



TRANSFORMACIONES DE LA UTOPIA Y LA DISTOPIA EN LA POSTMODERNIDAD

Aspectos ontológicos,
epistemológicos y políticos

TESIS DOCTORAL | AUTOR: FRANCISCO JAVIER MARTORELL CAMPOS

DIRECTOR: VICENTE SANFÉLIX VIDARTE

Universitat de València | Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació

Departament de Filosofia | Àrea d'Estètica i Teoria de les Arts

València 2015

A Marta, por su sacrificio y compromiso

A Pablo y Guillem, por esperarme

A mis padres

Sin el estímulo intelectual y las numerosas dosis de autoestima que Vicente Sanfélix Vidarte me ha brindado, el presente trabajo no existiría. Valgan estas palabras para expresarle mi más sincera gratitud

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
Premisas.....	11
Metodología.....	16
Objetivos.....	18
Estructura.....	20
1. CARACTERIZACIÓN DE LA UTOPIÍA	27
1.1 CONCEPTO DE UTOPIÍA.....	27
1.2 DESEO UTÓPICO.....	36
1.3 FORMA UTÓPICA.....	39
1.4 POLÍTICA UTÓPICA.....	51
1.5 FUENTES DE LA UTOPIÍA I: EL NUEVO MUNDO Y LOS RELATOS DE VIAJES.....	55
1.6 FUENTES DE LA UTOPIÍA II: EL HELENISMO.....	60
1.7 FUENTES DE LA UTOPIÍA III: LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA.....	67
1.8 FUNCIONES DE LA UTOPIÍA.....	79
2. CARACTERIZACIÓN DE LA DISTOPÍA	87
2.1 CONCEPTO DE DISTOPÍA I: LA AMBIVALENCIA UTÓPICA.....	87
2.2 EL CAMINO HACIA LA DISTOPÍA: LA CRISIS DEL PROGRESO.....	92
2.3 CONCEPTO DE DISTOPÍA II: LA ANTIUTOPIÍA.....	101
2.4 FORMA DISTÓPICA I: MALES DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL.....	105
2.5 FORMA DISTÓPICA II: UTOPIÍA Y TOTALITARISMO.....	111
2.6 FUNCIONES DE LA DISTOPÍA.....	122

3. UTOPIA Y DISTOPIA EN LA MODERNIDAD	127
3.1 FUNDAMENTOS DE LA UTOPIA Y DE LA DISTOPIA MODERNAS.....	128
3.2 ONTOLOGIA UTOPICA Y DISTOPICA.....	133
3.2.1 Naturalismo y artificialismo.....	133
3.2.2 Perfeccionar la naturaleza, perfeccionar al hombre.....	137
3.2.3 Dominar la naturaleza, dominar al hombre.....	147
3.2.4 Desterrar a la naturaleza de la ciudad (y viceversa).....	163
3.2.5 Desterrar a la historia: Temporalidad utopica y distopica.....	179
3.3 EPISTEMOLOGIA UTOPICA Y DISTOPICA.....	190
3.3.1 Las letras.....	191
3.3.2 Las maquinas y la antropologia de la imperfeccion humana.....	209
3.4 POLITICA UTOPICA Y DISTOPICA.....	232
3.4.1 Leviatan.....	232
3.4.2 Cuando el Todo devora a la partes I.....	243
3.4.3 Cuando el Todo devora a las partes II.....	257
3.4.4 Volver a la naturaleza.....	275
4. UTOPIA Y DISTOPIA EN LA POSTMODERNIDAD	285
4.1 CARACTERIZACION DE LA POSTMODERNIDAD.....	286
4.1.1 El espiritu postmoderno I: La deconstruccion de la metafisica como secularizacion.....	286
4.1.2 El espiritu postmoderno II: ¿Muerte de la utopia?.....	298
4.1.3 Postmodernidad y capitalismo.....	306
4.2 LA UTOPIA Y LA DISTOPIA ANTE LA POSTMODERNIZACION DE LA ONTOLOGIA.....	320
4.2.1 La naturaleza se ha ido para siempre.....	322
4.2.2 La utopia transhumanista I: Emanciparse de la naturaleza, emanciparse de la muerte.....	346

4.2.3 El final de la historia I: Adiós al futuro.....	370
4.2.4 El final de la historia II: El capitalismo liberal-democrático como utopía.....	386
4.3 LA UTOPIÍA Y LA DISTOPÍA ANTE LA POSTMODERNIZACIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA.....	397
4.3.1 La utopía transhumanista II: Ecce cyborg, o el hombre hecho uno con la máquina.....	398
4.3.2 Humanidades, humanismo y transhumanismo.....	425
4.4 LA UTOPIÍA Y LA DISTOPÍA ANTE LA POSTMODERNIZACIÓN DE LA POLÍTICA.....	443
4.4.1 La fragmentación.....	446
4.4.2 Cuando las partes devoran al Todo I: autosuficiencia, diferencialismo y privatismo.....	459
4.4.3 Cuando las partes devoran al Todo II: Crítica al giro postmoderno de la emancipación.....	486
4.4.4 El giro anticapitalista de la distopía.....	505
4.4.5 Construir lo común.....	513
CONCLUSIONES.....	523
BIBLIOGRAFÍA.....	537
Ensayo.....	537
Literatura.....	552



Al otro lado del muro (infranqueable, sin puertas al exterior), la naturaleza.
Fotograma de la distopía *Aeon Flux* (K. Kusama, 2005).

INTRODUCCIÓN

Premisas

Esta tesis doctoral se encuadra en el cruce situado entre la filosofía política y la crítica de la cultura. Su vocación es la de contribuir a la difusión y establecimiento de una concepción socialmente comprometida de la filosofía que adopte como marco general de indagación al presente y como expectativa intelectual la construcción de un futuro mejor. Sendos criterios se conjugan en el propósito rector de las páginas que siguen: analizar, interpretar y valorar las repercusiones de la postmodernidad en el paradigma teórico inherente a la utopía y la distopía. Para coronar esta meta, antes será necesario determinar el conjunto de presupuestos que definieron a ambas durante la modernidad, única época en que se desarrollaron, hasta hace unas pocas décadas, estrictamente como tales. ¿Cómo pensamos aglutinar algo tan complejo, poliédrico y volátil como “el conjunto de presupuestos” de la utopía y la distopía? Remitiendo el continente y contenido de todos ellos a los dilemas constitutivos de tres dominios medulares: la ontología, la epistemología y la política. Una vez establecidos y dispuestos de esta manera los fundamentos filosóficos de la utopía y la distopía modernas podremos decretar el significado de los impactos postmodernos sobre los mismos y llegar a las conclusiones pertinentes acerca de su vigencia o urgente renovación.

Tal y como expondré por extenso en los capítulos sucesivos, la noción de utopía aquí barajada comprende tres ámbitos: el deseo prospectivo de perfeccionamiento, el género literario (también ensayístico) especializado en la descripción (teorización) de sociedades ideales y la acción política encaminada a la transformación de la realidad social o a la creación inmediata de una comunidad alternativa. Aunque todas las esferas citadas

pueden examinarse en conjunto, nosotros optaremos por desmenuzar el fenómeno utópico ciñéndonos principalmente a la manifestación literaria o textual, sin que ello implique omitir o devaluar la relevancia de lo desiderativo y político del utopismo ni renunciar a una visión integral del mismo cuando proceda. Pero dicha operación se ejecutará tomando a la literatura utópica de referente, de variable a partir de la cual (o a propósito de la cual) establecer relaciones con otros factores o sumergirse en esferas distintas. Menos complejidad semántica presenta la distopía, distinguida por nombrar, casi muy preferentemente, a un género literario contemporáneo consagrado, entre otras funciones, a negar o estigmatizar la utopía.

Es así que los objetos de estudio de este trabajo lo componen novelas por lo general futuristas prestas a relatar la vida en una sociedad perfecta adoptando marcos valorativos antagónicos. El interés añadido aportado por las utopías y las distopías literarias al teórico de la cultura estriba en que además de reflejar, como hacen el resto de productos culturales, los deseos y temores sitos en un régimen socioeconómico determinado lo impugnan consciente, voluntaria y elaboradamente, pudiendo servir, por lo tanto, como síntomas y diagnósticos a la par. Queda claro, pues, que el lector no hallará en los capítulos que están a punto de iniciarse una historia, una psicología o una sociología de las utopías y las distopías literarias, si bien tropezaré con pasajes que evocan a ese tipo de disciplinas. Hallará, a falta de un nombre mejor, una meta-utopía filosófica no reduccionista (no textualista) que, desgranando y contextualizando las condiciones conceptuales de posibilidad del texto utópico moderno, engloba al mismo tiempo, como parte indisoluble de ella, una meta-distopía. Dado que voy a ocuparme de temáticas sumamente transversales, será indispensable la composición de un arco teórico muy amplio, capaz de complementar a la filosofía política y la crítica de la cultura que actúan de piedras angulares con apreciaciones pertenecientes a la historia de las ideas, la filosofía de la historia, la teoría de la racionalidad, la teoría social, la antropología filosófica, la estética y la filosofía de la tecnología. Puestos a ser más precisos en el plano de la filiación académica, mi tesis doctoral puede concebirse legítimamente como una aportación filosófica a los *Utopian Studies* cultivados principalmente en el contexto estadounidense desde la década de los setenta a partir de las investigaciones de Lyman Tower Sargent, Tom Moylan, Fredric Jameson o Krisham Kumar.

Este proyecto reúne e interviene activamente en dos debates polémicos y, como suele decirse, “cargados de valores” concernientes a problemáticas cardinales de la realidad occidental contemporánea. El primero de ellos, utopía *versus* distopía, gravita alrededor de

dos mentalidades traducidas privilegiada aunque no exclusivamente en sendos géneros literarios-ensayísticos y ocupa posiciones minoritarias en el *ranking* de las lides teóricas. El segundo, modernidad *versus* postmodernidad, gravita alrededor de dos etapas históricas y si bien ha perdido buena parte del protagonismo estelar alcanzado durante los ochenta y los noventa a causa del academicismo y despolitización en boga sigue movilizando a notables sectores del pensamiento. Aunque mi intención rectora estriba en concretar el estatuto actual de la utopía y la distopía a la luz del tránsito modernidad-postmodernidad, no es menos cierto que las páginas que siguen pueden leerse, paralelamente, como una interpretación de dicho tránsito a la luz de la utopía y la distopía. Sea la óptica que se elija, creo que al final de la presente tesis el lector estará en perfectas condiciones para abordar los entresijos de cada debate y desvelar sus numerosas y variadas intersecciones.

Al hilo de lo indicado, resulta cuanto menos sorprendente que la discusión generada por la crisis de la modernidad haya prescindido tantas veces de la instancia utópica como eje argumental. Salvo alguna mención escueta, pocas obras se han decantado por diagnosticar esa crisis tomando como elemento central de indagación a la utopía, limitándose a enunciar, que no a estudiar o cuestionar, un vínculo casuístico unidireccional entre los supuestos ocasos vividos por ambas entidades. Y resulta sorprendente porque nadie como la utopía condensa con tanta exactitud el programa emancipatorio y las contradicciones de la modernidad. A nuestro modo de entender, ninguna diagnosis del tránsito modernidad-postmodernidad puede resultar satisfactoria si no incluye un destacado capítulo dedicado expresa y explícitamente a la utopía. Y lo mismo podría sostenerse respecto a la distopía, género supeditado a la utopía en tanto que reacción secundaria contra ella. Si la utopía estándar materializó el espíritu ilustrado, cientificista, racionalista y esperanzado ante la modernización, la distopía estándar hizo lo propio con el espíritu romántico, poético, vitalista y por lo común agorero ante el mismo proceso. De ahí que sea procedente atender a la dialéctica abierta entre ambas si se quiere tomar una panorámica meticulosa de lo moderno que sirva de contraste para definir desde un prisma poco concurrido las peculiaridades de lo postmoderno. De cualquier modo, reitero de nuevo el planteamiento que nos mueve, nuestra preocupación básica recae sobre la utopía y la distopía. Si traemos a colación la trifurca modernidad-postmodernidad es porque la consideramos un marco de referencia idóneo para comprender la situación y los desafíos de sendos géneros de escritura en la actualidad.

Nuestra hipótesis nodal defiende en este sentido que las transformaciones suscitadas tras la llegada de la postmodernidad a nivel económico, tecnológico, social, político y filosófico han invalidado, problematizado o trastocado el conglomerado de premisas ontológicas, epistemológicas y políticas que cimentaron históricamente a la utopía y la distopía, dejándolas en un *impasse* del que deberán salir a medio o largo plazo profundamente renovadas. Pero hasta que eso suceda, si es que sucede, la situación se antoja preocupante para el pensamiento crítico y la acción reivindicativa, sobre todo si nos ceñimos a la utopía. No en vano, ella provee a los desavenidos de algo más que desenmascaramientos refutadores de lo dado. Provee lo más difícil, alternativas a lo que ya existe y soluciones a los problemas existentes, un perfil hipotético de lo nuevo, estampas de un porvenir diferente y más hermoso que el presente. De ahí que resulte más que pertinente investigar, sobre todo ahora, los vericuetos de la crisis de la utopía, estando como estamos inmersos en una crisis económica devastadora provocada por la lógica autodestructiva de un sistema para el que no tenemos, pese a todo el dolor y miseria que genera, alternativas rompedoras de verdad, es decir, innovadoras, frescas, inéditas. Pensar en los peligros y beneficios de la utopía y fijar algunas propuestas de cambio en virtud de las nuevas circunstancias y exigencias, se antoja a día de hoy una labor imprescindible para quienes se resisten a creer que la historia ha terminado porque ya vivimos en el mejor de los mundos posibles. A la luz de tal encrucijada, se argumentará y probará una tesis adicional decisiva para este trabajo: estrictamente hablando, la postmodernidad no comporta la muerte de la utopía, sino la crisis de la utopía social, la cual coincide con el auge o nacimiento de otras modalidades utópicas.

El caso, pospongamos para más adelante estas disquisiciones, es que nadie anuncia la muerte de la distopía, pero sí la de la utopía, y a menudo con suma alegría y satisfacción, alegando que ha desaparecido, en este caso, un paradigma político nocivo, responsable durante su aplicación de millones de muertes. Semejante asimetría, dejemos de lado por ahora la ramplona casuística que le subyace, es sospechosa y sintomática a la par. Sospechosa, pues traduce un *zeitgeist* (el postmoderno) para el cual, en efecto, no existe ningún sistema mejor —real o imaginario, pasado, presente o futuro— que el vigente. Y sintomática, pues informa de la absoluta demonización a la que se ve expuesta la utopía, o mejor dicho (retomo el matiz), la utopía social, identificada erróneamente por sus enemigos con la utopía tal cual.

A lo largo de mi trabajo voy a tratar con un término altamente controvertido, con muy mala prensa, ligado a un sinfín de clichés y prejuicios negativos. Tanto es así que la noción de “utópico” habitúa a emplearse en sentido peyorativo, como sinónimo de totalitario, ingenuo, insensato, anticuado, anacrónico o alejado de la realidad. Tamaña ingeniería ideológica ha conseguido desprestigiar o ridiculizar cualquier propuesta política radical o reformista que ose trastocar poco o mucho el orden de cosas establecido, el más naturalizado de la historia. En la situación actual nada hay peor en la deliberación política que ser etiquetado de “utópico”. Quien recibe tal reproche pasa de inmediato a ser percibido como alguien que predica con infantil benevolencia y soterrado autoritarismo lo imposible y descabellado. Esta animadversión extrema hacia la utopía (expresión de un pavor extremo a la alteridad política) se encuentra tan afianzada en nuestra época que afecta incluso a las fuerzas más vanguardistas de la izquierda, tan perdidas, desnortadas y urgidas de reelaboración como esa misma utopía social de la que han renunciado para satisfacción del adversario.

Pero la utopía, enfocada teórica y racionalmente, al margen de los memes implicados en su devaluación, ni carece de realismo ni predica lo imposible. Es verdad que las novelas y teorías utópicas acostumbran a plasmar a cuenta de una ontología y una epistemología muy precisas un modelo político ficticio y por tanto inexistente. Aunque la facultad de la que dependen sea la imaginación, su suelo nutriente es el análisis minucioso de las contradicciones que estructuran la pura realidad, y su objetivo mejorarla mediante la praxis. Es por ello que censurar a la utopía invocando la conveniencia de someterse al realismo y al sentido común para solucionar los problemas sociales supone ignorar, entre otras muchas cosas, cómo funciona la imaginación y cómo la utopía guarda con la realidad el más íntimo de los vínculos. En tanto que brotada de la insatisfacción provocada por lo real (de algo tan vivamente real como es el deseo de un mundo mejor) y manufacturada para modificar a este (no para evadirse), la utopía se muestra a poco que se la examine con un mínimo de atención mucho más apegada a la realidad (dinámica y mutable por definición) que la plétora de sectores inmovilistas que la acosan.

Algo parecido sucede con el tópico según el cual la utopía propone medidas de imposible ejecución. No puede discutirse que muchas propuestas presentadas por las novelas utópicas modernas eran en su día irrealizables porque no se daban las condiciones empíricas mínimamente exigibles para su consumación. Pero no podemos perder de vista otro ángulo del problema. Qué es posible e imposible, realista o no en el ámbito político depende también en parte de la definición dada a esas nociones. A su vez, permítaseme

otra perogrullada, dicha definición se encuentra condicionada por la ideología e intereses del poder dominante en un momento dado. Prueba de ello es que hoy un simple cambio progresivo de la política fiscal se cataloga de propósito irrealizable, por no hablar de la democratización de los órganos decisorios o el control social de los mercados, fines objetivamente modestos y sensatos que reciben apenas enunciados el adjetivo de delirantes o trasnochados. Va de suyo que se tildan de utópicos a los proyectos irrealizables en la medida en que el *statu quo* los ha definido con sumo éxito como tales. Sea como fuere, sería pertinente recordar que la mayoría de derechos y avances hoy afortunadamente vigentes fueron en su día presentados, divulgados y a veces ideados por textos encasillables dentro de la utopía. Con el tiempo, dichos derechos inicialmente inexistentes y de complejísimo o impracticable cumplimiento llegaron a materializarse gracias a las reivindicaciones populares (sufragio universal, derechos de las mujeres, prestaciones sociales, reducción de la jornada laboral y otras aportaciones benignas del utopismo) y pasaron a formar parte del sentido común (y del mismo *statu quo*, para qué engañarnos).

Metodología

Al profundizar en problemas cuyo esclarecimiento requiere de multitud de fuentes y perspectivas, la naturaleza de la presente investigación es inevitablemente coral, si bien existen autores (Fredric Jameson y Clement Rosset, por ejemplo) que contarán con un protagonismo muy destacado a lo largo de todo el escrito. Para organizar metodológicamente las abundantes y diversas referencias intelectuales que harán acto de aparición durante las diferentes secciones es aconsejable distribuir en cuatro grupos los recursos bibliográficos que he estudiado:

i) Utopías y distopías literarias de todas las épocas, desde el Renacimiento hasta la actualidad, con nombres, entre otros muchos, de la talla de Moro, Bacon, Campanella, Swift, Verne, Wells, Morris, Cabet, Bellamy, Huxley, Unamuno, Orwell, Rand, Vian, Le Guin, Bradbury, Jünger, Vonnegut, Skinner, Calvino, Robinson, Sterling, Egan y Houellebecq.

ii) Ensayos que expresan, con independencia de la corriente teórica donde militan y a veces de su voluntad o no a la hora de hacerlo, un pensamiento utópico o distópico determinado, caso de Platón, Descartes, el Rousseau de *El Contrato social*, Condorcet, Comte, Bernal, Dewey, Bacca, Habermas, Rorty, Negri y Moravec por la parte utópica y el Rousseau de los *Discursos*, Spengler, Freud, Wittgenstein, Kayek, Jaspers, Heidegger,

Anders, Baudrillard y Virilio por la parte distópica, sin olvidar figuras mixtas como Marx, Nietzsche, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Foucault, Sloterdijk y Fukuyama.

iii) Libros, capítulos de libros o artículos de heterogéneo volumen y ambición dedicados a la inspección histórica, sociológica, política, estética o filosófica de la utopía y/o la distopía. En este grupo cabe incluir algunas autorías ya citadas arriba (Marx, Habermas, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Rorty, Foucault), y añadir las de Aristóteles, Mannheim, Mumford, Bloch, Popper, Berlin, Polak, Cioran, Frye, Shklar, Neussüs, Nozick, Eliade, Tillich, Trousson, Ricoeur, Cohn, Jameson, Harvey, Mattelart, Levitas, Eagleton, Zizek, Molinuevo, Francescutti, Vattimo, Sargent, Anderson y Kumar.

iv) Ensayos que indagan filosóficamente en el significado y repercusiones de la postmodernidad. Junto a una gran representación de los autores mentados (Habermas, Jameson, Vattimo, Harvey, Baudrillard, Zizek, Anderson, Rorty y Eagleton principalmente), es obligatorio aludir a Lyotard, Lipovetski, Bauman, Norris, Wellmer, Gergen, Giddens y Duque.

Esta bibliografía ha sido recopilada y seleccionada a lo largo de años trabajando en las temáticas recién presentadas. A nivel metodológico se expone en su totalidad a las tareas filosóficas de interpretación y comparación textual conforme al método holístico. Método, como es sabido, caracterizado por definir y juzgar cada una de las variables indagadas vinculándola con el mayor número de variables presumiblemente diferentes que razonablemente puedan citarse y remitiéndola a una unidad relacional superior. Al apostar por la creación de un tejido todo lo sináptico posible, al desvelar conexiones ocultas y por tanto no teorizadas ni conscientemente pretendidas entre actores otrora desconocidos entre sí, se crea un marco exegético de gran alcance que amplía nuestra comprensión de aquello que Hegel bautizó como “espíritu de la época” y nuestra capacidad para criticar las contradicciones sitas en el presente.

A nivel puramente académico, el holismo facilita la tarea de relacionar los contenidos consustanciales a géneros de escritura distintos de manera simétrica (sin despreciar a causa de ello sus diferencias lógicas, cognitivas o históricas), y a su vez relacionar tales textos con los acontecimientos sociales, económicos y tecnológicos que les rodean. La apuesta por este tratamiento generalista implica, sin menoscabar el predominio del enfoque filosófico, una alta carga de interdisciplinariedad añadida, y obedece, en concreto, a la voluntad, citada antes, de sortear el determinismo metodológico adyacente a investigaciones de un perfil semejante. Por un lado, el reduccionismo materialista, que convierte a los textos en meros reflejos de la actividad productiva desarrollada en un

momento dado. Por otro lado, el reduccionismo textualista, que opera justo a la inversa, negando el poder causal de los eventos sociales y omitiendo o marginando su presencia en beneficio del discurso. Mi presupuesto de partida en este punto es que ni se entiende a la utopía y a la distopía sin contar con el contexto, ni el contexto sin contar, de alguna manera, con ellas.

Objetivos

Una vez expuestas las premisas y la metodología de mi tesis, paso a enumerar los objetivos específicos que me propongo alcanzar:

i) Definir los conceptos de utopía y distopía conforme a los estudios más importantes versados sobre este particular, y presentar un criterio de demarcación para ambas tradiciones de escritura en relación a otros géneros semejantes que nos permita circunscribir adecuadamente sus niveles específicos de actuación (deseo, forma, *praxis*), descubrir sus fuentes, especificar sus funciones, determinar su tipología y justificar la acepción que nuestro trabajo les atribuye.

ii) Localizar y examinar a partir de los textos implicados los presupuestos filosóficos que, organizados conforme a un pensamiento dualista muy determinado, son compartidos por las utopías y las distopías modernas en los campos de la ontología (dilemas natural-artificial, naturaleza-historia, naturaleza-civilización...), la epistemología (dilemas tecnología-humanidades, ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu...) y la política (dilemas Todo-parte, sociedad-individuo, público-privado...).

iii) Desentrañar las conexiones y dependencias mutuas establecidas entre tales presupuestos y campos dentro del discurso utopista tomando de ejes a la idea de progreso y la fe en el futuro, dueto ilustrado de cuya valoración depende, en buena medida, la militancia utópica o distópica de la obra en cuestión, sea literaria o teórica.

iv) Desvelar el diagnóstico estándar de la modernidad deducible de las utopías y distopías modernas atendiendo a las tres áreas filosóficas reseñadas, remarcando las semejanzas temáticas, simbólicas e ideológicas existentes entre el diagnóstico distópico acerca de la racionalización y el diagnóstico filosófico emprendido sobre idéntica cuestión por autores como Weber, Jaspers, Adorno, Heidegger o Freud.

v) Dilucidar los rasgos idiosincrásicos de la postmodernidad, tanto espirituales como culturales y materiales, a fin de moldear una representación global de la misma que facilite la labor de detectar e interpretar las continuidades y rupturas que exhibe respecto a la modernidad.

vi) Mostrar, en contra de lo propugnado por las más heterogéneas escuelas de la actividad teórica de las últimas tres décadas, que la llegada de la postmodernidad y del consiguiente “final de la historia” no implica la muerte de la utopía, sino un desplazamiento profundo de sus anhelos y una transformación tajante de sus plasmaciones textuales y prácticas que nos obliga a enfrentarla desde ópticas distintas a las tradicionales a fin de visibilizarla y evaluarla.

vii) Mostrar, igualmente, cómo las modificaciones económicas, tecnológicas, filosóficas y sociales características de los tiempos recientes acarrear la refutación o cuanto menos el cuestionamiento de los presupuestos filosóficos dualistas alrededor de los cuales se congregaban las manifestaciones utópicas y distópicas de todo signo a lo largo de la modernidad. Refutación o cuestionamiento que implican la gestación de utopías y distopías hostiles a los presupuestos citados o ligadas directamente a la abolición de los mismos.

viii) Diseñar una caracterización filosófica precisa de las utopías y las distopías postmodernas a la luz de las modificaciones contextuales citadas, subrayando las rupturas y continuidades que exhiben conceptual e intencionalmente respecto a las utopías y distopías anteriores y aclarando el tipo de deseos y ansiedades que reflejan y ayudan simultáneamente a producir.

ix) Determinar a partir del escenario postmoderno vigente los aciertos y errores de los diagnósticos esperanzados y fatalistas de la modernidad —relativos a cuestiones como la tecnología, la razón, el Estado, la naturaleza o la emancipación— manufacturados por la cultura popular y la alta cultura.

Articulando los propósitos arriba enumerados, se encuentran dos objetivos adicionales:

i) Demostrar que existen diferencias ontológicas, epistemológicas y políticas que justifican y ejemplifican la distinción entre utopías/distopías modernas —las publicadas desde el siglo XVIII hasta mediados de la década de los setenta del siglo XX poco más o menos— y utopías/distopías postmodernas —las publicadas desde esa fecha hasta hoy.

ii) Instituir un ángulo hermenéutico que permita analizar los cambios contextuales acaecidos durante el paso de la modernidad a la postmodernidad a la luz de los cambios de forma y contenido acaecidos en la utopía y la distopía durante el mismo lapso.

Estructura

La consecución de los contenidos y objetivos señalados se estructurará en torno a cuatro capítulos. Los dos primeros, más breves y sistemáticos, se ocupan de la definición y examen de los conceptos de utopía y distopía. Durante el apartado 1.1, comprobaremos la dificultad agregada al propósito de determinar el significado de utopía a causa de la naturaleza explícitamente política y polisémica del concepto en cuestión. En lugar de definir a la utopía en virtud de alguna presunta constante ubicada más allá del cúmulo de interpretaciones enfrentadas que desata, lo haremos en virtud de los ámbitos en los que se expresa, los cuales serán examinados, respectivamente, en 1.2, 1.3 y 1.4: el deseo, la forma y la política. Las tres secciones posteriores reflexionarán sobre las fuentes histórico-culturales de la utopía en general y de la espacialidad y la temporalidad utópica en particular, a saber: el descubrimiento del Nuevo Mundo, el urbanismo racionalista del helenismo y el futurismo de la tradición judeocristiana. Finalmente, me ocuparé de las funciones de la utopía, concluyendo con un comentario acerca de la “ilusión utópica” y los límites de la imaginación social.

El capítulo 2 arranca contrastando la existencia de la “ambivalencia utópica”, fenómeno que dificulta la delimitación definitiva entre lo utópico y lo distópico, incluso la adscripción dogmática y unilateral de un texto determinado en una de las dos áreas. La sección 2.2 muestra cómo el auge de la distopía y la crisis de la utopía social son inseparables de la crisis de la idea de progreso vivida y teorizada durante el siglo XX a los pies de distintos eventos. Otro motivo que obstaculiza, junto a la ambivalencia utópica escrutada en 2.1, la diferenciación de la utopía y la distopía es el hecho, presentado en 2.3, de que toda distopía oculta una utopía o impulsos utópicos en su interior, motivo que vuelve necesaria la distinción entre distopía y antiutopía. Por su parte, los apartados 2.4 y 2.5 vinculan a la distopía literaria con las críticas frankfortianas o vitalistas a la racionalidad instrumental y con las críticas liberales al totalitarismo. Cerrando el capítulo, se abre una meditación acerca de las funciones de la distopía y una defensa de la naturaleza crítica de esta.

De formato sustancialmente descriptivo, el capítulo 3 se dedica por entero a establecer los presupuestos filosóficos dualistas que cimentaron a la utopía y la distopía en la modernidad. Si bien siempre cabe la posibilidad de citar alguna oscura obra desplegada al margen o en contra de uno u otro de los dualismos citados, es indudable que el grueso de las utopías y distopías se levantaron sobre una asunción e interpretación muy canónica de ellos. Tras un apartado introductorio (3.1) donde se presentan los planteamientos utópicos

y distópicos de los tres ámbitos explorados por nuestra indagación (el ontológico, el epistemológico y el político), entramos de lleno en el análisis textual de la literatura utópica y distópica para refrendar la presencia y el papel de los dilemas involucrados en sus respectivos discursos.

Las cinco secciones que integran el apartado 3.2 se consagran a la exposición de la ontología utópica y distópica, ontología expresada en una disyuntiva nuclear, naturaleza-artificio, y en sendos pensamientos, naturalismo y artificialismo. Por encima de otras consideraciones, el enfrentamiento entre utopía y distopía puede ilustrarse como el desempeñado entre quienes conciben el dominio tecnológico de la naturaleza como la clave del perfeccionamiento y emancipación humanas y quienes, contrariamente, lo conciben como al responsable de su degeneración. En el primer grupo se ubican las utopías estándar, por lo general racionalistas y científicas (cartesianas), dispuestas a dominar, manipular y llegado el caso exiliar implacablemente a la naturaleza externa (incluso a la naturaleza interna: la eugenesia) para materializar el proyecto humanista de autodeterminación. En el segundo grupo se ubican las distopías estándar y las utopías ruralistas, por lo general defensoras de un naturalismo ortodoxo (rousseauiano) en el que la naturaleza es percibida como una madre a la que hay que honrar y proteger de la furia destructora de ese artificio llamado civilización, cuya racionalidad, brotada de la voluntad de poder, domina a la naturaleza para dominar también a los hombres. Mientras las utopías modernas abogan por la desnaturalización, por una vida urbana racionalizada al máximo y científicamente planificada, la utopía oculta de las distopías y las utopías ruralistas abogan, valga la nomenclatura, por la renaturalización, por una vida campestre, sencilla, orgánica. Clausurando el apartado 3.2, se coloca una sección (la 3.2.5) dedicada a encarar los presupuestos ontológicos de la utopía y la distopía desde otro dilema absolutamente fundamental, esta vez concerniente a la temporalidad: el que contrapone la naturaleza a la historia y viceversa. Ello nos permitirá acreditar que la desnaturalización utópica corre paralela a la deshistorización, demostrar que las sociedades imaginadas por ambos géneros a lo largo de la modernidad se muestran casi siempre estáticas, ceñidas al simple presente, hostiles al pasado y al futuro.

El apartado 3.3 sondea la epistemología utópica y distópica tomando como hilo conductor un dilema harto célebre: el que enfrenta a las humanidades con la tecnología, a las ciencias del espíritu con las ciencias de la naturaleza, al saber por el saber con el saber utilitario. En la sección 3.3.1 comprobaremos que la utopía estándar, pese a sus propósitos oficiales (crear una ciudadanía culta en su totalidad), prioriza explícitamente los saberes

tecnológicos y manuales sobre los eruditos, sentenciando a las letras a una proletarización que no pocas veces deriva, ondeando la disolución de las élites culturales como justificación, en cierto desdén popular hacia ellas. Por contra, la distopía no solo prioriza a las humanidades sobre la ciencia y la tecnología, sino que les concede un poder emancipador. La reacción distópica contra la utopía será en esta esfera siempre el mismo: mostrar civilizaciones utópicas del futuro en las que su indignidad e inhumanidad totalitarias se basan en la desnaturalización extrema que operan y, como parte epistemológica de ella, en la prohibición o adulteración crónica de la literatura y el resto de saberes humanísticos, fuentes de individualidad, libertad y sentido crítico que han sido arrasadas por el conocimiento tecnocientífico, único conocimiento vigente en tanto que único capaz de subyugar a la naturaleza y a los hombres.

A fin de profundizar en los divergentes estatutos concedidos por los imaginarios utópicos y distópicos a la tecnología, hilvanamos en la sección 3.3.2 un estudio de la representación que ambos formulan de las máquinas. Mientras la novela utópica (incluso en su modalidad ruralista) percibe en la máquina una aliada de la emancipación y la prosperidad, la distopía la cataloga de entidad alienante y nociva en la medida en que esclaviza al ser humano o lo reemplaza de todas las labores (volviéndolo inútil y prescindible) de acuerdo a una supuesta superioridad del artefacto respecto a las múltiples imperfecciones del hombre. En semejante óptica tecnófoba confluyen el naturalismo ontológico y el epistemológico, y de tal confluencia brotan el culpabilismo naturalista (la sensación de que recibiremos un castigo mortal al cometer el pecado de dominar la naturaleza) y el “síndrome de Frankenstein” (el temor a que las máquinas terminen eliminando a sus creadores).

En el capítulo 3.4 analizo las premisas políticas compartidas desde prismas antagónicos por la utopía y la distopía modernas. Ahora el dualismo rector es el conformado por los extremos del Todo y la parte, pilares de una rica familia de disyuntivas (Estado-individuo, igualdad-libertad, etcétera) que ha acompañado siempre al pensamiento político moderno. La clave de este bloque temático recae en el “abandono de la propiedad privada del yo”, experiencia relativa a la subjetividad cuya meta apunta a la reducción de la multiplicidad a unidad gestada por el Leviatán (3.4.1). Tal abandono caracteriza al conjunto de las utopías modernas y se expresa, lo veremos en 3.4.2, en el sacrificio o renuncia de la libertad, la singularidad y la privacidad que el individuo residente en la sociedad utópica tiene que acometer si quiere sumergirse en el cuerpo social y formar parte del Todo.

La intervención distópica en lo político se analiza en 3.4.3. A *grasso modo*, consiste en mostrar cómo la despersonalización exhaustiva inherente al “abandono de la propiedad privada del yo” conduce, junto a la desnaturalización ontológica y la desespiritualización epistemológica, al peor de los infiernos totalitarios. Con esta denuncia de directriz, la distopía literaria describe la existencia cotidiana en sociedades del porvenir donde el individuo y la individualidad han sido engullidos por la masa uniforme diseñada por el soberano cientificista del Leviatán con el objeto de erradicar completamente la diferencia y el conflicto (los tumores) del cuerpo social. A juicio de la distopía, si la utopía estándar se hiciera realidad primaría un grado tal de regulación, estandarización, uniformización y vigilancia sistémicas que no habría espacio alguno para ocultarse del nosotros y cultivar el yo, ni siquiera el pensamiento. La solución que propone, valorada críticamente en 3.4.4, conecta con el naturalismo ontológico estudiado en 3.2, y propone, acompañada en este propósito por la utopía ruralista, abandonar la vida urbana y regresar a los brazos de la naturaleza.

Adoptando un estilo ensayístico e interpretativo, el capítulo 4 inspecciona las repercusiones de la postmodernidad en todos los supuestos utópicos y distópicos desgranados en el capítulo anterior. A modo de escenario en el que inscribir las meditaciones posteriores, los tres puntos del apartado 4.1 ofrecen una caracterización provisional de la postmodernidad partiendo de las transformaciones culturales y económicas que comporta. Según argumentamos en 4.1.1, el pensamiento postmoderno puede compararse parcialmente con una segunda secularización que mundaniza y desprestigia a los actores de la primera, entre ellos a la utopía. Al examen de la supuesta muerte de la utopía acontecida en la postmodernidad (era colmada de defunciones: la del sujeto, la razón, la verdad, la naturaleza, la historia...) se consagra la sección 4.1.2, donde ofrezco pruebas suficientes para concluir, conforme he dicho antes, que el contexto postmoderno comprende incidencias sociales, políticas y económicas que provocan la crisis de la utopía social, pero no el fin de la utopía. Por último (4.1.3), presento al capitalismo tardío o multinacional, el auténtico Todo postmoderno. Motor indiscutible del presente, las rupturas que entraña a todos los niveles son de tal magnitud que bien puede definirse a la postmodernidad como la época dominada por el capitalismo tardío y al postmodernismo como el reflejo cultural de ese dominio.

El apartado 4.2 vuelve al ámbito ontológico a fin de observar los impactos de la postmodernización sobre la ontología. En 4.2.1 muestro que la postmodernidad acoge la desnaturalización suprema, la toma de conciencia de que no existe ningún espacio allende

lo culturalizado. Mientras el capitalismo tardío mercantiliza cada pliegue del mundo y la teoría postmoderna deconstruye la idea de naturaleza, las tecnologías emergentes diluyen en la práctica el eje constitutivo del discurso utópico y distópico moderno: la frontera entre lo natural y lo artificial. Es de tamaña desnaturalización sistémica, plagada de reacciones naturalistas que intentan resistir al artificialismo galopante que define nuestros tiempos, de donde brota el transhumanismo, la utopía postmoderna por antonomasia. Analizándola (4.2.2) corroboraremos que el deseo utópico sigue activo, pero que ha cambiado de contenido, suspirando, en estos momentos, por el logro tecnocientífico de la inmortalidad. Heredero del sector baconiano del utopismo, el transhumanismo logra independizar a la tecnoutopía de la utopía social, dando lugar a un discurso en el que la meta de crear políticamente una sociedad postcapitalista es sustituida por la de crear tecnológicamente un cuerpo postbiológico, redimido de las limitaciones naturales. Alrededor de este presumible apoliticismo hilvanaremos las críticas dirigidas contra la utopía transhumanista y nuestra propia posición sobre el particular, articulada en torno a la certeza de que el peligro no surge del transhumanismo tal cual, sino del sistema económico donde se inscribe.

Las secciones 4.2.3 y 4.2.4 dejan a un lado las modificaciones espaciales propias de la postmodernidad (la gestación de un espacio plenamente artificial sin exterior) para ocuparse de las modificaciones de la temporalidad. Llama la atención en este asunto que la sociedad realmente existente parece mimetizar a las sociedades imaginadas por las utopías y las distopías modernas. Es decir, al igual que estas nuestro sistema gira únicamente en torno al presente, sin pasado ni futuro, en una Eterna Repetición de lo Mismo que asfixia la producción de acontecimientos y que suma a la desnaturalización la deshistorización. Aquí adquiere todo su sentido la tesis del final de la historia, así como la posibilidad, anticipada por los teóricos que concibieron al liberalismo económico como un sistema utópico, de que el régimen del capitalismo liberal-democrático, recientemente impactado por sendos traumas (atentados del 11-S y bancarrota financiera del 2008), haya edificado, en contra de sus insistentes pronunciamientos antiutópicos, una utopía social (o una distopía, según se mire) ortodoxa. Ni que decir tiene que tales apreciaciones tienen implicaciones cruciales para la utopía social y la distopía, implicaciones que explicitaremos y analizaremos convenientemente para dilucidar las transformaciones que ambas se ven obligadas a acometer para salvar su crisis.

A lo largo del apartado 4.3 someteré a estudio las repercusiones de la postmodernidad en la epistemología. A tal fin, observaremos durante la sección 4.3.1 cómo la cyborgización defendida por el transhumanismo implica la disolución del dualismo

hombre-máquina, pormenor que replica la desnaturalización ontológica en el terreno epistemológico al acompañarse de una radicalización de la fe ilustrada en la ciencia y la tecnología. Asimismo, observaremos paralelamente cómo el cuerpo biológico se instituye en el espacio privilegiado donde el utopismo postmoderno estándar piensa en intervenir para reconstruirlo y mejorarlo, provocando todo un aluvión de críticas naturalistas o anticientificistas según las cuales nos encontramos ante un utopismo peligroso en tanto que adverso a la naturaleza humana y al propio cuerpo carnal. La sección 4.3.2 se ocupa de presentar un planteamiento sobre las humanidades adverso al de las distopías modernas para abrir a partir de él una reflexión sobre la militancia humanista (y por ende moderna en este campo concreto) del transhumanismo y controvertir las habituales adscripciones que se realizan de dicho movimiento.

En el apartado 4.4, nos volcamos en la indagación de las secuelas de la postmodernidad en la esfera política. Una sección introductoria, la 4.4.1, sienta las bases de los cambios sociopolíticos a los que la utopía y la utopía se enfrentan en la actualidad tomando como objeto de análisis a la fragmentación experimentada por la sociedad merced diversas causas. A resultas de este incidente, el cuerpo social pasa a mejor vida, y la sociedad adopta la forma de una red descentrada, ubicua y simétrica donde medra la divinización del pluralismo, la diferencia y el conflicto, la estigmatización de lo colectivo y la bancarrota del Leviatán. Ni que decir tiene que un decorado así, extremadamente hostil a la unificación y estandarización, volcado de lleno en el fomento de las particularidades y la diversidad de interpretaciones, refuta al diagnóstico distópico de la modernidad, obligando a la distopía literaria a una urgente renovación en lo tocante a la representación de la sociedad indeseable, a la figura que ocupa la posición de Todo y a los males deducidos de su mandato (la sección 4.4.4 determina las directrices generales de la renovación citada).

Tras presentar las líneas maestras del escenario sociológico postmoderno, nuestro trabajo da cuenta en la sección 4.4.2 de la postmodernización concerniente a lo político. Si en la modernidad primaba el “abandono de la propiedad privada del yo”, la reducción de la multiplicidad a unidad y la despersonalización, en la postmodernidad prima lo opuesto, el “abandono de la propiedad privada del nosotros”, la reducción de la unidad a multiplicidad y la personalización, tendencias, según intentaré mostrar, no menos sospechosas y potencialmente alienantes que las desatadas bajo la hegemonía del Todo. La sección 4.4.3 se encarga de analizar las contraindicaciones y beneficios que se postulan del trasvase de la fragmentación y el pluralismo al terreno de la izquierda transformadora y la utopía. Por una parte, en la postmodernidad ambas renuncian a la universalidad en favor de lo particular

(caso, en el plano utopista, de las microutopías y las heterotopías) justo cuando el adversario es más universal que nunca, quedando en franca desventaja. Por otra parte, renuncian (o renunciaban, pues la actual crisis ha modificado esta orientación) a primar el sesgo económico de la injusticia en favor del sesgo cultural, y justo cuando el todo es más económico y economicista que nunca. Mas la postmodernización de la política ha transmitido a la utopía una certeza emancipadora en adelante ineludible: que ninguna sociedad será ideal en ningún sentido si el Todo asfixia a las partes y reprime la diversidad sexual, cultural y política.

1. CARACTERIZACIÓN DE LA UTOPIÍA

El objetivo de este capítulo consiste en delimitar el campo de la utopía social y enumerar algunas de las problemáticas que, de acuerdo a la bibliografía especializada, le atañen. Ello nos permitirá componer un marco de referencia a partir del cual hacer lo propio en relación a la distopía durante el capítulo próximo.

1.1 CONCEPTO DE UTOPIÍA

Hace ya más de un siglo, en su introducción a la *Utopía* de Thomas Moro, Wells escribió que el insigne humanista londinense había entregado al mundo “un sustantivo y un adjetivo del que se ha abusado mucho”¹. Con el tiempo, dicho abuso se ha agravado hasta límites insospechados, provocando que el sustantivo y el adjetivo de marras hayan quedado envueltos por la más densa confusión. Repárese si no en las tremendas dificultades que debe sortear cualquier teórico de la utopía desde el principio, apenas iniciado el trabajo de demarcación terminológica. Todos los especialistas en la materia saben, en efecto, que definir la noción de “utopía” resulta tanto o más infructuoso que definir el significado de filosofía. Rogelio Blanco Martínez da buena cuenta de esta situación:

Cuando se intenta acotar con exactitud y definir el campo semántico del término utopía, aparece una gran dispersión. El conglomerado de epítetos que lo acompañan, los variadísimos intentos de definición que históricamente se han emitido, las precisiones y apreciaciones teóricas, más o menos homogéneas o heterogéneas, que ha acopiado, llegan a convertirse en una caracterización del concepto utopía. Es un término que en su almacén o

¹ H. G. Wells, *Una utopía moderna*, Barcelona, Abraxas, 2000, pág 315.

campo conceptual ha acumulado, de manera sucesiva, tal cantidad de anotaciones y connotaciones que es prácticamente imposible dar una única definición.²

Existen infinidad de razones que explican tamaña tesitura. Enumeraré tres: la primera responde a la confusión que suscita etimológicamente el término. Moro construyó su neologismo sobre la base del griego “*topos*” (lugar), término que modificó de manera sorprendente antecediéndole el prefijo “*u*”. Digo sorprendente porque como todo el mundo sabe dicho prefijo no existe tal cual en griego. Lo más aproximado son los prefijos “*ou*”, que expresa negación en general, y “*eu*”, que expresa lo mejor (bien, feliz...). Así pues, la “*u*” de utopía refiere dos cosas al mismo tiempo: el “no” y lo “bueno”. El detalle tiene su importancia, dado que es moneda corriente traducir “utopía” como “no-lugar” o “lugar que no existe”. No obstante, si Moro hubiera querido que su vocablo indicara solamente una negación total del “*topos*” y subrayar así el carácter ficticio e ilusorio del relato, habría optado expresamente por “*outopia*” o, mejor todavía, por “*atopia*” (empleando el prefijo griego “*a*”: sin), locuciones que cumplen esa función sin rodeos³. O ya puestos habría decidido quedarse con el primer título que planeó, *Nusquama*, sustantivación del adjetivo latino *nusquam* (en ninguna parte) que descartó poco antes de acudir a la imprenta⁴. Pero no lo hizo. Y no solo no lo hizo, sino que en un poema que precede a la versión original inglesa del diálogo se puede leer:

*For what Plato's pen hath platted briefly
In naked words, as in a glass
The same I performed fully
With laws, with men and treasure fitly
Wherefore not Utopie, but rather fitly
My name is Eutopie: a place of felicity*⁵.

² R. B. Martínez, *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Madrid, Akal, 1999, pág 11. El fundador de la revista *Utopian Studies*, Lyman Tower Sargent, alertaba en uno de sus ensayos que “the major problem facing anyone interested in utopian literature is the definition or, more precisely, the limitation of the field”. L. T. Sargent, “Utopia. The Problem of Definition”, en *Extrapolation*, n° 16, 1975, pág 137.

³ Véase: L. Cifuentes, “La utopía en el origen de la modernidad”, en J. Morente (coord.), *Lo utópico y la utopía*, Barcelona, Integral, 1984, pág 68.

⁴ Véase “Utopía: Danza de neologismos”, apartado de la introducción firmada por Emilio García Estébanez para la edición de *Utopía* lanzada por la editorial Akal: T. Moro, *Utopía*, Madrid, Akal, 1998, pág 28.

⁵ Citado por B. de Jouvenel: “La utopía para propósitos prácticos, en F. E. Manuel (comp.), *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pág 269.

Queda claro que Moro quiso asignar dos cualidades al “*topos*”: la de la inexistencia (*ou*) y la de acoger al bien y a la felicidad (*eu*), con lo que la traducción correcta de “*utopía*” sería “el buen lugar que no existe”. La convergencia del “*ou*” y del “*eu*” cataliza, así, la doble faz de la empresa moreana: amén de hilvanar un satírico experimento mental para jolgorio de los círculos humanistas de entonces, el genial Lord Canciller diseñó un artefacto político en toda regla caracterizado —subráyese la metodología—por censurar lo existente comparándolo con una sociedad mejor, precisamente la narrada. Ruth Levitas argumenta en nuestra línea que la noción de utopía “contains two meanings: a good, but non-existent and therefore impossible, society... The elision stems from Thomas More’s book, *Utopia*... It contains deliberate ambiguity: is this eutopia, the good place, or outopia, no place”⁶. Arnhelm Neusüss también se hizo cargo de ambos significados en un aserto muy general: “la utopía presenta el sueño del orden de vida verdadero y justo”⁷. Carlos Gómez decide resaltar la segunda cualidad, y concluye que “la utopía no se ligaría tanto a la falta de lugar o lugares de imposible existencia cuanto a los anhelos del buen lugar (*eu-topia*)..., esto es, a tendencias sociales de intención crítica y emancipadora”⁸.

De acuerdo con todo lo expuesto, al reconocimiento de la naturaleza imaginaria de la sociedad descrita, Moro yuxtapuso una valoración política y moral sobre la misma que afirma abiertamente su deseabilidad. Para desdén de la falacia naturalista, el autor vulneró, en un gesto que legaría a todos los utopistas sucesores, la frontera alzada entre el “ser” y el “deber ser”. Utopía no existe, seguramente, pensaba Moro, nunca existirá, pero debería existir. Voltaire puso en boca de uno de sus más célebres personajes semejante deseo, concediéndole trazos de imperativo. Ante un auditorio arrebatado, Cándido explica que el Dorado (único lugar utópico que ha visitado durante su desgraciado periplo) “es sin duda... la única parte del mundo en que todo va bien; porque es absolutamente necesario que haya alguna en que la felicidad se verifique”⁹.

La segunda razón que explica la dificultad de definir el concepto de utopía radica en que se trata, dado el alto voltaje político derivado del “*eu*”, de una noción sumamente controvertida, cargada de connotaciones históricas, sociales e ideológicas; una noción respecto a la cual resulta cuanto menos estrafalario pretender mantenerse neutral. Ante la utopía se siente simpatía o rechazo. A lo sumo, puede anotarse una tercera posibilidad: la

⁶ R. Levitas, *The Concept of Utopia*, Oxford, Peter Lang, 2010, pág 2.

⁷ A. Neusüss, “Dificultades de una sociología del pensamiento utópico”, en A. Neusüss (comp.), *Utopía*, Barcelona, Barral, 1970, pág 13.

⁸ C. Gómez, “La utopía entre la ética y la política: reconsideración”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 29, 2007, pág 41.

⁹ Voltaire, *Cándido o el optimismo*, Barcelona, Orbis, 1984, págs 59-60.

de quien siente hacia la cosa simpatía en algunos puntos y rechazo en otros. Pero no hay más¹⁰. Demos un breve rodeo para sopesar la cuestión: por mucho que el progenitor de una utopía, al igual que el resto de magnos creadores, encarne anhelos y tendencias epocales que le sobrepasan y que obligan a desconfiar del psicologismo hermenéutico y de la noción de autoría como herramientas de análisis, el hecho, afirma Frank Manuel, es que en cierto modo su obra estructura básicamente un mundo privado; un mundo “cuya geografía y cuyas leyes son explicables en función de [su] experiencia vital”¹¹. La consecuencia de esta incursión de la privacidad en el discurso público es clara: la “sociedad mejor” que retrata un escritor puede reclutar a numerosos adeptos sobre la base de objetivos compartidos, pero puede asimismo ser percibida como una “sociedad peor” o como un simple delirio por otros muchos individuos a causa de intereses opuestos.

A causa de ello, el teórico de la utopía se encontrará necesariamente basculando entre la visión despectiva o ensalzadora del fenómeno. Sea cual sea su posición, ésta acabará, con todo, penetrando en el contenido de la definición propuesta y condicionándola. Arnheim Neusüss argumenta sobre este particular que “el concepto siempre ha variado arbitrariamente, dadas las divergentes concepciones del objeto que tenía que definir; desde siempre han estado fundidas la definición y la valoración”¹². Y añade: “No existe ninguna definición de la utopía que no haya entrado en esta controversia por normas, valores e ideales, y por lo tanto que no muestre rasgos apologeticos o polémicos”¹³.

La tercera razón apunta a “las divergentes concepciones del objeto” aludidas por Neusüss. Es decir, apunta a la polisemia y multidimensionalidad semántica del término. Como bien señala Daniel Bonet, “en la idea de utopía coexisten elementos de muy diversa índole, desde lo puramente literario hasta lo político y religioso, desde lo subjetivo e individual a lo colectivo y universalizante”¹⁴. Partiendo de las investigaciones de Alexandru Cioranescu¹⁵, Lucas Misseri enumera sin afán de exhaustividad cinco referentes básicos del concepto¹⁶: (a) Utopía es el título de una novela de Thomas Moro escrita en 1516: (b) Utopía es la etiqueta atribuida a un género literario implementado conscientemente desde el siglo XVI hasta la actualidad que se especializa, según las fórmulas popularizadas por

¹⁰ Véase: F. E. Manuel, “Introducción”, en F. E. Manuel (comp.), *Utopías y pensamiento utópico*, pág 19.

¹¹ F. E. Manuel, “Hacia una historia psicológica de las utopías”, en F. E. Manuel (comp.), *ibíd*, pág 103.

¹² A. Neusüss, “Dificultades de una sociología del pensamiento utópico”, pág 10.

¹³ *Ibíd*, pág 24.

¹⁴ D. Bonet, “La utopía como horizonte”, en *Lo utópico y la utopía*, pág 10.

¹⁵ Véase: A. Cioranescu, *L'avenir du passé*, París, Gallimard, 1972, pág 21.

¹⁶ L. E. Misseri, “Microutopismo y fragmentación social: Nozick, Irabarú y Kumar”, en *En-Claves del pensamiento*, n° 10, julio-diciembre 2011, pág 77.

Moro, en la delineación de sociedades ideales imaginarias: (c) Utopía es todo propósito práctico de superar la realidad vigente modificando drásticamente el *status quo* y edificando un sistema alternativo: (d) Utopía es un tipo de mentalidad, una función del espíritu caracterizada por el deseo de alcanzar un orden de vida justo: (e) Utopía, finalmente, es el epíteto que reciben los proyectos políticos-sociales considerados irrealizables, ingenuos e inverosímiles, ajenos a la mínima prudencia exigible y alejados de todo realismo.

Es fácil comprobar cómo el epíteto de utopía, ya de por sí tramposo y esquivo a consecuencia de los motivos listados, abarca áreas heterogéneas que hacen muy ardua la labor de sintetizarlas en el interior de una única definición que no excluya a alguna de ellas. No obstante, los referentes de Misseri son un buen instrumento para cerrar el listado de razones que entorpecen la significación del concepto y dar un primer paso hacia su acotación. Neusüss ofrece una clasificación impecable para dar un segundo paso. A su juicio, “se pueden distinguir tres variantes del concepto: en primer lugar aquella que establece como criterio de lo utópico una serie de características formales que se dan en fenómenos literarios; en segundo lugar, aquella que señala como utópica una determinada y antigua fase del pensamiento sociológico, caracterizada por métodos pre-científicos; y finalmente, aquella que desearía denominar utópicas a ciertas intenciones relacionadas con la organización de la convivencia social”¹⁷.

Si ensamblamos los feudos de la utopía señalados por Misseri y Neusüss la tarea de dilucidar tan impreciso término se allana parcialmente. Los cinco referentes enumerados por Misseri a cuenta de Cioranescu pueden reducirse a cuatro si se incluye, como dicta la lógica, el primero en el segundo. El resultante son cuatro dimensiones; la literaria, la política, la psicológica y la peyorativa. Las tres variantes de Neusüss, la literaria, la histórica-científica y la intencional vienen a reflejar más o menos lo mismo que los referentes de Misseri: la variante histórica-científica, relativa al socialismo utópico en particular pero extrapolable al pensamiento utópico en general, puede incluirse tanto en la dimensión literaria como en la política, mientras que la variante intencional puede incluirse tanto en la variante política como en la literaria y la psicológica. Si dejamos al margen la dimensión peyorativa, que oscilaría entre todas las dimensiones señaladas, aparecen con claridad los tres dominios utópicos, con frecuencia difícilmente discernibles unos de otros, si bien mutuamente conectados alrededor de la intencionalidad utópica teorizada por Neusüss (de la intención de suplantarlo dado por algo mejor); el literario (la forma utópica), el psicológico (el deseo utópico) y el político (la política utópica).

¹⁷ A. Neusüss, “Dificultades para una sociología del pensamiento utópico”, pág 14.

Fredric Jameson anuncia como sigue el territorio tripartito de la utopía que acabamos de descubrir: “A menudo se ha observado que necesitamos distinguir entre la forma utópica y el deseo utópico: entre el texto y el género escritos y algo parecido a un impulso utópico detectable en la vida cotidiana y en sus prácticas mediante una hermenéutica especializada. ¿Por qué no añadir a esta lista la práctica política, en la medida en que movimientos sociales completos han intentado hacer realidad una visión utópica, se han fundado comunidades y librado revoluciones en su nombre...?”¹⁸. José Manuel Bermudo, uno de los mejores especialistas del tema utópico en nuestro país, esboza una definición que me parece perfecta para reafirmar en este asunto el punto de vista jamesoniano. Aunque estructurada en cuatro momentos, en realidad designa los tres niveles recién mentados (el diseño oscila entre la literatura y la política): “una utopía primeramente se *sueña*, algunas veces se *escribe*, pocas veces se *diseña* y casi nunca se *construye*”¹⁹.

Vistas desde el ángulo metateórico (o meta-utópico), las áreas reseñadas son recíprocas a los enfoques intelectuales propagados en torno a la utopía. Si adaptamos el cuadro bosquejado por Bronislaw Baczko²⁰ a los tres dominios formulados por Jameson, descubriremos, en efecto, que en torno a la utopía se concentran por lo general tres tipos de investigaciones académicas. La primera toma a la utopía como un género literario estricto y la segunda como un impulso volitivo materializado en manifestaciones plurales del espíritu humano, sean ciertos segmentos de la reflexión política y el pensamiento científico-tecnológico, o los cuentos de hadas, la arquitectura y el imaginario mítico-religioso. En la primera corriente, la utopía se identifica principalmente con una tradición textual determinada y se indaga su forma y contenido. Mientras, en la segunda se vislumbra la presencia de la utopía en el conjunto de la cultura, dando lugar a indagaciones centradas en el contenido y la intención. Ambas inspiran investigaciones de diverso pelaje instaladas en la filosofía (deconstrucción, crítica de la ideología, historia de los conceptos, estética, teoría política...), el psicoanálisis, los estudios culturales, la sociología, la historia y la semiótica. Un tercer grupo de investigaciones (lideradas por historiadores y sociólogos principalmente) analizan los pormenores de las utopías llevadas a la práctica, o los “períodos calientes” en los que la gestación de utopías se agudiza. Naturalmente, las tres líneas de investigación aludidas no son compartimentos estancos. Un mismo autor puede recorrerlas todas, o componer estudios donde se hibriden.

¹⁸ F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal, 2009, pág 15.

¹⁹ J. M. Bermudo, “El proyecto icariano”, introducción a: É. Cabet, *Viaje por Icaria*, Barcelona, Orbis, 1985, pág 15.

²⁰ B. Baczko, *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, págs 79-80.

Nótese, empero, que las orientaciones teóricas parecen dar por supuesto que la utopía pertenece congénitamente y se ciñe a lo político. Así sucede si nos atenemos a las utopías literarias, a la obra de los reformadores y revolucionarios y a la historia de las comunidades alternativas. Ciertamente es que la utopía social ha constituido la modalidad utópica más importante, influyente y conocida a lo largo de la historia. Ahora bien, a ojos de un grupo cada vez más amplio de investigadores someter la perspectiva utópica a su vertiente nítidamente política implica marginar otro ramo de manifestaciones cuyas cardinales; cardinales, es necesario apuntar, para quienes renuentes a identificar la utopía con un simple género literario o con un experimento político priorizan la dimensión transversal del deseo. Ernst Bloch, auténtica autoridad de este enfoque, dedicó *El principio esperanza* a mostrar la presencia utópica en campos como la medicina, la técnica, la arquitectura, la geografía, el deporte y el arte. A su modo de ver,

...el concepto de lo «todavía no» y de la intención conformadora no encuentra en las utopías sociales su única, ni mucho menos, su manifestación más exhaustiva; por muy importantes que sean, por otra parte las utopías sociales..., reducir el elemento utópico a la concepción de Tomás Moro, u orientarlo exclusivamente a ella, equivaldría a reducir la electricidad al ámbar, del que ésta extrajo su nombre griego y en el que fue percibida por primera vez. Más aún: lo utópico coincide tan poco con la fantasía política, que es precisa la totalidad de la filosofía (una totalidad a veces totalmente olvidada) para entender adecuadamente en su contenido lo que se expresa con la palabra utopía.²¹

Conforme a ello, se hace indispensable diferenciar entre la “utopía social” (raíz de la utopía en general; género literario empleado en la creación de “fantasías políticas”) y lo “utópico”, noción que abarcaría el grueso de manifestaciones producidas indistintamente en los tres niveles denotados por Jameson. Bloch argumenta fiel a esta hipótesis que la noción de utópico es utilizada “como función, en un sentido amplio. Las dimensiones a lo ancho y a lo profundo de lo utópico no están limitadas, ni siquiera desde el punto de vista *histórico*, a su manifestación más popular: la utopía política. En su propio sentido, el sueño de una vida mejor trasciende con mucho su tronco originario utópico-social, para encontrarse en toda suerte de anticipación cultural”²². Dejando aparte las dudas que puede suscitar la versión más ortodoxa de este planteamiento, la verdad es que Bloch fue de los primeros en destapar algo que se ha hecho evidente: que existen utopías que en primera

²¹ E. Bloch, *El principio esperanza* (vol I.), Madrid, Trotta, 2004, pág 39.

²² *Ibíd*, pág 195.

instancia no parecen o no quieren ser políticas. Y que incluso si adoptamos a las utopías políticas de baremo, sobresale, por encima de su manifestación textual o práctica, un elemento distinto: el impulso que las motiva.

Aunque el programa blochiano amplifica a mi entender el concepto de utopía en exceso, hasta el punto de volverlo tan inclusivo (las catedrales góticas, el budismo Zen, los sermones de Jesús de Nazaret, las pirámides, la moda, la ópera, los relatos de viajeros, la alquimia, el circo, el baile...) que se vuelve inoperante en la práctica para discriminar qué es y qué no es utopía: y aunque pasa en cierto modo por alto que temáticas utópicas como la medicina, la técnica o la arquitectura se supeditan, de una manera u otra, si se quiere en última instancia, a lo político (las utopías sociales incluyen con frecuencia capítulos sobre medicina, urbanismo, arte, etcétera.), la complejización que ejecuta resulta fundamental para sortear interpretaciones reduccionistas y reconocer la complejidad de la materia que nos traemos entre manos.

En las antípodas de Bloch, Karl Mannheim concibió la utopía como una actividad esencialmente política que comparte con la ideología la distorsión de la realidad, si bien a cuenta de objetivos antagónicos: mientras la ideología pretende mantener intacto el orden social en beneficio de las clases dominantes, la utopía pretende transformarlo en beneficio de las clases explotadas²³. En un celeberrimo párrafo de su obra magna, el sociólogo húngaro ofreció una definición de utopía que se ha convertido en clásica: “Sólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época”²⁴. Podemos comprobar que según esta pauta la utopía se distingue no tanto por contener ideas que trascienden la realidad (la ideología también puede fomentar ideas que trasciendan lo dado, caso del amor fraternal

²³ K. Mannheim, *Ideología y utopía*, Madrid, FCE, 1987, págs 86-95, 169-230. Paul Ricoeur defendió, sin negar sus divergencias, la complementariedad de utopía e ideología en un libro de idéntico título que el de Mannheim: *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 2001, págs 289-302. Bloch realizó un examen dialéctico del dueto utopía-ideología en: *El principio esperanza*, págs 186-194. Neus Campillo firmó un excelente ensayo sobre la dialéctica utopía-ideología y sobre sus implicaciones para las pretensiones científicas del positivismo centrándose en la figura Saint-Simon: N. Campillo, *Razón y utopía en la sociedad industrial*, Valencia, Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1992.

²⁴ K. Mannheim, *Ideología y utopía*, pág 169. En la entrada que Mannheim firmó en 1935 para el tomo XV de la *Enciclopedia de Ciencias Sociales* se condensa su perspectiva: “tal y como se emplea aquí el término «utópico», se puede utilizar para todos aquellos procesos mentales que no reciben sus impulsos directamente de la realidad social, sino que los perciben de imágenes, manifestadas en símbolos, fantasías, sueños, ideas y similares, que en el sentido más amplio de la palabra *no-existen*. Desde el punto de vista sociológico, tales construcciones intelectuales pueden adoptar principalmente dos formas: son «ideológicas» si sirven a la intención de glorificar o estabilizar la realidad social existente; son «utópicas» cuando sugieren una actividad colectiva que intente cambiar de tal forma la realidad, que ésta concuerda con sus objetivos trascendentes”. K. Mannheim, “Utopía”, en A. Neusüss (comp.), *Utopía*, pág 85.

cris­tiano) como por la tentativa de llevarlas a la práctica y revolucionar la realidad existente. Es obvio que semejante planteamiento peca de exigente, pues conlleva que únicamente se pueda denominar utópica a la cosmovisión del mundo que haya manifestado su eficacia y ejecutabilidad, criterio que menoscaba la importancia del elemento especulativo (teórico, estético, narrativo, onírico) de la utopía al margen de su poder o impotencia para incidir directamente en el mundo.

La sensación resultante es que Bloch exhibe un concepto demasiado amplio de utopía, mientras que Mannheim baraja uno demasiado estrecho. El primero asigna el término a cualquier esperanza prospectiva de mejora, independientemente del sector donde medre, de su contenido y de su recorrido: el segundo únicamente a determinadas mentalidades políticas. Mientras que Bloch identifica la utopía con un impulso desiderativo inherente al ser humano, Mannheim la identifica con movimientos políticos de heterogéneo signo. Sea como fuere, ni uno ni otro conceden apenas protagonismo a los textos utópicos. El primero porque subordina la utopía a lo antropológico y a lo ontológico, el segundo porque la subordina a lo sociológico. A resultas de ello, la riquísima tradición de la literatura utópica queda marginada en sus respectivos estudios, incluso menospreciada ondeando las recriminaciones marxistas al uso²⁵. Más la utopía, me gustaría precisar en consonancia con otros autores que recorren la misma senda interpretativa, es también un género literario, “una obra de ficción imaginativa”²⁶.

Darko Suvin sentó cátedra entre quienes a partir de distintas tradiciones enfatizan la dimensión literaria de la utopía. Tras reconocer el valor de los trabajos de Bloch y Mannheim, Suvin precisa que “an acknowledgment that utopias are verbal artifacts before they are anything else, and that the source of this concept is a literary genre and its parameters, might be, if not the first and the last, nonetheless a central point in today’s debate on utopias”²⁷. Finalmente, justifica su posición; “utopia (and anti-utopia) is first of all a literary genre; but finally, as Bloch notes, it is a horizon within wich humanity is

²⁵ “Aunque desde luego la creación de utopías no concluye con los socialistas utópicos, a sus sucesores no se les puede atribuir ya ninguna importancia política”. K. Mannheim, “Utopía”, págs 84-85: “Al final siempre hay que volver a separar la luz de las tinieblas, de lo que se beneficia la propia luz. Esto es válido sobre todo para los continuadores de los cuentos utópicos, las llamadas narraciones políticas que se han dado con cierta cerrazón en la época moderna. Éstas se extienden desde Thomas Moro a Weitling, pero desaparecen después de Marx; la ciencia las ha hecho desaparecer”. E. Bloch, “Aportaciones a la historia de los orígenes del Tercer Reich”, en A. Neusüss (comp.), *Utopía*, pág 123.

²⁶ K. Kumar, “Pensar utópicamente: política y literatura”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 29, 2007, pág 75. Véase igualmente: K. Kumar, *Utopianism*, Buckingham, Open University Press, 1992, pág 20: R. Trousson, *Historia de la literatura utópica*, Barcelona, Península, 1995, págs 37 i ss.

²⁷ D. Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, Yale University Press, 1979, pág 39.

collocated. My main point is that without a full, that is, literal and literary, analysis we are bound to oversimplify and misconstrue those horizons”²⁸.

La información expuesta permite especificar un poco más el posicionamiento de mi investigación, la cual privilegia como objeto de análisis a la literatura utópica (y distópica). Ahora bien, según advertí en la introducción mi propuesta yace lejos del reduccionismo textualista. La hipótesis, nada vanguardista ni atrevida, que mantengo al respecto es que los textos utópicos reflejan a la vez que producen y transmiten la visión general de su tiempo. Lo que llama la atención es que a diferencia de la mayoría de los productos culturales, la literatura utópica constituye simultáneamente una crítica, de momento dejemos de lado si efectiva, satisfactoria o no, de ese mismo tiempo. Es así que su patrimonio es valioso en sí mismo, bien por su contenido manifiesto, bien por su contenido latente, y su exploración ineludible para incursionar con garantías de éxito en los territorios, también vitales y significativos, del deseo y de la política. Seré más exacto todavía: mi atención recae en la literatura utópica moderna con el objeto de localizar su fundamentación filosófica y radiografiar indirectamente el deseo que la originó y las políticas que ocasionalmente inspiró. La explicación posterior que me propongo realizar de su ocaso se desarrollará en virtud de los cambios operados en la esfera económica, social, política y tecnológica durante las últimas tres décadas. Cambios, es preciso acentuar, que darán lugar a la literatura utópica postmoderna, cuyas diferencias respecto a la literatura utópica moderna traslucen las mismas modificaciones contextuales que dieron lugar a la crisis de la modernidad y al advenimiento de la postmodernidad.

En los apartados siguientes trataré de un modo más sistemático y minucioso los tres estratos utópicos arriba designados.

1.2 DESEO UTÓPICO

Se denomina deseo utópico al impulso individual y/o colectivo —presuntamente detectable en todas las épocas y culturas bajo surtidos aspectos— por trascender en dirección a un mundo mejor el desconsuelo suscitado por los aspectos opresores o dolorosos de la sociedad imperante. Los estudios que toman al deseo como rasgo definitorio de la utopía encuentran en Levitas a una de sus mejores embajadoras actuales. La definición de utopía que propone, vocacionalmente agnóstica, según declara ella misma, en lo referente a su forma, contenido e intención, no deja lugar a dudas: “Utopia is the

²⁸ *Ibíd*, pág 62.

expression of the desire for a better way of being. This includes both the objective, institutional approach of utopia, and the subjective, experiential concern of disalienation”²⁹. Si esto es así, la utopía equivaldría esencialmente al deseo de vivir en un mundo mejor (más libre, igualitario, fraternal, saludable...) que el establecido. Todo el resto de materializaciones de la utopía serían en verdad ramificaciones secundarias de ese tipo particular y diferenciado de deseo, cuya aparición señala, a su vez, la apertura de un proceso subjetivo de desalienación. Levitas asegura que el deseo utópico tiene un alcance mucho mayor que las descripciones literarias de sociedades alternativas, que constituyen una forma particular de la imaginación utópica³⁰. La idea que a mi parecer debe ser retenida de esta posición es que el valor de la utopía no depende tanto de los contenidos de las novelas utópicas particulares —contenidos que el tiempo se encargará de volver obsoletos, ridículos o inapropiados— como del deseo de cambio social que las subyace.

Fue Bloch, como ya dije, quien identificó utopía y deseo de manera canónica. Tal y como él lo concibe, el deseo utópico designa un fenómeno mucho más amplio y abarcador que el examinado por Levitas. Según Bloch, el deseo utópico es una constante antropológica cuyo sostén primario se remite hasta el hambre, necesidad acuciante, impulso de conservación que nos impele a salir de nosotros mismos y contactar con el mundo para enfrentar la nada (la carencia) y adelantar el todo (la abundancia)³¹. El canal elemental del impulso utópico son los “sueños soñados despierto”³², sueños, al contrario que los nocturnos, controlados por el soñador, potencialmente compartidos y comunicables, prospectivos. Sueños, en suma, de una vida mejor que interpelan a cada ser humano cuando la privación de algo se vuelve asfixiante. A menudo, acepta Bloch, los sueños diurnos favorecen el escapismo banal (fantasías de venganza, de conquista sexual, de éxito económico...), pero a veces aspiran, sabiéndolo o no, a cambiar el mundo. Entonces, resultan imprescindibles para no doblegarse a “lo malo existente”, impedir la renuncia y catalizar el deseo de lo bueno. El núcleo del impulso utópico es, visto así, “la negación de la indigencia”³³. O para ser más exactos, la esperanza, “acto orientado de naturaleza cognitiva”³⁴ opuesto al recuerdo que tiene por eje la anticipación, el futuro, “lo que todavía no ha llegado a ser”³⁵.

²⁹ R. Levitas, *The Concept of Utopia*, pág 9.

³⁰ Véase también: R. Levitas, “Más allá del derecho Burgués: Libertad, Igualdad y Utopía en Marx y Morris”, en *Revista Mundo Siglo XXI*, n° 8, 2007, pág 18.

³¹ E. Bloch, *El principio esperanza* (vol I.), págs 94-105.

³² *Ibíd*, págs 26, 106.

³³ *Ibíd*, pág 28.

³⁴ *Ibíd*, pág 35.

³⁵ *Ibíd*, pág 29.

Es justamente la naturaleza “futuriza” de la utopía lo que al decir blochiano explica que apenas haya sido explorada filosóficamente. De ahí que “el inmenso acontecer utópico del mundo [esté]... casi sin iluminar”³⁶. En efecto, el pensamiento occidental se ha desarrollado —en virtud de una metafísica racionalista dogmática que erige como objeto de contemplación a un mundo estático y concluso— de espaldas al futuro, en torno de la repetición y “lo ya sido” (la *anamnesis* platónica y la dialéctica de Hegel son casos paradigmáticos de esta imperancia retrospectiva en la filosofía). Poca clarividencia acerca de la utopía puede esperarse de un paradigma así, hostil a la mutación, al devenir, a la ruptura: ajeno, en suma, a lo *novum* y a lo venidero, a lo impredecible y diferente.

En sintonía con lo expuesto, Bloch sustenta contra quienes pretenden equiparar utopía y falta de realismo que lo utópico no equivale a un fenómeno subjetivo (el deseo, los sueños diurnos...). Al contrario, la utopía medra en la objetividad en la medida en que trasluce, como ninguna otra expresión humana es capaz de hacerlo, la condición procesual, inacabada e indeterminada del mundo. La utopía no mora allende el mundo, sino que brota de la auténtica esencia de éste para proclamar, en fiel sintonía con la dinámica dialéctica e incompleta del ser, que lo existente perecerá a manos del futuro; que lo que hay no es el punto final y definitivo de nada. Municionado con tales premisas, Bloch define la utopía al margen de su forma y contenido, conforme a su función, formulándose como “*órgano metódico para lo nuevo, condensación objetiva de lo que está por venir*”³⁷, “adelantamiento del curso natural de los acontecimientos”³⁸ movido por “la avidez de lo mejor”³⁹.

Tal y como yo la interpreto, la caracterización blochiana de la utopía, empañada por una jerga innecesariamente oscura y por un exceso de formulaciones lapidarias, no conoce parangón. Al margen de sus múltiples aspectos impugnables⁴⁰, sigue siendo profunda, sugerente e iluminadora, aunque por razones diferentes a las que el autor fijó en su día. No obstante, *El principio esperanza* reposa sobre un supuesto sumamente rebatible que ya apunté líneas atrás: el que atribuye al impulso utópico universalidad y omnipresencia, convirtiéndolo en una suerte de inmutable metafísico que asoma por doquier a lo largo y ancho del tiempo y del espacio⁴¹. Ni que decir tiene, advierte Jameson, que el deseo utópico

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.*, pág 196 (cursivas de Bloch).

³⁸ *Ibíd.*, pág 36.

³⁹ *Ibíd.*, pág 69.

⁴⁰ L. Kolakowski, “Ernst Bloch: El marxismo como gnosis futura”, en *Las principales corrientes del marxismo III. La crisis*, Madrid, Alianza, 1983, págs 406-433. Javier Muguerza realiza una rigurosa evaluación de cada una de las críticas de Kolakowski a Bloch en: “Razón, utopía y disutopía”, en *Revista Doxa*, n° 3, 1986, págs 167 i ss.

⁴¹ Paul Tillich, uno de los muchos teólogos que quedaron prendados de Bloch, mimetizó este supuesto. A su modo de ver, “la utopía... está enraizada en la naturaleza misma del hombre”: “Crítica y justificación de la utopía”, en *Utopías y pensamiento utópico*, pág 351.

semeja algo intermitente, un accidente anómalo que requiere de la congregación de condicionantes sociales muy específicos para su activación⁴². La propia Levitas aclara con razón que “utopia is a social construct wich arises not from a natural impulse subject to social mediation, but as a socially constructed response to an *equally* socially constructed gap between the needs and wants generated by a particular society and the satisfactions available to and distributed by it. *All* aspects of the scarcity gap are social constructs, including the propensy to imagine it away by some means or another”⁴³. Al establecer el deseo utópico como una categoría ontológica, Bloch sucumbe a la contradicción de predicar fundamentos atemporales dentro de un sistema que defiende la determinación y transformación histórica-social de la naturaleza humana⁴⁴.

1.3 FORMA UTÓPICA

La forma utópica designa a los textos empleados en la composición deliberada de regímenes políticos imaginarios cuya perfección,alzada contra las bajezas de los regímenes reales, ha abolido o menguado drásticamente las deficiencias humanas a todos los niveles. En contraste con el deseo utópico —reprimido, deformado—, la forma utópica presenta *ex profeso* un diagnóstico de la situación y una propuesta de cambio plenamente conscientes de sí. Sopesada a través de este nivel, la utopía moderna se identifica con un género literario de ficción especulativa que erige a la sociedad ideal —justa y feliz— como sujeto central de la trama. En torno a ella, orbitarán los múltiples personajes secundarios: la legislación, la sanidad, el arte, la pedagogía, el urbanismo, la economía o la demografía, entre otros muchos. Presente a cuentagotas desde la antigüedad, inaugurada por Moro y sometida a períodos de apogeo (siglo XVIII, segunda mitad del XIX, primera del XX) y decadencia (primera mitad del siglo XIX, segunda del XX hasta hoy)⁴⁵ donde la sensación de crisis histórica parece jugar un papel clave⁴⁶ la utopía ha dado lugar a un vasto acervo temático legado de generación a generación de autores.

⁴² F. Jameson, *Arqueologías del futuro*, pág 25 i ss.

⁴³ R. Levitas, *The Concept of Utopia*, págs 181-182.

⁴⁴ *Ibíd*, págs 101-102.

⁴⁵ Krisham Kumar ofrece una excelente (aunque discutible en varios puntos) crónica sobre dichos períodos en: “Utopia and Anti-Utopia in the Twentieth Century”, en L. T. Sargent & R. Schaer (eds.), *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, New York, Oxford UP, 2000, págs 256-271.

⁴⁶ La tesis dominante en esta materia sostiene que “la aparición de las utopías literarias o de cualquier otro tipo, corresponde a situaciones históricas de crisis o de revolución”. A. Neusüss, “Dificultades de una sociología del pensamiento utópico”, pág 50. Esta hipótesis explica verdaderamente bien el hecho de que la aparición oficial de la utopía coincidiera, en efecto, con una profunda crisis: la crisis del Antiguo Régimen, coincidente, a su vez, con el surgimiento del Estado nacional y la burguesía. Igualmente, daría buena cuenta de la gran oleada de utopías acontecida a lo largo del siglo XVIII y XIX.

Va de suyo que la forma utópica comprende una variedad de textos más extensa que las utopías literarias propiamente dichas. ¿Qué textos, amén de las novelas utópicas canónicas, pueden considerarse pertenecientes con pleno derecho al género utópico? Frank Manuel proporciona un listado, acaso demasiado extenso, de ellos:

El libro de Tomás Moro es, *ex definitione*, una utopía, pero tal vez resulte problemático decidir qué otras cosas habrían de incluirse bajo esta rúbrica. Mi actitud es latitudinal y ecuménica. El concepto abarca «viajes extraordinarios», informes de viajeros a la luna, descripciones de islas perdidas, constituciones ideales, consejos a príncipes sobre el gobierno más perfecto, novelas construidas en torno a la vida en una sociedad utópica; obras de autores como Owen, Saint-Simon y Fourier..., y también obras del propio Marx, el cual trató tan enérgicamente de diferenciar su visión de la de aquellos; y por último, a un grupo de biólogos y psicólogos filosóficos modernos, que serían ambivalentes respecto del término, así como a un cierto número de filósofos de la historia contemporáneos que se han aventurado a especular sobre la naturaleza futura del hombre. No es necesario delimitar las fronteras con precisión exacta.⁴⁷

Krishan Kumar presenta su particular catálogo de textos utópicos con una actitud en relación a la definición del término menos “latitudinal y ecuménica” que la de Manuel, pero igualmente inclusiva y poco obsesionada con la precisión:

En general creo que una definición muy precisa de utopía no es muy útil. Utopía es una tradición de pensamiento y de escritura, e involucra varias formas diferentes: la utopía formal literaria, como fue la inaugurada por la *Utopía* de Tomás Moro (1516); ciertas clases de teorías sociales utópicas, tales como los trabajos de Robert Owen, St. Simon, Fourier; los diseños y esquemas arquitectónicos y urbanos, desde Leon Battista hasta Le Corbusier; una buena cantidad de ciencia ficción desde fines del siglo XIX, tales como las novelas de H. G. Wells; y quizás también ciertas formas de la cultura popular, como el retrato de comunidades ideales y familias ideales en el cine de Hollywood y la TV.⁴⁸

Al contrario que Manuel, Raymond Trousson prefiere identificar con mayor escrupulosidad la forma utópica literaria, distinguirla de los géneros o tipos de discursos emparentados a partir de los elementos materiales que los definen, labor que me parece necesaria para evitar el efecto *totum revolutum* derivado de las demasías indiscriminadas más

⁴⁷ F. E. Manuel, “Hacia una historia psicológica de las utopías”, 104.

⁴⁸ K. Kumar, “Los límites de lo posible”, en *Revista Prometheus*, n° 28, 2009, pág 24.

o menos blochianas. De acuerdo a su quirúrgica taxonomía, nos hallamos indudablemente ante una obra perteneciente a la utopía social

...cuando, en el marco de un relato (lo que excluye los tratados políticos), figure descrita una comunidad (lo que excluye la robinsonada), organizada según ciertos criterios políticos, económicos, morales, que restituyan la complejidad de la vida social (lo que excluye la edad de oro y la arcadia)... y se sitúe en un espacio real o imaginario o también en el tiempo o aparezca, por último, descrita al final de un viaje imaginario, verosímil o no.⁴⁹

Es decir, si bien se encuentran en campos colindantes, la escritura de constituciones ideales y los denominados “espejos de príncipes” no pertenecen a la literatura utópica. Además de adoptar, precisaría Jameson, una forma que no es el relato, operan de manera inversa a la utopía: subyugadas a los intereses del poder establecido (impedir actos colectivos muy concretos, instruir a los futuros monarcas...)⁵⁰. Tampoco la robinsonada y los relatos sobre la edad de oro o la arcadia deben ser comprendidos dentro de la literatura utópica. La primera porque narra peripecias individuales, ajenas al sujeto comunitario de la utopía; los segundos porque la añorada existencia descrita fluye en un ambiente precivilizado, huérfano de instituciones formalizadas y superestructuras organizadas, justo al reverso de la utopía, sita en los niveles más profundos y elaborados de la civilización. Semejante disimilitud nos obliga a corregir de nuevo a Manuel y excluir del concepto de utopía a la mayoría de “viajes extraordinarios” y “descripciones de islas perdidas” blandiendo la misma suposición.

Por mi parte, también juzgo pertinente separar a la utopía de otros dos “topos” imaginarios muy próximos, transmitidos a través de leyendas populares de finales de la Edad Media no exentas de potencial crítico: El País de Cucaña y la Tierra de Jauja. En ambos casos, nos encontramos frente a espacios soñados —mundos paralelos en este caso — donde la abundancia material brota espontáneamente del entorno (ríos de leche, arroyos de cerveza, montañas de pastel...) y donde todos los deseos sensuales (juventud eterna, promiscuidad sexual, alimentación copiosa...) son saciados al instante gracias a ello. Algo muy distinto ocurre en la utopía, donde la satisfacción del deseo requiere de las reformas emprendidas jurídica y/o tecnológicamente por los seres humanos, no de las dadas ilimitadas y azarosas de una naturaleza sobrenatural que posibilita la relajación inusitada de

⁴⁹ R. Trousson, *Historia de la literatura utópica*, pág 52.

⁵⁰ F. Jameson, “La política de la utopía”, en *New Left Review*, n° 25, 2004, págs 42-44.

las costumbres, el reinado del placer y la abolición de la tiranía de las necesidades sin mediar ningún esfuerzo físico ni intelectual por parte de nadie⁵¹.

La definición de Trousson es apropiada para determinar con rigor suficiente el ámbito de la literatura utópica. Pero, modifiqué un poco la pregunta anterior, ¿qué sucede con las manifestaciones no literarias del género? ¿Cuáles incluir? En los extractos citados arriba, Manuel menciona con acierto a la filosofía de la historia prospectiva, y Kumar a los diseños arquitectónicos y a ciertos productos audiovisuales. Los materiales más obviamente utópicos citados por ambos son los producidos por la teoría social reformista o revolucionaria, el segundo gran pilar, tras la utopía literaria, de la forma utópica moderna. Kumar aconseja al respecto discernir con precisión la “literatura utópica” (Moro, Bacon, Wells, Bellamy, Cabet, Morris, Skinner, Le Guin...) y la “teoría utópica social” (Owen, Fourier, Saint-Simon, Marx, Bloch, Marcuse, Reich...)⁵². En mitad de sendos géneros no se levanta, puntualiza, una barrera infranqueable, pues puede darse la eventualidad de que una utopía literaria esté escrita a la manera de ejemplo, ilustración o alegato de una teoría social previa, como acontece, cito tres ejemplos célebres, con *Noticias de ninguna parte* (W. Morris, 1890), *Fragmento de historia futura* (G. Tarde, 1896) o *Walden II* (B. F. Skinner, 1949)⁵³.

Sin embargo, por lo general discurre una disimilitud recurrente entre ambas variantes. Morton la ilustra tomando a Platón y Moro de protagonistas: “Moro no quería repetir lo que ya se había dicho en *La República*, es decir, construir lógicamente, fase tras fase, los principios básicos de una República. En vez de esto considera dichos principios como supuestos previos y nos ofrece la imagen viva de una República ya establecida y en plena fase de desarrollo”⁵⁴. Como bien apunta José María Ortega⁵⁵, en la facción literaria de la utopía abundan las imágenes pormenorizadas y detallistas de la sociedad ideal, no así en la teórica, que renuncia, de manera taxativa en el caso del marxismo ortodoxo, a manufacturar tales imágenes al considerarlas desorientadoras y desalentadoras para la actividad política, mera compensación desiderativa sin poder real de transformación⁵⁶. En

⁵¹ Sobre Cucaña véase: R. B. Martínez, *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, págs 182-183; M. A. Ramiro, “Ideología y utopía: una aproximación a la conexión entre las ideologías políticas y los modelos de sociedad ideal”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 128, 2005, págs 96-98; D. Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, págs 56-57. A. L. Morton, *Las utopías socialistas*, Barcelona, Martínez Roca, 1970, págs 11-34.

⁵² K. Kumar, “Pensar utópicamente: política y literatura”, pág 72.

⁵³ K. Kumar, “El pensamiento utópico y la práctica comunitaria: Robert Owen y las comunidades owenianas”, en *Política y sociedad*, nº 11, 1992, pág 126.

⁵⁴ A. L. Morton, *Las utopías socialistas*, pág 42.

⁵⁵ J. M. Ortega, “La teoría crítica como utopía”, en J. Morente (coord.), *Lo utópico y la utopía*, pág 121.

⁵⁶ Levitas analiza esta posición a cuenta de William Morris, uno de los pocos marxistas que apostaron, no sin renuencias y sin consecuencias (Bloch lo despacha en dos páginas), a fabricar imágenes de la sociedad futura: “La educación del deseo: el redescubrimiento de William Morris”, en *Revista Desacatos*, nº 23, enero-abril 2007,

lugar de producir representaciones imaginarias de lo que debería ser, el teórico utopista se lanza a negar lo que es, a analizar el juego de fuerzas sociales que lo habita y a descubrir las condiciones implicadas en su posible abolición, sin entrar en detalles acerca de la fisionomía del sistema que lo sustituirá (luego presentaré el argumento epistemológico que justifica esta iconofobia)⁵⁷.

La antitética posición respecto a la manufactura de imágenes explica en buena medida que hayan sido las novelas y no los ensayos o tratados quienes mejor han propugnado y divulgado el designio de la buena sociedad. Kumar se pregunta: “¿por qué, por ejemplo, tanto *El año 2000: una visión retrospectiva* de Bellamy, como *Noticias de Ninguna Parte* de Morris —cuyas pretensiones teóricas son muy modestas en comparación con *El capital* o *El manifiesto comunista*— fueron sin embargo, infinitamente más exitosas a la hora de convertir a los hombres y mujeres hacia el socialismo?”⁵⁸. La respuesta nos lleva a Jouvenel, quien sentencia, en efecto, que “nuestra mente anhela imágenes”⁵⁹, no elucubraciones profundas, por muy necesarias que estas sean. Desafiando “la abstinencia (teórica) a la hora de pergeñar formas vitales concretas”⁶⁰, la literatura utópica sacia la pulsión escópica y logra que el lector “vea” a la República Perfecta en plena acción, sin exigirle a cambio ningún conocimiento exhaustivo de cualesquiera axiomas abstractos sobre la naturaleza humana, la justicia, el ser, la realidad o el bien. Aunque infiera, según

págs 218-219. Afortunadamente, la actitud marxista en este asunto se va suavizando gradualmente. Jameson es un firme defensor de la literatura utópica y del potencial papel político de sus imágenes. Terry Eagleton, mucho más comedido, llega a sentenciar que “necesitamos imágenes de nuestro deseo”. Eso sí, inmediatamente después añade, aludiendo al comentario de Walter Benjamin sobre la prohibición judía a grabar imágenes de Dios, la típica coletilla del movimiento: “Pero es imprescindible evitar que esas imágenes nos hipnoticen y se interpongan en nuestro camino... La construcción de futuros imaginarios es también una forma de derrotismo, pues puede terminar por absorber las energías que podrían haberse empleado en llevarlos a la práctica”: “Lo utópico y sus opuestos”, en *Revista Minerva*, nº 15, 2010, págs 53-54. En el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx sentó las directrices de la oposición comunista al futurismo utópico. Véase: K. Marx, “Manifiesto del Partido Comunista”, en *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992, págs 279-282.

⁵⁷ Refiriéndose a la negativa de Marx a proporcionar imágenes de la sociedad comunista, Levitas escribe que el autor de *El capital* “forjó un mapa del camino, pero no un video turístico del destino”: “Más allá del derecho burgués: Libertad, Igualdad y Utopía en Marx y Morris”, pág 19. Luis Ladeveze también sondea las diferencias entre la literatura utópica y la teoría utópica. Sostiene, por ejemplo, que mientras los literatos piensan en “reformular los hechos a la luz de la ficción”, los teóricos “alientan la esperanza o la ilusión de que los hechos futuros lleguen a identificarse con los ideales del presente”: “Sobre el proceso de la utopía a la distopía”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 52, julio-agosto 1986, pág 114.

⁵⁸ K. Kumar, “Pensar utópicamente: política y literatura”, pág 72.

⁵⁹ B. de Jouvenel, “La utopía para propósitos prácticos”, pág 273.

⁶⁰ J. Habermas, “Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy”, en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 2002, pág 67. Habermas, quien parece reducir la utopía a su forma literaria, explica en el mismo párrafo tal abstinencia: “Las utopías suelen ser formas vitales coloridas. Es decir, son proyectos de totalidades. Lo cual no puede digerirse teóricamente. No creo que haya utopías fundamentadas teóricamente”: Acto seguido, concluye que “debe hablarse de socialismo únicamente cuando, en cada situación concreta, se trata de enunciar las condiciones necesarias que han de darse para que puedan surgir formas vitales emancipadas, sean éstas las que sean”.

dije, la estructura general de la sociedad ideal a partir de supuestos teóricos previos, el novelista utópico no tiene por labor primera teorizarlos de manera sistemática, sino contar una historia aleccionadora. Por contra, apunta Kumar, “por más vividas y originales que puedan ser las especulaciones de los teóricos, a menos que las congelen y proyecten en la mente del lector bajo la forma de retrato de una sociedad, las posibilidades de que la visión de una sociedad ideal o futura se materialice realmente, pierden fuerza”⁶¹.

En “Utopia and Anti-Utopia in the Twentieth Century”, Kumar suma a la utopía otro par de integrantes absolutamente fundamentales. Tan fundamentales que pueden considerarse sin temor alguno el tercer gran pilar de la forma utópica. Me refiero a los escritos tecnocráticos inspirados en Veblen y a las obras de extrapolación científica-tecnológica firmadas por gente como J. B. Haldane, John Bernal, Joseph Needham y Julian Huxley⁶². Lo que tienen en común todos estos nombres (sin olvidar a sus honrosos predecesores, caso de Descartes, Condorcet, Comte, Winwood y los divulgadores de la Royal Society; Glanvill, Cowley, Sprat...) es la convicción de que la realización de los viejos sueños de libertad, paz y plenitud vendrá primordialmente de la mano de la ciencia y la tecnología. Si la teoría utópica social es hasta cierto punto el reverso teórico de la literatura utópica ligada a Moro, la “teoría utópica tecnicista” es hasta cierto punto el reverso teórico de la literatura utópica ligada a Francis Bacon, cuya *Nueva Atlántida* (1626) ha supuesto un hito dentro de la historia del género no menos influyente que la *Utopía* del Canciller.

En la obra citada, Bacon especula sobre un gobierno tecnocrático donde el Estado, congregado en torno a la “Casa de Salomón”, instruye a los mejores de entre sus huéspedes para manipular técnicamente a la naturaleza, trajinar en miles de experimentos y diseñar toda suerte de artefactos prácticos, audífonos, aviones y submarinos incluidos⁶³. Más que supeditarse a un orden político alternativo, la emancipación cosechada por los habitantes de Bensalem brota, más bien, del avance espectacular de la tecnología que allí se produce, avance que les permite sortear enfermedades, carestías y desastres naturales que en otro lugar del mundo serían letales. Tal es así que la materialización del deseo no depende en ese afortunado lugar de lo legislativo y pedagógico, sino de la intervención tecnológica sobre la sociedad y la naturaleza externa e interna. Con tales mimbres, Bacon fundó con *Nueva Atlántida* la *tecnoutopía*, género caracterizado por imaginar sociedades ideales cuyas ventajas

⁶¹ K. Kumar, “Pensar utópicamente: política y literatura”, pág 73. Georges Friedmann firmó sobre el terreno un estudio apasionante sobre el ambiente que alumbró al movimiento tecnocrático, movimiento surgido en Estados tras el crack del 29 al amparo de Howard Scott y Thorstein Veblen. Véase: G. Friedmann, *La crisis del progreso*, Barcelona, Laia, 1977, págs 234-235.

⁶² K. Kumar, “Utopia and Anti-Utopia in the Twentieth Century”, págs 260-261, 264.

⁶³ F. Bacon, *Nueva Atlántida*, Barcelona, Abraxas, 1999, págs 184-185.

respecto a las sociedades reales manan en primera instancia de un estadio de desarrollo tecnocientífico superior al verdaderamente existente en la época del autor⁶⁴. Si la utopía social pocas veces es capaz de evitar el determinismo sociológico y económico, la tecnoutopía frecuente el determinismo tecnológico, postulando, en consecuencia, que la vida mejor derivará de máquinas e invenciones hoy inconcebibles.

Northrop Frye señala sobre este tema que “la mayoría de los escritores utópicos siguen, bien a Moro (y a Platón), al acentuar la estructura legal de sus sociedades, o bien a Bacon, al acentuar su poder tecnológico. Aquel tipo de utopía está más cerca de la verdadera teoría política y social; este último se solapa con lo que ahora se llama ciencia ficción”⁶⁵. Pese a las diferencias que pueden colocarse sobre el tapete entre sendas vías, las líneas de contacto entre la utopía social y la utopía tecnológica durante la modernidad fueron tantas que la distinción no deja de ser relativa cuando se refiere a dicho período. El mismo Frye hace notar que “desde la Revolución Industrial ninguna utopía seria puede evitar el introducir temas tecnológicos”⁶⁶, motivo por el cual el grueso de las utopías modernas son tecnoutópicas al mismo tiempo, es decir, obras donde la mentalidad ingenieril y sus productos maquinísticos cumplen una función crucial en el sistema político descrito. Y al contrario, el grueso de las tecnoutopías modernas son utopías sociales, es decir, textos donde la tecnocracia gobernante emplea sus conocimientos y artefactos para comandar una meditada planificación de la sociedad en pos de la justicia y la felicidad colectivas. Campanella, Wells, Cabet, Saint-Simon, Tarde, Bellamy, Owen, Asimov, Le Corbusier, Skinner, Clarke o el propio Bacon proporcionan evidencias definitivas de semejante interdependencia. Por no hablar del mismísimo Moro, en cuya utopía Dios se concibe como un Artesano, la naturaleza como una máquina y las ingenierías como ocupaciones de gran reconocimiento⁶⁷.

Moro y Bacon personifican dos de los eventos distintivos del Renacimiento: el primero la restitución de los *studia humanitatis* de la idealizada época clásica (historia, filosofía moral, gramática, retórica y poética); el segundo la exaltación de las *artes mecánicas*⁶⁸. Sea como fuere, la tecnología entró en la modernidad tan utopizada como la política, dotada, por ende, de cualidades exclusivas y necesarias para edificar el Paraíso terrenal. Es

⁶⁴ Andoni Alonso e Iñaki Arzoz definen las tecnoutopías como “especulaciones imaginarias de un mundo perfecto gracias, en gran medida, a la aplicación planificada de la tecnología en la sociedad”. A. Alonso & I. Arzoz, *Carta al Homo ciberneticus*, Madrid, Edaf, 2003, pág 81.

⁶⁵ N. Frye, “Diversidad de utopías literarias”, en F. E. Manuel (comp.), *Utopías y pensamiento utópico*, pág 58.

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ T. Moro, *Utopía*, pág 166-167.

⁶⁸ Paolo Rossi cuenta en su haber con un clásico recurrente sobre el estatuto de la tecnología en el Renacimiento; P. Rossi, *Los filósofos y las máquinas (1400-1700)*, Barcelona, Labor, 1966.

verdad que hasta entrado el siglo XVIII la vía moreana, con decenas de utopías sociales en las que la técnica o bien cumplía un papel ornamental y subsidiario o bien no cumplía ninguno, encontrándose ausente en el texto utópico prototípico, fue la dominante en la esfera literaria. No obstante, desde la segunda mitad del siglo XVIII la vía baconiana adquirió protagonismo, colonizando, a veces capitaneando, abundantes utopías. Al final, cuando advino la industrialización, sendas vías convergieron, y la máquina, consumando un auge previamente iniciado, mutó en elemento indispensable de la justicia.

La audiencia casi constante del componente científico-tecnológico en la utopía a partir de la Revolución Industrial acarrea consecuencias notables para su adscripción genérica. Frye alude a la ciencia ficción en la cita que acabo de manejar. Kumar, quien también se refirió al mismo género literario en un extracto anterior, asegura ahora que “las utopías son como todas las formas de literatura imaginaria. Van más allá de la ficción convencional, al extender los límites de lo posible, incluyendo lo que para muchos puede ser imposible o, al menos, improbable. Su ficción por tanto, pertenece en mayor medida al género de la ciencia ficción que al de la novela realista convencional o la novela naturalista”⁶⁹. La pertenencia de la literatura utópica a la ciencia ficción (donde “ciencia” no equivale siempre, es obligado recordar, a “ciencias de la naturaleza”) es defendida sin las medias tintas de Frye —quien la juzga a modo de una proximidad que afecta únicamente a la modalidad baconiana— y Kumar —quien la invierte (siendo “una buena cantidad de ciencia ficción” la que pertenecería a la utopía) o reduce al impulso imaginario— por Darko Suvin y Fredric Jameson⁷⁰. Su tesis, que aquí apoyamos, proclama que la literatura utópica se enmarca desde mediados del siglo XIX en el epicentro de una forma literaria más amplia, la ciencia ficción, constituyéndose en el subgénero político-económico de ésta. En su artículo seminal, Suvin ya declaraba que “the utopias are... clearly sociological fictions or social-science-fiction”⁷¹.

Este planteamiento bien merece una aclaración. Obviamente, el origen de la utopía es muy anterior al nacimiento de la ciencia ficción. Las utopías antiguas de Diodoro, Platón, Aristófanes o San Agustín y las utopías renacentistas e ilustradas irrumpieron en un mundo donde la ciencia ficción sencillamente no existía. Pero fueron justamente los *ítems* tematizados por la tradición utópica, combinados con los factores tecnoutópicos propagados por la Revolución Industrial, tales como el ideal de progreso (o el de

⁶⁹ K. Kumar, “Pensar utópicamente: política y literatura”, pág 71.

⁷⁰ F. Jameson, *Arqueologías del futuro*, pág 10; D. Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, págs 37-60.

⁷¹ D. Suvin, “On the Poetics of the Science Fiction Genre”, en *College English*, n° 3, 1972, pág 381.

decadencia), y la fe en (o el temor hacia) la tecnociencia, quienes precipitarían el nacimiento de la ciencia ficción a lo largo del siglo XIX, hasta instituirse como tal a inicios del siglo XX de la mano de Hugo Gernsback⁷². Dicha conjunción explica que toda obra de ciencia ficción, aunque no sea una obra utópica *per se*, encierre a menudo un trasfondo utópico (o distópico). Y que ambas, precisa Suvin con Brecht y Bloch en mente, tengan como elemento distintivo el extrañamiento cognitivo radical —o la desfamiliarización, al no pretender mimetizar el mundo empírico, aunque se basen en él— operado por el *novum*, esto es, por el elemento discordante con lo real (un artefacto tecnológico o una sociedad inexistente, pongamos por caso) que vertebra cada relato en particular. Sea como fuere, la utopía ha acabado incorporándose al repertorio de la ciencia ficción, viéndose influida por los códigos de ésta y ocupando una parte importante de la trayectoria de muchos autores y autoras que militan en dicho género (Wells, Stapledon, Sturgeon, Clarke, Russ, Le Guin, Delany, Robinson, Banks...).

Una vez resuelta la exploración de los integrantes de la forma utópica moderna, queda por concretar el contenido explícito e implícito de la utopía literaria y, por ende, de las sociedades ideales que recrea. Pese a la previsible diversidad exhibida en este nivel por los varios centenares de novelas utópicas existentes⁷³, no es complicado dilucidar el *corpus* a *grosso modo* coincidente en la generalidad de ellas. Lógicamente puede darse el caso de utopías exentas de una o varias de las características que me propongo registrar. Por ejemplo, *Una utopía moderna* (H. G. Wells, 1905), clásico indiscutible en el género, desarrolla argumentos desfavorables o serios matices a lo indicado en los *ítems* ii y vii⁷⁴. No obstante, el inventario resulta, a falta de citar algunos clichés extra más adelante y de profundizar en varios de los abajo enumerados, suficientemente identificativo de la utopía estándar precedente a la postmodernización⁷⁵:

⁷² Jacques Sadoul firma una historia de la ciencia ficción a partir de las revistas especializadas publicadas desde 1911. En la introducción, refiere algunos de los precursores del género, desde Luciano de Samosata hasta Cyrano de Bergerac, Swift y Shelley. La apuesta presenta un problema: ciñe el análisis a la ciencia ficción del siglo XX, marginando a la ciencia ficción del XIX (es decir, a la publicada antes de que hubieran revistas especializadas). Véase: J. Sadoul, *Historia de la ciencia ficción*, Barcelona, Plaza & Janés, 1975. De recomendable puede etiquetarse el trabajo, más sistemático, de Robert Scholes y Eric Rabkin: *La ciencia ficción. Historia, ciencia, perspectiva*, Madrid, Taurus, 1982.

⁷³ “A lo largo de los siglos, la utopía desarrolla una enorme riqueza en variaciones en cuanto a la forma y al contenido, medios y objetivos, tiempos y lugares imaginados, métodos y técnicas científicas, problemas sociales y descubrimientos reales o imaginados del más diferente matiz”. F. Polak, “Cambio y tarea persistente de la utopía”, en A. Neusüss (comp.), *Utopía*, pág 177.

⁷⁴ H. G. Wells, *Una utopía moderna*, págs 118-119 y 33 respectivamente.

⁷⁵ Muchas de las analogías que voy a telegrafiar son examinadas con mayor profundidad en: R. Dahrendorf, *Sociedad y libertad*, Madrid, Tecnos, 1971, págs 88-97; M. A. Ramiro, “Ideología y utopía: una aproximación a la conexión entre las ideologías políticas y los modelos de sociedad ideal”, págs 90-95; D. Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, págs 50-53.

i) En la corriente principal de las novelas utópicas el meollo de la sociedad ideal recae, dejemos al margen las excepciones, en la *abolición de la propiedad privada*, maniobra efectuada bajo el supuesto de que ésta es la fuente de todas las disensiones, depravaciones y hostilidades⁷⁶, “una intolerable ofensa a la especie humana”⁷⁷. Tal logro se asocia automáticamente a la fragua de un sistema *colectivista y estatista* en el que el individualismo queda erradicado en aras del bien común.

ii) Simultáneamente, asistimos al “abandono de la propiedad privada del yo”⁷⁸, a un proceso generalizado de sacrificio de la libertad, la singularidad y la privacidad que cristaliza en una despersonalización extrema y, por añadidura, en un *consenso universal* acerca de los valores a acatar. En los regímenes utópicos, la *armonía* más sólida jamás coronada envuelve la vida, y la política, entendida como esfera de contienda —dialógica o no— entre pareceres diversos acerca del buen gobierno, ha llegado, pues, a su fin⁷⁹. Así lo atestigua Hammond, residente del futuro bucólico ingeniado por William Morris: “la política no es cuestión para nosotros, simplemente porque no hay política”⁸⁰. No hace falta decir que tamaña campaña en pos de la unanimidad y en contra de la diferencia y el pluralismo ha sido quizás con todo merecimiento uno de los aspectos más controvertibles de la utopía moderna.

iii) Palpitando tras la la despersonalización y la unidimensionalización utópicas, actúa un *racionalismo* doctrinal explícito⁸¹, visible, por lo demás, en los métodos por lo común científicos y tecnocráticos de gestión: la planificación, el cálculo, la administración, la *ingeniería social*. Sin embargo, un análisis profundo de los textos revela que los Estados soñados descansan, consciente o inconscientemente, sobre la *secularización de abundantes componentes místico-religiosos*, sean pitagóricos, herméticos, cristianos, gnósticos o masónicos.

iv) En cualquier caso, la utopía disiente de la religión oficial en aspectos concluyentes, por ejemplo en su *antropocentrismo* y *voluntarismo*, dueto *humanista* latente bajo la certeza, congénitamente protagórica, de que el hombre es la medida de todas las cosas, y que por tanto la emancipación humana depende de su esfuerzo y no del capricho de Dios o de cualesquiera circunstancias externas (recuérdese lo dicho sobre Cucaña). Alguien tan

⁷⁶ F. E. Manuel, “Hacia una historia psicológica de las utopías”, págs 107-108.

⁷⁷ H. G. Wells, *Hombres como dioses*, Buenos Aires, Guillermo Kraft Limitada, 1955, pág 59.

⁷⁸ F. Jameson, *Arqueologías de futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, pág 233.

⁷⁹ F. Jameson, “La política de la utopía”, pág 44.

⁸⁰ W. Morris, *Noticias de ninguna parte*, Barcelona, Minotauro, 2004, pág103.

⁸¹ Según Polak, la utopía “concibe como su tarea exactamente aquello que la doctrina hegeliana mostró: hacer lo real racional y lo racional real”. F. Polak, “Cambio y tarea persistente de la utopía”, pág 180.

devoto como Campanella fue muy claro en este punto: “Nosotros presentamos nuestra república no como dada por Dios, sino como un hallazgo filosófico y de la razón humana”⁸².

v) La confianza humanista en la capacidad del hombre para auto-modificarse va ligada con frecuencia a una *cosmovisión ambientalista* de diferente intensidad según la cual las lacras presentes (opresión, desigualdad, egoísmo, miseria, violencia...) son contingentes al tener su foco elemental en la sociedad, y no en la biología de los individuos. Si se construye, dicta esta creencia, una sociedad justa tales lacras desaparecerán o menguarán a medio plazo, y un hombre nuevo, despojado de vicios y maldades, no alienado, verá la luz. La doctrina de la *maleabilidad del hombre* (apuntalada por Mirandola en el mismo clima cultural que acogió a Moro y a Bacon) encuentra aquí una de sus sedes preferentes, si bien puede convivir ocasionalmente con pasajes *naturalistas*, empeñados en postular inclinaciones primarias. Con todo, dichas inclinaciones no resultan determinantes, pues su comparecencia depende de la sociedad, que tiene el poder y la potestad de potenciarlas, reprimirlas o, incluso, eliminarlas.

vi) Escoltando al dictamen de la maleabilidad del hombre, destaca la doctrina utópica por antonomasia: la *doctrina del perfeccionamiento humana*, la certidumbre de que el ser humano, lejos de constituir una especie inevitablemente belicista y carencial, puede perfeccionarse notable o ilimitadamente a sí mismo en todos los sentidos (moral, biológico, psicológico...) gracias al derecho, la tecnociencia y la educación. Mientras la tesis de la maleabilidad derivará poco a poco en la repulsa de la idea de una naturaleza humana inmutable, la tesis de la perfectibilidad hará lo propio con la noción de “pecado original” a cuenta de un *optimismo antropológico* más o menos acusado. Bellamy dicta el ABC del perfectismo utópico: “Es prenda del destino señalado a nuestra alma ese deseo de la perfección, que nos hace encontrar insignificantes nuestros resultados de la víspera, y siempre más lejano el fin ansiado”⁸³.

vii) La meta del perfeccionamiento se exhibe desde la prehistoria utópica —*La República* de Platón— en el despliegue de toda suerte de *políticas natalistas, eugenésicas e higienistas* que apuntan a la mejora científicamente regulada de la especie humana y al cuidado del “cuerpo social”. La importancia que reviste la empresa, ligada a los resortes tecnocráticos del género, notifica que en las sociedades utópicas la muerte de la política es seguida de cerca por la propagación de la *biopolítica*, incidente que tiene en la estatalización

⁸² T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, Barcelona, Abraxas, 1999, pág 88.

⁸³ E. Bellamy, *El año 2000*, Valencia, Estudios, 1933, pág 176.

de lo biológico y en la institucionalización del imaginario *organicista* sus puntales. Campanella brinda una muestra clásica del supuesto eugenésico. En Ciudad del Sol, el Príncipe Amor “se ocupa de la reproducción, uniendo a los varones con las mujeres de modo que engendren una buena raza; y se ríen de nosotros, que cuidamos de las razas caninas y equinas, no nos ocupemos de la nuestra”⁸⁴. Por lo que respecta al supuesto natalista, Wells recomienda “una inspección severa sobre el crecimiento de la población. Ninguna Utopía es factible sin la voluntad y la facultad de limitar ese aumento y sin la de estimularlo o favorecerlo tantas veces como lo crea conveniente. Este es un punto que Malthus ha demostrado claramente”⁸⁵. En cuanto al higienismo, nada más ilustrativo que el precepto de France-Ville, buen lugar de Julio Verne: “Limpiar, limpiar sin cesar, destruir y anular los miasmas que constantemente se forman en una aglomeración humana, tal es la obra principal del gobierno central”⁸⁶.

viii) El sistema retratado por las novelas utópicas se presenta como perpetuo y definitivo, inmune a reajustes postreros significativos en la medida en que cualquier cambio de calado implicaría por definición una pérdida de la suprema perfección completada. A consecuencia de ello, la *Gran Estática* impera en el buen lugar, siendo así que este se ubica allende la imprevisibilidad y el devenir, a salvo de los efectos corrosivos del paso del tiempo. Carente de evolución y novedades, en utopía todos los días *repiten* el día anterior. No hay pasado ni futuro, solo *aquí y ahora*. La historia, y este sería con toda seguridad el otro gran aspecto desagradable de la utopía, también ha llegado a su fin⁸⁷.

ix) El enclave utópico, plenamente satisfecho y reconciliado, hace gala de un agudo hermetismo. Pone a salvo su pureza aislándose de la influencia nociva del mundo exterior, donde todavía no se han adoptado ni parece que vayan a adoptarse las evidencias que allí reinan. De ahí que adoptara en su modalidad clásica la fisionomía insular, o que levantara a su alrededor todo tipo de murallas, trincheras y cúpulas: o, más recientemente, distancias temporales que viabilizan su ostracismo⁸⁸. Con independencia del método de fortificación, la sociedad perfecta ejecuta un *cierre utópico* que garantiza la perpetuación de su diferencia radical y que atenúa “el temor a la contaminación desde el exterior (utopía insular) y desde el pasado o la historia (utopía futurista)”⁸⁹.

⁸⁴ Ibíd, pág 27.

⁸⁵ H. G. Wells, *Una utopía moderna*, pág 140.

⁸⁶ J. Verne, *Los 500 millones de la Begum*, Barcelona, Abraxas, 2002, pág 152.

⁸⁷ F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, págs 228-229.

⁸⁸ R. C. Orellana, “Ciudades Ideales, Ciudades sin Futuro. El porvenir de la utopía”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, pág 139; F. Hernández, “La ciudad como referente de ideas utópicas”, en J. M. Bermudo (comp.), *Lo utópico y la utopía*, pág 239.

⁸⁹ F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, pág 247.

x) El cierre utópico recrudence la distancia *entre lo que es y lo que debiera ser*. A menudo el género emplea para representar el choque entre sendos dominios el recurso de trasladar a uno o a varios individuos procedentes de nuestro mundo (representantes de nuestros prejuicios, alienaciones, cortedad de miras, mala conciencia...) al mundo ideal. Individuos, es bien sabido, convertidos en turistas de excepción que durante su visita guiada presencian atónitos, algunos con fuertes renuencias, lo muy inconcebibles que pueden ser (para bien) las cosas⁹⁰.

xi) Finalmente, la alternativa político-económica que detallan las novelas utópicas modernas se hace extensiva al *cambio integral y radical* (radical para el momento histórico en el que se escribe) de las instituciones, creencias, saberes y hábitos. O en otras palabras: la inversión relatada respecto a lo dado es sistémica, y afecta, salvo excepciones, a todos y cada uno de los ámbitos de la existencia.

1.4 POLÍTICA UTÓPICA

“La utopía exige e impone su realización”⁹¹, dice Polak. Siendo esto así, denominaremos como utópicos a los movimientos masivos o minoritarios que tienen por intención realizar un programa utópico en particular. Tal salto de la teoría a la praxis rebosa, señala Bermudo, de emoción y entusiasmo, pues “del simple soñar se pasa a convertir la vida en sueño”⁹². Ahora bien, la realización práctica del deseo traza, al contrario que su despliegue textual, límites férreos a la imaginación, y puede llegar a parecer un ejercicio decepcionante comparado con la sublimidad proyectada en la novela o tratado que sirve de guía y boceto. No en vano, la construcción de una pequeña comunidad utópica obliga a los implicados a “pensar en el dinero, en los metros cuadrados, en las comunicaciones, en las cloacas, en la división del trabajo”⁹³ y en otra serie de menudencias igual de banales que desencantan el hechizo utópico de inicio pero cuya gestión es absolutamente necesaria para su materialización. La política utópica, si se quiere ver así, es la parte fea del utopismo.

Mannheim abordó el fenómeno de la política utópica presuponiendo la existencia de cuatro etapas sucesivas de la mentalidad utópica, cada una de ellas progresivamente menos utópica, y por ende menos ambiciosa o más reconciliada con la realidad que la

Paréntesis míos.

⁹⁰ N. Frye, “Diversidad de utopías literarias”, pág 56.

⁹¹ F. Polak, “Cambio y tarea persistente de la utopía”, pág 179.

⁹² J. M. Bermudo, “El proyecto icariano”, pág 17.

⁹³ *Ibíd.*

anterior. Como comprobaremos por nuestra parte con mayor amplitud a lo largo de las páginas que siguen, todas mantienen sin excepción un lazo estrecho con la esfera de la temporalidad. Las mentalidades utópicas sitas en la *praxis* a las que se refiere Mannheim son: el Quiliasmo Orgiástico de los Anabaptistas (capitaneado por Thomas Müntzer, volcado en el presente a cuenta de la fe en la llegada inmediata del reino milenarista al servicio de las clases sociales oprimidas)⁹⁴, la Idea Liberal Humanitaria (ilustrada, racionalista, universalista, de un milenarismo secularizado anexo a la idea de progreso y a la convicción que la utopía surgirá en el futuro remoto)⁹⁵, la Idea Conservadora (hegeliana, ceñida al presente, pero volcada hacia el respeto de la tradición perdida)⁹⁶ y la Utopía Socialista-Comunista (futurista como la Idea Liberal, pero redimida de la aceptación ideológica de la cultura capitalista)⁹⁷.

La trama mannheimiana aporta un cuadro sugerente del transcurso de las principales ideas utópicas que han suspirado y suspiran por materializarse, recordándonos, de paso, que la utopía no es necesariamente progresista. Sin embargo, peca de esquemática, y se sostiene a cambio de aceptar presupuestos historicistas cuanto menos discutibles. Además, la trama que hilvana se inicia con una figura, el Quiliasmo, cuya condición utópica parece más que cuestionable por motivos semejantes a los que desarrollé en relación a Cucaña. Si bien la utopía contiene, lo veremos enseguida, un cimiento milenarista poderoso, éste se halla mundanizado, sujeto al antropocentrismo típico del género. Miguel Ramiro muestra con claridad que en el modelo milenarista, en cambio, la reforma radical de la sociedad en aras del sumo perfeccionamiento “depende de la acción de una fuerza ultraterrena trascendental”⁹⁸, y no de medidas ideadas e implantadas por los seres humanos. De protagonistas indiscutibles en el marco utópico, las personas se convierten en meros instrumentos de una voluntad superior en el milenarismo. Por último, añade Miguel Ramiro, la dependencia milenarista “de la Fuerza trascendental irremediablemente afecta al elemento formal porque la mayoría de las obras que la componen no van a detallar ni de manera explícita ni minuciosamente cómo será la vida en la sociedad futura” pues se ven limitadas “en su competencia al depender la construcción de la intervención directa de esa fuerza”⁹⁹.

⁹⁴ K. Mannheim, *Ideología y utopía*, págs 185-192.

⁹⁵ *Ibíd*, págs 192-201.

⁹⁶ *Ibíd*, págs 201-209.

⁹⁷ *Ibíd*, págs 209-216.

⁹⁸ M. A. Ramiro, “Ideología y utopía: una aproximación a la conexión entre las ideologías políticas y los modelos de sociedad ideal”, pág 104.

⁹⁹ *Ibíd*, pág 106.

Una aproximación primeriza a la interdependencia forjada entre el deseo, la forma y la política quedaría seguramente satisfecha con esta casuística, a priori la más lógica y coherente: la desafección ocasionada por el presente y el deseo por trascender los males sociales se traduce, cuando afecta al intelectual apropiado (Cabot, Bellamy...), en la producción de textos utópicos (*Viaje por Icaria, El año 2000...*) que, proporcionando una satisfacción desiderativa puramente formal, puede inspirar en ocasiones muy puntuales el desarrollo de experimentos sociales predispuestos a volcarlos en la práctica (las comunas cabotianas, los Clubs Bellamy...). Pero probablemente el encadenamiento no sea siempre tan unilateral, fluido y axiomático. Puede suceder, pongamos por caso, que el programa utópico no surja, para despecho de Bloch, de ningún *locus* más profundo, sino de las meras circunstancias de su tiempo¹⁰⁰. O que los brotes de literatura utópica tengan lugar cuando se produce, precisamente, una suspensión de la política, esto es, en períodos calmos, anteriores a la tormenta, donde no existan tareas políticas urgentes que demanden investigaciones “realistas”¹⁰¹. O que el texto utópico se limite al ejercicio de la sátira moral, negándose, por así decir, a decretar acción alguna o a realizar allende el espacio textual ningún deseo de plenitud.

En un artículo ampliamente discutido, Judith Shklar sostiene sobre esta última posibilidad que las utopías clásicas (las escritas hasta finales del siglo XVIII) ofrecían “un modelo, un patrón ideal que invitaba a la contemplación y al juicio, pero que no implicaba ninguna otra actividad”¹⁰². A su juicio, las utopías renacentistas eran simples mecanismos retóricos destinados al entretenimiento moral y especulativo del círculo humanista entonces pujante. No trataban de lo históricamente probable, sino de lo no imposible. Nada más discorde con ellas que la pretensión de cambiar la realidad aplicando las recetas políticas presentadas. Su interés, añade Shklar, estribaba en dotar a la conciencia crítica de un instrumento adicional para visibilizar y denunciar los excesos e injusticias de la sociedad real. Semejante caracterización de la utopía clásica (limitada a la melancolía ocasionada por “lo que podría ser” y “lo que será”) es obviamente discutible, aunque puede encontrar apoyo en varios puntos, por ejemplo en las palabras empleadas por Moro para cerrar *Utopía*: “confieso con franqueza que hay muchísimas cosas en la república de los utopienses que yo más bien desearía que esperararía en nuestras ciudades”¹⁰³.

¹⁰⁰ F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, pág 17.

¹⁰¹ F. Jameson, “La política de la utopía”, pág 46.

¹⁰² J. Shklar, “Teoría Política de la Utopía: De la Melancolía a la Nostalgia”, en *Utopías y pensamiento utópico*, pág 143.

¹⁰³ T. Moro, *Utopía*, Madrid, Akal, 1998, pág 203.

Sin negar que la tendencia indicada por Shklar cuenta con una sólida validez histórica¹⁰⁴, hay que prevenir que no puede considerarse definitiva ni de la totalidad de autores renacentistas ni del propio Renacimiento. Es Raymond Trousson quien recuerda cómo el anhelo de llevar la forma utópica a la práctica no fue un componente extraño para el utopismo anterior al siglo XVIII. De hecho, “algunos proyectos fueron presentados como realizables a determinados soberanos u hombres de poder: es así como Platón se dirigió a Dionisio, tirano de Siracusa, Campanella al rey de España o Harrington a Cromwell”¹⁰⁵. El caso de Campanella es significativo. Baste recordar, además de la visita al rey de España, que casi un tercio de *La ciudad del Sol* (1623) —la última parte en concreto, sobre todo el artículo primero de las “Cuestiones sobre la Óptima República”— adquiere la forma de un alegato en contra de quienes, inspirados por la segunda parte de la *Política* aristotélica, piensan que el buen lugar no es practicable. Campanella responde a cada una de sus objeciones con un aluvión de argumentos de sello platónico-cristiano-escolástico, para sentenciar, al fin, que su obra “propone un ejemplo a imitar en cuanto se pueda”¹⁰⁶.

Matiz al margen, Shklar responsabiliza de la bancarrota del modelo clásico de la utopía a la fe ilustrada en el progreso. A partir de su propagación, lamenta la autora, la mayoría de utopías desertarán de la orientación intelectualista y novelesca del clasicismo para pasar a elaborar sofisticados tratados teóricos de convivencia social y confundirse con los manifiestos revolucionarios. Según Antonio Manclús, la utopía posterior a 1789 “no se contenta con esta implícita crítica del antiguo orden, o con el carácter satírico bajo el cual algunas veces se ha presentado; ahora va a atacar directamente el antiguo orden presentándole una alternativa expresa”¹⁰⁷. A raíz de ello, concluye Shklar desde una evaluación antagónica a la de Mannheim¹⁰⁸, la forma utópica quedará a merced de la política radical y del ansia por hallar un remedio infalible a los males de la época, renunciando, así, a su autonomía como género literario erudito y pujando por la realización inmediata de su contenido emancipador, con todos los problemas que comporta la traducción de un texto a la realidad.

¹⁰⁴ El mismo émulo de Shklar, Mannheim, se hace cargo de ella: “mientras que los escritos de Platón intentaban llevar a la práctica el deseo autoritario..., los escritos utópicos de Moro y de sus amigos humanistas significaban en tiempos del Renacimiento la expresión de una corriente intelectual y social de liberación”. K. Mannheim, “Utopía”, pág 83. Daniel Bonet insiste en la tesis. A su juicio, la utopía renacentista que añora Shklar debe concebirse “más como cuento filosófico mezcla de crítica social reformista y reminiscencia de ideales religiosos anteriores... que como programa político socialmente realizable”. D. Bonet, “La utopía como horizonte”, pág 11.

¹⁰⁵ R. Trousson, “El espacio utópico”, *Revista Minerva*, nº 14, 2010, pág 42.

¹⁰⁶ T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, pág 91.

¹⁰⁷ A. Manclús, *El pensamiento utópico contemporáneo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1988, pág 55.

¹⁰⁸ Véanse las críticas de Shklar a Mannheim en: “Teoría Política de la Utopía: de la Melancolía a la Nostalgia”, págs 139-143.

Ciertamente, el diagnóstico de Shklar puede enfocarse desde la distinción de Kumar antes anotada: la reorientación que la gran filósofa liberal está enjuiciando acontece en la primera mitad del siglo XIX, y es la protagonizada por el declinar de la utopía literaria y por el auge de la teoría utópica social¹⁰⁹. Una teoría cuyos miembros (Owen, Fourier, Saint-Simon, Comte...), cobijados a los pies del socialismo, el liberalismo, el positivismo o el cientificismo tecnocrático, perseguían la aplicación rauda de sus preceptos, la obtención inmediata del *máximum*, no la satisfacción, a su entender meramente compensatoria, facilitada por la crítica abstracta inserta en las imágenes del porvenir dichoso¹¹⁰.

1.5 FUENTES DE LA UTOPIA I: EL NUEVO MUNDO Y LOS RELATOS DE VIAJES

Una vez exploradas las dimensiones de la utopía, llega el momento de hacer lo propio con sus fuentes histórico-culturales. Se ha podido comprobar que en este trabajo remitimos el origen de la utopía a la obra de Moro. En sintonía con la tesis barajada en los textos de Kumar y Jameson que he venido citando y en oposición, por lo tanto, a la perspectiva blochiana-universalista de autores como Steven Collins, sostengo que la utopía es un género literario moderno y específicamente occidental¹¹¹ cuyo nacimiento coincide con los del capitalismo (aparición y ascenso de la burguesía, del mercantilismo...) y el Estado Nación (primeros pasos de la soberanía estatal frente a la religión). Ya he apuntado que existen precedentes utópicos en la antigüedad, algunos de ellos fundamentales, caso de las obras utópicas de Platón. También es justo reconocer que existen en las culturas no

¹⁰⁹ Kumar certifica dicho proceso: “A form of writing that had flourished throughout Europe in the wake of Thomas More’s *Utopia* (1516), reaching something of a climax in the eighteenth century, virtually disappeared in the first half of the nineteenth century. Utopian social theory, and the experimental utopian community, not the literary utopia, became all the rage”. K. Kumar, “Utopia and Anti-Utopia in the Twentieth Century”, pág 256.

¹¹⁰ Véase; K. Kumar, “El pensamiento utópico y la práctica comunitaria: Robert Owen y las comunidades owenianas”, pág 126. Maren Lockwood muestra que el vaivén estudiado por Shklar acompañó a los múltiples ensayos para edificar en cualquier trozo de tierra una comunidad acorde con “lo que debe ser”: ensayos que ayudaron a liberar a la utopía de las acusaciones de impracticabilidad. Refiriéndose a los Estados Unidos, Lockwood escribe: “Para quien vivía en el siglo XIX, la utopía era inminente; no era una idea impracticable, imposible. La utopía podía existir: se exponía como una esperanza legítima del ciudadano medio y se encarnaba en más de un centenar de comunidades experimentales diseminadas por todo el país. Eminentes hombres de letras jugaban con la idea”. M. Lockwood, “La utopía experimental en América”, en *Utopías y pensamiento utópico*, pág 229.

¹¹¹ De acuerdo con Collins, tradiciones orientales como el Taoísmo, el Budismo y el Confucionismo también deberían incluirse dentro del concepto de utopía, habida cuenta de que se articulan, dice, en torno a un imaginario y a un estilo de pensamiento parejo (concepto de sociedad ideal, paraíso, etc.), localizable en manifestaciones humanas espacial y temporalmente diversas. Véase, S. Collins, *Nirvana and other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge University Press, 1998, págs 557-560. Por contra, Kumar sostiene, en virtud de las razones y demarcaciones genéricas ya expuestas previamente, que “modern utopia—the modern western utopia invented in the Europe of the Renaissance—is the only utopia”: K. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pág 3.

occidentales tratados de estados ideales e historias sobre moradas celestes que colindan con la utopía. No obstante, hablamos de aportaciones aisladas e intermitentes, de tanteos, de preocupaciones y actitudes más o menos identificables retrospectivamente con el género utópico que no configuraron nada parecido a un paradigma literario recurrente, autoconsciente y metarreflexivo. Será a partir del Renacimiento cuando la utopía se constituya al fin en un género tal cual, en una escuela regular, influyente e identificable alrededor de la cual afloran debates especializados y bibliografías específicas.

Lo indicado no debe llevarnos a engaño: las raíces de la utopía, como las de otros muchos fenómenos modernos, se ubican en la antigüedad, concretamente en la tradición helénica y la tradición judeocristina. En los capítulos siguientes quiero rastrear, aunque sea someramente, la presencia de ambas tradiciones en el género utópico, pues resultan imprescindibles para ahondar en la significación y complejidad de la utopía. Pero antes reseñaré y problematizaré el influjo que sobre la susodicha tuvieron un par de elementos coetáneos mutuamente dependientes. Me refiero al descubrimiento del Nuevo Mundo y a los relatos de viajes.

Desde el punto de vista literario se ha afirmado reiteradamente la relevancia que detentaron para el nacimiento de la tradición utópica los relatos de viajes escritos durante el Renacimiento a la luz del descubrimiento de América. Con el tiempo, dicha tesis se ha convertido en un lugar común dentro de los estudios dedicados a clarificar el origen de la utopía. El hecho de que Moro apostara por presentar al protagonista de *Utopía*, Rafael Hitlodeo, como un marinero que había viajado con Américo Vespucio¹¹² parece haber sido determinante a la hora de instalar en el inconsciente de los estudiosos una conexión automática entre los dos géneros. Sabemos que Moro y el grueso de escritores utópicos renacentistas leyeron con pasión las cartas de Américo Vespucio (en concreto la *Cosmographiae introductio*, donde se incluyen las *quatuor navigationes* o cuatro viajes vespucianos)¹¹³ y los diarios de Colón¹¹⁴, Pedro Mártir¹¹⁵ y demás viajeros. Es indudable que los relatos orales y escritos dispensados por estos y otros muchos exploradores tuvieron incidencia en la conformación textual de la utopía, al menos en lo referente a los recursos formales, con el viaje como detonante del encuentro con la diferencia en general y con la sociedad-otra en particular. Como bien indica Rogelio Martínez, “el viaje, la *peregrinatio*,

¹¹² T. Moro, *Utopía*, pág 88. El gesto lo copiará expresamente Campanella al hacer de Genovés, personaje central de su obra, un “piloto de Colón”. T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, pág 19.

¹¹³ A. Vespucio, *El nuevo mundo. Viajes y documentos completos*, Madrid, Akal, 1985.

¹¹⁴ D. Ramos, *La carta de Colón sobre el descubrimiento de América*, Granada, Diputación Provincial, 1983.

¹¹⁵ P. Martir, *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989.

simboliza la huida y pérdida de los viejos valores y la suplantación salutífera, cual *pharmakon*, de otros nuevos”¹¹⁶. Jouvanel declara en la misma línea que en cada tratado utópico “se emplea el mismo recurso: el autor narra... una visita a un país que es una tierra de felicidad. Este recurso obviamente le fue sugerido a Moro por los numerosos descubrimientos realizados desde que los portugueses se aventuraron por el Atlántico. Los grandes puertos de Europa se animaban con los relatos de los navegantes que habían presenciado y, con mayor frecuencia, habían malinterpretado las sorprendentes costumbres de unos pueblos previamente desconocidos”¹¹⁷. Dichos relatos potenciaron, además, el calado de un arquetipo, ya presente en la antigüedad, indispensable para la utopía renacentista y el posterior imaginario común a Swift, Diderot, Verne y Wells¹¹⁸: la isla ignota, lugar donde acontece lo maravilloso y reside la otredad.

Siendo verdad lo señalado, no menos adecuadas resultan las advertencias que vierte Pedro Borges en un lúcido artículo sobre la vinculación que estoy comentando¹¹⁹. Su trabajo es especialmente útil para no sobreestimar la trascendencia de los relatos de viajes en la fundación del género utópico. A fin de cuentas, señala el autor, es imposible que Moro o cualquier otro escritor utópico del momento dedujera su República Perfecta de los vagos comentarios acerca de las sociedades indígenas que vertieron los marineros en sus diarios, comentarios, por lo demás, cargados de valoraciones sesgadas —eurocentrismo mediante— sobre los comportamientos y hábitos (promiscuidad, desnudez, antropofagia...) de los “salvajes”. Ninguno de tales relatos, ni aislada ni conjuntamente, daba cuenta de una sociedad alternativa racionalmente planificada y estatalizada, sino que más bien retrataba, con frecuencia incorporando elementos ornamentales fantásticos frutos de la más febril imaginación (criaturas imposibles, eventos milagrosos...), o bien una suerte de estado de naturaleza o bien una Tierra de Jauja totalmente discordantes con la “complejidad de la vida social” y el duro trabajo colectivo que definen, según vimos antes, a toda utopía de acuerdo al riguroso trabajo de demarcación genérica de Trousson.

Es cierto que las comunidades pre-civilizadas descritas en los relatos de viajes se asientan sobre la defensa de la comunidad de bienes y el rechazo de la propiedad privada, elementos que ocupan una posición central, diríase que ineludible y distintiva, en la corriente dominante de la literatura utópica¹²⁰. Pero a decir verdad ni tan siquiera puede

¹¹⁶ R. B. Martínez, *La ciudad ausente*, pág 131.

¹¹⁷ B. Jouvanel, “La utopía para Propósitos Prácticos”, pág 269.

¹¹⁸ L. Boia, *Entre el ángel y la bestia*, Barcelona, Andrés-Bello, 1997, págs 29-34.

¹¹⁹ P. Borges, “La inspiración americana de la *Utopía* de Moro”, *Revista Mar Oceana*, nº 2, 1995, págs 91-101.

¹²⁰ No se trata, empero, de condiciones ineludibles para los utopistas. En el mismo período renacentista que estoy comentando destacan utopías muy conocidas donde la sociedad ideal descansa sobre diversos sistemas

considerarse verosímil que dichos ideales llegaran a *Utopía* a través de las notas de Vespuccio o Colón, entre otras cosas porque su defensa y exposición conocía precedentes helénicos muy respetados y comentados, caso, específicamente, de *La República* de Platón, cuya influencia sobre Moro y su descendencia puede tildarse de capital e innegable, no menos que la reforma protestante (Erasmus, concretamente) y el espíritu humanista de la época¹²¹.

Las valoraciones más benevolentes e idealizadas que se fueron publicando de las sociedades indígenas aportaron algún detalle a la utopía (el desprecio hacia el oro, etcétera), pero no alumbraron las sociedades representadas en la literatura utópica del Renacimiento, sino al personaje del “buen salvaje” y a la “vida feliz en plena naturaleza”, *ergo* sencilla, pacífica, libre de hipocresía, evocadora de la humanidad previa a la Caída. Se trata de dos símbolos, a la postre, muy concurridos por la crítica romántica a la civilización occidental que se desarrollaría desde los inicios de la modernidad hasta hoy mismo. Puestos a buscar restos de los relatos de viajes menos etnocéntricos, habría que acudir a la ciencia ficción de filiación ruralista, estandarte de una censura popular al progreso que proyecta las virtudes morales fagocitadas por la civilización científico-tecnológica-capitalista en los indígenas de un lejano y arcádico planeta, recurso que puede apreciarse en obras como *El nombre del mundo es bosque*¹²² (U. Le Guin, 1972) *Enemigos del sistema*¹²³ (B. Aldiss, 1978), “La montaña sin nombre”¹²⁴ (R. Sheckley, 1955) o, más recientemente, *Avatar* (2009), película dirigida por James Cameron. En el ámbito que nos ocupa, el ruralismo y el romanticismo terminarían fundamentando algunas utopías a partir de finales del siglo XIX, mucho después del nacimiento del género, y siempre fusionados con los rasgos ortodoxos del mismo. Mas su presencia será, lo veremos después, apabullante en el otro extremo del espectro, en la distopía.

de propiedad privada. Valgan de botón de muestra *Nueva Atlántida* (F. Bacon, 1626), *Una República Poética* (R. Burton, 1626) y *La República de Océana* (J. Harrington, 1656).

¹²¹ La crítica de la propiedad privada y la defensa de la comunidad de bienes conoce testimonios coetáneos a Platón. Una prueba de ello es *Las Asambleístas*, donde Aristófanes, poco importa por ahora si con intención irónica o no, pone en boca de una de las mujeres que lideran la revuelta femenina contra el poder de los hombres el siguiente sermón (prueba, por otra parte, de que igualitarismo y esclavismo convivieron sin fricciones durante mucho tiempo): “Todos deben tener todo en común y vivir en igualdad de condiciones. Nada de que uno sea rico y otro pobre; nada de que uno tenga mucha tierra y otro ni para su tumba; nada de que uno disponga de muchos esclavos y otro siquiera de un ayudante. Establezco, al contrario, un régimen de vida común para todos y que éste sea igualitario”. Aristófanes, *Las Asambleístas*, Valencia, Prósopon, 2009, págs 61-62.

¹²² U. Le Guin, *El nombre del mundo es bosque*, Barcelona, Minotauro, 2002.

¹²³ B. Aldiss, *Enemigos del sistema*, Barcelona, Edhasa, 1981.

¹²⁴ R. Sheckley, “La montaña sin nombre”, en *Ciudadano del espacio*, Barcelona, Edhasa, 1977, págs 7-22.

Menos dudas despierta el influjo, llamémosle espiritual, del Nuevo Mundo en la creación de la utopía. Según Graciela Scheines, “La utopía surge con el descubrimiento de América. América, concebida por el europeo como espacio vacío y disponible, incita a la idea de utopía. Utopía y América son términos íntimos, históricamente gemelos, porque nacen simultáneamente y se implican mutuamente”¹²⁵. Si esto es así, si América actuó de estímulo y alimento para la esperanza en un mundo mejor y para la toma de conciencia de que la sociedad puede adquirir formas diferentes y mejores que la conocida, tendremos que precisar que el nacimiento de la utopía es, en cierto grado, inseparable del imperialismo y de la occidentalización global que arrancó con el descubrimiento del Nuevo Mundo, en la misma medida, cuanto menos, en que es inseparable, según dije, del nacimiento del capitalismo y de los Estados Nación.

En efecto, América se presentaba para muchos intelectuales renacentistas como un territorio extraordinario donde habían florecido de manera espontánea colectividades humanas moralmente superiores en múltiples aspectos. Al mismo tiempo, América emergía como un espacio virgen abiertamente seductor; un espacio “vacío y disponible” en el que pasar página e implantar con total libertad un modelo social nuevo, fiel a los auténticos preceptos cristianos e inmune a los intereses económicos nacionales subyacentes a las luchas ideológicas y religiosas que destruían Europa por aquel entonces¹²⁶. Acabamos de comprobar que resulta harto dudoso que la literatura utópica se inspirara a la hora de perfilar sus sociedades ideales en las comunidades indígenas que protagonizaban los relatos de viajes. Es más, bien pudiera sentenciarse que los hechos acontecieron, bajo el *zeitgeist* colonialista recién citado y la paralela mutación del mundo en globo acontecida a finales del siglo XV, a la inversa, es decir: que fue la utopía, artefacto racionalista-occidental-etnocéntrico, quien acabó transformando durante varias décadas la vida de un buen número de dichas comunidades, como demuestran los experimentos sociales bienintencionados desarrollados en el Nuevo Mundo con la obra de Moro de referente por parte, entre otros, de Las Casas, Zumárraga, Vasco de Quiroga y diversas agrupaciones de jesuitas (responsables de las Reducciones en Paraguay). Lucas Misseri cuenta que “los padres Juan de Zumárraga y Vasco de Quiroga llevaron a cabo proyectos microutópicos y utopías prácticas en el siglo XVI, inspirados en el texto de Tomás Moro”¹²⁷. Por su parte, Armand Mattelart explica que

¹²⁵ G. Scheines, “De la utopía del Nuevo Mundo a la utopía del fin del mundo”, en V. Fortunati y L. Volta (comp.), *Utopías*, Buenos Aires, Corregidor, 1994, pág. 139. Véase también: L. Mumford, *Historia de las utopías*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2013, pág. 39.

¹²⁶ L. M. Cifuentes, “La utopía en el origen de la modernidad”, pág. 66.

¹²⁷ L. Misseri, “Microutopismo y fragmentación social: Nozick, Iraburu y Kumar”, pág. 81.

concebida en la estela del descubrimiento del Nuevo Mundo, la sociedad ideal ha suscitado en éste auténticas iniciativas de reforma social con vistas a sustraer a los indios del poder discrecional de los terratenientes o encomenderos. Si bien se detectan las huellas del modelo moreano en el efímero intento de Las Casas de instaurar, en 1520, comunidades de indios y de campesinos españoles en la costa venezolana, se encuentra, sobre todo, una fiel réplica de la organización utopiana en los *pueblos-hospitales*, fundados en México, o Nueva España, por el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, entre 1530 y 1565.¹²⁸

Vistas las cosas desde esta óptica, nos vemos obligados a discutir de nuevo la tesis de Shklar, según la cual, como se recordará, las novelas utópicas renacentistas carecían de intencionalidad práctica. Bien es cierto que Moro no abrigaba ni el deseo ni la esperanza de aplicar su modelo político alternativo en la realidad, conformándose con utilizarlo para canalizar la crítica de lo dado. Pero lo cierto es que algunos de sus mejores lectores si intentaron edificarlo. Lo que esta circunstancia pone de manifiesto es que la noción de autor y la metafísica de la autoría resultan insuficientes para desgranar el fenómeno utópico e interpretar su estatuto en los diversos momentos históricos que ha atravesado. También en el Renacimiento, la utopía escrita movilizó a mucha gente que deseaba realizarla, al margen de la intención u opinión personal que el escritor utópico pudiera mantener respecto a su viabilidad.

1.6 FUENTES DE LA UTOPIA II: EL HELENISMO

Remitiéndose a la mayoría de historias sobre la utopía, Kumar sentencia que “la utopía en Occidente bebe por consenso general” de dos fuentes, “la clásica y la judeocristina”¹²⁹. En lo concerniente a la concepción helénica, con el Platón de *La República*, *Críticas* y *Las Leyes* a modo de expresión primera, dos son los *ítems* que la cultura de la antigua Grecia transfirió al género utópico: el espacio de la ciudad y la fe en la racionalidad. Empecemos con el primero de ellos. La *Utopía* de Thomas Moro constata apenas iniciada la relevancia de la ciudad para el género. La descripción de la sociedad utopiense arranca, tras un párrafo ocupado en observaciones geográficas acerca de la idílica isla, con un examen cuidadoso de las ciudades que la conforman¹³⁰. Desde entonces,

¹²⁸ A. Mattelart, *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Barcelona, Paidós, 2000, pág 32.

¹²⁹ K. Kumar, “Pensar utópicamente: política y literatura”, pág 67.

¹³⁰ T. Moro, *Utopía*, págs 129-132.

muchas utopías incluirán en su arsenal narrativo extensas secciones de arquitectura imaginaria donde se dilucidarán aspectos como la disposición de las viviendas, la forma de las plazas, la distribución de los monumentos públicos, la elección de los materiales de construcción o el tamaño de las avenidas y jardines.

Es interesante advertir que algo tan moderno como el urbanismo utópico o la utopización de la arquitectura se alza sobre una presunción ontológica de sello pitagórico-platónico según la cual la ciudad ideal debe plasmar el orden unitario y firmemente estructurado del ser (o del universo). De ahí que en un país verdaderamente utópico las ciudades sean, en la medida en que reflejan una misma estructura abstracta, idénticas entre sí. Moro se encargó de refrendarlo por primera vez, dando lugar a un tema recurrente que será reproducido a lo largo de la modernidad por el conjunto de los utópicos posteriores hasta Cabet: “Quien conociera una sola de las ciudades las conocería todas, tan absolutamente parecidas son entre sí”¹³¹. Raymond Trousson señala al respecto que “esta monótona similitud es el símbolo de la igualdad rigurosa entre los ciudadanos”¹³², incidencia extrapolable a todas las obras utópicas que ilustra la supeditación plena de la arquitectura a los dictados igualitaristas del sistema social.

Salta a la vista que la construcción de utopía pasa desde los arranques del género por la gestión de la espacialidad. El axioma latente a tales digresiones no tiene pérdida: la sociedad perfecta necesita un espacio perfecto¹³³. Y perfecto, bajo el influjo helénico, significa geometrizado, *ergo* antitético al caos e improvisación característicos de las urbes pasadas (medievales) o presentes. Tratamos, por consiguiente, con un espacio planificado e higienizado, armónico y proporcionado, levantado desde cero a partir de un modelo previo bosquejado según los dictados, supuestamente benéficos, del orden, el número y la claridad¹³⁴. A tenor de ello, la discordancia normativa entre la utopía y la sociedad real no se limita al ámbito político y axiológico. Se alza, de igual manera, alrededor del urbanismo, haciendo de la ciudad un artefacto moralizado y moralizador en virtud de sus peculiaridades (limpia o sucia, ordenada o caótica, etcétera).

¹³¹ *Ibid.*, pág 129. Cabet amplía al máximo la uniformidad utópica en el ámbito urbanístico-arquitectónico, hasta el punto de proyectarla sobre el interior de las propias viviendas: “siendo los muebles, lo mismo que las casas, absolutamente los mismos, cada familia se lleva consigo solamente algunos efectos personales, y deja su casa del todo amueblada para tomar otra que en nada difiere de la que abandona”. É. Cabet, *Viaje por Icaria* (vol. I), Barcelona, Orbis, 1985, pág 92.

¹³² R. Trousson, “El espacio utópico”, pág 43.

¹³³ Véase: R. C. Orellana, “Ciudades Ideales, Ciudades sin Futuro. El porvenir de la Utopía”, pág 136.

¹³⁴ Descartes no fue ajeno a la orientación utópica del urbanismo renacentista, como queda patente en las primeras páginas de la segunda parte del *Discurso del método*: R. Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, págs 49-51.

Kumar apunta que quien esboza un modelo de sociedad ideal lo hace “sobre la base de una ciudad diseñada para ser perfecta, la cual satisface, por medio de su organización política, social y espacial, todas las necesidades de justicia y bondad”¹³⁵. Lewis Mumford comparte con Kumar la certeza de que existe un nexo indisociable entre la utopía y la ciudad, si bien retrotrae el origen del susodicho a épocas más antiguas que la clásica, al principio de la civilización urbana (Egipto, Mesopotamia). El autor de *Técnica y civilización* sostiene en correspondencia que “el concepto de utopía no es una fantasía helénica, sino una derivación de un acontecimiento histórico: que, en efecto, la primera utopía fue la ciudad como tal”¹³⁶. Northrop Frye insiste en un veredicto parejo: “La utopía es, ante todo, una visión de la ciudad ordenada y de una sociedad dominada por la ciudad”¹³⁷: “La utopía es una ciudad, y expresa más bien la ascendencia del hombre sobre la naturaleza, la dominación del entorno por modelos mentales abstractos y conceptuales”¹³⁸. El papel decisivo que juega la ciudad en el relato utópico es, en tanto que símbolo de la desnaturalización, otro indicador más de lo lejos que se encuentran las sociedades inventadas por este género literario de la Arcadía, la edad de oro y, en general, de la arenga en pos del estado de naturaleza.

Las cualidades atribuidas a la ciudad utópica (armonía, simetría, proporción...) son deficitarias del otro gran legado helénico a la utopía en particular y a la cultura occidental en general: la racionalidad. Rendidas al racionalismo, las ciudades imaginarias se presentan funcionales antes que hermosas, colmadas de calles rectilíneas, plazas cuadradas y barrios hexagonales o esféricos, espacios matematizados que distribuyen nítidamente y conforme a un plan previo las diversas actividades, los diversos grupos y los diversos cuerpos. Así conceptualizada, la ciudad expresa visualmente que el dominio racional del hombre sobre la arbitrariedad natural y política se ha consumado. Amén de reflejar —como sostiene Kumar— el orden perfecto (real) del universo, la ciudad ideal refleja además —como sostiene Trousson— la escala axiológica, igualmente racional, que estructura la sociedad¹³⁹. Mientras los edificios públicos exhiben su grandilocuencia y los lugares de reunión se multiplican, los espacios privados se acotan y hacen gala de sobriedad, manifestando, de tal guisa, la prioridad del Estado y del interés público sobre el individuo y la intimidad.

¹³⁵ K. Kumar, “Pensar utópicamente: política y literatura”, págs 67-68.

¹³⁶ L. Mumford, “La utopía, la Ciudad y la Máquina, en F. E. Manuel (comp.), *Utopías y pensamiento utópico*, pág 32. La reflexión en torno a la relevancia utópica de la ciudad cuenta con una obra literaria de gran envergadura: I. Calvino, *Las ciudades invisibles*, Madrid, Unidad Editorial, 1999.

¹³⁷ N. Frye, “Diversidad de utopías literarias”, *ibíd*, pág 57.

¹³⁸ *Ibíd*, pág 73.

¹³⁹ R. Trousson, “El espacio utópico”, págs 43-44.

Ciertamente, la desnaturalización, la masificación y la geometrización impresas en la ciudad utópica incitaron, así lo atestigüemos después, un rechazo de corte romántico en múltiples intelectuales y utopistas, sobre todo a partir de la industrialización decimonónica. El rechazo desembocó, junto a otros factores, en la creación de la distopía y, fue menos frecuente, de una utopía alternativa a la estándar; una utopía anti-urbana y pastoral, nostálgica de la vida artesanal del medievo que tuvo en *Noticias de ninguna parte* de William Morris su principal representante. Sin embargo, la impugnación utópica a la racionalización no altera la coyuntura retratada por Kumar, Mumford, Trousson y Frye. Sea enaltecéndola o demonizándola, el género utópico girará de un modo u otro alrededor de la forma arquetípica de “la ciudad ordenada” y “diseñada para ser perfecta”.

La incidencia resulta fácilmente visible incluso en las novelas utópicas escritas a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando a consecuencia de los avances técnicos en el ámbito del transporte y de las comunicaciones, más la difusión de los grandes relatos del progreso y de la democracia la noción de espacio terrestre se achique al máximo, hasta desembocar en la imagen de un mundo transitable en escaso tiempo, unificado desde diversos puntos y conectado de arriba a abajo¹⁴⁰. En este contexto, coronado por la esperanza de la concordia universal, “la concepción de una utopía *aislada*, como la de Moro, o la de Platón, o la de Bacon, se va evaporando gradualmente” para dar lugar, a través de Wells, a la figura de “un Estado mundial presuntamente ideal”¹⁴¹. Efectivamente, en las utopías más contemporáneas la República Ideal abarca el planeta entero, no una ciudad específica. Sin embargo, la acción siempre transcurrirá, por mor de la representabilidad narrativa, en una o varias ciudades de la susodicha, siendo así que aunque el espacio utópico se vea ampliado ilimitadamente la descripción de la sociedad perfecta no difiera de la ofrecida por los autores clásicos. Eso sí, en una utopía globalizada, que abarca el conjunto de la tierra, la modalidad espacial del cierre utópico del que hablamos, es decir, el aislamiento de la ciudad utópica respecto al exterior se cancela en su modalidad política, habida cuenta de que ya no se predica un sistema social adversario amenazante frente al cual haya que protegerse o permanecer oculto a fin de preservar la realización del sueño en estado puro. Mas las murallas y alambradas seguirán en muchos casos en pie con el objeto, luego se comentará, de mantener a raya a la naturaleza.

¹⁴⁰ A. Mattelart, *Historia de la utopía planetaria*, pág 193.

¹⁴¹ N. Frye, “Diversidad de utopías literarias”, pág 59.

Antes de finalizar voy a virar la discusión hacia el otro flanco temático del apartado para perfilar con mayor escrupulosidad la noción utópica de racionalidad. Kumar está en lo cierto cuando dictamina que el racionalismo utópico procede en última instancia de la cultura helénica. Ahora bien, al no proveernos en ningún momento de un análisis de las transformaciones históricas de dicha racionalidad, su tesis peca de imprecisión, sobre todo si la contrastamos con las utopías decimonónicas o posteriores. ¿Realmente se asientan estas utopías sobre un concepto helénico de racionalidad? El interrogante pulsa un aspecto importante, pues el modelo de racionalidad que la utopía ostenta es, si bien derivado de la filosofía clásica, diferente al de ésta en muchos puntos. La utopía encarna casi por definición una racionalidad prospectiva, transformadora y emancipadora. Tales atributos, por muchos precedentes que se puedan señalar, alcanzan su cénit con la modernidad y se catalizan en la primacía concedida por múltiples autores a la racionalidad práctica. No obstante, la gestación de la utopía corre paralela a, y en buena medida es inseparable de, la eclosión de un actor a menudo vilipendiado. Me refiero a la racionalidad instrumental, consagrada, entre otros menesteres, al manejo severamente utilitario de los medios-fines y a la conversión de la realidad en ente matematizado y mecanicista. Bajo la potestad de dicha racionalidad, el sujeto muta en fundamento metafísico y el individuo de a pie en *homo faber*. En adelante, el hombre dejará de contemplar teóricamente a la naturaleza para pasar a dominarla técnicamente con vistas a acrecentar su bienestar material acrecentando *ad infinitum* su poder sobre el mundo¹⁴². Por ahora, poco importa dilucidar cómo semejante racionalidad y la subjetividad que le es afín remachan tendencias que ya estaban latentes en la metafísica platónica. Tampoco radiografiar cómo la instrumentalización de la razón comporta, como bien detectaron los frankfortianos y multitud de pensadores provenientes de escuelas distintas, su propia conversión en irracionalidad y la autorrefutación de los fines emancipatorios que se propuso en origen. Lo relevante para el tema que nos ocupa en este momento estriba en notificar que dicha razón, con el conjunto de sus claros y oscuros a cuestas, se encuentra presente en buena parte de las novelas utópicas. De hecho, anida en el propio *modus operandi* paradigmático de los Estados que tales novelas imaginan.

¹⁴² Descartes, según Heidegger el promotor de la metafísica de la subjetividad en la que se ancla la racionalidad instrumental, brinda pasajes muy gráficos de semejante vuelco, entre ellos este: “es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida (...): en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean..., hacernos dueños y poseedores de la naturaleza”. R. Descartes, *Discurso del método*, pág 93.

Es de dominio público que la racionalidad instrumental encuentra en la ciencia y la tecnología sus canales de transmisión privilegiados. La influencia de este tecnocientificismo en la utopía moderna asoma en la manera en que queda interpretada la tarea de gobierno, entendida como una labor estructurada en torno a la regularización, el cálculo y la administración. O sea, entendida como una acción reservada a determinadas élites de especialistas cuyo esfuerzo se invierte en solventar problemas técnicos a base de medidas técnicas, según se hará patente tras el advenimiento del positivismo sociológico y la correspondiente “ingeniería social”, resultantes señeros del trasvase del mecanicismo a la esfera sociológica. Aunque la utopía en cuestión no incida en invenciones tecnológicas más o menos fantásticas, aunque en apariencia se desarrolle al margen del científicismo y dentro de la más estricta vertiente política del género, lo habitual será que la sociedad ideal que perfila se rijan conforme a la lógica inherente de la racionalidad científicista, tendente a la estandarización, la predicción y la matematización. Otras veces, la presencia de tal racionalidad será explícita, sobre todo cuando el texto milite, de alguna manera, en la tradición de la tecnoutopía. Un par de ejemplos. Sintonizando con el *pathos* baconiano vía Saint-Simon, el doctor Sarrasin, protagonista de *Los 500 millones de la Begum* (J. Verne, 1879), lanza un interrogante: “¿Por qué no reunimos toda nuestra capacidad de imaginación para trazar el plano de una ciudad sobre bases rigurosamente científicas?”¹⁴³. Veda Kong, personaje de la tecnoutopía soviética *La nebulosa de Andrómeda* (I. Efremov, 1957), lleva la misma premisa más lejos todavía. A su juicio, la auténtica redención pasa por “la reestructuración de la vida sobre bases científicas”¹⁴⁴.

La ligazón entre utopía y racionalidad instrumental puede justificarse recurriendo a obviedades históricas. Repárese, por ejemplo, en que la utopía florece justo cuando el giro instrumental de la razón está empezando a ejecutarse. Y viceversa: el giro instrumental de la razón se produce justo cuando la utopía inicia su andadura. Tal sincronía se encuentra muy lejos de ser casual. Si ponemos sobre la mesa los rasgos de la utopía que antes enumeramos, veremos con claridad que los dictados de una racionalidad que incita al ser humano a erigirse en amo y señor de la naturaleza con el objeto de mejorar sin más dilación sus condiciones materiales de existencia resultaron cuanto menos vitales para la incubación del *antropocentrismo* utópico. Paralelamente, el utopismo confirió el sustento idóneo para el desarrollo de una racionalidad orientada a la práctica, en especial a la transformación técnica del mundo acorde con las metas *perfectistas* impuestas por la *voluntad* humana. Estos

¹⁴³ J. Verne, *Los 500 millones de la Begum*, pág. 66.

¹⁴⁴ I. Efremov, *La nebulosa de Andrómeda*, Barcelona, Planeta, 1975, pág. 48.

dos elementos —utopía y razón instrumental— catalizaron, así trabados, el curso del *humanismo*. El nexo que la racionalidad instrumental, el humanismo y el antropocentrismo establecen en torno a la utopía puede percibirse de manera paradigmática en el diseño tecnocéntrico de la “Casa de Salomón”: “el engrandecimiento de los límites del imperio humano para efectuar todas las cosas posibles”¹⁴⁵. O en la ambición suprema que según el mismo autor debe plantearse el hombre gracias a las artes y las ciencias: “instaurar y aumentar el poder y el imperio del género humano sobre el universo”¹⁴⁶.

Llegados a este punto, se impone una reflexión final sobre la trabazón levantada entre utopía y racionalismo que me parece crucial. Como ya se señaló con anterioridad, el racionalismo utópico incluyó desde sus inicios toda una amalgama de componentes en apariencia incompatibles con su ascendencia, directa o indirectamente esotéricos, fruto de un contexto en el que el apogeo de la técnica y la revolución científica operó inseparable del apogeo de la magia natural, de la alquimia y de la cábala. Los mismos que predicaban la autoridad y autonomía de la razón frente a la superstición abrigaban un sinfín de creencias místicas, ocultistas e iniciáticas, y participan en su defensa y difusión. Lo interesante es que el intelectual renacentista no interpretaba estas facetas de su vida como contradictorias entre sí, tampoco como manifestaciones de dos temperamentos diferentes, el uno racional, el otro hermético, conciliables en última instancia, sino como expresiones de un mismo espíritu coherente y unitario¹⁴⁷.

Según cuenta David Noble al hilo de este último hecho¹⁴⁸, a través del legado de Escoto Erigena, Roger Bacon y Ramón Llull en el Renacimiento las máquinas e invenciones artesanales pasaron de la estigmatización patristica y escolástica a ser loadas en tanto que instrumentos ofrecidos al hombre por Dios (mutado en Arquitecto) con el propósito de restablecer la perfección adánica anterior a la caída. Es así que la tecnología moderna se vinculó al fin utopista de la perfección a través de una cosmovisión esotérica que, condicionando el curso de la investigación y dirigiéndolo hacia fines trascendentales, nunca ha dejado de estar activa tras las bambalinas de la racionalidad tecno-científica, presuntamente libre de valores. Francis Bacon verbalizó semejante fusión en cuantiosos pasajes del *Novum Organum*. Sirva este; “los inventos son... casi nuevas creaciones e imitaciones de las obres divinas”¹⁴⁹. Y este; “a causa del pecado el hombre no solo cayó de

¹⁴⁵ F. Bacon, *Nueva Atlántida*, pág 174.

¹⁴⁶ F. Bacon, *Novum Organum*, Barcelona, Laia, 1987, pág 178. Traducción del catalán mía.

¹⁴⁷ Véase, de Federico González, “Artes ignotas del Renacimiento”, Capítulo I de su excelente *Las utopías renacentistas. Esoterismo y símbolo*, Buenos Aires, Kier, 2004, págs 7-46.

¹⁴⁸ D. Noble, *La religión de la tecnología*, Barcelona, Paidós, 1999, págs 16-17.

¹⁴⁹ F. Bacon, *Novum Organum*, pág 176. Traducción mía.

su estado de inocencia, sino también de su reino sobre las criaturas. Pero las dos cosas todavía pueden ser reparadas en esta vida: la primera por la religión y la fe, la segunda por las artes y las ciencias”¹⁵⁰.

El concordato de racionalismo y esoterismo en la utopía es visible desde diferentes ángulos. A nivel meramente biográfico, basta con reparar en los coqueteos, cuando no en la simple y decidida militancia, de Campanella y Bacon con la Orden Rosacruz, o en la masonería de Wells, por no hablar de la numerología desplegada por Fourier. Incluso en los autores más laicos, los motivos de sesgo religioso afloran aunque sea involuntariamente, pues han sido inherentes al género. La impronta humanista de la utopía deposita el destino en manos del ser humano. Ningún ser externo todopoderoso le limita o condiciona en su búsqueda de perfección y autosuperación. No obstante, residuos místico-religiosos perviven de cierta manera en los adentros de tamaña desdivinización, tal y como terminaremos de atestiguar a continuación.

1.7 FUENTES DE LA UTOPIA III: LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA

Según Kumar, la concepción helénica transferida a la utopía “asume un orden inmutable. Toda vez que los parámetros de la sociedad ideal se habían establecido, se presumió que durarían para siempre. El estándar de perfección fue la razón, y puesto que los principios de la razón son universales y atemporales, la buena sociedad era la sociedad racional”¹⁵¹. En las utopías del Renacimiento, así como en las facturadas en la antigüedad, este elemento estático fue el resorte predominante. Sin embargo, desde finales del siglo XVII la utopía incorporará poco a poco un elemento dinámico a su patrimonio que terminará siendo decisivo para su desarrollo como género. Se trata de un componente anclado originariamente a la tradición judeocristina, y en concreto a un gesto que, previamente secularizado, marcará a la utopía para siempre: ubicar la sociedad ideal en el futuro. O si se quiere, proyectar la esperanza utópica en el porvenir, horizonte, según vimos en nuestros comentarios de Bloch, definitorio del deseo utópico y de los “sueños soñados despierto”. A este respecto, Kumar señala que “la profecía judía de la llegada de un Mesías, y la expectativa cristiana del advenimiento del Milenio, establecen una utopía en el tiempo, al modo en que la ciudad ideal clásica la fija en un espacio (atemporal)”¹⁵².

¹⁵⁰ *Ibíd*, págs 356-357.

¹⁵¹ K. Kumar, “Pensar utópicamente: política y literatura”, pág 68.

¹⁵² *Ibíd*.

La constitución del futuro en esfera del deseo utópico corrió desde sus inicios paralela al cuestionamiento de la teoría de la edad de oro, ejecutado canónicamente por Bodino en *Los seis libros de la República* (1576), y al triunfo de la idea de progreso histórico, que halló en el *Discurso sobre la Historia Universal* (1681) de Bousset a su texto precursor. Bernard de Fontanelle defendió pocos años más tarde en la *Digresión sobre los antiguos y los modernos* (1688) que en lo referente al saber cualquier persona sensata puede atisbar sin dificultad el despliegue de un progreso meridiano e indudable, difícilmente armonizable con cualquier teoría decadentista de la historia. A su juicio, contrario a la excesiva idealización renacentista de los clásicos griegos y romanos, la ciencia de su tiempo había descubierto más verdades e ingeniado más artefactos en unos cuantos años que el resto de saberes durante toda la historia. Dicho progreso, aseguraba Fontanelle, no se restringe al pasado o al presente. Continuará desarrollándose indefinidamente en el futuro, pues el progreso, como mantendrá décadas después D'Holbach, no es una opción o un accidente casual; es un proceso necesario e inagotable. Lo llamativo es que al conciliar la fe en el progreso epistemológico con un profundo pesimismo antropológico, Fontanelle desligó los avances de la ciencia y la tecnología de cualquier designio político emancipatorio. En *Diálogos sobre los muertos* (1683), Fontanelle mantiene, de hecho, que en el orden social no puede esperarse progreso alguno, pues las pasiones humanas, de por sí destructivas, son inalterables, tanto que en el porvenir continuarán provocando las mismas guerras y calamidades que en el pasado o en el presente.

Abbé de Saint-Pierre rechazó el pesimismo antropológico de Fontanelle, y mantuvo con firmeza la tesis, seguida posteriormente por Helvetius, Condillac, Godwin y Owen, de la perfectibilidad del ser humano; perfectibilidad cimentada, como ya vimos cuando enumeramos los rasgos de la utopía, sobre una noción ambientalista del hombre que confía su mejora a la instauración de reformas sociopolíticas profundas. Desde su punto de vista, los males sociales son producto de la ignorancia interesadamente propagada por los grupos dominantes y no secuelas de deficiencias innatas e incorregibles de la naturaleza humana. Cambiando las actuales instituciones por otras dedicadas a la divulgación del saber y la justicia, sería posible canalizar lo humano en la senda de la felicidad, el bienestar y la libertad. En *Observaciones acerca del progreso continuo de la razón universal* (1737), Saint-Pierre especula sobre un futuro remoto en el que la humanidad ha alcanzado su madurez moral gracias a la consumación de las reformas igualitaristas. Semejante extensión de la teoría del progreso al orden sociopolítico coloca a la edad de oro en el futuro y a la humanidad actual en el periodo de lactancia, invirtiendo el orden de las antiguas etapas (edad de oro, edad de

plata, edad de bronce y edad de hierro) comprendidas en las teorías degenerativas de la historia. En el futuro, la humanidad vivirá en un mundo mejor que en el presente, disfrutará de mayor libertad y sapiencia gracias a medidas creadas e implantadas por la propia humanidad.

Condorcet siguió la senda abierta por Saint-Pierre. En *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1793), delineó una Historia Universal catapultada por la dialéctica entablada desde los inicios de la civilización entre el saber y la superstición. El axioma de Condorcet era simple; a mayor avance del conocimiento mayores cuotas de libertad e igualdad, tal y como demostraba, pensaba el autor, la secuencia histórica que, pasando por el descubrimiento de la agricultura, de la ganadería, de la escritura o de la imprenta, se remontaba desde la creación de los primeros poblados hasta la revolución científica y filosófica abanderada por Descartes. Mas la relevancia de Condorcet no estriba en los análisis históricos desempeñados a cuenta de las nueve épocas en que parcializa la historia, sino en la utopía futura que, a modo de resultante de todo lo acontecido en el pretérito, imagina para la época décima, momento en que la guerra, la desigualdad, el fanatismo y la enfermedad desaparecerán gracias a los avances de la ciencia y de la filosofía, avances, además, que continuarán gestándose ilimitadamente en épocas sucesivas. El siguiente párrafo sintetiza el culto al futuro que se ciñe sobre la utopía moderna: “Llegará, pues, el momento en que el sol ya no iluminará sobre la tierra sino a hombres libres, que sólo reconocerán como señor a su razón; en que los tiranos y los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos e hipócritas instrumentos ya no existirán sino en la historia y en los teatros”¹⁵³.

Los trabajos de Fontanelle, Saint-Pierre y Condorcet constatan a juicio de Koselleck que en la modernidad “la oposición entre pasado y futuro pasa a ocupar el puesto central, despidiendo a la oposición entre el más acá y el más allá”¹⁵⁴. Inmerso en el contexto futurista de la modernidad, el pensamiento europeo en su conjunto volvió la espalda a la tesis de la degeneración, así como a la teoría cíclica del tiempo y a la autoridad moral y cultural del pasado, pivotando, a partir de ahora, en torno a un devenir histórico en el que la humanidad entera corona, junto a un mayor grado de saber, mayores cotas de bienestar, igualdad y libertad a medida que se suceden los siglos. La creencia en el progreso se alió finalmente con la fe en el futuro. John Bury opina al respecto que “el concepto de progreso deriva su valor, su interés y su poder de sus referencias al futuro. Se puede concebir que la

¹⁵³ Condorcet, *Esbós d'un quadre històric dels progressos de l'espèrit humà*, Barcelona, Laia, 1984, pág 216. Traducción del catalán mía.

¹⁵⁴ R. Koselleck, *Aceleración, prognosis, secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, pág 46.

civilización haya avanzado gradualmente durante el pasado, pero la idea de Progreso no aparece hasta que se conciba que la civilización está destinada a avanzar indefinidamente en el futuro”¹⁵⁵. Con esta representación de telón de fondo, la conciencia moderna abrió, indica Habermas, “un horizonte en que se mezcla el pensamiento utópico con el histórico”¹⁵⁶, que lanza a Europa a depositar sus esperanzas e invertir sus esfuerzos en “lo que todavía no es”, en interpretarlo, por ende, como una dimensión necesariamente mejor que “lo que ya ha sido” y “lo que es”.

En efecto, historia y utopía se contaminan mutuamente en la modernidad. A resultas de ello, la historia se convertirá en el escenario de un proceso épico de cariz perfectista en el que las tragedias del pasado, vistas retrospectivamente, mutan en etapas propedéuticas para la mejora del ser humano. Turgot ofrece una muestra escueta de la comunión de historia y perfeccionamiento: “la masa total del género humano, alternando calma y agitación, bienes y males, avanza sin parar, aunque con paso lento, hacia una perfección mayor”¹⁵⁷. Condorcet defiende que el análisis minucioso de la historia demuestra que “la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida”¹⁵⁸. Kant, más ambiguo en lo referente a la creencia en el progreso y antropológicamente más pesimista que Turgot y Condorcet, emite sin embargo el mismo vínculo: “el destino de la especie, que no consiste en otra cosa sino en *progresar* hacia la perfección”¹⁵⁹. Comte verbaliza análogo sentir; “El dogma del progreso no puede, pues, llegar a ser suficientemente filosófico sino después de una exacta apreciación general de lo que constituye especialmente ese perfeccionamiento continuo de nuestra propia naturaleza, objeto principal del progreso humano”¹⁶⁰. El narrador de *Viaje por Icaria* pregunta: “¿Podrá nadie desmentir a Price, Priestley, Turgot, a mil otros, sobre todo a Condorcet, proclamando que la perfectibilidad del hombre es indefinida, que la Humanidad está todavía en su infancia, y que el porvenir es para ella una incógnita madre de perfeccionamientos sucesivos de los que cada uno engendrará continuamente otros mil?”¹⁶¹.

Circundada por este contexto intelectual, la utopía literaria ingresa en el curso del tiempo, y halla el escenario de su realización en el mañana lejano, cuando los conflictos de

¹⁵⁵ J. Bury, *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971, pág 18.

¹⁵⁶ J. Habermas, “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, en *Ensayos políticos*, pág 158-159.

¹⁵⁷ A. R. Turgot, *Cuadro filosófico de los progresos del espíritu humano*, México D. F., FCE, 1998, pág 60.

¹⁵⁸ Condorcet, *Esbós d'un quadre històric dels progressos de l'espèrit humà*, pág 38.

¹⁵⁹ I. Kant, *Filosofía de la historia*, México D. F., FCE, 1992, pág 78. Perfección en Kant viene a significar, como se sabe, el desarrollo de todas las disposiciones con que la naturaleza dotó al ser humano (razón, libertad de la voluntad): disposiciones que requieren de un estado de ciudadanía mundial para materializarse.

¹⁶⁰ A. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Sarpe, 1984, pág 98.

¹⁶¹ É. Cabet, *Viaje por Icaria (vol II)*, Barcelona, Orbis, 1985, pág 214.

antaño serán superados de una vez por todas. Las repercusiones de la temporalización de la literatura utópica fueron extraordinarias. Kumar destaca el siguiente vaivén: “la utopía comenzó progresivamente a ser desplazada desde una concepción física a una concepción temporal... La utopía no se encontraría en ninguna isla lejana ni en ningún valle montañoso remoto, sino en el futuro, a través del necesario desarrollo de la sociedad humana controlada por su propio conocimiento”¹⁶². El “giro copernicano” indicado por Kumar introduce a la utopía en su fase moderna y anticipa en buena medida una incidencia que ya comenté: su posterior pertenencia a la ciencia ficción, el género futurista por antonomasia. A su vez, la maniobra crítica consistente en desvelar las intolerables penurias de lo que es contrastándolo con lo que debiera ser deja de establecerse comparando dos lugares (el “aquí” y el “allí”) para pasar a articularse mediante la comparación de dos épocas (el “ahora” y el “mañana”). Bury condensa tales *leit motifs* de la utopía moderna: “Moro, Bacon y Campanella colocaron (sus utopías) en mares lejanos y esa distancia espacial ayudó a darles una cierta impresión de realidad. El plan moderno es proyectar la sociedad perfecta en un periodo del futuro. El artificio de Moro y sus sucesores fue sugerido por las exploraciones marítimas de los siglos XV y XVI. El último método fue el resultado de la idea de Progreso”¹⁶³.

Reseñemos someramente las primeras expresiones literarias del giro moderno de la utopía que acabo de mentar. Antes de que Fontanelle lidiara contra los antiguos, Jacques Guttin escribió la que posiblemente sea la primera novela ambientada por entero en un futuro secular, *Epígono; historia del siglo futuro* (1659), a la que le sucederían *Memoria del vigésimo siglo* (1728), de Samuel Maddens, *El año 2440* (1770), de Sebastian Mercier y *El año 2000* (1790), de Restif de la Bretonne, fantasía en clave cómica acerca de los matrimonios del porvenir que se recrea en el final de las desigualdades sociales y en la instauración de la Federación Mundial de Países. Todas estas obras anticipaban, oponiéndose también al fatalismo de Fontanelle, una clara confianza en el progreso social de la humanidad, y unificaban el progreso científico con el progreso político y viceversa. Su importancia a la hora de producir y de divulgar la idea de progreso y la esperanza en el futuro fue tremenda.

¹⁶² K. Kumar, “Pensar utópicamente: política y literatura”, pág 69. Jouvenel también se hace cargo del vaivén indicado: en la utopía, escribe, “el viaje a un espacio remoto ha sido gradualmente reemplazado por la proyección a un tiempo remoto en el futuro”. B Jouvenel, “La utopía para propósitos prácticos”, pág 269. Pablo Francescutti afirma que las primeras utopías “no tenían nada de futuristas; se emplazaban en la época del autor o en un limbo temporal, siempre en otra parte... Durante el siglo XVIII, la situación varió rotundamente: las utopías viajaron al futuro y se aposentaron en él”. P. Francescutti, *Historia del futuro*, Madrid, Alianza, 2003, pág 67.

¹⁶³ J. Bury, *La idea de progreso*, pág 64.

En lo concerniente a la novela de Sebastian Mercier¹⁶⁴, sin duda la más influyente, el año 2440 donde despierta el protagonista presume de paz mundial, papado igualitarista y abolición de la esclavitud. La jornada laboral se reduce a unas pocas horas, el alimento nunca escasea y los textos procedentes de la antigüedad han sido, dada su inutilidad para contribuir al progreso, lanzados al fuego purificador. *El año 2440* fue prohibida en Francia a causa de los ataques que vertía contra el Estado absolutista. Pablo Francescutti señala sobre este punto, recordemos de igual manera el presidio de Condorcet, algo que nos parece crucial: “este acto es de por sí revelador, pues pone de relieve tempranamente una cualidad capital de las anticipaciones: sus connotaciones políticas. La descripción de lo que vendrá siempre encierra una crítica o una apología del orden vigente, pues el estado descrito representa una ruptura o una continuación de la historia presente”¹⁶⁵.

Según observamos al inicio del apartado, Kumar retrotrae el conglomerado historicista que estoy explorando (futurismo, progreso, perfectismo histórico, etcétera) hasta la tradición judeocristiana, y lo percibe como el efecto de un proceso global de secularización a través del cual el imaginario laico y progresista de la Ilustración brota a partir de sutiles transformaciones y reordenaciones del imaginario religioso que pretende neutralizar. Kumar no es el único en vislumbrar las cosas de tal guisa. Karl Löwith dedicó un brillante estudio a mostrar los vericuetos y genealogía de la secularización mentada justo en el área que nos ocupa. A su modo de ver, “la razón de la preocupación moderna por el futuro es el profetismo judío y la escatología cristiana, los que le dieron al concepto clásico de *historien* un carácter futurista”¹⁶⁶. Si esto es así, la filosofía de la historia desarrollada por Fontanelle, Vico, Saint-Pierre, Condorcet, Turgot, Comte, Shelling, Hegel o Marx no haría sino reeditar, en algunos casos de forma abierta, el programa escatológico y la fe bíblica en la consumación de los tiempos, despojándolos, eso sí, de contenidos sobrenaturales y sometiénolos a finalidades inmanentes. Löwith indica al respecto que “aunque la conciencia histórica moderna se ha despojado de la fe cristiana en un acontecimiento central de absoluta significación, mantiene firmes sus supuestos y consecuencias, en la medida en que el pasado sigue valiendo como preparación del futuro y el futuro como consumación”¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Sobre la novela de Mercier, véase; J. Bury, *La idea del progreso*, págs 177-182; P. Francescutti, *Historia del futuro*, págs 67 i ss; A. Mattelart, *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, págs 81 y ss.

¹⁶⁵ P. Francescutti, *Historia del futuro*, pág 69-70.

¹⁶⁶ K. Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Kats, 2007, pág 32.

¹⁶⁷ *Ibíd*, pág 226.

Löwith localiza el germen del futurismo mundano en la teología judía, cuya posición, al contrario que la cristiana, sí presenta, dice, rasgos históricos: en concreto los movilizadores alrededor de la esperanza en la llegada del mesías, acontecimiento que compensará al Pueblo Elegido eliminando a sus fustigadores y concediéndole, antes de la ascensión, milenios de dicha y felicidad terrenales en la ciudad de Sion¹⁶⁸. La concepción lineal de la historia, clave para el posterior abandono de las teorías cíclicas u oscilatorias del devenir vinculadas a las cosmogonías de la regeneración periódica del cosmos, y la conformación del futuro en instante de liberación tienen en la espera hebrea su simiente, así como la exigencia de que “lo que debe ser” se materialice, al menos durante un largo período, en la tierra. Pablo Francescutti es del mismo parecer: “los hebreos abandonaron la añoranza de una pretérita Edad de Oro, común a los pueblos del Próximo Oriente, y pasaron a pensar en un mundo mejor por llegar”¹⁶⁹.

Dentro del mismo paradigma hermenéutico, Norman Cohn presenta una hipótesis pareja que difiere, no obstante, en la datación. Conforme a sus investigaciones, es necesario retroceder más en el tiempo para encontrar la raíz del utopismo futurista propio de la modernidad occidental. Hay que retroceder, concretamente, hasta los aledaños del año 1400 a. C, cuando el portavoz de una nueva doctrina religiosa vino a desafiar la creencia en la inmutabilidad e indestructibilidad del mundo encarnada por pueblos diversos como los egipcios, sumerios y babilonios. El autor se refiere, evidentemente, al profeta iraní Zarathustra, “el primero que rompió con la visión estática del mundo y habló de una próxima consumación, cuando el mundo actual, imperfecto e inestable sería reemplazado por un mundo nuevo, perfecto y sin amenazas”¹⁷⁰. De acuerdo con Cohn, las doctrinas zoroástricas fundamentales “ejercieron gran influencia entre los judíos y, aún más, entre los primeros cristianos; y así, a la larga, sobre la cosmovisión de lo que llegaría a ser la civilización europea”¹⁷¹.

Al contrario que Löwith y Bury, Robert Nisbet defiende que la idea de progreso ya se encontraba presente en el mundo clásico (cita a Esquilo, Protágoras, Tucídides, Aristóteles y Lucrecio), si bien localiza su suelo nutriente definitivo en el cristianismo, al cual cree, volviendo a distanciarse de los dos autores citados, legítimo atribuir una filosofía de la historia en toda regla. En su opinión, la filosofía profana de la historia gestada desde

¹⁶⁸ *Ibíd*, págs 237-238.

¹⁶⁹ P. Francescutti, *Historia del futuro*, pág 34.

¹⁷⁰ N. Cohn, “Cómo adquirió el tiempo una consumación”, en M. Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México D. F., FCE, 1998, pág 33.

¹⁷¹ *Ibíd*, pág 35. Véase la lúcida y minuciosa exposición de la doctrina zoroástrica que elabora el mismo autor en: *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Barcelona, Crítica, 1995.

el siglo XVII hasta finales del siglo XIX es la réplica secularizada de la filosofía cristiana de la historia confeccionada de forma paradigmática por San Agustín. En un párrafo muy suculento, Nisbet mantiene que

los filósofos cristianos, empezando por Eusebio y Tertuliano hasta llegar a las concepciones maduras e influyentes de San Agustín, rodearon la idea de progreso de nuevos atributos que la dotaron de una fuerza espiritual que no había tenido en la época pagana. Me refiero a nociones complementarias a la de progreso como la visión de la unidad de la humanidad entera, el papel de la necesidad histórica, la imagen del progreso como el despliegue a lo largo de las épocas de un plan presente desde el principio de la historia del hombre, y por último una creciente confianza en el futuro y un interés cada vez mayor por la vida en este mundo. Hay que añadir además otro elemento: la importancia que se da a partir de ahora al lento, gradual y acumulativo perfeccionamiento *espiritual* de la humanidad, un proceso inmanente que con el tiempo debía terminar, según estos filósofos, con una edad de oro feliz en la tierra”.¹⁷²

Como puede atestiguar, Nisbet asigna a San Agustín todo el arsenal de presupuestos que caracterizan a la filosofía de la historia, a saber: La sustitución en el orden de la salvación del Pueblo Elegido por la Humanidad, la comparación de su crecimiento a lo largo de los siglos con el experimentado por un individuo particular, la idea del fluir lineal del tiempo, la segmentación de la historia en fases y etapas interdependientes, la defensa del papel del conflicto en el perfeccionamiento gradual de la especie y, muy importante, la certeza de que los acontecimientos obedecen a una necesidad y a una finalidad inherentes a la historia, obra y gracia de la providencia¹⁷³.

Conforme al estudio de Nisbet, antes de penetrar en el pensamiento moderno, estos presupuestos conocieron su primera aunque muy incompleta tentativa de mundanización en Joaquín de Fiore, profeta escatológico y milenarista del siglo XII que delineó, inspirado en la doctrina de la Trinidad, una visión tripartita de la historia marcadamente futurista. Fiore anuncia que la llegada de la tercera etapa (la Era del Espíritu) será precedida por un período de extrema agitación social y violencia que purificará a los seres humanos y los preparará para ingresar en la dicha. Cuando la Era del Espíritu se haga realidad, una sociedad comunitaria y universal, sin propiedad privada ni jerarquías

¹⁷² R. Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1981, págs 78-79.

¹⁷³ *Ibíd*, págs 94-114.

eclesiales, henchida de riqueza y alegría para todos los seres humanos reemplazará a las sociedades vigentes¹⁷⁴.

No satisfecho con transformar el paraíso celestial en paraíso terrenal, Fiore animó a las autoridades a adoptar medidas de acción directa para apresurar su edificación. Obviamente, fue calificado de hereje pocos años después, en el Concilio de Letrán de 1215¹⁷⁵. Y digo obviamente porque, como bien señala Francescutti, a lo largo del medievo “la Iglesia libró una guerra sin cuartel contra los profetas y adivinos, en quienes veía una amenaza subversiva a su inveterado dominio del presente. A fin de cuentas, gran parte de su poder se fundamentaba en el monopolio de la lectura del futuro”¹⁷⁶. Como es sabido, Fiore fue considerado por Mannheim como un precedente moderado del Quiliasmo anabaptista liderado en el siglo XVI por Thomas Münzer (personaje, cabe recordar, al que Bloch le dedica un interesante ensayo¹⁷⁷), personificación de la “Primera Forma de la Mentalidad Utópica”. Mannheim anuncia al respecto una tesis que concuerda con la plana mayor de la teoría de la secularización aquí examinada: que “el recodo decisivo de la historia moderna fue... el momento en que el milenarismo sumó sus fuerzas a las activas exigencias de las capas oprimidas de la sociedad. La mera idea de un advenimiento de un reino milenar en la tierra siempre entrañó una tendencia revolucionaria, y la Iglesia hizo todo lo que pudo a fin de paralizar esa idea trascendente de la situación”¹⁷⁸.

Visto lo visto, carece de sentido negar que los postulados judeocristianos acerca de la historia y el futuro cumplieron una función importante en la instauración de la idea de progreso y en la formación del espíritu moderno. Su presencia en el conglomerado simbólico y arquetípico de la utopía no deja lugar a dudas (por ejemplo: cuando se le explica al visitante el origen del sistema social perfecto que le rodea siempre se cita como detonante algún tipo de acontecimiento purificador, sean guerras, revueltas cruentas o desastres naturales, remedos del milenio apocalíptico). Tampoco en otras áreas de la cultura occidental, como desveló, entre otros muchos, Nietzsche. Repárese, por citar un par de referencias clásicas adicionales, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber, o en *Técnica y civilización* de Lewis Mumford, obras que vinculan la aparición del sistema capitalista y del racionalismo científico e ingenieril a la evolución de determinadas mentalidades religiosas (protestante en el primer caso, benedictina en el segundo).

¹⁷⁴ Löwith ofrece un penetrante resumen de las doctrinas de Fiore: *Historia del mundo y salvación*, págs 169-194.

¹⁷⁵ *Ibid*, págs 140-150.

¹⁷⁶ P. Francescutti, *Historia del futuro*, pág 41.

¹⁷⁷ E. Bloch, *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

¹⁷⁸ K. Mannheim, *Ideología y utopía*, pág 185.

Ahora bien, siendo verdad que el Occidente orgullosamente laico no irrumpió de la nada y que descansa sobre numerosos presupuestos religiosos y esotéricos previos no deberían omitirse sus cualidades rupturistas en relación a ambos dominios¹⁷⁹. Sin ir más lejos, es verdad que la espera hebrea proyecta en el futuro la emancipación. Sin embargo, el lapso temporal que abarca no se interpreta en términos de progreso, sino más bien en términos apocalípticos, incluso degeneracionistas. La tesis de que el pensamiento judío cuenta con una visión del progreso es, por lo menos, discutible. La liberación espera al final de la historia, cierto, pero ninguna mejora gradual y continua conduce hasta ella.

Jameson interviene en esta polémica. Arguye, en concreto, que desde cualquier perspectiva religiosa, “la idea misma de utopía es sacrílega (no importa cuántos sacerdotes y religiosos seculares estén incluidos); expresa presumiblemente una arrogancia cuya forma histórica y política es sin duda la creencia en la perfectibilidad, implícita en los movimientos revolucionarios de la Ilustración”¹⁸⁰. La aserción jamesoniana puede replicarse recordando que para Noble la creencia en la perfectibilidad es religiosa, pues deriva de la tradición según la cual Dios entrega al hombre la ciencia y la técnica para que recupere, gracias a ellas, la perfección previa al pecado original. Sin embargo, el mismo Noble indica que a partir del siglo XVII la figura de la divinidad irá disolviéndose, agotando su potestad en este discurso, hasta desembocar en un proyecto en el que el ser humano ya no aspira a perfeccionarse a fin de parecerse a Dios, sino para eliminarlo y sustituirlo¹⁸¹. Es en este punto donde podemos anclar la arrogancia sacrílega aludida por Jameson, sentimiento típicamente utópico y humanista expresado en la certidumbre de que el hombre no necesita ni desea ningún auxilio divino o de otro tipo, pues se vale a sí mismo para perfeccionarse indefinidamente y coronar las cimas que se proponga. Puede que a pesar de los pesares exista un trasfondo religioso indisoluble en todo esto, pero tan modificado, precario y saneado que se vuelve incompatible con cualquier religión tradicional.

Manuel insiste en que “habría que diferenciar la utopía del milenio religioso, porque aquella acontece, no en virtud de un acto de gracia, sino, mediante la voluntad y el esfuerzo

¹⁷⁹ Blumenberg, quizás el intelectual que con mayor radicalidad ha desacreditado la tesis de la secularización, apuesta por desligar por completo la idea de progreso de la escatología: “Respecto a la dependencia que la idea de progreso tendría de la escatología cristiana hay diferencias que no pueden menos de haber bloqueado toda transformación de la una en la otra... y tiene que ver con el hecho de que la escatología habla de un acontecimiento que irrumpe en la historia y que es heterogéneo respecto a ella y la trasciende, mientras que la idea de progreso hace la extrapolación de una estructura que es propia a todo presente a un futuro inmanente a la historia”. H. Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008, pág. 39. La posición de Blumenberg nos parece valiente al tiempo que contraria a las evidencias. Y sin duda nos parece útil para evitar una interpretación monocorde y dogmática del par modernidad-secularización.

¹⁸⁰ F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, pág. 233.

¹⁸¹ D. Noble, *La religión de la tecnología*, págs. 84-87.

humanos”¹⁸². El voluntarismo utópico, ligado a un antropocentrismo que dota al hombre de la capacidad para gobernar la fortuna, abre una discrepancia insalvable entre la utopía y los relatos milenaristas del futuro, relatos cuyas sociedades ideales del porvenir dependen, por muy terrenales que sean, de la intervención súbita de un agente sobrenatural que trasciende al ser humano y que le dicta la meta a seguir. La Tercera época de Fiore, por seguir con el ejemplo anterior, no es obra de la razón humana, ni producto de su trabajo y conocimiento, sino un don de la Providencia. Incluso el mundo por el que luchaban a muerte los anabaptistas venía en última instancia impuesto desde lo alto. Si el criterio de demarcación presentado por Jameson y Manuel es correcto, y a nosotros nos parece que lo es, el Quiliasmo elogiado por Mannheim y Bloch y cualesquiera otros retratos futuristas de sello religioso no deben ser incluidos en la tradición utópica. Ciertamente, Kumar, Löwith y Nisbet están en lo cierto cuando señalan desde diversas ópticas que los componentes “historicistas” y “futuristas” judeocristianos palpitan de alguna manera dentro de la utopía moderna (y dentro de la modernidad toda, habría que reiterar). Sin embargo, y en esto creo que estarían de acuerdo los dos primeros autores, tales componentes no son por sí solos utópicos, ni necesariamente inspiran utopías o surgen de un deseo utópico. Para cumplir tales funciones y merecer tal rango, tuvieron que someterse en un contexto histórico muy determinado a transformaciones radicales e integrarse en un *corpus* ideológico diferente, decididamente profano y profanador. Ciertamente, la idea central del “historicismo” judeocristiano inspiró el giro moderno de la utopía: la certidumbre de que el futuro acogerá, tras milenios de amargura, un mundo mejor. Pero el contenido de ese futuro, la manera de alcanzarlo y su significado político, moral y metafísico difieren radicalmente.

Polak insiste en la disimilitud genérica anunciada por Jameson y Manuel. A su entender, el deseo humano por influir de primera mano en lo que está por llegar accionó “la transición gradual de las imágenes puramente escatológicas del futuro a aquellas imágenes que revelan ya rasgos utópicos”¹⁸³. Entre ambos tipos de imágenes emergen, dice Polak, actitudes diferentes frente al futuro. La actitud escatológica se caracteriza por el *optimismo esencial*, y defiende que “el futuro se desplegará sin ayuda del hombre..., aunque su realización final pueda depender también de una cooperación resuelta si bien preordenada”¹⁸⁴. Con todo, “al final todo estará bien, como estaba decidido desde el principio”¹⁸⁵. Por contra, la actitud utópica se caracteriza por el *optimismo influyente*, basado

¹⁸² F. Manuel, “Hacia una Historia Psicológica de las Utopías”, pág 104.

¹⁸³ F. Polak, “Utopía y renovación cultural”, pág 340.

¹⁸⁴ *Ibíd.*

¹⁸⁵ *Ibíd.*

en “la convicción de que el hombre puede y debe colaborar a rehacer este bárbaro mundo terrenal... Aquí se da al hombre una responsabilidad primaria y, por tanto, se lo activa para crear un mundo mejor”¹⁸⁶. Resumiendo: la aproximación de utopía y escatología no es tan diáfana como algunos autores sostienen¹⁸⁷. En la utopía el ser humano es, sin ayuda de nada ni nadie más, el dueño de la historia y el Creador del paraíso futuro. Dicho creacionismo, junto a la divinización de lo humano correspondiente, implica una asimilación a la vez que un desplazamiento sin retorno de la ideología religiosa.

El voluntarismo utópico y la arrogancia consiguiente distancia en términos semejantes a la utopía literaria de la filosofía de la historia en su modelo más ortodoxo o germánico, muy dado a reintroducir a la Providencia al mando de la Historia¹⁸⁸. En el relato utópico más frecuente la sociedad ideal del futuro no aparece como el remache necesario e inevitable del programa redactado antes de que nada aconteciera por cualesquiera potencias trascendentales. Ninguna Naturaleza kantiana, Razón fichteana o Espíritu hegeliano echó una mano a la justicia universal moviendo los hilos desde la sombra, cual providencia o mano invisible encadenando los eventos históricos conforme a un guión previamente trazado por ella misma, al margen de los hombres concretos, imposible de aprehender desde los estrechos márgenes cognitivos del individuo común. La sociedad utópica se anuncia por lo general (no siempre)¹⁸⁹ como el efecto de las luchas que los mejores hombres y mujeres protagonizaron en el pasado para construir un mundo mejor de acuerdo a tendencias inmanentes. Sin esas luchas, nada habría cambiado, y el mundo continuaría siendo indigno y maléfico. Aunque la utopía moderna enarbole las ideas de progreso, perfección y futuro con el mismo entusiasmo que la filosofía de la historia, aunque comparta con ella contexto y paradigma, no subyuga la suerte del ser humano a algo más importante o más grande que el ser humano.

¹⁸⁶ *Ibíd.*

¹⁸⁷ Véase también: R. B. Martínez, *La ciudad ausente*, pág 141.

¹⁸⁸ Hegel tiene cuantiosos fragmentos henchidos de arsenal judeocristiano; “Dios *tiene razón* siempre... La historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal... Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos”. G. W. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (vol. I), Barcelona, Altaya, 1997, pág 78. Antes que Hegel, Kant defendió que los eventos históricos “delatan... el ordenamiento de un sabio creador y no la mano chapucera o la envidia corrosiva de un espíritu maligno”. I. Kant, *Filosofía de la historia*, Madrid, FCE, 1992, pág 48.

¹⁸⁹ Utopo, fundador de Utopía, prohibió dos cosas: la creencia en la mortalidad del alma y la creencia de “que el mundo marcha a la ventura, negando la providencia”. T. Moro, *Utopía*, pág 189. Utopía nace de los Planes de Utopo y de los esfuerzos de sus seguidores. No obstante, su fundador parece insinuar que detrás de todo se encuentra la mano invisible de la providencia.

1.8 FUNCIONES DE LA UTOPIÍA

Hemos argumentado durante este capítulo que el término utopía designa, entre otros menesteres, a un género literario perteneciente a la ciencia ficción que expresa a la par que genera una modalidad de pensamiento muy concreta (futurista, humanista, perfectista, voluntarista, etcétera). Dejando al margen sus heterogéneas manifestaciones teóricas (la teoría social utópica), topamos con un paradigma novelesco originado en el Renacimiento a partir de la asimilación de elementos clásicos y judeocristianos cuyo sello distintivo estriba en la descripción de sociedades ideales imaginarias altamente complejas, racionalizadas y urbanizadas brotadas del esfuerzo humano en pos de la emancipación y ubicadas en un lugar ignoto (opción renacentista) o en el futuro (opción ilustrada). Pues bien, ha llegado el momento de interrogarnos acerca de las funciones de la utopía así entendida. En tanto que novela, ¿cumple alguna función además de la estética? Algunos autores, entre ellos Tillich, reseñan una función anticipadora, e identifican a la utopía con una suerte de futurología acerca de cosas que se volverán reales con el paso del tiempo¹⁹⁰. Otros, Jameson entre ellos, mantienen con acierto que la función de la utopía más primaria y elemental estriba en el cumplimiento de deseos colectivos, en especial el deseo de formar parte de una comunidad acogedora y protectora¹⁹¹. Mumford detecta una función escapista y compensatoria en algunas utopías, dirigida a menguar los efectos de las frustraciones del mundo real sobre el espíritu¹⁹². Pero la respuesta nos obliga a remontarnos hasta la discusión etimológica inicial. En efecto, la utopía no moviliza exclusivamente a la imaginación para que construya un no-lugar (*ou*) que estimule la fantasía del lector. También la moviliza para que construya un lugar que es bueno (*eu*), mejor que el existente, a fin de devaluar “lo que es” contrastándolo con “lo que debería ser”. La triquiñuela de Moro deja patente la presencia de una intencionalidad en este campo. Además de entretener, lanzar hipótesis sobre lo que vendrá y cumplir deseos, es obvio que la obra utópica quiere servir para algo más. ¿Para qué?

La contestación pasa por enumerar las funciones que con mayor asiduidad se han consignado a la utopía durante la modernidad. Su presencia es variable dependiendo de la obra en cuestión, y la disparidad levantada entre ellas puramente heurística. Dada la estrecha relación y concomitancia que guardan entre sí, resulta complejo aislarlas, distinguir las y dirimir de qué función estamos hablando exactamente. Con todo, vamos a intentarlo. La más citada es la *función epistemológica*, en virtud de la cual la literatura utópica

¹⁹⁰ P. Tillich, “Crítica y justificación de la utopía”, pág 352. W. Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, London, Macmillan, 1986, pág 128. J. M Bermudo, “El proyecto icariano”, págs 22, 28.

¹⁹¹ F. Jameson, “Arqueologías del futuro. Una charla con Fredric Jameson”, en *El viejo topo*, n° 219, 2006, pág 70.

¹⁹² L. Mumford, *Historia de las utopías*, pág 28.

tiene el cometido de cultivar la crítica social. Si esto es así, que lo es, la utopía convergería con otros tipos de novela, caso del naturalismo, por citar un ejemplo paradigmático. Su idiosincrasia, por ende, emergería no tanto de la función que representa como de la manera de ejercitarla. En lugar de denunciar lo dado mostrando un crudo primer plano de sus intolerables vicios, deficiencias y miserias, la literatura utópica lo impugna pintando un mundo donde el mal sencillamente no existe. Es decir, la utopía critica el mundo vigente negándolo con la imaginación. Adorno señala al respecto que la utopía “es sólo la negación de lo existente y depende de ello”¹⁹³. Horkheimer apunta en la misma senda, si bien da cabida a una segunda función de la que también nos vamos a ocupar: “la utopía... tiene dos caras: es la crítica de lo que es y la descripción de lo que debe ser”. Y añade algo tan discutible como interesante: “Su importancia radica, esencialmente, en el primer momento”¹⁹⁴. Miguel Ramiro repara en la doble faz retratada por Horkheimer y precisa que

es posible diferenciar la cuestión de la crítica de la sociedad real y el problema que supone el programa para llevar a cabo la reforma propuesta. En mi opinión, todos los modelos de sociedad ideal son críticos con la realidad que rodea al autor concreto de cada obra, y este factor crítico es independiente de la posibilidad de implementar la reforma radical propuesta. Así, una cosa es el elemento epistemológico y otra cosa es el programa político.¹⁹⁵

Localizamos, pues, dos funciones de la utopía: la función epistemológica, dedicada a criticar lo que es, y la *función política*, dedicada, en cambio, a insinuar lo que debe ser con vistas a su realización. Adorno ni siquiera tiene en cuenta a la segunda de ellas, mientras que Horkheimer la subordina a la primera. El posicionamiento de ambos ante el fenómeno utópico es epistemológico, y la función que asignan a la utopía es entera o casi enteramente negativa. Neussüs se posiciona junto a tal interpretación: “La intención utópica se concentra con mayor precisión no en la determinación positiva de lo que quiere, sino en la negación de lo que no quiere”¹⁹⁶. Es obvio la priorización de la faceta negativa de la utopía medra en la desconfianza marxista hacia las imágenes idílicas del futuro antes comentada. A la utopía se le atribuye una función crítica más o menos importante mientras se le niega cualquier poder causal de orden político, la facultad de contribuir directa o indirectamente,

¹⁹³ T. Adorno, *Teoría estética*, Barcelona, Orbis, 1983, pág 51.

¹⁹⁴ M. Horkheimer, “La utopía”, en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1998, pág 91.

¹⁹⁵ M. A. Ramiro, “Ideología y utopía: una aproximación a la conexión entre las ideologías políticas y los modelos de sociedad ideal”, pág 92.

¹⁹⁶ A. Neussüs, “Dificultades de una sociología del conocimiento utópico”, pág 25.

a corto o a largo plazo a la gestación de un orden nuevo. Algunos enemigos de la utopía, caso de Dahrendorf, se encuentran muy cómodos con este abordaje de la problemática: “La causa final de las construcciones utópicas es siempre, con pocas excepciones, la crítica o incluso la acusación de las sociedades existentes”¹⁹⁷.

No es necesario comulgar con la politización absoluta de la utopía operada por Mannheim para descubrir que semejante sobredimensionalización del factor crítico nace de la propia primacía epistemológica instalada en los enfoques teóricos de los autores citados. Nada más lejos de mi intención que negar que el relato utópico se erige sobre la crítica social. Pero reducir sus funciones a la querrela implica silenciar el hecho constatable de que, con independencia de la voluntad del autor, la utopía literaria ha aportado y aporta a los activistas sugerencias para transformar la realidad donde viven. Habermas declara que “las utopías tienen una función práctica en la medida en que penetran como orientaciones en los movimientos sociales”¹⁹⁸. José María Ortega efectúa un giro pragmatista al axioma de Horkheimer: “el pensamiento utópico es siempre crítica de lo existente y deseo de una vida más feliz. Lo primero está siempre subordinado a lo segundo. La crítica es crítica para un mundo mejor”¹⁹⁹. Antonio Monclús subraya que la utopía contemporánea “no se contenta con esta implícita crítica del antiguo orden..., ahora va a atacar directamente al antiguo orden presentándole una alternativa expresa”²⁰⁰. La estratagema apuntada por Monclús pulsa un resorte funcional de la utopía: desacreditar el orden establecido no únicamente amonestándolo, sino confeccionando, a la vez, una alternativa mejor, sea o no aplicable en el momento de su publicación. De lo dicho no debe inferirse tampoco que la función nodal de la novela utópica consista en ofrecernos croquis detallados de reconstrucción política y mapas exactos de la *polis* ideal. A fin de cuentas, estamos hablando de proyectos individuales, a menudo demasiado extravagantes y arbitrarios para adoptarlos dogmáticamente como recetario. Intentar materializar punto por punto el contenido de una novela utópica es absurdo y peligroso. Pero tal evidencia no es óbice para reconocer que la vocación del género utópico desborda la sátira. Quiere mejorar el mundo, y a tal fin expresa la voluntad y el deseo de pasar a la acción, proveyendo, en tanto que género, ideas diversas acerca de cómo orientarla y planteando fines para justificarla.

¹⁹⁷ R. Dahrendorf, *Sociedad y libertad*, pág 98. Dahrendorf confirma de primera mano el parecer de Neusüss, según el cual “la lucha contra la utopía se basa no tanto en las imágenes de un futuro mejor que ésta pueda concebir, sino en la crítica que la utopía practica contra la mala realidad existente”. A. Neusüss, “Dificultades de una sociología del conocimiento utópico”, *ibíd.*

¹⁹⁸ J. Habermas, *Ensayos políticos*, pág 64

¹⁹⁹ J. M. Ortega, “La teoría crítica como utopía”, pág 120.

²⁰⁰ A. Monclús, *El pensamiento utópico contemporáneo*, pág 260.

Paso a comentar ahora la tercera función de la utopía, tan importante como las dos reseñadas y estrechamente conectada a ambas. La bautizaré como *función pedagógica*, habida cuenta de que designa las potenciales repercusiones cognitivas que la lectura de utopías puede provocar en el lector²⁰¹. De acuerdo a los autores que acentúan este cometido, la función de la utopía reside en maximizar nuestro deseo de cambio social y en ampliar, al unísono, nuestra concepción de lo posible, nuestra imaginación y nuestra receptividad ante lo nuevo. Kumar destaca la importancia de la funcionalidad pedagógica de la utopía incidiendo en el ensanchamiento de lo posible que genera: “La utopía... trata de hacernos pensar acerca de mundos posibles. Trata de inventar y de imaginar mundos para nuestra contemplación y nuestro deleite. Abre nuestro criterio ante las posibilidades de la condición humana”²⁰². Carlos Gómez ostenta una exégesis similar. A su modo de ver, la utopía cumple “el importante papel de ofrecer variaciones imaginativas sobre el debido modo de ser de las cosas, sometiendo a crítica nuestra situación presente, que no puede tenerse por única o natural, abriendo así el campo de lo posible más allá de lo meramente factual”²⁰³. Polak distingue, dentro de un marco similar, dos funciones pedagógicas de la utopía colindantes con la psicología:

La primera función, la del pesimismo existencial, es fundamentalmente negativa. Surge de la rebelión contra el orden existente..., y ataca toda forma de quietismo y de optimismo existencial: el mundo por sí mismo no tiende hacia el bien... La segunda función de la utopía, la del optimismo volitivo, le garantiza su posición entre las imágenes (concepciones) positivas del futuro. En la medida en que cree en la posibilidad de un orden mejor que el existente, sustituye el determinismo en tanto que para ella el desarrollo histórico aún no está establecido.²⁰⁴

Enfocada desde un ángulo análogo, la utopía literaria serviría para fomentar entre las gentes algo semejante a lo que Rorty denominó “reconocimiento de la contingencia”, esto es: la certidumbre de que el modelo social actual —así como el propio yo o el lenguaje vigente— es producto de procesos históricos accidentales, fortuitos, y no el resultante

²⁰¹ En el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx reconoce que a pesar de sus múltiples defectos, el socialismo utópico desempeña, amén de una crítica a lo dado esencial, una labor pedagógica inestimable: “Y, sin embargo, en estas obras socialistas y comunistas hay ya un principio de crítica, puesto que atacan las bases todas de la sociedad existente. Por eso han contribuido notablemente a ilustrar la conciencia de la clase trabajadora”. K. Marx, “Manifiesto del Partido Comunista”, en *La cuestión judía (y otros escritos)*, pág 281.

²⁰² K. Kumar, “El apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad”, en M. Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, pág 260.

²⁰³ C. Gómez, “La utopía entre la ética y la política: reconsideración”, pág 40.

²⁰⁴ F. Polak, “Cambio y tarea persistente de la utopía”, págs 174-175.

lógico de la voluntad de Dios o del despliegue de la racionalidad. Cualquier sociedad aparece bajo el prisma rortyano como falible y eventual, incluyendo la nuestra. Sociedades muy diferentes, incluso hoy inconcebibles, la sucederán en el futuro gracias al esfuerzo de humanos muy diferentes²⁰⁵. Si nos inspiramos en los comentarios que Rorty vierte sobre Dewey y los “políticos utópicos” de la Ilustración, la utopía se convierte, gracias a la plétora de civilizaciones del porvenir que acumula su patrimonio, en un instrumento privilegiado para formar mentes comprometidas y conscientes de la historicidad y de la consiguiente maleabilidad humana, ya que incita al lector a “reemplazar el conocimiento por la esperanza”²⁰⁶ y a dar rienda suelta a “la propensión a referir todas las cuestiones relativas a la justificación última al futuro”²⁰⁷.

Algunos pensadores cuestionan los objetivos pedagógicos de la utopía (educar el deseo, alejar a los individuos de lo atemporal y definitivo, ampliar el campo de lo posible, optimizar la imaginación política...), cuestionando la viabilidad lógica y epistemológica de la tentativa utópica que subyace en dicha área: *representar la otredad política*, una sociedad “totalmente otra” que aliente el extrañamiento cognitivo en el lector y lo familiarice con lo nuevo y radicalmente diferente. A ojos de los teóricos renuentes, tamaña meta (imaginar la diferencia absoluta) brota de una especie de *ilusión trascendental utópica* que pretende sortear los límites de lo imaginable para confrontarnos con lo otro incondicionado. Eagleton arguye que el lector de novelas utópicas no encuentra en realidad nada sustancialmente nuevo y diferente respecto a lo dado. De hecho, lo que vuelve reconocibles a las utopías literarias “es su absurda incapacidad para imaginar un mundo definitivamente diferente del suyo”²⁰⁸. Tamaña incapacidad, sostiene Eagleton, no es un error subsanable. Expresa, en particular, “la penuria de la imaginación humana”, el hecho de que “la única y auténtica alteridad sería aquella que no podemos pensar en absoluto”²⁰⁹.

Bermudo coincide con Eagleton cuando sentencia que “sólo lo imposible es verdaderamente utópico. Sólo lo radicalmente imposible; lo imposible incluso de imaginar”²¹⁰. Atisbadas así, las utopías literarias encarnan las aspiraciones a la postre más razonables que su época es capaz de esbozar. Tan razonables que muchas de ellas terminan por realizarse (vacaciones, sufragio universal, educación y sanidad universal y gratuita, máquinas realizando los trabajos más penosos...), dejando de ser utópicas al instante. Lejos

²⁰⁵ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996, págs 79-80.

²⁰⁶ R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, FCE, 1997, pág 27.

²⁰⁷ *Ibíd*, pág 13.

²⁰⁸ T. Eagleton, “La utopía y sus opuestos”, *Minerva*, n° 15, 2010, pág 52.

²⁰⁹ *Ibíd*.

²¹⁰ J. M. Bermudo, “Las utopías tópicas”, en J. Morente (coord.), *Lo utópico y la utopía*, pág 81.

de pronunciar la otredad del orden establecido, concluye Bermudo, las utopías “se quedan en la *reordenación*”²¹¹. Jameson advierte en la misma línea que incluso las obras más vanguardistas y extremas de la imaginación “no son más que *collages* de experiencia, constructos compuestos de fragmentos y trozos del aquí y ahora... En el plano social, esto significa que nuestra imaginación es rehén de nuestro modo de producción”²¹². E infiere de esta paradoja (pretender imaginar un “orden de ningún lugar” desde un lugar muy determinado) que la función auténtica del género utópico consiste en presentar “nuestra incapacidad constitutiva para imaginar la utopía en sí, y esto no debido a un fallo individual de nuestra imaginación, sino como resultado del cierre sistémico, cultural e ideológico del que todos somos de un modo u otro prisioneros”²¹³. El filósofo estadounidense pule esta visión meramente negativa de la utopía valorando “la autenticidad del impulso utópico del que se dota cada opción” y proponiéndose “identificar su «su momento de verdad», aislar su energía utópica específica y apropiarnos de ella”²¹⁴.

Jameson reconoce que la reprimenda a la ilusión trascendental utópica puede plantearse sin tanto dramatismo: “si no hay nada en la mente que no haya sido ya transmitido por los sentidos, de acuerdo con el viejo lema empirista, también estamos en general inclinados a pensar que no hay nada en nuestras representaciones posibles que de algún modo no estuviese ya en nuestra experiencia histórica”²¹⁵. El argumento sostiene algo banal, análogo a lo que Rorty comunicó en sus ensayos sobre el etnocentrismo²¹⁶. Si lo extrapolamos a la temática que nos concierne tenemos que, al igual que cualquier otro intelectual o persona común, el escritor utópico está, como gusta decir hoy día, situado histórica y culturalmente, encarnando una óptica parcial, cargada de valores, en virtud de su posición social, prejuicios, lenguaje y educación. O sea, que la perspectiva utópica es inevitablemente hija de la aculturación, que no puede escapar del influjo del espacio y del tiempo, por muy revolucionaria, y por ende ajena a su espacio y tiempo, que pretenda ser.

Los límites de la imaginación en particular y de la representación en general señalados por Eagleton, Bermúdez y Jameson, así como la tesis, en verdad parecida, del

²¹¹ *Ibíd*, pág 83.

²¹² F. Jameson, *Arqueologías del futuro*, pág 9.

²¹³ *Ibíd*, págs 344-345. Horkheimer enunció el *quid* de la paradoja citada: “La utopía desconoce el hecho de que el estadio de desarrollo histórico que la incita a hacer ese proyecto de un «país de ningún lugar» está materialmente condicionado en su devenir, en su subsistir y en su desaparecer”. M. Horkheimer, “La Utopía”, págs 89-90.

²¹⁴ F. Jameson, *Arqueologías del futuro*, pág 215.

²¹⁵ *Ibíd*, pág 209.

²¹⁶ Por ejemplo en “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, o en “Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz”, ambos en: R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, págs 239-266 y 275-284.

“círculo hermenéutico” cosechada por Heidegger y Gadamer, pueden tener un impacto interesante en nuestra comprensión de las ciencias naturales, por citar un caso. Pueden, para ser más exactos, ayudarnos a polemizar contra las pretensiones de objetividad y neutralidad típicas de tales ciencias, al mostrar cómo los científicos y los discursos que generan se encuentran, también, “situados”. Pero, ¿qué utilidad tiene abordar a la utopía con tamaño instrumental especulativo? A fin de cuentas, su naturaleza politizada es tan obvia y explícita que no merece mayor atención. Únicamente tiene sentido sondear a la utopía de esta guisa si se presupone que su tarea gira en torno a la ilusión trascendental, al designio de captar la alteridad política absoluta, sin aditamentos del presente.

Pero, ¿es realmente cierto que los autores de utopías han pretendido y pretenden coronar ese designio? ¿No será que ciertos teóricos de la utopía están proyectando demasiados presupuestos sobre su objeto de estudio? Quizás fuera más eficaz interpretar la labor del utopista sin tanta parafernalia kantiana. En lugar de interpretar la utopía literaria como testimonio de lo que el último Horkheimer denominó “anhelo de lo totalmente otro”²¹⁷, creo que seríamos más fieles a su espíritu si la interpretáramos, simplemente, como testimonio del anhelo por construir un mundo mejor que el vigente. Vista así, el género utópico no procura atrapar lo otro, sino imaginar sociedades del futuro tan diferentes a la actual como sea posible con el objeto de estimular nuestra imaginación, nuestro compromiso social y nuestra simpatía hacia lo nuevo. Gracias a ellas y a otros artefactos culturales podemos aligerar en un grado notable el peso que la cosmovisión dominante del presente tiene sobre nosotros, y corroer poco a poco la inercia de la tradición para dejar espacio a las demandas vanguardistas del momento. Pero estas sociedades del porvenir nacen del reordenamiento, como dijo Bermúdez, de la nuestra, lo cual no es baladí. Y así, reordenando lo que es, operarán siempre, pues no hay ni ha habido nunca un “afuera” a lo dado que, supuestamente accesible a la racionalidad bien adiestrada, permita atisbar desde cero y libre de valores, ocupando la “perspectiva del ojo de Dios”, la fisionomía, repito las palabras de Eagleton, de “un mundo definitivamente diferente”. Y si no ha habido ni hay tal marco de referencia para nadie, la ausencia de imágenes del mundo definitivamente diferente en las novelas utópicas no puede interpretarse como una “absurda incapacidad”. Tampoco como prueba de la “penuria de la imaginación humana”.

²¹⁷ M. Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, págs 165-184.

2. CARACTERIZACIÓN DE LA DISTOPÍA

A continuación me dispongo a realizar un sondeo de las temáticas y problemáticas más relevantes de nuestro segundo gran objeto de estudio: la distopía. Una vez finalizado este capítulo contaremos con una visión global del fenómeno utópico que nos permitirá iniciar con garantías la exploración de sus presupuestos modernos y los impactos que estos han recibido en la postmodernidad. Habida cuenta de que el telón de fondo sobre el que versarán los contenidos de esta sección ya se ha desplegado en el capítulo anterior, los apartados que siguen tenderán a remitir a información ya expuesta.

2.1 CONCEPTO DE DISTOPÍA I: LA AMBIVALENCIA UTÓPICA

El concepto de distopía fue acuñado por Stuart Mill durante un discurso pronunciado ante la Cámara de los Comunes en 1868. Allí dijo: “It is, perhaps, too complimentary to call them utopians, they ought rather to be called dys-topians, or caco-topians. What is commonly called Utopian is something too good to be practicable; but what they appear to favour is too bad to be practicable”²¹⁸. Conforme puede apreciarse, de acuerdo a la definición de Mill la distopía denotaría, en contraste a la utopía, un proyecto demasiado malo (malvado) para ser factible o realizable. Aunque el genial utilitarista no estaba aludiendo exactamente al referente que acabaría designando su neologismo, lo cierto es que trazó una observación fundamental para conformarlo: que muchos de los calificados de utópicos proponen en realidad un mundo tan terrible e invivible que sería oportuno utilizar un calificativo especial para denominarlos.

²¹⁸ Citado por A. Aldridge en; “The Scientific World View in Dystopia”, en *Studies in Speculative Fiction*, n° 3, 1984, pág 8.

Un siglo después, Emile Cioran consideró que lo “demasiado malo”, a pesar de su *a priori* inaplicable desmesura, había sido perpetrado en la realidad. A tenor de determinados eventos del siglo XX, declaró:

Los sueños de la utopía se han realizado en su mayor parte, pero con un espíritu muy distinto a cómo fueron concebidos; lo que para la utopía era perfección, para nosotros resultó tara; sus quimeras son nuestras desgracias. El tipo de sociedad que la utopía imagina con un tono lírico, nos parece intolerable... Tan enormes elucubraciones demuestran, o debilidad mental o mal gusto.²¹⁹

Los fragmentos de Mill y Ciorán, pensadores divergentes en casi todo lo demás, conectan sin embargo al unísono con el meollo del célebre dictamen vertido por Maquiavelo en *El príncipe* tres años antes de que Moro publicara, en parte precisamente para atacarle, *Utopía*: “hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su salvación”²²⁰. ¿Qué constatan los extractos citados? Que la utopía en particular y el utopismo en general siempre han contado, a raíz de causas múltiples que después revisaré, con críticos más o menos radicales y con críticas más o menos justificadas²²¹. Tal y como atestigüemos en breve, la oposición a la utopía dejó de ser testimonial para adquirir poco a poco preponderancia a partir del arranque del siglo XX. ¿Cómo puede haber sucedido eso? ¿Quién puede al fin y al cabo oponerse a los proyectos de vida buena para todos? ¿Qué razones hay para sentirse desconfiado o agraviado ante ellos? Una de las respuestas se insinuó en páginas precedentes. Tal y como argumentamos entonces, la utopía es sobre todo una forma textual que abarca una vertiente literaria y una teórica. Pese a brotar de deseos colectivos muy intensos en un momento dado y catalizar objetivos políticos con frecuencia compartidos por un grupo amplio de gente, la utopía no deja de encarnar una valoración individual muy concreta de la vida social. Eso explica que “la misma propuesta

²¹⁹ E. Cioran, *Historia y utopía*, Artífice, México, 1981, págs 80-81.

²²⁰ N. Maquiavelo, *El príncipe*, Madrid, Cátedra, 1999, pág 129.

²²¹ Manuel localiza la primera manifestación de la crítica a la utopía en Aristóteles: “La convicción de que ciertos Estados ideales demandaban un examen crítico fue expresada en primer lugar por Aristóteles en el Libro II de la *Política*”. F. E. Manuel, “Introducción”, en F. E. Manuel (comp.), *Utopías y Pensamiento Utópico*, pág 11. Es verdad que Aristóteles desnuda las contradicciones de *La República* platónica, que se opone a las propuestas proto-comunistas de Faleas de Calcedonia y al urbanismo utópico de Hipódamo de Mileto. No obstante, al inicio del capítulo de marras Aristóteles expresa una opinión rayana en el sentir utópico por excelencia, una opinión que nos obliga, según creo, a reajustar o directamente a problematizar su oposición a la utopía; si se dispone, viene a decir, a estudiar con afán crítico las “formas de gobierno ajenas”, reales o propugnadas por teóricos, es porque “no están bien las fórmulas que hallamos a nuestro alcance”. Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza, 1994, pág 67.

puede ser una utopía para unos espíritus, en tanto que para otros no”²²². La sentencia de Cioran arriba transcrita (“lo que para la utopía era perfección, para nosotros resultó tara”) personifica de forma tajante la tensión implícita en dicha ambivalencia, connatural a la utopía.

Si nos desplazamos al ámbito que aquí priorizamos, la novela utópica entendida como subgénero de la ciencia ficción, encontraremos una fenomenología idéntica. Frye señala con tino que *El año 2000: una visión retrospectiva* de Bellamy, con más de un millón de ejemplares vendidos, “tuvo en su día una estimable y emancipatoria influencia en el pensamiento social de su época... Y, sin embargo, la mayor parte de nosotros tenderíamos a leerlo hoy como un siniestro anteproyecto de la tiranía”²²³. Los profundos cambios de cosmovisión producidos entre el contexto socio-histórico que fraguó la novela y el contexto que rodea al lector contemporáneo de aquella puede provocar que lo que era una idílica civilización utópica mute en el infierno sobre la tierra. Eagleton sentencia con razón que la mayoría de utopías de los siglos XVIII y XIX, colmadas de planificación y uniformización, “describen un mundo futuro que sólo querría habitar un masoquista vocacional”²²⁴. Wells, uno de los más grandes novelistas utópicos (y distópicos) de la modernidad, esboza una opinión pareja: “dudo yo de que nadie haya experimentado jamás el deseo de ser un ciudadano de la República de Platón; yo me pregunto, ¿quién podría soportar durante un mes la implacable publicidad de la virtud, imaginada por sir Tomás Moro...?”²²⁵.

Pero a veces no es necesaria siquiera la intervención de una distancia temporal considerable para experimentar temor o desagrado ante la sociedad descrita en una novela utópica. Dichos sentimientos pueden despertarse en el contexto inmediato de la obra en cuestión a causa de simples disparidades ideológicas con el modelo confeccionado por el autor, tal y como sucedió, precisamente, con *Una utopía moderna* (1905) y *Hombres como dioses* (1923) de Wells, utopías higienistas y tecnocéntricas (y a decir verdad no menos moralistas e impecables en lo concerniente a la virtud que la de “sir Tomás Moro”) que fueron objetadas poco después por un arsenal de distopías, entre ellas la exitosa y perdurable pesadilla de Aldous Huxley, *Un mundo feliz* (1932)²²⁶. Del mismo modo, con mucha probabilidad, *Las Asambleístas* de Aristófanes fue confeccionada en parte como réplica

²²² B. Jouvenel, “La utopía para propósitos prácticos”, 268.

²²³ N. Frye, “Diversidad de utopías literarias”, pág 59.

²²⁴ T. Eagleton, “La utopía y sus opuestos”, pag 53.

²²⁵ H. G. Wells, *Una utopía moderna*, pág 37.

²²⁶ A. L. Morton, *Las utopías socialistas*, pág 202 i ss.

burlesca a *La República* de Platón. La propia *Utopía* de Moro suscitó un aluvión de parodias, así como las novelas utópicas que le sucedieron en las décadas y siglos posteriores. De botón de muestra, piénsese en *El hombre en la luna* (1627) de Francis Godwin, o en *El otro mundo o los Estados e Imperios de la luna* (1657) de Cyrano de Bergerac, sin olvidar, desde luego, el clásico de Jonathan Swift, *Los viajes de Gulliver* (1726). William Morris optó por una estrategia diferente a la parodia. Leyó recién publicado *El año 2000* de Bellamy, y sintió al instante un profundo rechazo frente al mecanicismo allí exaltado. Como respuesta, escribió meses después *Noticias de ninguna parte* (1890), utopía de perfil anarco-ruralista diseñada como contrapunto al industrialismo estatista del estadounidense. Aunque ideara una utopía, y no otra cosa, para desacreditar a otra utopía, aunque acatase con más disciplina de la comúnmente reconocida cada uno de los protocolos utópicos arriba enumerados, Morris certifica el incidente que nos ocupa: la inevitable ambivalencia que genera o puede generar axiológicamente toda utopía en el marco de su recepción e interpretación, incluso dentro de la propia militancia utopista²²⁷.

La ambivalencia utópica, el hecho de que la forma utópica y los proyectos utópicos de perfeccionamiento puedan ser percibidos justo como lo contrario, cristalizó a mediados del siglo XIX en una forma textual específica que contaba con precursores puntuales, la distopía. Llamamos distopía a un subgénero de la literatura de ciencia ficción que se caracteriza generalmente por describir el día a día de una sociedad (por lo general) futura máximamente repulsiva en tanto que máximamente utópica, *ergo* racionalizada, centralizada y normalizada. O lo que es lo mismo; el término distopía designa a las novelas que recogen la perspectiva de los disidentes que habitan en civilizaciones supuestamente ideales del porvenir. Esto implica que para merecer con pleno derecho el calificativo de distópica la novela aspirante debe plasmar de manera premeditada un juicio despectivo sobre la utopía relatada. Si no fuera así, tendríamos que incluir en el listado de distopías al grueso de las novelas utópicas escritas hace menos de cien años, cuyas sociedades, como arguye Eagleton, nos parecen a día de hoy repulsivas, difícilmente deseables. De la misma manera, solo pueden considerarse distopías en sentido riguroso a aquellas narraciones que, salvo casos muy puntuales, tienen al mismo protagonista que la utopía estándar, a un régimen político complejo y estable, levantado en y para la ciudad de un porvenir desarrollado,

²²⁷ Los años setenta ampararon un *revival* del *affaire* Bellamy-Morris, si bien a la inversa. Samuel Delany publicó la tecnófila *Tritón* (1976) a modo de respuesta a *Los desposeídos* (1974), utopía tecno-escéptica firmada por Úrsula Le Guin. Véanse los comentarios de Jameson sobre estos intercambios de golpes protagonizados por utopistas en: *Arqueologías del saber*, págs 179 i ss. Morton reproduce casi por entero la crítica de Morris a Bellamy publicada el 22 de enero de 1889 en el periódico *The Commonwealth*. Véase, A. L. Morton, *Las utopías socialistas*, págs 155-157.

cientificista y universalista. Este imperativo es decisivo, pues con frecuencia se emplea el calificativo de distopía de manera indiscriminada, sobre todo para etiquetar a aquellas historias que versan sobre la existencia reducida a la mera supervivencia hobbesiana, ubicada en estados de naturaleza postapocalípticos, nacidos —a efectos de la pandemia, catástrofe ecológica, invasión extraterrestre o guerra nuclear de turno— *después* de la sociedad, la planificación y el Estado. Mas si la utopía es inseparable de la urbe geométrica, la existencia civilizada y la vida social racionalizada, otro tanto cabe decir de la distopía, tan ajena a los estados de naturaleza (pasados o futuros, idílicos o tremebundos) como aquella.

Es por eso que muchas de las civilizaciones del porvenir presentadas por la distopía estándar de la modernidad son en realidad calcos exactos de las sociedades prototípicas de la utopía: fuertemente estatistas, colectivistas, uniformizadas, reguladas, eugenésicas, estáticas, tecnocéntricas y urbanas. ¿Dónde radica pues en estos casos la diferencia entre ambos géneros literarios si lo descrito es análogo? En la perspectiva, naturalmente, de quien conduce el relato. Como muy oportunamente explica Luis Nuñez Ladeveze, “la diferencia entre la utopía y la distopía es sólo axiológica, pero no material: lo que cambian son los juicios de apreciación del sujeto del discurso, no los contenidos de la trama”²²⁸. Esta confusión, aclara Ladeveze, se ramifica de “la original dualidad de la utopía, en su inherente equivocidad, pues el caso es que cualquiera de las... posturas teóricas del reformista utópico incluye normalmente su interpretación antitética”²²⁹. Kumar se mueve en la misma tesitura cuando diserta que puesto “que la utopía de un hombre puede ser la pesadilla de otro, el esquema de acción-reacción puede tener cabida dentro de la tradición utópica misma”²³⁰.

Si bien es menos usual, el esquema de acción-reacción puede operar en dirección opuesta y provocar que la pesadilla de un hombre sea la utopía de otro. Numerosos estudiantes afines a la contracultura de la década de los sesenta leyeron el *bit* distópico de Huxley (*Un mundo feliz*) como si de una utopía tal cual se tratara. Lo que en su día fue construido a modo de alegoría contra la estandarización, el utilitarismo y el cientificismo mutó de repente en guía para los subversivos ansiosos de emancipación. Esta “ambivalencia distópica” nos será después de utilidad para abordar uno de los puntos cardinales de las repercusiones de la postmodernidad en la utopía y la distopía.

²²⁸ L. N. Ladeveze, “De la utopía clásica a la distopía actual”, en *Revista de Estudios Políticos*, n° 44, Marzo-Abril de 1985, pág 47.

²²⁹ *Ibíd*, págs 59-60.

²³⁰ K. Kumar, “Pensar utópicamente: política y literatura”, pág 74.

En su magnífico *Descenso literario a los infiernos demográficos*, Andreu Domingo ofrece una tesis interesante para sintetizar los contenidos que he expuesto. A su juicio, el antagonismo utopía-distopía “en su construcción genealógica desaparece, revelando desde sus orígenes a la distopía como utopía desencantada”²³¹. Ladeveze esboza un planteamiento semejante: “La distopía es el mismo rostro de la utopía cuando después de haberse contemplado durante mucho tiempo en el límpido espejo de la idea, es contemplada en la desnuda evidencia de su realización”²³². Desde el prisma teórico que ambos autores defienden, la distopía se asemeja a un género textual de segundo grado, carente de entidad propia en la medida en que se limita a reelaborar, canibalizar y enjuiciar los contenidos producidos anteriormente por la utopía en sí. Según Chad Walsh, “the utopian is primary, the dystopian is secondary. The utopian is like the artist, the dystopian is the art critic. The utopian’s proper job is to dream dreams and prod the imagination and conscience of mankind. The dystopian’s job is to take a long look at the dreams, handle them, look for defects, try to imagine everything that could go wrong”²³³.

Sin embargo, la intervención distópica manifiesta únicamente un hondo escepticismo o sarcasmo ante el mundo imaginado por las novelas o teorías utópicas en cuestión. Desbordando el ámbito meramente formal o textual, la distopía manifiesta simultáneamente una honda decepción ante la naturaleza que ha adquirido la realización práctica de cualesquiera ideas utópicas a lo largo del último siglo. Al inspirar y legitimar la instauración de regímenes políticos y propensiones sociales nada reconfortantes, tendentes a la igualdad y la violencia excluyente, los ideales antaño utópicos pierden su halo bienintencionado y pasan a engrosar, valorativamente invertidos, el repertorio discursivo de lo demasiado malo.

2.2 EL CAMINO HACIA LA DISTOPÍA: LA CRISIS DEL PROGRESO

Estrella López Keller asegura que “la utopía del siglo XX es fundamentalmente negativa: se la ha llamado distopía, antiutopía, contrautopía, utopía negativa”²³⁴. Dejando para el siguiente apartado la discusión sobre la variedad terminológica que ha adoptado nuestro objeto de estudio, cabe explorar ahora la casuística que explica, en efecto, el desplazamiento sufrido por la utopía a manos de la distopía en el siglo XX. Leído a modo

²³¹ A. Domingo, *Descenso literario a los infiernos demográficos. Distopía y población*, Barcelona, Anagrama, 2008, pág 15.

²³² L. N. Ladeveze, “De la utopía clásica a la distopía actual”, pág 62.

²³³ C. Walsh, *From Utopia to Nightmare*, New York, Harper & Row, 1962, pág 177

²³⁴ E. L. Keller, “Distopía: otro final de la utopía”, en *Reis*, n° 55, 1999, pág 8.

de síntoma, tal reemplazo refleja modificaciones profundas de la psique occidental. O mejor, refleja la emergencia de un *zeitgeist* incrédulo ante los sueños de perfección humana que goza de gran capacidad de reclutamiento y se extiende en múltiples manifestaciones de la cultura contemporánea²³⁵. El eje de tamaño vaivén estriba, lógicamente, en el decaimiento del deseo utópico y en la compleja transformación emocional de lo antaño esperanzador en elemento angustiante. Kumar destaca al respecto que la distopía vehicula “los temores de aquellos para los que las mismas cosas que les parecían estimulantes y prometedoras a los utópicos —la ciencia, la tecnología, el progreso material— pareciesen portadoras de las mayores amenazas para los valores humanos”²³⁶. Maria Varsam, por su parte, aprecia que “whereas... utopia is a manifestation of desire and hope for a better world..., dystopia delineates the crushing of hope”²³⁷. Tenemos, así, que la utopía y la distopía articulan, respectivamente, la esperanza y el miedo que pueden despertar “las mismas cosas”, de por sí ambiguas. Interpretada bajo este prisma, la dialéctica utopía-distopía sirve de indicador del estado de la conciencia colectiva en un momento determinado de acuerdo al extremo que acapare mayor potestad. Bloch elabora, en virtud de ello, una exégesis político-sociológica en la que esperanza utópica y miedo distópico, aún sin constituirse en opuestos (ambos son anticipadores), reflejan la naturaleza ascendente o decadente de una sociedad en relación al futuro:

El futuro contiene lo temido y lo esperado; según la intención humana, es decir, sin frustración, sólo contiene lo que es esperanza. La función y el contenido de la esperanza son vividos incesantemente, y en tiempos de una sociedad ascendente son actualizados y expandidos de modo incesante. Sólo en tiempos de una vieja sociedad en decadencia, como es la actual sociedad en Occidente..., se manifiesta entonces el miedo a la esperanza y contra la esperanza.²³⁸

Hay que preguntarse, pues, cuándo y por qué la esperanza utópica se vio derrotada por el temor distópico. A nivel intelectual, debemos reparar en la notable e influyente sección decadentista y romántica de la alta cultura sita en el siglo XIX e inicios del XX (Dostoievski, Burckhardt, Yeats, Baudelaire, Schopenhauer, Eliot, Rilke, Lawrence...), alerta, por lo común, ante todo aquello que la utopía en particular (boyante entonces) y la

²³⁵ C. Walsh, *From Utopia to Nightmare*, pág 117.

²³⁶ K. Kumar, “Pensar utópicamente: política y literatura”, pág 74.

²³⁷ M. Varsam, “Concrete Dystopia: Slavery and Its Others”, en R. Boccolini and T. Moylan (eds.), *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, New York, Routledge, 2003, pág 209.

²³⁸ E. Bloch, *El principio esperanza* (vol I.), pág 27.

conciencia ilustrada en general elogiaban, caso de la industrialización, el avance tecnológico, la racionalización de la vida, etcétera²³⁹. Aunque a veces disientían en aspectos cruciales del ambiente hostil a la *civilisation* mecanicista e individualista típico de los nombres citados, un buen número de científicos —precedidos por las advertencias sombrías de Robert Malthus²⁴⁰— se sumaron, no obstante, al tono agorero de la época. En este sentido, el siglo XIX merece pasar a la historia del utopismo por muchas razones. Entre ellas porque, asegura Manuel, “aparecieron dos hipótesis científicas acerca de la naturaleza del hombre que levantaron barreras casi infranqueables a la prolongación del sueño utópico: los descubrimientos de Darwin y Freud. Los dos eran demolidores para aquellos hombres del siglo XIX que tenían visiones de un mundo pacífico, ordenado y progresivo, del cual se habrían desterrado virtualmente el antagonismo y la agresión”²⁴¹. Al optimismo antropológico y al ambientalismo típicos del pensamiento utópico, Darwin y Freud respondieron, sostiene Manuel, con una ciencia distópica que instala la violencia en la naturaleza misma del hombre, concibiéndola como una predisposición innata, como un instinto atávico cuya existencia precede, cuanto menos en lo esencial, a las influencias constitutivas del ambiente social. De estar en lo cierto, todo intento por perfeccionar al ser humano estará al final destinado al fracaso, ya que tropezará tarde o temprano con impulsos destructivos naturales, imposibles de eliminar definitivamente; impulsos que perturban nuestra relación con los semejantes e imposibilitan la concordia universal, sean cuales sean las medidas drásticas de índole política que se adopten ahora o en el mañana lejano en pos del bien común²⁴².

²³⁹ Véase: A. Herman, *La idea de decadencia en la historia occidental*, Barcelona, Andrés Bello, 1998, págs 49-50, 56-57.

²⁴⁰ “No es casualidad que el *Ensayo sobre la población* de Robert Malthus publicado en 1798..., arranque como una contestación al discurso utópico de William Godwin y Condorcet. De este modo, el maltusianismo como pensamiento pretendidamente científico pero también como discurso político nace como un programa antiutópico, con la intención de demostrar cómo el crecimiento de la población por sí sólo podía dinamitar los proyectos utópicos que propugnaban una sociedad próspera a la vez que igualitaria”. A. Domingo, *Descenso literario a los infiernos demográficos. Distopía y población*, pág 14.

²⁴¹ F. E. Manuel, “Hacia una historia psicológica de las utopías”, págs 123-124.

²⁴² Véanse los comentarios de Freud sobre el proyecto comunista de abolir la propiedad privada (fuente de todos los males, como se recordará, para la corriente principal de la utopía) en: S. Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2003, págs 56-58. Para una visión general de Freud como intelectual distópico, recomendamos el capítulo 3 de: C. G. Sánchez, *Freud, crítico de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1998, págs 168-199. Para quien esto escribe la militancia distópica de Freud es problemática. La vertiente ilustrada de su obra (la crítica a la religión, por ejemplo) no debería marginarse a la hora de relacionarlo con la modernidad, y hasta con la utopía (luego haré mención del freudomarxismo, movimiento que omite Manuel). No olvidemos que en *El porvenir de una ilusión* Freud muestra un tono positivista que le hace depositar en el progreso de la ciencia (progreso que no cuestiona) la esperanza de un futuro sin religión. Quizás esto no sea motivo suficiente para tildar a Freud de utópico, pero impide que sea tildado de distópico a la ligera.

Mientras la ciencia distópica prosperaba, la utopía teórica y literaria vivía uno de sus mejores lapsos gracias al poderoso influjo del ideario socialista y la irrupción de H. G. Wells en el mercado editorial. Tan apabullante fue la primacía utópica en lo decimonónico que Julio Verne tuvo que guardar bajo llave, ante las negativas tajantes de su editor para publicarla, la distopía *París en el siglo XX* (1863), cuyo manuscrito fue publicado ciento treinta años más tarde. Pero con la llegada del siglo XX las tornas cambiaron substancialmente. Los terribles acontecimientos que albergó parecían validar los peores augurios del enfoque decadentista cosechado en el siglo anterior por multitud de científicos, filósofos y novelistas, y ayudaron a crear un clima intelectual muy hostil para el ejercicio de la imaginación utópica, un clima sumamente pesimista cuando no tremendista que tiene en la reacción de Freud ante la primera Guerra Mundial una de sus muestras paradigmáticas. Sea como fuere, la primera mitad del siglo XX parecía dispuesta a impugnar de la manera más atroz imaginable las grandes expectativas utópicas del siglo anterior. Conforme a Kumar,

For literary intellectuals and humanists in particular, World War I, The Rise of Fascism, The descent of Soviet communism into Stalinism, The failure of Western capitalism in the 1930s: all these were mocking commentaries on utopian hopes. The more fitting responses seemed to be crushing indictment of industrial civilization in the works of D. H. Lawrence, the icy pessimism of T. S. Eliot's *The Waste Land* (1922), and the flight from the modern in the poetry of William Butler Yeats and Ezra Pound. So far as utopia itself was concerned, the dominant mood and mode seemed to be unequivocally dystopian.²⁴³

La posición de Kumar no difiere del consenso general establecido entre los teóricos en este punto. Manuel declara en un tono muy parecido que “la experiencia de dos guerras mundiales, una matanza masiva de inocentes y las aberraciones de los nuevos sistemas sociales que estaban creándose enfriaron todavía más el ardor utópico”²⁴⁴. En su lugar brotó, a partir de las advertencias anti-industrialistas que colapsaron el siglo anterior, un “ardor distópico” de largo alcance, y junto a él un aluvión de novelas dedicadas a mostrarnos con pelos y señales que el futuro tenía reservado a nuestros descendientes un carrusel de regímenes despóticos e indeseables. A destacar, *El talón de hierro* (J. London, 1908), *La máquina se para* (E. M. Foster, 1909), *Nosotros* (Y. Zamiatin, 1924), *Un mundo feliz, ¡Vivir!* (A. Rand, 1938), *Kallosáina* (K. Boye, 1940), *Barra siniestra* (V. Nabokov, 1947) y *1984*

²⁴³ K. Kumar, “Utopia and Anti-Utopia in the Twentieth Century”, pág 259.

²⁴⁴ F. E. Manuel, “Hacia una historia psicológica de las utopías”, págs 124-125.

(G. Orwell, 1949). Su mensaje, ideológicamente heterogéneo pero coincidente en las premisas mayores, tuvo excelsos precedentes: *Lo que será el mundo en el año 3000* (E. Sovestre, 1845) y, principalmente, *Cuando el durmiente despierta* (H. G. Wells, 1899). También contó con sucesores instantáneos de sobresaliente resonancia, caso de *La pianola* (K. Vonnegut, 1952), *Limbo* (B. Wolf, 1952), *Farenheit 451* (R. Bradbury, 1953) y *Mercaderes del espacio* (F. Pohl & C. Kornbluth, 1953). Durante la década de los sesenta y la primera mitad de los setenta la distopía moderna se hizo más fuerte si cabe al amparo de la renovación interna propiciada por la *new wave* y los movimientos contraculturales, con títulos como *La fuga de Logan* (W. Nolan, 1967), *Todos sobre Zanzibar* (J. Brunner, 1968), *Moderan* (D. Bunch, 1971), *El mundo interior* (R. Silverberg, 1971), *334* (T. Disch, 1972) e *Ypsilon Minus* (H. Franke, 1976).

Tom Moylan, reputado especialista en la materia, defiende en la misma línea que el paradigma narrativo común a las distopías citadas “is largely the product of terrors of the twentieth century: A hundred years of exploitation, repression, state violence, war, genocide, disease, famine, ecocide, depression, debt, and the steady depletion of humanity through the buying and selling of the everyday life provided more than enough fertile ground for this fictive underside of the utopian imagination”²⁴⁵. Tras enumerar un catálogo no menos escrupuloso de desgracias, Tower Sargent, otro de los nombres ilustres de los estudios utópicos, infiere que “this had led to pessimism about the ability of the human race to achieve a better society, and the dystopia became the dominant utopian form”²⁴⁶.

Keller identifica el elemento que está en juego en esta hipótesis. A su entender, la oleada distópica que estamos inspeccionando es “el reflejo de una quiebra de la fe en el progreso, que parece apagarse en el siglo XX”²⁴⁷. Así las cosas, la crisis de la utopía y el consiguiente auge de la distopía tienen como condición de posibilidad la crisis de la fe en el progreso suscitada por los grandes desastres acontecidos en el siglo XX²⁴⁸. Ladeveze comparte diagnosis: “El desaliento producido por el ocaso de una vieja ilusión a la que se había asentido con reverencia desde la Ilustración, la fe en el progreso..., (es) el caldo de

²⁴⁵ T. Moylan, *Scraps of the Untained Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder, Westview Press, 2000, pág xi.

²⁴⁶ L. T. Sargent, “Utopianism in Political Thought”, en *Polity*, n° 4, 1982, pág 578.

²⁴⁷ E. L. Keller, “Distopía: otro final de la utopía”, pág 14.

²⁴⁸ La crisis de la fe en el progreso y la pérdida de confianza en el futuro sustentan a la distopía desde sus orígenes. Wells ilustró dicha crisis con la decepción que sufre el personaje central de una de sus distopías cuando se topa con el futuro: “Graham había esperado, como había esperado su época, dándole temerariamente por hecho, que el sacrificio de muchos por unos pocos cesaría algún día, que estaba cercano el día en que todo hombre nacido de mujer tendría derecho a ser feliz. Y aquí, después de doscientos años, la misma esperanza, todavía incumplida, latía apasionadamente en la ciudad. Graham comprendió que después de doscientos años, la pobreza y todos los dolores de sus tiempos se habían hecho más grandes que nunca y habían aumentado con la ciudad hasta adquirir sus mismas proporciones gigantescas”. H. G. Wells, *Obras completas* (vol I), Barcelona, Plaza & Janés, 1962, pág 769.

cultivo de este desánimo, entre cuyas manifestaciones hay que enumerar la proliferación de una literatura premonitoria, fantástica y siempre pesimista”²⁴⁹. Gianni Vattimo especula en idéntica dirección: “Ya no parece casual, entonces, que la contrautopía se imponga en una época en la que, en el nivel de la conciencia común, se registra una disolución de la idea de progreso”²⁵⁰. Kagarlitski realiza una concisión que, no por escueta, deja de ser crucial para ahondar con garantías en todo lo referente a este asunto: la distopía (él habla de antiutopía) no es únicamente un síntoma de la caída del progreso, un producto pasivo del contexto donde reside, sino también un análisis concienzudo y elaborado de dicha caída: “la antiutopía representa un examen crítico del progreso, por eso no podía aparecer antes de que se formulara la idea de progreso, antes del siglo XVIII”²⁵¹.

Según vimos, la idea de progreso abrió dos vías dentro del género utópico, una social o moreana y otra tecnológica o baconiana, muy a menudo fusionadas en lo que denominamos utopía estándar de la modernidad. Pues bien, la distopía moderna impugna la esperanza inherente a ambas, amén de la creencia de que el progreso social y el progreso tecnológico conforman un único deambular que es, además, bueno y liberador en sí mismo. Conforme a Carmen Galán, “A comienzos del siglo XX, el precario equilibrio que sustenta la relación entre progreso tecnológico y progreso social se quiebra definitivamente y surge el temor de que el vertiginoso desarrollo tecno-científico pueda manipular la conciencia del ser humano. Esta inquietud, agravada por la I Guerra Mundial y la Gran Depresión, anula la esperanza de recrear una sociedad perfecta”²⁵².

Los analistas disienten, empero, a la hora de señalar al responsable material de la disolución de la fe en el progreso subyacente a la distopía. Unos la achacan a los totalitarismos, otros al incontrolable y amenazador avance tecno-científico. En consonancia, los primeros suelen interpretar la distopía en clave orwelliana, como respuesta anti-totalitaria a la decepción y ansiedad provocadas por los dolorosos resultados derivados del proyecto moreano de emancipación merced la revolución social. Los segundos, en cambio, la interpretan en clave huxleyana, como respuesta anti-tecnicista a la decepción y ansiedad provocadas por los resultados dolorosos derivados del proyecto baconiano de emancipación merced la proliferación de tecnologías. Enrolado en el primer enfoque, Frye opinaba en plena guerra fría que el auge de la distopía y la parálisis del pensamiento y la

²⁴⁹ L. N. Ladeveze, “Sobre el proceso de la utopía a la distopía”, pág 123.

²⁵⁰ G. Vattimo, “Utopía, contrautopía, ironía”, en *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, pág 102.

²⁵¹ Y. Kagarlitski, *¿Qué es la ciencia-ficción?*, Barcelona, Labor, 1977, pág 313.

²⁵² C. Galán, “Logomaquias y logofilias: distopías lingüísticas en la ficción literaria”, en *Anuario de Estudios Filológicos*, vol. XXX, pág 117.

imaginación utópicos son “producto del rechazo del comunismo”²⁵³. Desde otro ángulo, Monclús refiere análoga motivación: “El siglo XX va a suponer... un recorrido descendente del pensamiento y la sensibilidad utópicos por numerosas causas, pero especialmente por la Revolución de 1917 y sus consecuencias”²⁵⁴. Federico Jabaloy considera, fiel a estos parámetros, que las distopías se vuelven preponderantes tras la toma de conciencia de que “la historia de los que han tratado de realizar la utopía está teñida de sangre”²⁵⁵.

En el ensayo “Aldous Huxley y la utopía”, Adorno dirige la atención al elemento científico-tecnológico, y sostiene que lo destacable de las distopías estriba en que no hacen “concesión alguna a la fe infantil de que las presuntas excrecencias de la civilización técnica se arreglarán por sí mismas en el curso irrefrenable del progreso”²⁵⁶. Habermas recalca que “hay buenas razones para explicar el agotamiento de las energías utópicas”²⁵⁷. Las utopías, dice Habermas, presentaban a

la ciencia, la técnica y la planificación como los instrumentos prometedores e infalibles de un dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad. Esta es, precisamente, la esperanza que ha quedado hecha añicos ante pruebas irrefutables. La energía nuclear, la tecnología de los armamentos y la penetración en el espacio, la investigación genética y la manipulación biotécnica en el comportamiento humano, la elaboración de la información, la acumulación de datos y los nuevos medios de comunicación son, como bien se sabe, técnicas con consecuencias ambiguas.²⁵⁸

Rodrigo Castro Orellana percibe en el cuestionamiento distópico de la idea de progreso un resultante específico del cuestionamiento global de la modernidad emprendido desde mediados del siglo XIX a consecuencia de los descosidos y conflictos implícitos en el proyecto ilustrado. En un pasaje muy gráfico y contundente, afirma que el

giro de la utopía a la distopía tiene por telón de fondo el desarrollo y la crisis de los valores de la modernidad... Una serie de acontecimientos como las guerras mundiales, el genocidio nazi, las bombas atómicas, la amenaza nuclear durante la guerra fría o la catástrofe

²⁵³ N. Frye, “Diversidad de utopías literarias”, pág 60.

²⁵⁴ A. Monclús, *El pensamiento utópico contemporáneo*, pág 12.

²⁵⁵ F. Jabaloy, “De la utopía a la distopía”, en J. J. Morente (coord.), *Lo utópico y la utopía*, pág 163.

²⁵⁶ Th. Adorno, “Aldous Huxley y la utopía”, en *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008, pág 87.

²⁵⁷ J. Habermas, “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, pág 161.

²⁵⁸ *Ibíd*, pág 162. Gorman Beauchamp se suma al parecer habermasiano, y define a la distopía como “a uniquely modern of fiction whose emergence parallels, reflects, and warns against the growing potentialities of moder technology”. G. Beauchamp, “Technology in the Dystopian Novel”, en *Modern Fiction Studies*, n° 32, 1986, pág 53.

ecológica del planeta, han venido a reforzar la idea de que el progreso científico-tecnológico no garantiza un futuro de bienestar, sino que promueve la incertidumbre y la percepción pesimista respecto al porvenir. El desarrollo del programa de la modernidad, que propugnaba mayores niveles de racionalización, libertad y equidad en las sociedades, ha terminado mostrando un rostro oculto: el incremento y la satisfacción de los modos de explotación del ser humano, la maximización de los mecanismos dirigidos al control de la vida.²⁵⁹

A pesar de la superioridad distópica y del ambiente catastrofista adyacente que todos los comentaristas citados reseñan con convicción, lo cierto es que la utopía, mal que bien, sobrevivió (y sobrevive). También la fe en progreso y en el futuro. Kumar nos demuestra con un aluvión de datos que las tendencias recién analizadas no pueden entenderse en términos absolutos. El siglo XX acogió, y de eso no hay ninguna duda, una profunda crisis de la utopía y de la fe en el progreso, pero en ningún caso acogió, como tantas veces se ha dicho, “la muerte de la utopía” o “el fin de la idea de progreso”. Aunque preponderantes, el escepticismo y el pesimismo en boga no impidieron que el deseo utópico perdurara y que el utopismo continuara produciendo nuevas obras en ámbitos distintos. Durante la primera mitad del siglo XX Wells publicó, de hecho, algunas de sus utopías más célebres, caso de *Una utopía moderna*, *Hombres como dioses* y *The Shape of Things to Come* (1933), e inspiró a otras muchas, entre ellas la española *El amor dentro de 200 años* (A. Martínez, 1923). La ciencia ficción, liderada en aquellos días por Hugo Gernsback y sus colaboradores en la revista *Amazing Stories*, se mostró por su parte mayoritariamente tecnoutópica, y no exenta de preocupaciones políticas. De botón de muestra, valga un libro bastante desconocido, *El hombre que despertó en el futuro* (L. Manning, 1933), historia de un individuo que deambula de distopía en distopía cada quinientos años hasta encontrar, al final de su peregrinar temporal, una utopía en toda regla. Cerrando la primera mitad del siglo, apareció un referente utópico excepcional, *Walden dos*, publicada por Skinner en 1948, el mismo año en el que Orwell terminaba su obra magna, *1984*.

No obstante estas comparencias utópicas, Kumar reconoce que la utopía literaria perdió buena parte de su prestigio y protagonismo tras la Primera Guerra Mundial, auténtico detonante de la posterior soberanía distópica en ese campo. No sucedió así, sin embargo, en otras modalidades formales de la utopía, más activas y productivas en el mismo intervalo de tiempo. Repárese, anota Kumar, en los proyectos arquitectónicos de

²⁵⁹ R. C. Orellana, “Ciudades Ideales, Ciudades sin Futuro. El Porvenir de la Utopía”, págs 143-144.

Ebenezer Howard (*Garden City*), Frank Lloyd Wright (*Broadacre City*) y Le Corbusier (*Radiant City*), auténticas muestras de urbanismo utópico con pretensiones igualitaristas levantadas en pleno ambiente catastrofista²⁶⁰. O en el movimiento “ciencia y sociedad” propagado durante las décadas de los veinte y los treinta, con personalidades wellesianas como Haldane, Hogben, Bernal, Needham y Levy divulgando una visión optimista del futuro según la cual los sueños de libertad, plenitud y paz verían cumplida su consumación tarde o temprano gracias a la ciencia y la tecnología²⁶¹. Repárese, igualmente, en el movimiento tecnocrático inspirado en Bellamy y capitaneado por Thorstein Veblen, cuyo utopismo tecnológico y social, nacido como respuesta al crack del 29, acató, de igual modo, los patrones progresivos de Wells²⁶². Sin olvidar *Viaje a Marte* (H. Madsen, 1918), pinceladas de *Una fantasía del porvenir* (D. Butler, 1930), *Horizontes perdidos* (F. Capra, 1937) y, en su tramo final, *La vida futura* (C. Menzies, 1936), cuatro de las escasísimas producciones cinematográficas que coquetean en algún punto específico con la utopía social.

Las dos décadas posteriores a la segunda mitad del siglo XX mimetizaron idéntico patrón. A pesar de las terribles secuelas dejadas por la Segunda Guerra Mundial y el clima apocalíptico promovido por la guerra fría y por infinidad de demógrafos, biólogos, filósofos y economistas inclinados al vaticinio catastrofista y tecnófobo (Ehrlich, Commoner, Ellul, Dubos, Anders...)²⁶³, lo cierto es que el utopismo tecnológico caracterizó las políticas de innovación científica y tecnológica de los Estados Unidos y la Unión Soviética durante lustros, esencialmente en torno a la carrera espacial. Simultáneamente, Darwin y Freud, sepultureros de la utopía a ojos de Manuel, fueron utopizados²⁶⁴. Julian Huxley y Pierre Teilhard de Chardin convirtieron al primero en un apóstol del progreso y la emancipación. Erich Fromm, Wilhelm Reich y Herbert Marcuse hicieron lo propio con el segundo. En el ámbito político, la cultura *hippie* colmó de utopía la vida de millones de personas, no menos que los entusiastas movimientos sesentayochistas, movimientos que reclamaban abiertamente una aproximación utópica y no científica al socialismo. En lo concerniente a la forma, Arthur C. Clarke publicó *La ciudad y las estrellas* (1956), novela que

²⁶⁰ K. Kumar, “Utopia and Anti-Utopia in the Twentieth Century”, pág 260.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² Georges Friedmann explora inmerso en el contexto que estudia el ambiente socio-cultural que alumbró al movimiento tecnocrático. Véase: G. Friedmann, *La crisis del progreso*, Barcelona, Laia, 1977, págs 234-235.

²⁶³ John Maddox cuenta con un estudio excelente y deliciosamente crítico sobre el catastrofismo con pretensiones científicas aparecido en las décadas de los sesenta y setenta: *El síndrome del fin del mundo*, Barcelona, Barral, 1974.

²⁶⁴ Muchos años antes, H. G. Wells interpretó a Darwin y a Malthus, padre de la ciencia distópica, de manera que no fueran contradictorios con la utopía. A su juicio, Darwin vendría a mostrar que la utopía que quiera imponerse no puede ser estática, sino evolutiva, abierta a sucesivos cambios; Malthus, por su parte, verificaría que la utopía tiene que someter a la población a un severo control demográfico si quiere ser viable. Véase: H. G. Wells, *Una utopía moderna*, págs 33, 140.

anticipa preocupaciones y temáticas que se convertirán en dominantes dentro del género utópico en tiempos posteriores. Un año después llegó desde la parte oculta por el Telón de Acero una de las tecnoutopías marxistas más conocidas, *La nebulosa de Andrómeda*, de Iván Efremov. Mientras la primacía intelectualista del temple distópico difundido por los escritores adheridos a la *new wave* (Ballard, Brunner, Disch, Ellison...) hacía estragos en la ciencia ficción de los sesenta y los setenta, irrumpió una de las utopías sociales más profundas y conmovedoras de la historia; *Los desposeídos: una utopía ambigua* (U. Le Guin, 1974), obra de tono crepuscular que fue impugnada por *Tritón* (S. Delany, 1976), cuyo espacio utópico libertario presume de ser decididamente urbano y científicista. Con ellas puede darse virtualmente por cerrado el ciclo moderno de la novela utópica. Relatos como *La isla* (A. Huxley, 1962) y *Ecotopía* (E. Callenbach, 1975) —pilares de la “utopía ecológica” que encontró en *Lo pequeño es hermoso* de Ernst Schumacher su traducción teórica— junto a *El hombre hembra* (J. Russ, 1975) y *La mujer al borde del tiempo* (M. Piercy, 1976) —pilares de la “utopía feminista” previamente barruntada en *Venus más X* (Th. Sturgeon, 1960)— notifican el surgimiento gradual de variantes postmodernas de la utopía. Pero ese será un asunto del que nos ocuparemos más tarde.

2.3 CONCEPTO DE DISTOPÍA II: LA ANTIUTOPIA

Mientras que el concepto de utopía ha gozado y goza de un uso exitoso y generalizado, tanto que ahoga y vuelve innecesaria la aparición de términos alternativos, el concepto de distopía ha tenido que competir, sin embargo, con una retahíla de sinónimos antes de volverse hegemónico para los estudiosos. En efecto, la literatura especializada ha empleado indistintamente epítetos como antiutopía, contrautopía, utopía negativa o utopía satírica para referir la misma cosa. Mas en las últimas décadas, sobre todo a raíz del influyente trabajo de Tower Sargent, las nociones de distopía y de antiutopía se han vuelto absolutamente dominantes en los estudios utópicos, los cuales se muestran a día de hoy muy preocupados por precisar al máximo la terminología y clarificar las discordancias entre conceptos otrora equivalentes. La distopía y la antiutopía —coincidentes en operar a la inversa de la utopía y representar lo “demasiado malo”— pasarán a designar, efectivamente, elementos distintos. Su análisis resulta, por tanto, imprescindible para empezar a complejizar la imagen de la distopía meramente introductoria que he trazado hasta aquí y presentar nuevos y más profundos aspectos de la misma. Andreu Domingo desvela las claves de la cuestión en el pasaje que sigue:

La diferencia principal entre las distopías y las antiutopías estribaría en que en las segundas el objetivo principal es la oposición a la utopía y, en general, la beligerancia contra el pensamiento utópico, mientras que la distopía comparte con la utopía el impulso del ensueño social, que permite divisar sociedades radicalmente diferentes a las que vive el protagonista. Esta distinción tiende a enfatizar el trasfondo ideológico de la distopía, de modo que la mayoría de distopías conservadoras o reaccionarias son identificadas como antiutopías, mientras que las distopías progresistas o con ánimo emancipador son reivindicadas del lado del discurso utópico.²⁶⁵

Kumar afirma que “se han realizado frecuentes intentos de distinguir la anti-utopía de la distopía. La primera es vista como un ataque general contra todos los experimentos utópicos y sus formas de pensamiento, al ser entendidos como conducentes a la tiranía o el totalitarismo: la segunda, más bien, como una crítica más moderna, interna o inmanente de la utopía, la cual puede a su vez albergar pulsiones utópicas”²⁶⁶. En favor de la misma hipótesis se pronuncia Jameson: “La distopía crítica es una pariente negativa de la utopía propiamente dicha, porque sus efectos se generan a la luz de cierta concepción positiva de las posibilidades sociales humanas, y su actitud políticamente capacitadora deriva de los ideales políticos”²⁶⁷. No sucede así con las antiutopías, “formadas por una pasión fundamental por denunciar y advertir contra los programas utópicos en el ámbito político”²⁶⁸.

Si nos ceñimos a los extractos citados, la distopía constituye una crítica a la utopía dotada, no obstante, de un impulso utópico más o menos acusado, por lo general oculto. Hace ya tiempo que Neusüss se percató de que “en medio de invectivas anti-utópicas se pueden encontrar también elementos utópicos”²⁶⁹. El descubrimiento me parece de gran envergadura, pues fuerza a reubicar el debate sobre la utopía, a redefinir buena parte de los textos que la atacan, a redescubrir las estrategias del deseo utópico y a relativizar el “anti” de la antiutopía. De esa relativización surgiría, de hecho, la popularización del concepto de distopía. Que toda distopía incluye retales utópicos soterrados es algo que esta tesis se encargará de demostrar sobradamente. También que tales retales conforman agrupados un

²⁶⁵ A. Domingo, *Descenso literario a los infiernos demográficos. Distopía y población*, pág 26.

²⁶⁶ K. Kumar, “Pensar utópicamente: política y literatura”, pág 77-75.

²⁶⁷ F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, pág 242.

²⁶⁸ *Ibíd.*

²⁶⁹ A. Neusüss, “Dificultades de una sociología del pensamiento utópico”, pág 43. Desde una óptica e intenciones muy diferentes, Italo Calvino afirma algo semejante: “En cada segundo la ciudad infeliz contiene una ciudad feliz que ni siquiera sabe que existe”. I. Calvino, *Las ciudades invisibles*, pág 106.

esbozo utópico recurrente y estandarizado dentro de la distopía, tanto que puede hablarse sin riesgo alguno de “utopía distópica estándar”. Valga de anticipo un ejemplo. ¿Qué pulsiones utópicas laten bajo la descripción del totalitarismo biotecnológico desarrollada por Huxley en *Un mundo feliz*? Las mismas que en la mayoría de distopías, a saber: las emparentadas con la utopía anti-industrialista y artesanal de la vida sencilla, descentralizada, de baja tecnología, en comunión con la naturaleza, respetuosa con la particularidad individual, la privacidad y (es el toque personal de Huxley) abierta al misticismo oriental. Casi treinta años después, Huxley publicó *La isla* (1962), explicitación del latido utópico ensordecido por la sala de máquinas de *Un mundo feliz*. Pero las cosas no son siempre tan sencillas. Pocas veces —Wells, Verne y Robinson serían otras grandes excepciones— es el mismo autor quien se encarga de despejar dudas. A menudo la utopía oculta de la distopía debe deducirse dialécticamente del infierno sobre la tierra que la obra describe, por medio, pues, de la inversión de la sociedad demonizada en el texto. Al mostrar lo indeseable, la distopía muestra asimismo instantáneas de lo deseable indirectamente. Y esas instantáneas, insisto, al proceder de la inversión de una representación canónica de la sociedad ideal, resultan a menudo muy similares.

Sea como fuere, se ha hecho patente en los estudios utópicos que las distopías literarias no pueden concebirse como simples denuncias de los efectos reales colegidos del pensamiento utópico y de la política utópica, habida cuenta de que ellas mismas transmiten, voluntariamente o no es lo de menos, ideas utópicas a través de sus pronunciamientos contra la racionalización y el totalitarismo. Ahora bien, el matiz no invalida el diagnóstico según el cual el siglo XX ha cobijado el reemplazo de la esperanza por el temor. La primacía de la distopía sobre la utopía testimonia, como recién vimos, una crisis importante de la idea de progreso y de la fe en el futuro, así como un descenso considerable de la actividad utópica literaria y del propio deseo utópico. Pero al contener de manera diríase que consustancial un incentivo utópico, inclusive una utopía difusa en la trastienda, es necesario concluir que la distopía no tiene por fundamento exclusivo al miedo, sino también a la esperanza, aunque sea en un modesto segundo plano. Una esperanza precaria, que se ha visto desplazada de su hábitat natural y obligada a actuar de soslayo, furtivamente. Así pues, la distopía resultaría de una fusión muy inestable de esperanza y miedo, y vendría a mostrar la cohabitación, no la exclusión, de ambas.

Si retomamos los párrafos de Domingo, Kumar y Jameson, observamos que a diferencia de la distopía la antiutopía caería del lado de la ideología al carecer de cualquier esperanza e impulso utópico que desafíe los intereses del orden vigente. Su cometido se

reduce, dicen, a la satanización integral de la utopía y, por añadidura, de los proyectos radicales de transformación social. Vista de tal guisa, la antiutopía coincidiría por lo general con posiciones conservadoras o reaccionarias, afines a la contra-Ilustración, al vitalismo romántico y, casi sin salvedades, a la antropología pesimista que antes comentamos a cuenta de Freud y Darwin. Adam Ulam arguye al respecto que las antiutopías “se relacionan con una corriente del pensamiento antiutópico mucho más antigua y sabia: la tradición conservadora, que considera irrelevante para la felicidad humana tanto el progreso económico como el científico. Si el antiutópico se desespera del progreso humano, el conservador se mueve entre la resignación y la diversión: en realidad, no hay una gran diferencia”²⁷⁰. Jameson percibe con un talante parecido la huella de la pasión antiutópica en el *1984* de Orwell, también en “la condena de Burke a la Revolución Francesa, así como en el anticomunismo y el antisocialismo más contemporáneos”²⁷¹.

Sin entrar a discutir el cuestionable conservadurismo que Jameson adjudica a la novela de Orwell, lo cierto es que la distinción distopía-antiutopía, tal y como es planteada por Domingo, Kumar y Jameson, genera más dudas de las que resuelve. Si hacemos caso a Neusüss, es “demasiado simple mantener que toda invectiva contra la utopía es conservadora”²⁷². En idéntica proporción cabría añadir que resulta demasiado simple identificar a toda utopía con el pensamiento progresista. Hay críticas a la utopía que son progresistas (los ataques de Marx y Engels al socialismo utópico en el *Manifiesto comunista*) y utopías que no lo son (el libertarismo, disímil por lo demás, de Rand y Nozick). Sargent se esmera en recalcar esta precisión, y afirma que “antiutopians are not simply conservatives and utopians are not all radicals or even liberals. There have been conservative utopias, and much of the attack on utopianism comes from liberals, or even radicals”²⁷³. La existencia de utopías conservadoras no supone ninguna novedad para los estudiosos de la utopía. A fin de cuentas (y en este punto Mannheim creo que acertó), ¿acaso los críticos más viscerales del socialismo y del comunismo no guardan en sus adentros una imagen de la sociedad que abre alguna brecha y no encaja del todo en el molde de la sociedad realmente existente? ¿No poseen los conservadores de ayer y de hoy una utopía? Esa utopía será todo lo regresiva que se quiera, probablemente marginal dentro del género, nostálgica de la *kultur*, la comunidad, la familia y los valores tradicionales arrasados por el progreso, adversa, por ende, a muchos de los *ítems* constitutivos de la utopía estándar de la modernidad que he

²⁷⁰ A. Ulam, “Socialismo y utopía”, en F. E. Manuel (comp.), *Utopías y Pensamiento Utópico*, pág 158.

²⁷¹ F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, pág 242.

²⁷² A. Neusüss, “Dificultades de una sociología del pensamiento utópico”, pág 27.

²⁷³ L. T. Sargent, “Utopianism in Political Thought”, pág 566-567.

caracterizado. Pero en lo fundamental refleja lo mismo, el deseo de que el futuro albergue una sociedad diferente a la actual merced la actividad humana organizada, el esfuerzo por responder con alternativas ideales (ideales para el autor, se entiende) a la insatisfacción y desafección incitadas por algunos aspectos del presente o por el presente en sí mismo.

En lo que a mí respecta, considero que la utilidad del distingo distopía-antiutopía radica en su capacidad para politizar el debate y sacar a luz los fogonazos utópicos que, en desigual proporción, emergen de la mayoría de diatribas contra la utopía. Con todo, resulta harto difícil nombrar textos entera o netamente antiutópicos en el sentido indicado, es decir, higienizados de cualquier remanente utópico, sitos en el grado cero de la utopía, y más cuando de la forma literaria se trata. Más tarde razonaremos cómo quienes comunican an la actualidad —a menudo en nombre del realismo político, la sensatez o el sentido común— la muerte de cualquier utopía están, en realidad, difundiendo la utopía más radical imaginable. Es por eso que en este trabajo optaré por prescindir de la distinción comentada y emplear casi únicamente el concepto de distopía, sin negar, por ello, que determinados textos, veremos acto seguido cuales, pueden encajar mejor, si bien no perfectamente, en la noción de antiutopía. Los calificativos de conservador o progresista los aplicaré por consiguiente en virtud del signo ideológico de los detalles utópicos latentes en cada obra particular, a sabiendas de que los sueños de un mundo mejor, si bien de vocación mayoritariamente progresista, son en verdad ideológicamente dispares, cuando no imprecisos y desconcertantes, igual que los ataques a los mismos.

2.4 FORMA DISTÓPICA I: MALES DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Llegados a esta altura de la exposición podemos perfilar con cierta escrupulosidad la forma distópica moderna. Estrictamente hablando, la distopía es una integrante de la forma utópica, no solo porque contiene un impulso utópico más o menos perfilado, sino porque al vehicular una inversión de ésta y una reacción contra su programa se mantiene siempre dentro de sus márgenes. No obstante, con el objeto meramente procedimental de concretar sus heterogéneas manifestaciones con claridad, optaré por predicar en sentido figurado la existencia de una forma distópica. La atención recaerá, siguiendo el mismo planteamiento que esboqué en relación a la forma utópica, sobre su facción literaria, en particular sobre las novelas distópicas publicadas desde mediados del siglo XIX hasta mediados de la década de los setenta del siglo XX, etapa que acogió la gestación y eclosión de la distopía como subgénero agorero de la ciencia ficción.

A grandes rasgos, es posible diferenciar en virtud de su contenido político dos grandes tradiciones dentro de la literatura distópica, ambas discordantes con la idea de progreso, tanto en su faceta político-social como en su faceta científica-tecnológica, y ambas contrarias al perfectismo utópico correspondiente. La primera de esas tradiciones se muestra temerosa de los totalitarismos y del “abandono de la propiedad privada del yo”, y se erige en defensora de la libertad, del pluralismo y de la especificidad individual. Se trata de la *distopía estatista*, modalidad canónica del género durante la modernidad, amén de la más célebre y reconocida gracias a los tres clásicos de envergadura que la cimentan: *Nosotros*, *Un mundo feliz* y *1984*, fuentes de innumerables imitaciones. La segunda tradición distópica se muestra, en cambio, temerosa del capitalismo y adversa a la desigualdad impuesta por el gobierno de las empresas, y se erige en defensora de la justicia social y de la igualdad económica. Se trata de la *distopía del libre mercado*, minoritaria durante muchas décadas, fortalecida, lo comprobaremos ulteriormente, con la llegada de la postmodernidad. Tres obras pioneras de prestigio sentaron sus bases: *Lo que será el mundo en el año 3000*, de Émile Souvestre, *Cuando el durmiente despierta*, de H. G. Wells, y *El talón de hierro*, de Jack London.

En sendas escuelas encontramos textos que podrían calificarse de distopías propiamente dichas, aquellos en los que la hegemonía futura triunfa sin remisión (*1984* o *Kalloscaina*), y textos que podrían calificarse de *distopías parciales*, aquellos en los que un grupo de individuos logran escapar del, o inclusive derrotar al, orden vigente delineado por la novela (*Mercaderes del espacio* o *Un día perfecto*). Finalmente, conviene recordar el par de tendencias distópicas antes apuntadas: la orwelliana, orientada contra el poder absoluto de un orden político determinado (que englobaría a la distopía estatista y a la distopía de libre mercado por igual), y la huxleyana, orientada contra el poder absoluto de un orden tecnológico. En cualquier caso, la distopía estándar de la modernidad acostumbra a fusionar en sus sociedades imaginarias los dos elementos, igual que la utopía estándar a la que se enfrenta.

El categórico mensaje de la literatura distópica se ve consolidado a nivel mediático por un aliado del que carece —a excepción de las aportaciones que apunté antes— la literatura utópica. Hablo del cine y de las cuantiosas distopías cinematográficas, activas desde que Sergei Eisenstein intentará, sin éxito, convencer a las autoridades soviéticas para filmar el *Nosotros* de Zamyatin y Fritz Lang dirigiera la polémica *Metrópolis* (1927). Además de las adaptaciones de *1984* dirigidas sucesivamente por Rudolph Cartier (1954), Michael Anderson (1956) y Michael Radford (1984), de la relectura muy personal que hilvanó François Truffaut de *Fahrenheit 451* (1966) y de producciones artísticamente más discretas

como las traslaciones a la gran pantalla de *La fuga de Logan* (1976) y *Un mundo feliz* (1980), es conveniente citar algunos de los títulos paradigmáticos de la forma distópica moderna en su modalidad fílmica, caso de *Lenny contra Alphaville* (J-L. Godard, 1965), *Privilege* (P. Watkins, 1967), *THX 1138* (G. Lucas, 1971), *Cuando el destino nos alcance* (R. Fleischer, 1973), *El dormilón* (W. Allen, 1973), *Zardoz* (J. Boorman, 1974), *Rollerball* (N. Jewison, 1975), *Sexmission: misión en el futuro* (J. Machulski, 1984), *Brazil* (T. Gilliam, 1985), *Harrison Bergeron* (B. Pittman, 1995), *Gattaca* (A. Niccol, 1997), *Equilibrium* (K. Wimmer, 2002), *V de Vendetta* (J. McTeigue, 2005) e *Idiocracia* (M. Judge, 2006).

Este listado, a complementar con otras películas menores y con contribuciones muy próximas a la distopía como las adaptaciones cinematográficas de *El proceso* (O. Welles, 1962) y *La naranja mecánica* (S. Kubrick, 1971), muestra que la forma distópica popular posee, en efecto, una variante muy potente de divulgación ajena a la utopía (lo mismo podría sentenciarse en relación al *cómic*, extraño a la utopía y abarrotado de distopías). La explicación más concurrida de semejante descompensación es que al describir un escenario “demasiado bueno”, *ergo* huérfano de conflictos y tensiones, y al priorizar la emisión de un mensaje político sobre cualesquiera otros sucesos la utopía articula una narración monótona, fría y aburrida, inasible para el medio fílmico, más presionado por la exigencia de espectáculo y dramatismo que el literario. Sin embargo, bien podrían rodarse historias contextualizadas en utopías futuras amenazadas por algún peligro externo o interno. Y ni se ha hecho ni se hace, lo cual es muy sintomático de las enormes dificultades epistémicas que rodean a la representación audiovisual de lo utópico. También de la censura, por decirlo de alguna manera, que aparenta padecer la utopía en este ámbito artístico en particular. Mas la motivación principal de la incomperecencia de la utopía en el cine bien pudiera ser más baladí: el cine es un arte específico del siglo XX, es decir, de la época donde la utopía cae en descrédito y cede el protagonismo a la distopía en numerosas franjas de la cultura. No es extraño que las únicas secuencias aproximadamente utópicas de la historia del cine las encontremos diseminadas en las décadas de los veinte y los treinta, cuando el influjo de Wells era todavía muy acusado. Desde entonces, si sopesáramos el estado de la utopía tomando como criterio único de documentación sus apariciones cinematográficas tendríamos que concluir que se encuentra fenecida. Pero sabemos que no es así.

Mimetizando los usos de la forma utópica, la forma distópica trasciende el dispositivo estrictamente literario en la que suele reconocerse y se extiende a través de una vasta red textual que cruza las más diversas disciplinas académicas. Sin ir más lejos, la distopía integra, tal y como apuntamos, una facción científica que opera en las antípodas de

la ciencia utópica de Bernal, Haldane o los tecnócratas de Veblen. Aparte de Malthus, Freud, Darwin o Ehrlich, es inevitable mentar tradiciones menos edificantes, caso de la psiquiatría lombrosiana y el decadentismo racista (con vocación científica) de Gobineau. La referencia de Gobineau puede parecer excesiva o forzada, pero no lo es. De hecho, *A Sojourn in the City of Our Lord 19--* (J. B. Holgate, 1832), una de las primeras distopías literarias estrictas jamás publicadas, fue diseñada para desacreditar y ridiculizar a los abolicionistas, por entonces utópicos en cierto sentido, recreando un futuro multirracial pavoroso a la medida de la mentalidad esclavista. Pese a la variedad de planteamientos que la nutren, la ciencia distópica suele girar en torno al supuesto, ya conocido por nosotros, de que existen razones biológicas, demográficas o medioambientales que, potenciadas o no por determinadas tendencias culturales, imposibilitan o imposibilitarán la creación de una sociedad mínimamente armónica. O algo peor, que subyacen a un proceso de degeneración del que no tenemos escapatoria²⁷⁴.

La forma distópica también cuenta con una facción teórica, o si se quiere con una “teoría distópica social” que, mimetizando los gestos de sus antagonistas (recuérdese cómo los autores que practican la teoría utópica social no acostumbran a reconocerse en el calificativo de utópicos), rechazaría ser calificada de tal (de distópica). Aunque las convergencias entre la literatura distópica y la teoría distópica son numerosas, luego lo comprobaremos, hay que anticipar una diferencia crucial. La utopía distópica estándar que late bajo el grueso de novelas pertenecientes al género es en lo que atañe a su ruralismo extraña casi siempre a la esfera teórica.

En el terreno de la forma distópica teórica pueden distinguirse dos paradigmas básicos. En el primero de ellos (posponemos la presentación del segundo para el próximo apartado) pueden englobarse los pensadores que desacreditan con diversa intensidad y a la manera, entre otros, de Max Weber, Martin Heidegger y Herbert Marcuse, el proceso de modernización/racionalización y la fe en el progreso científico y tecnológico a fin de mostrar de qué manera lo fundacionalmente liberador ha terminado volviéndose, a cuenta de desarrollos internos muy complejos, contra sí mismo y gestando nuevas modalidades de dominación y humillación. El paso del tiempo no nos conduce a la utopía, vendrían a decir, sino a un mundo administrado y degradante nacido curiosamente de los sueños benevolentes de antaño. Con este paradigma teórico de referente, Booker asegura que “dystopian fiction is more like the projects of social and cultural critics: Nietzsche, Freud,

²⁷⁴ Me remito de nuevo a: A. Herman, *La idea de decadencia en la historia occidental*: J. Maddox, *El síndrome del fin del mundo*.

Bakhtin, Adorno, Foucault, Althusser, and many others. Indeed, the turn toward dystopian modes in modern literature parallels the rather dark turn by a great deal of modern cultural criticism²⁷⁵.

El extracto de Booker subraya que el giro del siglo XX hacia lo distópico motivado por los sucesos y tendencias poco reconfortantes antes indicados (guerras mundiales, campos de concentración, detonaciones nucleares, etcétera) no afecta únicamente a la esfera de la literatura futurista, sino a la teoría en sus más diversos formatos y, cabría añadir, al conjunto de la industria cultural (cine y cómic, por ejemplo). Entre prácticas y disciplinas distintas se alza, pues, un contexto alicaído idéntico que, trascendiéndolas y condicionándolas, imprime en sus textos suposiciones iguales o cuanto menos muy parecidas. Enfocada de tal manera, la distopía literaria es el reverso mediático de la crítica cultural y de la teoría crítica de corte sombrío que han dominado la academia durante muchas décadas del último siglo. O por decirlo con palabras más directas todavía: las novelas distópicas constituyen apreciadas en conjunto una *Dialéctica de la Ilustración* —un diagnóstico tremebundo de la modernidad— apta para todos los públicos, una diatriba accesible y estereotipada contra la racionalidad instrumental y sus efectos. Las siguientes palabras de Vattimo refuerzan las de Booker, e invitan a pensar en ese sentido; “lo que ha ocurrido y se manifiesta en la contrautopía se puede entender como un salir a la luz de la *contrafinalidad de la razón*; de eso que con otros términos Horkheimer y Adorno, en su libro de 1947, han llamado *Dialéctica de la Ilustración*”²⁷⁶. De este modo, la distopía tiene la habilidad de mostrar al gran público cómo “en la medida en que va cumpliendo cada vez de modo más perfecto su programa, y por lo tanto no por error, accidente o distracción casual, la racionalización del mundo se vuelve contra la razón y contra sus fines de perfeccionamiento”²⁷⁷. Kumar coincide con esta idea, y sentencia que los novelistas distópicos, en sintonía con los intelectuales de espíritu afín, predicán cómo “en la medida en que la razón *sí* se estaba realizando en el mundo moderno, los resultados eran desastrosos”²⁷⁸. Andreu Domingo sostiene un argumento idéntico, y asigna a la distopía el papel de pintar “el retrato de los monstruos engendrados por la razón”²⁷⁹.

²⁷⁵ M. K. Booker, *Dystopian Literature: A Theory Research Guide*, Connecticut, Greenwood Press, 1994, pág 4.

²⁷⁶ G. Vattimo, “Utopía, contrautopía, ironía”, pág 97.

²⁷⁷ *Ibid*, pág 98.

²⁷⁸ K. Kumar, “El apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad”, pág 248.

²⁷⁹ A. Domingo, *Descenso literario a los infiernos demográficos. Distopía y población*, pág 15.

El epílogo de la primera variante de la teoría distópica en particular y de la distopía en general es diáfano. En lugar de emancipar a los hombres y catapultarlos hacia el progreso integral, la racionalidad de la que tanto presumían y dependían las utopías o bien los ha masacrado o bien los ha encerrado en una Jaula de Hierro tan burocrática, normalizadora e inhumana como inexpugnable y vacía de sentido. La explicación de semejante deriva se halla en la constitución metafísica de la razón forjada por la filosofía griega y en la orientación mercantilista, cuantitativa e igualadora que adquirirá a partir de la Ilustración como remate lógico de su violencia innata. Así las cosas, esta variante de la teoría distópica articula de un modo u otro una afrenta sin precedentes a la civilización occidental moderna desde dentro. Afrenta, creo que es indiscutible, necesaria y provechosa, pues revela los resortes más profundos que catalizan las contradicciones y derroteros funestos que ha materializado nuestra civilización durante los dos últimos siglos, justo cuando difundía los lemas grandilocuentes del progreso, el bienestar y la libertad. La maniobra de fondo es de naturaleza kantiana en muchos casos. Del mismo modo que Kant trató de concretar los límites constituyentes al uso válido de la razón teórica, los diagnósticos distópicos de la modernidad tratan de establecer los límites de la racionalización social y de inspeccionar si dichos límites han sido o no respetados.

Bien está. No obstante, resulta también incuestionable que el producto final de tamaño desenmascaramiento transige con un retrato exageradamente peyorativo de Occidente, convertido en la peor y más cruel de las culturas jamás existentes, en la cuna de la maldad suma. Sus logros (en ocasiones logros de la racionalidad instrumental), que también deberían tenerse en cuenta, quedan de esta manera enterrados bajo sus miserias e identificados con ellas. Una estrategia teórica lo hace posible: hacer pasar esos logros (derechos humanos, sufragio universal, mejora de las condiciones materiales de existencia, relativa libertad de prensa, laicismo, cosmopolitismo, pluralismo, etcétera) por apariencias torticeras que ocultan algo demoníaco y autónomo en plena actividad desde tiempo ha. Llámese racionalidad instrumental, olvido del ser, nihilismo o voluntad de poder, la historia queda en manos de una entidad trascendente que dota de sentido a los acontecimientos (ahora nefastos) allende la conciencia y la voluntad. Parte recurrente de esta filosofía de la historia invertida, la resolución de recontextualizar los regímenes político-económicos en principio diferentes que han dominado el espectro social del último siglo y medio hasta convertirlos en una misma cosa derivada de la misma matriz supuestamente omnipresente, la razón ilustrada. La moralina de tamaña diagnosis decreta que todas las calamidades modernas, incluidos el drama del totalitarismo y el fracaso de las utopías, brotan de la

realización expresa de dicha racionalidad, y ésta a su vez de patologías innatas a la metafísica clásica. De esta manera, la literatura y la teoría distópica modernas postulan una trama histórica única y teleológica que arranca con Platón (o con Sócrates) y que conduce durante su desarrollo lógico a los campos de concentración.

Ejemplo prototípico de la insistencia en denigrar a la racionalidad instrumental, la apuesta de Adorno y Horkheimer por definir al nazismo —un movimiento que se autoproclamaba anti-ilustrado, que manejaba referencias románticas, vitalistas e irracionistas (el suelo, la sangre, la voluntad, la raza y demás)— como culmen de la Ilustración²⁸⁰. Arthur Herman cuestiona este vínculo:

Uno podría objetar que el presunto producto final del Iluminismo, la Alemania nazi, era un enemigo declarado del liberalismo iluminista y sus obras, pues defendía la *kultur* por encima de la *Zivilisation*. Pero Adorno y Horkheimer negaban la importancia de esas declaraciones. Para comprender los orígenes del movimiento nazi, lo importante no es lo que declarasen Hitler y sus allegados, sino el modo como funcionaban como parte del proceso total. Tras haber conquistado y esclavizado todo lo que tenía a la vista, la racionalidad se ve obligada, en sus últimas etapas, a apelar a sus contrarios, la violencia y la barbarie, para garantizar su victoria definitiva... De este modo, aun la irracionalidad termina por convertirse en instrumento dialéctico de la razón. Esto fijó... un útil recurso teórico: cuanto más parecen oponerse las cosas (liberalismo y fascismo, opulencia y pobreza, libertad de expresión y censura), más son lo mismo²⁸¹.

2.5 FORMA DISTÓPICA II: UTOPIÍA Y TOTALITARISMO

El segundo gran paradigma de la teoría distópica es, dentro de las diferentes facciones textuales que componen el género, quien más se aproxima y se asemeja a la antiutopía tal y como la definimos. Por esta razón es conveniente que nos detengamos en su examen con mayor detenimiento. En este caso, ya no tratamos con pensadores que pueden catalogarse de distópicos en tanto que críticos afligidos del progreso y la modernización. Ahora tratamos con autores que pueden catalogarse de distópicos en tanto que críticos viscerales del utopismo en sí mismo, sea cual sea su canal, origen o modo de manifestación. La impugnación de la utopía ya no se efectúa a cuenta de su participación

²⁸⁰ Rememoremos un par de lacónicas locuciones de Adorno y Horkheimer: “La Ilustración es totalitaria”. “La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres”. T. Adorno & M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, pág 62 y 64 respectivamente.

²⁸¹ A. Herman, *La idea de decadencia en la historia occidental*, pág 309.

directa en un proceso nocivo más general (la modernidad occidental) que la condena a la auto-impugnación, sino a cuenta de la amenaza que su carácter (dicen los autores implicados) congénitamente dogmático y autoritario supone para las democracias occidentales. De esta manera, la crítica a la utopía se desmarca de la crítica global a la modernidad, presentada, ahora, como una fase beneficiosa que la utopía pondría, precisamente, en peligro. El presupuesto compartido por aquellos que trabajan desde diversas posiciones esta lectura adopta como prueba incontestable de su exégesis las sangrientas experiencias de Europa con el nazismo y el estalinismo. Al hilo de ellas, se edifica el parecer según el cual la utopía parte de una concepción inverosímil, cuando no delirante, de la naturaleza humana que cuando pasa de la simple elucubración a materializarse en la práctica termina conduciendo necesariamente a la violencia sistémica y al desprecio hacia las libertades individuales básicas.

Los títulos señeros del citado planteamiento lo configuran *Caminos de servidumbre*, de Friedrich Hayek, *La sociedad abierta y sus enemigos*, de Karl Popper, y *El fuste torcido de la humanidad*, de Isaiah Berlin, las tres referencias más vividas, marcadas por intensos episodios biográficos, de la crítica liberal a la utopía durante la guerra fría. En todas ellas, la argumentación aspira a demostrar que utopía y totalitarismo son equivalentes e indistinguibles al descansar sobre los mismos supuestos epistemológicos. Valgan las siguientes caricaturas de sus posicionamientos básicos. Hayek aborda la empresa con el propósito específico de demonizar el comunismo, al que compara, ya en 1946, con el nazismo en virtud de su mutuo colectivismo, estatismo y anti-liberalismo²⁸². La repulsa sin paliativos del intervencionismo y la idealización de la libertad individual, política y económica brotada de la Ilustración llevan a Hayek a sentenciar que el nazismo, más que una reacción hostil y antitética, es en realidad una derivación coherente del *corpus* socialista, y que cualquier modalidad de socialismo (“la gran utopía”), por muy moderada o actualizada que se exhiba, es incompatible en última instancia con la democracia dada su dependencia congénita de la ingeniería social y de la planificación, los dos frutos más reconocibles de “la incuestionada transposición, a los problemas de la sociedad, de los hábitos mentales engendrados en la reflexión de los problemas tecnológicos, los hábitos mentales del hombre de ciencia y del ingeniero”²⁸³.

²⁸² F. Hayek, *Caminos de servidumbre*, Madrid, Alianza, 2007, pág 49. Ver también, págs 32 y 59. La comparativa de nazismo y comunismo es, como ya se ha apuntado en los comentarios vertidos sobre Adorno y Horkheimer, igualmente frecuente en el otro flanco de la teoría distópica.

²⁸³ *Ibid*, págs 82-83, 164.

Popper se embarcó un año antes que Hayek en una investigación genealógica que ubica las raíces de todo tipo de totalitarismo (también él los concibe indistintos) en la metafísica de Platón y el historicismo de Hegel. A destacar, la distinción que establece, vislumbrando algo muy parecido a la colonización de la política por los hábitos de la ingeniería que resalta Hayek, entre la “ingeniería social gradual” —restringida al corto plazo, reformista, realista, inclinada a la eliminación de males concretos, “consciente de que la perfección... se halla muy remota”²⁸⁴— y la “ingeniería social utópica” —proyectada al futuro, revolucionaria, centralizada y sistemática, inclinada a la consumación de virtudes abstractas, lanzada “hacia la consecución del bien final”²⁸⁵. Oficiando de sostén de la ingeniería utópica sobresalen según Popper tres certezas epistemológicas de sello platónico: “existe un ideal absoluto e inmutable”, así como “métodos racionales para determinar de una vez para siempre cual es el ideal, y cuáles los mejores medios para su obtención”²⁸⁶. Al hilo de creencias tales, Popper representa al utópico como un individuo fanático e intolerante en la medida en que se encuentra plenamente persuadido de haber aprehendido científicamente el “ideal absoluto” y descubierto un método evidente e infalible que le permite establecer los fines últimos y trazar un esquema del orden político que mejor refleja aquel ideal. Todas las concepciones rivales serán, en consecuencia, tildadas de falsas e irracionales, de herejías interesadas que deben ser excluidas y llegado el caso aplastadas para impedir que saboteen la emancipación humana. Popper concluye su impugnación de la utopía afirmando “que conduce a la violencia”²⁸⁷, y que “aunque a menudo se presenta con un disfraz racionalista, no puede ser más que un seudoracionalismo”²⁸⁸.

Popper explica que la utopía “conduce a la violencia” por tres motivos: porque la actitud utópica se basa en los bienes ideales, objetos sobrenaturales más propios de la superstición que de la ciencia: porque se opone a la razonabilidad abierta e imparcial en aras del dogmatismo del predicador y, finalmente, porque abraza, aquí entra el protagonismo de Hegel, una visión de la historia finalista y necesitarista, ajena por completo a la previsión racional, cercana a la profecía oracular e iniciática de los milenaristas. El filósofo austriaco responsabiliza a la filosofía de la historia de corte hegeliano que antes analicé al hilo de las fuentes judeocristianas de la utopía de haber construido el armazón sobre el que se erigirían tiempo después la legitimación y la autoconciencia futuristas del nazismo (historicismo

²⁸⁴ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (vol I.), Barcelona, Orbis, 1985, pág 158.

²⁸⁵ *Ibíd.*

²⁸⁶ *Ibíd.*, pág 160.

²⁸⁷ K. Popper, “Utopía y violencia”, en A. Neusüss (comp.), *Utopía*, pág 133.

²⁸⁸ *Ibíd.*, pág 137.

natural, basado en las leyes evolutivas que benefician a la raza del pueblo elegido) y del estalinismo (historicismo económico, basado en los intereses materiales de la clase elegida), regímenes utópicos ansiosos por “sacrificar el presente a los esplendores del futuro”²⁸⁹. De acuerdo a su perspectiva, el pensamiento utópico es inseparable de la doctrina historicista central, “la cual afirma que la historia está regida por leyes históricas o evolutivas específicas cuyo descubrimiento podría permitirnos profetizar el destino del hombre”²⁹⁰. Atrapado por los encantos de dicha doctrina (que Noble remitía, como se recordará, a San Agustín), el historicista

ve al individuo como un peón, como un instrumento casi insignificante dentro del tablero general del desarrollo humano. Y descubre entonces que los actores realmente importantes en el Escenario de la Historia son, o bien las Grandes Naciones y sus Grandes Líderes, o bien, quizá, las Grandes Clases o las Grandes Ideas. Sea como fuere, nuestro investigador tratará de comprender el significado de la comedia representada en el Escenario Histórico y las leyes que rigen el desarrollo histórico. Claro está que si logra hacerlo será capaz de predecir las evoluciones futuras de la humanidad.²⁹¹

En un gesto calcado al de Popper, Berlin —el más profundo e incisivo de los críticos liberales de la utopía— remite las taras de la utopía moderna a tres conjeturas socrático-platónicas: i) “todo problema auténtico sólo puede tener una solución correcta, y todas las demás son incorrectas”²⁹²; ii) “existe un método para descubrir esas soluciones correctas”²⁹³; iii) “todas las soluciones correctas deben ser compatibles como mínimo entre sí”²⁹⁴. Para Berlin, tales premisas, aparcadas durante la Edad Media, cobraron el índice máximo de popularidad tras el advenimiento de la revolución científica, cuando gracias al éxito que ostentaron a la hora de cimentar el patrón metodológico que desentrañaría las leyes de la naturaleza contribuyeron a la mejora de la vida terrenal. La tentación de trasladarlas a las cosas humanas para enderezar la vida social rumbo a la plenitud no se hizo esperar. Un dogma platónico catalizó la operación, a saber: “conocimiento... significa no sólo conocimiento descriptivo de lo que hay en el universo, sino como parte y parcela de ello, conocimiento de valores, o de cómo vivir, qué hacer, qué formas de vida son las

²⁸⁹ *Ibíd.*, pág 138. Hayek también vinculó historicismo y totalitarismo: F. Hayek, *Caminos de servidumbre*, págs 230-231.

²⁹⁰ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (vol I.), pág 24.

²⁹¹ *Ibíd.*

²⁹² I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1995, pág 42.

²⁹³ *Ibíd.*

²⁹⁴ *Ibíd.*, pág 43.

mejores y las más meritorias y por qué”²⁹⁵. La hipótesis de Berlin es que las utopías son absolutistas, estáticas e intolerantes porque se alzan sobre la exportación de los tres supuestos arriba enumerados a la esfera axiológica, maniobra que acarrea, huelga indicarlo, el sometimiento de la racionalidad práctica a los patrones de la racionalidad teórica. La convicción de que existe una (y solo una) “solución correcta” a los problemas suscitados por la convivencia social (igual que existe una única “solución correcta” a los problemas suscitados por el mundo de los hechos) y un único método para descubrirla es en opinión de Berlin el detonante de la fulminación del pluralismo y de la libertad operada por los regímenes utópicos imaginarios o reales. De ahí que utopismo y totalitarismo sean en lo sustancial lo mismo, y que la crítica de ambos pase por una crítica de su epistemología.

Puede apreciarse que para Berlin la utopía es el resultante de un racionalismo llevado al extremo, tanto que termina por negar la misma racionalidad. Un racionalismo dogmático, absolutista y monista que no tardaría en colisionar con su antítesis, con el romanticismo gestado a partir del siglo XVII por figuras como Vico, Herder, Fichte y Mill, pensadores que coinciden en la idea de que el mundo humano se compone de culturas múltiples y diferentes, de tablas de valores inconmensurables en constante gestación, mutación y colisión, imposibles de reducir a una unidad superior o de graduar de acuerdo a una escala universal supuestamente objetiva. El proyecto de levantar una sociedad mundial perfecta pasa, de acuerdo a la conciencia romántica que Berlin reivindica, por predicar la existencia de una naturaleza humana común e inmutable, por abolir el pluralismo moral y la incompatibilidad axiológica de sus variadas cosmovisiones en pos de un Estado político atemporal, sin conflictos, decidido a imponer su concepción de lo bueno, acto que conlleva una altísima dosis de violencia, la imposición de un orden artificial que encaja a los hombres en una estructura preconcebida para, de este modo, enderezar el fuste torcido de la humanidad cueste lo que cueste²⁹⁶. “De ahí, asegura Berlin, la protesta (y las antiutopías) de Aldous Huxley, o de Orwell, o de Zamyatin..., que pintaron un cuadro horripilante de una sociedad sin fricciones en la que las diferencias entre seres humanos se hallan... eliminadas”²⁹⁷. Berlin conecta, el detalle es importante, a la distopía literaria con el romanticismo y con la defensa liberal de la individualidad ante el acoso absolutista y uniformizador. Luego verificaremos que está en lo cierto, aunque ignore que esa doble militancia, amén de gestar una crítica, coagula en una utopía encubierta.

²⁹⁵ *Ibíd*, pág 46.

²⁹⁶ Berlin homenajea la conocida metáfora de Kant: “con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada derecho”. I. Kant, *Filosofía de la historia*, pág 51.

²⁹⁷ I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, pág 61.

El discurso filosófico que Berlin lanza contra la utopía también incluye un ataque al historicismo. A su modo de ver, Hegel y Marx estigmatizaron la infinita variedad de culturas y los irremediables conflictos que de ella se deducen en la esfera del valor pregonando “una ascensión única de la humanidad de la barbarie a la organización racional”²⁹⁸. Ascensión, reconoce, colmada de choques y luchas, de intensos momentos dialécticos resueltos, sin embargo, al final de la historia, cuando el proceso previo encuentra la consumación de su finalidad inicial, la perfección logra coronarse y los cambios neutralizarse en lo sucesivo. “Se trata, sentencia nuestro autor, de un intento de nadar y de guardar la ropa: aceptar el conflicto inevitable pero creer que es, a la vez que inevitable, una etapa temporal en el camino hacia la autorrealización plena total de la humanidad”²⁹⁹. Berlin sella su denuncia del historicismo en términos muy parecidos a los de Popper. Defiende, en particular, que “la idea de que se pueden descubrir extensas leyes o regularidades en el proceso de los acontecimientos históricos atrae naturalmente a aquellos que están impresionados con el éxito que tienen las ciencias naturales en clasificar, correlacionar y, sobre todo, predecir”³⁰⁰. Poco después advierte que “creer que tales leyes no son inventadas, sino descubiertas o percibidas intuitivamente... es tomar el juego demasiado en serio y ver en él una clave de la realidad. Ciertamente, es comprometerse uno mismo con la idea de que la noción de responsabilidad individual es en último término una ilusión”³⁰¹, que los individuos son, aislada o conjuntamente, marionetas en manos de la Historia³⁰².

Guste o no, la distopía liberal conforma la recusación más eficaz y canónica de la utopía, apoyada como está por los nefastos resultados de los sistemas alternativos edificados en el siglo XX y por un análisis contundente de los supuestos menos edificantes del pensamiento utópico moderno, muy proclive, lamentablemente, a la estática y la estandarización, a imaginar o crear sociedades hiperpolitizadas que alumbran, según indiqué, el fin de la política, la finiquitación de la participación, la discusión, el disenso, el diálogo, la negociación³⁰³. Aunque tales propensiones se expliquen en virtud del contexto histórico que las acogieron, aunque en su día expresaran de la mejor manera disponible los sueños de emancipación y la repulsa a la injusticia circundante, no dejan de ser propensiones desagradables para el común de los mortales nacidos en el siglo XX. El

²⁹⁸ *Ibíd*, pág 60.

²⁹⁹ *Ibíd*.

³⁰⁰ I. Berlin, *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pág 63.

³⁰¹ *Ibíd*, pág 73.

³⁰² *Ibíd*, 74.

³⁰³ Ángel Rivero firma un artículo que sintetiza desde la militancia distópica las directrices fundamentales de la posición liberal contra la utopía y contra los teóricos que la defienden hoy día. Véase: A. Rivero, “Utopía *versus* política”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 29, 2007, págs 81-96.

significado peyorativo (tan difundido y afianzado entre las gentes) del concepto de utopía tiene aquí su sustento predilecto. Si bien las diatribas de Hayek, Popper y Berlin no eligen como diana esencial a la utopía novelada sino a la teoría y a la política utópica, es obvio que aquella también se halla salpicada por las taras que de forma tan pertinente sondean.

Sin intención alguna de negar su conveniencia a la hora de desentrañar las propensiones peligrosas de la utopía estándar de la modernidad y de corregir sus excesos y contradicciones, es palmario que el enfoque liberal exhibe una miscelánea de puntos debatibles que también merecen ser cuestionados. Detengámonos en algunos de ellos³⁰⁴. Podemos empezar recalcando el hecho de que la mayor parte de las novelas utópicas no pueden sentirse aludidas por los reproches antihistoricistas de Popper y Berlin que acabo de glosar, pues tal y como ya se reseñó la autocomprensión de sus sociedades ideales prescinde por lo general de los supuestos teleológicos que éstos les achacan. Además, la filosofía de la historia que con tanto criterio se impugna no es ni tan siquiera representativa de toda la filosofía de la historia, sino únicamente de aquella más o menos hegeliana que sirvió de marco a la autoimagen alemana. Por otra parte, dicha filosofía tampoco es representativa necesariamente del erudito antiliberal. Un marxista como Horkheimer practicó la denuncia contra el historicismo de Hegel y la utopía con un acento rayano al de ambos:

La Historia, considerada «en sí», no *tiene* ninguna Razón, no es ningún tipo de «esencia», ni un «espíritu» ante el cual tengamos que inclinarnos, ni un «poder», sino una recapitulación conceptual de los sucesos que se derivan del proceso de vida social de los hombres. Nadie es llamado a la vida por la «Historia», de la misma manera que ésta tampoco mata a nadie, ni plantea problemas, ni los resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden hacer que disminuya el sufrimiento individual o general que ellos mismos o las fuerzas de la naturaleza han provocado. La independización panteísta de la Historia, que hace de ella un ser sustancial unitario, no es otra cosa que metafísica dogmática.³⁰⁵

³⁰⁴ Mark Olssen presenta una exploración muy detallada de los supuestos problemáticos que los antiutópicos liberales manejan. Véase: M. Olssen, “Totalitarianism and the Repressed Utopia of the Present: moving beyond Hayek, Popper and Foucault”, en *Policy Futures in Education*, nº 3, 2003, págs 526-552. Refiriéndose a Aldous Huxley, Adorno conjuga el reproche fundamental que puede lanzarse contra quienes pretenden demonizar (y no revisar o modificar) a la utopía blandiendo los riesgos que esta conlleva: “Preocupado ficticiamente por la desdicha que la utopía realizada podría causarle a la humanidad, Huxley no presta atención a la desdicha mucho más real y apremiante que impide la utopía”. T. Adorno, “Aldous Huxley y la utopía”, pág 106.

³⁰⁵ M. Horkheimer, “La utopía”, págs 98-99.

El segundo aspecto a discutir del ataque liberal a la utopía será comentado con extensión más adelante, por lo que me limitaré a enunciarlo. Esta vez se concentra esencialmente en los estudios de Berlin, quien asegura que la premisa medular en que se basa el perfectismo utópico es la de “que los hombres tienen una determinada naturaleza fija, inalterable, ciertos objetivos universales, comunes, inmutables”³⁰⁶. La afirmación es muy cuestionable, y bien puede leerse al revés tomando como prototipo a Fukuyama, el último y más conocido portavoz liberal contra la utopía. Es el liberalismo (y la distopía literaria que Berlin alaba) quien presupone la presencia de dicha naturaleza innata en el ser humano, una naturaleza que, conteniendo los impulsos de libertad, individualidad, dignidad, emotividad, etcétera, el totalitarismo utópico (la biotecnología tecnoutópica, según Fukuyama) estaría dispuesto a (o en visos de) adulterar, eliminar o reprimir³⁰⁷. Tal y como me encargaré de mostrar, en la literatura utópica moderna existen vagas alusiones a la naturaleza humana en un número notable de textos, sobre todo en el período del Renacimiento, pero lo que prima en el género es la idea humanista de que el ser humano puede construirse a sí mismo.

Por encima de los puntos problemáticos indicados, es evidente que cualquier reprobación a Hayek, Popper y Berlin que pretenda llegar al fondo de la cuestión debe discutir su hipótesis nuclear, la equivalencia de utopía y totalitarismo. Según hemos explicado, la trabazón de ambos fenómenos se ejecuta alrededor de un racionalismo sistemático supuestamente incongruente con la pluralidad, la libertad y la democracia cuya génesis se remonta a la antigüedad de la cultura occidental, en particular al pensamiento de Platón, el cual encontraría más de dos milenios después su gran complemento: el historicismo de Hegel. Hayek, Popper y Berlin desacreditan así las dos tradiciones que, según Kumar, fundan la utopía, la estática-racionalista y la dinámica-historicista.

Llama la atención, en cualquier caso, dos cosas: la primera, que la crítica a Platón y Hegel puede tomar una dirección completamente discordante en este campo. Bloch, según vimos, también se enfrenta a ambos hitos de la filosofía, aunque para defender y patrocinar a la utopía. Según la argumentación blochiana, Platón y Hegel personifican la hegemonía de un racionalismo absolutista levantado de espaldas a la naturaleza incompleta del ser y al margen de la condición procesual y mudable de la realidad, un racionalismo que petrifica el devenir y ahoga el cambio para otorgar objetividad al conocimiento y seguridad al orden vigente. Mientras Hayek, Popper y Berlin defienden que ese racionalismo platónico-

³⁰⁶ I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, pág. 39.

³⁰⁷ Véase: F. Fukuyama, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Madrid, Suma de Letras, 2003, págs. 342-343.

hegeliano conforma la clave de bóveda de la utopía, Bloch sostiene lo contrario: que tal racionalismo sabotea la aparición de lo *novum*, de la esperanza y, en resumidas cuentas, de la utopía³⁰⁸.

El segundo aspecto a subrayar es que, entre infinidad de diferencias, se alza paralelamente un pequeño contagio entre el par de modalidades de la teoría distópica que he analizado: ambas se cimentan, en efecto, sobre la censura de la colonización contemporánea de lo social y de la esfera del valor por parte de una racionalidad autoritaria que trasgrede, cual potencia imperialista, las fronteras de su uso válido para comandar ámbitos que no le competen. La diferencia nodal estriba en que la vertiente frankfortiana, por denominarla de alguna manera, incluye agentes tales como el liberalismo, el capitalismo, el consumismo, el individualismo, la tecnología y la democracia en el listado de manifestaciones espontáneas de dicha racionalidad, a igual altura que el fascismo, el nacional-socialismo y el comunismo, gesto que le permite, hasta cierto punto, revestirse de radicalismo y eludir la acusación de legitimar a la hegemonía. Y digo hasta cierto punto porque, además de integrar hipótesis colindantes con la condena conservadora-religiosa a la Ilustración, la descripción que delinea de Occidente es tan derrotista que acaba fomentando la desmovilización y desmoralización de los potenciales adversarios de esa misma hegemonía. Con todo, es justo recordar que históricamente la crítica al totalitarismo no ha partido únicamente del ala liberal de la teoría. Muchos filósofos de izquierdas denunciaron en análogas fechas a las de Hayek, Popper y Berlin la naturaleza totalitaria del comunismo soviético, incidencia que suele caer en el olvido.

También habría que recordar que la sinonimia entre utopía y totalitarismo conoce exposiciones anteriores y ajenas a la óptica liberal en sentido ortodoxo. Ya en 1922, Mumford había reparado “en las tendencias dictatoriales de la mayoría de las utopías clásicas”³⁰⁹, a las que tachaba de monolíticas, estáticas, cerradas y opuestas a los cambios creativos que caracterizan la dinámica de la existencia en sus infinitas variantes. Más recientemente, un progresista como Alain Touraine insistió en la misma diagnosis al declarar que “las utopías someten a la realidad social a un principio único... La democracia es, por el contrario, antiutópica por naturaleza, porque consiste en dar la última palabra a la mayoría, por definición cambiante, para elegir una combinación —siempre modificable— de exigencias o de principios opuestos, como son la libertad y la igualdad, lo universal y lo particular”³¹⁰. Por su lado, Frédéric Rouvillois ha señalado en un brillante artículo que la

³⁰⁸ E. Bloch, *El principio esperanza* (vol I.), pág 42.

³⁰⁹ L. Mumford, *Historia de las utopías*, pág 13.

³¹⁰ A. Touraine, *¿Qué es la democracia?*, FCE, México, 1994, pág 107.

proximidad entre utopía y totalitarismo “is too frequent to be accidental. Utopia and totalitarianism are both engaged in a mirroring game, tirelessly sending the same image back and forth as if utopia were nothing than the premonition of totalitarianism and totalitarianism the tragic execution of the utopian dream. Only the distance that separates a dream from its realization seems to stand between the two”³¹¹. Al final del escrito, Rouvillois propone un experimento mental para corroborar la interdependencia señalada: “we need only think that if Hitler had not risen to power, then *Mein Kampf* would have been nothing more than an (atrocious and oppressive) utopia; and if Campanella had risen to power, the implementation of The City of the Sun would have brought about the most terrifying instance of pre-modern totalitarianism”³¹².

Hay que reconocer que tachar, como hace Jameson, las reprobaciones liberales a la utopía de reaccionarias (de antiutópicas) parece excesivo. Sin embargo, tiene parte de fundamento. Con una mano critican el totalitarismo, labor que pocos polemizarían más allá de los consabidos y a menudo cruciales detalles. El problema es que con la otra mano satanizan el cambio social radical, determinación que les lleva, quieran o no, a patrocinar lo dado —erigido en el mejor de los mundos posibles al compararse con los infiernos totalitarios-utópicos— y a inmunizarlo frente al cuestionamiento teórico que sí ejerce, mal que bien, la otra variante teórica de la distopía. David Harvey localiza el *quid* del problema: “El rechazo, en tiempos recientes, del utopismo descansa en una aguda conciencia de su conexión interna con el autoritarismo y el totalitarismo... Pero el rechazo del utopismo basándose en tales argumentos ha tenido también el desafortunado efecto de frenar el libre juego de la imaginación en busca de alternativas”³¹³.

Pero eso no es todo. La conexión liberal de utopía y totalitarismo presenta el problema añadido de exhibir un discernimiento cuanto menos rudimentario del totalitarismo y de las causas que subyacen a la implantación del susodicho. Supongamos que los textos utópicos contuvieran tanto despotismo como los liberales reseñados aseguran que contienen en todos los casos. Pues bien, aunque se trate de los escritos de Marx cuesta entender cómo pueden provocar por sí solos algo tan complejo como la construcción de un estado totalitario y la propagación de una mentalidad acorde con el mismo. La tesis recuerda a aquella según la cual la violencia social es una consecuencia de las películas violentas. Neusüss argumenta al respecto que bajo la rúbrica liberal,

³¹¹ F. Rouvillois, “Utopia and Totalitarianism”, en L. T. Sargent & R. Schaer (eds.), *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, pág 317.

³¹² *Ibid*, pág 332.

³¹³ D. Harvey, *Espacios de esperanza*, Madrid, Akal, 2012, págs 190-191.

la utopía... debe hacerse responsable no sólo de la versión comunista del totalitarismo, sino incluso de sus formas fascistas o nacional-socialistas, a pesar de que estos regímenes ideológicamente no tengan nada, o muy poco que ver, con las intenciones utópicas... El concepto de totalitarismo echa en saco roto estas diferencias: para él es lícito asentar el comunismo y el socialismo, juntamente con los regímenes fascistas, en las mismas raíces utópicas, y oponerlos, sin hacer diferencias entre ellos, al pluralismo fundamentalmente capitalista, que se niega a ver en el fascismo la consecuencia manifiesta de sus propias características comunes.³¹⁴

La queja de Neusüss se basa en que los teóricos liberales adversos a la utopía magnifican el poder causal de la literatura y de la teoría utópica (del pensamiento utópico). Al hacerlo, “olvidan las condiciones históricas y sociales de los distintos regímenes totalitarios y de las distintas utopías. Y sin embargo son esas condiciones las que iluminan de forma directa los rasgos y aspectos autoritarios de la estructura de una sociedad”³¹⁵. Mediante este proceder, “la definición de lo utópico se convierte en tautología: se llaman utópicas las ideas que parecen totalitarias de acuerdo con los sistemas modernos; y en el intento de hallar totalitarismos en el pasado, la utopía pasa a ser sinónimo de totalitarismo... Según eso, la utopía constituye la esencia de todo terrorismo... De ahí que esta manera de entender lo utópico sirva a los intereses conservadores, a los que conviene este uso peyorativo —y muchas veces ingenuo— de utopía”³¹⁶.

Miguel Abensour lleva la argumentación por el mismo itinerario y asegura que conectar los campos de concentración y los gulags con la utopía es “una estrategia para condenar las propuestas utópicas sin argumentos adicionales. Sólo desde el odio a la utopía se puede mantener que está relacionada con el totalitarismo. En realidad, es una tesis añeja, que se remonta a la década de 1830, cuando el movimiento obrero comienza a cobrar fuerza. Tuvo particular importancia durante las revoluciones de 1848, como manifestación de un profundo rechazo de la burguesía hacia la emancipación obrera. Es ese tipo de odio el que hoy sigue vigente”³¹⁷. A diferencia del análisis liberal, Abensour se niega a equiparar el totalitarismo bolchevique, dotado de un contenido inicial liberador que sería traicionado poco después, con el nazi, huérfano de contenido liberador alguno. En este sentido, declara que la utopía siempre ha estado ligada a la idea de emancipación y que, por lo tanto, “la

³¹⁴ A. Neusüss, “Dificultades de una sociología del pensamiento utópico”, pág 49.

³¹⁵ *Ibíd.*

³¹⁶ *Ibíd.*, pág 59.

³¹⁷ M. Abensour, “Utopía y emancipación”, en *Revista Minerva*, n° 15, 2010, pág 48.

idea de una utopía nazi es una estupidez. No sólo la utopía no es la cuna del totalitarismo sino que éste se eleva sobre el cadáver de la utopía”³¹⁸, como demuestran los conflictos que se produjeron ya en la época leninista entre la construcción positivista y engelsiana del sistema bolchevique y los impulsos utópicos que, referentes a la familia, la educación o el arte, intentaban resistir inútilmente a su fulminación.

Por último, es pertinente sacar de nuevo a colación el dilema distopía-antiutopía. Hayek, Popper y Berlin condenan sin paliativos ni excepciones al utopismo y a la utopía, y en este sentido deben ser llamados antiutópicos. Pero lo cierto es que desde la visión de la utopía que hemos trabajado la visión liberal del mundo que sostienen también rebosa de impulsos y de contenidos utópicos, tal y como comprobaremos en este trabajo con la amplitud que se merece, sobre todo en la sección 4.2.4. El respeto y el patrocinio de la libertad negativa, la defensa del libre comercio y de la competencia como remedios a los males monopolistas o intervencionistas, la apuesta por el reformismo y la institución del pluralismo moral como modelo adecuado de civilización aparecen, juntos o aisladamente, en multitud de textos utópicos de todas las épocas y conforman a día de hoy una utopía realizada que inspira la percepción de que la combinación de capitalismo y democracia liberal-parlamentaria ha demostrado ser, digámoslo con permiso de Berlin, la “solución correcta”, el mejor de los sistemas posibles, el que mayor tasa de bienestar, dignidad y progreso provee y puede proveer a la humanidad³¹⁹.

2.6 FUNCIONES DE LA DISTOPÍA

Una vez identificados los diferentes integrantes textuales de la distopía, vamos a concentrarnos de nuevo en la variante literaria con el objeto de determinar sus funciones principales. Sobre esta materia, Kumar sostiene que las mismas ventajas de accesibilidad, difusión y audiencia de las que goza la utopía literaria en relación a la teoría utópica son compartidas por la distopía literaria en relación a la teoría distópica. Al hilo de ello, la primera función que puede adjudicarse a las novelas distópicas es la *función pedagógica*: “Ninguna teoría surgida de los totalitarismos, ni ninguna escrupulosa advertencia sobre la arrogancia científica o el terror tecnológico, han calado tan profundamente en el imaginario colectivo del siglo XX como lo hicieron *1984* de Orwell o *Un mundo feliz* de Huxley”³²⁰. Como se recordará, la labor pedagógica de las utopías consistía en fomentar y educar el

³¹⁸ *Ibíd.*

³¹⁹ D. Harvey, *Espacios de esperanza*, págs 203-205. Ver también los comentarios de Neusüs sobre el utopismo de Popper en: A. Neusüss, “Dificultades de una sociología del pensamiento utópico”, págs 54-56.

³²⁰ K. Kumar, “Pensar utópicamente: política y literatura”, pág 73.

deseo utópico ampliando nuestra concepción de lo posible, liberándonos de la naturalización de lo dado y potenciando nuestra imaginación política a través de la descripción de mundos mejores que el existente. En el caso de la distopía, la imaginación ya no manufactura directamente algo deseable, sino algo temido, espeluznante. Tras esa táctica, Carmen Galán descubre la voluntad de “advertir didácticamente (de ahí su atractiva forma novelada) de un futuro apocalíptico que amenaza con anular al individuo, pero que puede ser corregido tanto en el espacio ficticio de la novela como en el presente real del autor”³²¹. Creo que es fácil advertir al hilo de esta cita que la distopía sí interviene indirectamente en lo desiderativo. ¿Cómo? De una manera que ya insinuamos antes: al mostrar lo indeseable, la distopía acentúa, paralelamente, lo deseable (la libertad individual, la privacidad, los sentimientos, la descentralización, la democracia, el respeto a la naturaleza...).

Obsérvese que la función pedagógica de la distopía opera bajo el *modus operandi* de la advertencia, y está ensamblada a un fenómeno esquivo que bien podría denominarse, contraintuitivamente, *política distópica*. La política utópica pretende llevar a la práctica un orden económico, político, moral y social alternativo. Obviamente, lo que hemos decidido apodar política distópica no puede asirse en tales términos. No existe, como es lógico, ningún movimiento o colectivo que pretenda llevar a la práctica de forma consciente los regímenes monstruosos descritos en *Nosotros, La fuga de Logan* o cualesquiera otras distopías modernas. A no ser que se trate de algún masoquista vocacional de los que hablaba Eagleton a cuenta de la ambivalencia utópica, nadie en sus cabales experimentaría el deseo (distópico) de vivir en un mundo así, infinitamente peor que el existente, opresivo e inhumano, ni mucho menos luchar por su realización. ¿Cómo entender por tanto la política distópica si no ofrece ningún modelo a seguir ni ningún ideal que colme de entusiasmo activista a los sujetos?³²² Tal y como sugería Carmen Galán, como una invitación a aparcarse la indiferencia y pasar rápidamente a la acción con el objeto de impedir que el régimen distópico narrado se haga realidad en el futuro. La función pedagógica de la distopía se solapa de esta manera con su *función política*, basada en el ímpetu aleccionador y utópico que pese a su hondo escepticismo contiene al presuponer “que una advertencia a tiempo desencadenaría la reacción necesaria”³²³.

³²¹ C. Galán, “Logomaquias y logofilias: distopías lingüísticas en la ficción literaria”, pág 116.

³²² R. C. Orellana, “Ciudades Ideales, Ciudades sin Futuro. El Porvenir de la Utopía”, pág 142.

³²³ C. Galán, “Logomaquias y logofilias: distopías lingüísticas en la ficción literaria”, pág 125.

Dicho lo cual, resulta innegable que la función esencial de la distopía literaria es la *función epistemológica*, tarea estructurada, como sucede con la utopía, en torno a la facultad de la crítica. Habrá que dirimir, en consecuencia, qué diferencias y semejanzas se abren entre ambas versiones del ejercicio crítico. La tarea es significativa, pues repercute desde otro flanco en el signo político asignado a la distopía. Al final, todo se reduce a un interrogante muy simple: ¿a quien critica la distopía?³²⁴ Si se adopta el canon liberal y “antiutópico” que acabamos de explorar, la distopía literaria se limitaría a elaborar una crítica al totalitarismo político y/o tecnológico alumbrado por las tendencias utópicas de la modernidad derivadas a su vez del racionalismo dogmático de cariz platónico. De ser así, su función única y elemental estribaría en devaluar a la utopía mostrando las consecuencias indeseables de su materialización. Quienes interpretan de esta guisa a la distopía y no congenian con el pensamiento liberal suelen calificar su intencionalidad de conservadora e ideológica, de colaboracionista y legitimadora del *statu quo*. Es el caso de Deutscher: “El Estado futuro es descrito como aquel donde la felicidad y la libertad son incompatibles. El terror al futuro así engendrado sirve para reforzar la aceptación de los valores presentes... La proyección contrautópica hace que el individuo se adhiera con intensidad efectiva aún mayor al sistema ideológico predominante”³²⁵. Polak añade que con la distopía la forma utópica se une a sus agresores y ya “no critica el presente, sino que se critica a sí misma y al futuro”³²⁶.

Que la distopía tenga por función criticar de algún modo a la utopía es algo que me parece innegable. Pero reducir su labor epistemológica a tal cosa implica falsear su verdadera vocación, más compleja de lo que sus adversarios tradicionales reconocen. Los anti-distópicos más obstinados deberían tomar conciencia de tres percances: del ya ampliamente reconocido impulso utópico de la distopía, del hecho de que a menudo la crítica distópica apunta contra una utopía concreta más que contra la utopía en general y, finalmente, de la existencia de distopías de libre mercado, obras que han criticado desde mediados del siglo XIX hasta hoy la utopía capitalista-liberal. Si se hicieran eco de todo esto estarían capacitados para descubrir que este género literario, en contra de lo declarado por Polak, critica también el presente, no solo porque los regímenes pavorosos que imagina contengan siempre aspectos fácilmente identificables con y atribuibles a los regímenes

³²⁴ Cito, aunque sea en una apretada nota, la respuesta de Frye: “La opinión popular americana y la comunista, siendo superficialmente diferentes, tienen en común el supuesto de que aumentar el control del hombre sobre su entorno es aumentar también el control del hombre sobre su destino. La negativa a aceptar este supuesto es el principio de la sátira utópica moderna”. N. Frye, “Diversidad de utopías literarias”, pág 75.

³²⁵ I. Deutscher, citado por I. L. Horowitz, “Formalización de la teoría general de la ideología y la utopía”, en Horowitz (ed.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento* (vol. I), Buenos Aires, Eudeba, 1969, pág 89.

³²⁶ F. Polak, “Cambio y tarea persistente de la utopía”, pág 188.

occidentales realmente existentes, sino porque responsabiliza al presente y a la pasividad de quienes en él habitamos del terrorífico orden social novelado; orden que no surge, efectivamente, de la nada, que se insinúa en procesos actuales. Aunque Ramon García Cotarelo reconoce que el detalle obliga a matizar el tan manido conservadurismo de la distopía y a reconocer su compromiso con los ideales de libertad y justicia, su argumento termina reproduciendo la posición clásica de Deutscher: “en la medida en que éstas (las distopías) consideran al presente responsable de un futuro estremecedor se enfrentan a tal presente; pero, justamente, el futuro es estremecedor por comparación a la situación actual”³²⁷. Estrella López se opone a esta diagnosis según la cual la distopía justifica el presente al convertirlo en una especie de mal menor. De acuerdo a su perspectiva, lo que las distopías “proyectan hacia el futuro no revierte en una imagen idílica, ni siquiera aceptable, del presente, sino que lo que hacen es proyectar tendencias o realidades ya existentes e indeseables, sin que por ello estén propugnando la vuelta del pasado ni justificando el presente. Si una de las principales funciones de la utopía es... la crítica constructiva del presente a través de una alternativa ideal, presente o futura, el mismo papel crítico puede jugar la distopía, extrapolar tendencias presentes”³²⁸.

La última parte del extracto de Keller —en el capítulo siguiente comprobaremos que se equivoca cuando sustenta que las distopías no propugnan una vuelta al pasado; hay muchas que sí lo hacen— traza una disimilitud nodal entre la crítica utópica y la crítica distópica. Mientras la utopía reprocha los vicios de lo dado recalcando sus diferencias abismales respecto a un mundo mejor, la distopía hace lo propio recalcando sus parecidos de familia respecto a un mundo peor. En sendas maniobras, la actualidad del autor queda rebatida por medio de una sociedad futura hipotética que actúa de dispositivo cognitivo y moralizador. En el primer caso, dicha sociedad nace de la negación —sabemos que limitada por el inevitable influjo de la ideología dominante sobre la imaginación— del presente. En el segundo, de la hiperbolización de sus defectos y patologías. Ernesto Cabrera sintetiza las claves del método distópico en torno al citado recurso retórico: “podemos registrar que el dispositivo epistémico mediante el cual las distopías se enfrentan a la realidad social y política es una mezcla de experiencia y especulación, es decir, consiste en seleccionar ciertos datos empíricos con el fin de someterlos al escrutinio desde el supuesto ficticio de su plena realización. En este sentido, la razón distópica trata de ejecutar una radicalización

³²⁷ R. G. Cotarelo, “Zamiatin, Huxley, Orwell: la antiutopía”, en C. G. Gual & R. G. Cotarelo (eds.), *Orwell: 1984. Reflexiones desde 1984*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, pág 110.

³²⁸ E. L. Keller, “Distopía: otro final de la utopía”, pág 145.

de los datos negativos de la existencia..., intentando llevarlos hasta sus últimas consecuencias, ampliarlos o magnificarlos ante los ojos de quienes puedan padecerlos”³²⁹.

Después de todo lo comentado, queda patente que los juicios de valor y las polémicas son inherentes a la utopía y la distopía. Nada que objetar. Pero quienes atacan a una de ellas para apoyar a la otra pasan por alto que “desde los orígenes mismos del pensamiento utópico, la distopía (el mal lugar) ha acompañado la descripción de la eutopía (el buen lugar), formando ambas una pareja inseparable”³³⁰. Dado que toda utopía oculta con mayor o menor saña una distopía y toda distopía una utopía, cualquier aproximación al fenómeno utópico que se precie deberá atender a sus dos vertientes de forma simétrica. En mi caso, concibo a la utopía y a la distopía como extremos dialécticos, y por ende como polos interdependientes. Con todo, no podemos obviar que las utopías son la condición de posibilidad de las distopías³³¹.

Llegamos al final del sondeo de las temáticas y problemáticas teóricamente más relevantes que abordan los estudios especializados en la utopía y la distopía. Hemos ofrecido una definición y demarcación de los dos géneros, así como una genealogía de su discurso y una presentación de las diferentes valoraciones que reciben en relación a sus funciones y contenidos, la cual cosa nos facilitará, espero, contextualizar en el marco adecuado los presupuestos compartidos por ambas durante la modernidad.

³²⁹ E. C. García, “Distopía y realismo científico”, en M. A. Ordóñez (comp.), *Modernidad, educación y utopía. A 500 años de Utopía de Tomás Moro*, México, ISCEEM, 2012, págs 85-86. Ángel Rivero asegura que la distopía es mucha más efectiva en términos literarios “al subrayar los vicios de la sociedad contemporánea radicalizándolos en el cuadro de la peor sociedad, en lugar de resaltarlos por contraste con una sociedad idílica”. A. Rivero, “Utopía *versus* política”, págs 81-82.

³³⁰ J. M. Hernández, “La utopía en la estela del pensamiento político”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 29, 2007, pág 6.

³³¹ Kumar esboza este mismo planteamiento (la tesis de que la distopía es parasitaria de la utopía), expuesto igualmente por Andreu Domingo, Ladeveze y Walsh en el apartado 3.1: “utopia and anti-utopia sustained each other. Moreover, the anti-utopia does not emerge out of nothing. It draws its energies, to a good extent, from the strength of utopia. It is possible that utopia could thrive without the stimulus of anti-utopia, but is impossible for the anti-utopia to do so on its own”. K. Kumar, “Utopia and Anti-Utopia in the Twentieth Century”, pag 260.

3. UTOPIÍA Y DISTOPÍA EN LA MODERNIDAD

En este capítulo voy a realizar un seguimiento crítico de los presupuestos más importantes desde el punto de vista filosófico que nutrieron al grueso de las utopías y las distopías literarias durante la modernidad. Tales presupuestos, harto trillados, presentes en los más diversos enclaves del *pathos* moderno, se vehiculan a través de disyunciones tajantes, integradas por conceptos que conforme a la interpretación habitual se repelen, impidiendo la mediación dialéctica entre ellos. Durante los apartados siguientes nos enfrentaremos a la puesta en escena de una serie de dualismos que traducen las contradicciones del ámbito material donde surgieron y que determinan, en función del extremo que se exalte o se vilipendie, el contenido de las denuncias y reivindicaciones características de la forma utópica y distópica. Aunque existan excepciones que no pasaremos por alto, comprobaremos cómo las diferencias nodales que se abren entre las utopías y las distopías estándar de la modernidad respecto a materias tales como la industrialización, el progreso o la racionalización obedecen a la posición por lo general estandarizada que ambas toman ante las disyunciones que estoy a punto de presentar. La tarea es de suma importancia, pues de acuerdo con mi tesis la postmodernidad o bien las invalida, o bien las trastoca o bien nos obliga a leerlas de manera no prevista, dejando a la utopía y a la distopía sin sus tradicionales soportes metafísicos.

3.1 FUNDAMENTOS DE LA UTOPIÍA Y DE LA DISTOPÍA MODERNAS

Puesto que dar cuenta de todos los presupuestos teóricos subyacentes a la utopía y la distopía implicaría enrolarse en un trabajo enciclopédico probablemente inabarcable por no decir quimérico, vamos a contentarnos con ordenar los más importantes de ellos en torno a la ontología, la epistemología y la política. Al gestionar la problemática de esta manera lograremos que el análisis adquiera la suficiente capacidad de abstracción y generalización que se espera en estos casos. Y lograremos, paralelamente, que nuestro trabajo abarque los ámbitos más amplios y significativos que han ocupado y preocupado al pensamiento occidental desde su fundación hasta hoy: los concernientes a la realidad, el conocimiento y la justicia. Al tratarse de áreas notablemente concomitantes cuyos límites se presentan en el mejor de los casos difusos, el estudio que voy a desempeñar de los dilemas utópicos y distópicos reparará en las conexiones, contaminaciones e interdependencias establecidas entre cada una de las mismas, aunque sin prescindir de las particularidades que presentan cuando se las contempla —con la artificiosidad que ello conlleva— por separado en aras de la claridad y la organización expositiva.

Cuenta Jameson que una de las oposiciones más duraderas de la utopía en particular y de la ciencia ficción en general sitas en la modernidad es la erigida entre el campo y la ciudad³³². Se trata de una oposición que puede ilustrarse con muchos nombres. Por ejemplo, Heidegger contra Sartre en el marco de la filosofía reciente o Morris contra Bellamy en el marco de la literatura utópica. Los primeros alientan fantasías de una vuelta a la vida rural y sencilla, mientras que los segundos prefieren la excitación y complejidad de las grandes metrópolis. Elegir el conflicto campo-ciudad como uno de los pivotes de la utopía es una decisión apoyada en datos rigurosos. Piénsese en que este género literario — inherentemente vinculado a la ciudad, tal y como pudimos comprobar cuando examinamos sus fuentes helénicas— surge en pleno nacimiento del capitalismo, justo cuando la urbe empieza, bajo la creciente hegemonía del mercantilismo y del individualismo burgués, a independizarse progresivamente del campo (matriz económica en la Edad Media) y a acoger el crecimiento de una cultura distintiva, basada en los negocios, la investigación científica y la erudición profana³³³. Por contra, el ruralismo se verá poco a poco forzado a ostentar una posición cuantitativa y cualitativamente marginal ante el avance imparable del espíritu urbano, pero enormemente influyente entre quienes atisban (quizás, esta vez sí, genealógicamente conectados con la idealización renacentista de las comunidades indígenas

³³² F. Jameson, “La política de la utopía”, págs 48-49.

³³³ A. L. Morton, *Las utopías socialistas*, pág 55.

de América) en el maquinismo, el consumismo y las aglomeraciones los signos de la deshumanización. En este sentido, la ciudad y el campo “no sólo son dos formas de producción, sino básicamente dos formas de relaciones sociales, dos modos de vida, que por otra parte, cíclica y alternativamente, se revalorizan y/o se enfrentan”³³⁴.

Este enfrentamiento, todavía soterrado en la *Utopía* de Moro (con la agricultura como base económica de la ciudad y con la armonización de los dos ámbitos como ideal)³³⁵, se solventa en la mayoría de utopías modernas de renombre a favor de la ciudad y de la mentalidad metropolitana. Una parte pequeña de ellas (*Noticias de ninguna parte*, *La isla*, *Ecotopía* y demás utopías ruralistas) se alinean a favor del campo. ¿Y las distopías? Casi sin excepción exhiben un tipo u otro de ruralismo más o menos acentuado, motivo por el cual puede adelantarse que el contenido de la utopía oculta de muchas distopías coincidirá en múltiples aspectos con el contenido de las utopías del campo.

Desde una perspectiva filosófica, el dilema campo-ciudad (pieza sustancial de los discursos producidos durante los últimos siglos por la historia, el urbanismo, la demografía o la sociología) puede traducirse ontológicamente —o si se quiere metafísicamente— en términos de una disyuntiva más abstracta pero igualmente cargada de valores contrapuestos que enfrentaría a los dos grandes ámbitos de “lo que hay”. Me refiero a la disyuntiva conjugada por la naturaleza y la civilización. Este dualismo es sinónimo o sirve de catalizador de otros muchos, caso de natural-cultural, natural-artificial, naturaleza-espíritu o naturaleza-historia, y entraña la articulación de una filosofía de la naturaleza que incluye por regla general una antropología o teoría de la naturaleza humana. Llegado el caso, la disyunción naturaleza-civilización acarrea la defensa de una teoría de la cultura (ocupada de catalogar y sondear lo artificial o no-natural) y de una filosofía de la historia muy específica, consagrada a determinar las especificidades del curso histórico respecto a lo no creado por el ser humano.

El dualismo ontológico reseñado guarda estrechos vínculos con la epistemología entendida en sentido amplio, tanto que a menudo muta en un dualismo epistemológico que enfrenta a la naturaleza y a la tecnología (o a la técnica, como gustaba decir). De la misma forma que sucediera con el dualismo ontológico de partida, este dualismo materializa intereses y perspectivas morales hostiles, y se ramifica en un sinfín de dualismos más o menos homólogos, caso de tecnología-humanidades, ciencias-letras o ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu. En este punto, es evidente que la exposición se articula

³³⁴ F. Hernández, “La ciudad como referente de ideas utópicas”, pág 241.

³³⁵ L. Mumford, *Historia de las utopías*, págs 73-77.

sobre una filosofía de la tecnología consagrada a determinar desde los flancos más opuestos imaginables (tecnófilos *versus* tecnófobos, maquinistas *versus* ludditas) el significado e implicaciones de los dispositivos tecnológicos para la vida del hombre, así como las idiosincrasias y el *modus operandi* del conocimiento que la gesta.

Por último, hay destacar cómo el dualismo naturaleza-civilización desemboca de maneras no menos diáfanas en las aguas de la teoría política y social, dando lugar a la oposición protagonizada por los extremos complejidad-sencillez. Complejidad urbana y sencillez rural, dones simétricos a la centralización que rige la ciudad y a la descentralización que rige la existencia próxima a la naturaleza³³⁶. Pese a todo, nuestro estudio se articulará en lo tocante a la política en torno a la disyunción protagonizada por los extremos individuo-sociedad. Según el enfoque valorativo que se adopte, la ciudad se convertirá en la sede del individualismo o de todo lo contrario, del colectivismo. Sea como fuere, la corriente principal de la utopía literaria suele contemplar la ciudad como el espacio donde la justicia y la felicidad del conjunto se han consumado gracias a la primacía de la colectividad sobre la individualidad, gracias al proceso que antes denominamos “abandono de la propiedad privada del yo”. Otro tanto hace la distopía, que interpreta dicha primacía y dicho abandono en términos antagónicos, como cristalización de la represión, la despersonalización y la uniformización más totalitarias jamás habidas. Casi sin salvedades, la novela distópica convierte a la naturaleza en refugio de la individualidad, gesto que fusiona el dilema ontológico con el dilema político y que valida la adscripción romántica (defensa de la naturaleza) y liberal (defensa del individuo) que Berlin asignó a dicho género literario. Utopías hasta cierto punto ruralistas como *Noticias de ninguna parte* también proyectan la justicia allende la metrópoli, en un entorno natural, *ergo* sencillo y orgánico, si bien acentuando, como el resto de utopías estándar, la primacía de lo social sobre lo individual, prescindiendo, en suma, del heroísmo individualista típico de la distopía.

El dilema individuo-sociedad también se concatena a varios dualismos parejos, caso de individuo-masa, individuo-Estado o privado-público. Adviértase cómo la filosofía política así estructurada conecta con la metafísica de lo Mismo (las masas, el colectivo, la voluntad general, el Leviatán, etcétera) y lo Otro (el individuo), así como con las temáticas, hasta hace poco hegemónicas, de la identidad y la diferencia. Igualmente, despliega la problemática de la subjetividad en medio de una dialéctica crucial para la utopía y la distopía: la dialéctica entre la parte y el Todo³³⁷.

³³⁶ F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, págs 199-200.

³³⁷ *Ibid*, págs 233-234, 246, 249.

En el gráfico de abajo se esquematiza la posición utópica y distópica ante los tres dilemas comentados. Se trata, ciertamente, de un boceto muy parco que omite las excepciones a la regla que pueden encontrarse en sendas tradiciones. No obstante, sintetiza con bastante fidelidad el espíritu mayoritario de una y otra durante la modernidad.

Dilemas	Posición utópica estándar	Posición distópica estándar
1. ONTOLOGÍA Civilización (artificio) <i>versus</i> Naturaleza.	Celebración de la vida urbana en contraposición al caos y la superstición rural. Apoyo del dominio de la naturaleza, antaño ama y señora que sirve ahora a los fines emancipatorios de la Humanidad.	Crítica de la escisión entre el ser humano y la naturaleza, de la explotación acometida contra ésta en nombre del progreso. Reivindicación del retorno a una vida cercana y respetuosa con la naturaleza.
2. EPISTEMOLOGÍA Tecnología (máquinas) <i>versus</i> Humanidades (letras).	Exaltación de la ciencia y la tecnología en tanto que perfeccionadoras de la humanidad e instrumentos que amplían el poder humano sobre el mundo y el destino. Idealización de las máquinas.	Crítica del <i>know how</i> y del proyecto tecnocientífico de perfeccionar lo humano y la naturaleza misma. Alegato en favor de la literatura, la poesía y el arte, de la primacía de la imaginación y del sentimiento sobre la razón instrumental.
3. POLÍTICA Sociedad (Masa, Todo) <i>versus</i> Individuo (parte).	Apoyo a los intereses de la colectividad frente a los intereses individuales. Certeza de que la justicia y la felicidad son inseparables de la preeminencia del Estado sobre cualquiera de las	Crítica a la desintegración del individuo en la masa, a la normalización y planificación tecnocrática de la existencia. Defensa de la especificidad, libertad e intimidad del individuo.

Compartiendo escenario, la utopía y la distopía modernas entablan su peculiar enfrentamiento. Allí donde la utopía estándar ubica las fuentes de la liberación y de la perfectibilidad (civilización³³⁸, tecnología y Estado) la distopía ubica las fuentes del terror y de la degradación. En tanto que género vinculado, aunque sea solo en parte, a un “anti”, la distopía colige sus atributos de la oposición tajante a lo vilipendiado. No es de extrañar, por consiguiente, que el ruralismo (regreso a la naturaleza), las humanidades (creatividad, comprensión, imaginación) y el individualismo (forjar un yo inimitable, único, autónomo) hayan sido sus señas de identidad durante lustros. Con estos mimbres romántico-liberales, el género construyó un discurso ideológicamente heterogéneo y equívoco cuya concreción ideológica depende del contenido que se vierta en el ruralismo y en el individualismo. En este dominio, cada obra presenta sus peculiaridades y filiaciones, por lo que etiquetarlas a todas con el mismo adjetivo carece de sentido.

Dicho esto, paso a mostrar la presencia de los dualismos ontológicos, epistemológicos y políticos en la literatura utópica y distópica publicada en la modernidad. Con el objeto de dotar al análisis de una base teórica sólida, complementaré la exposición con instantáneas filosóficas que dotarán de un hilo hermenéutico sistemático y conceptual a la exposición correspondiente. Junto a las fuentes estrictamente literarias, comparecerán, pues, referencias pertenecientes a la teoría utópica y distópica. Ello nos ayudará a

³³⁸ La contraposición trazada durante el siglo XIX entre *Kultur* y *Zivilisation* en el ámbito académico alemán no debe perderse de vista. El primer término hacía referencia al patrimonio espiritual/orgánico de un pueblo (saber popular, arte, épica, música, mito, religión), el segundo, además del proceso que lleva al refinamiento y a las buenas maneras, al mundo materialista, utilitario y superficial del comercio burgués. El diagnóstico esbozado fue el siguiente; la *Zivilisation* (modo de vida foráneo; judío, francés, anglosajón...) degrada la *Kultur*, destruye el alma europea y la condena a la degeneración. Desde este parecer, la *Kultur* no se opone a la naturaleza; rememora estampas campesinas, artesanales y rurales, afines a la crítica vitalista-romántica del capitalismo industrial. Es la *Zivilisation* quien arrasa la naturaleza externa e interna propagando técnica, codicia y vulgaridad. En resumen; “civilización” designa con mayor rigor que “cultura” al adversario de la distopía. Utilizaremos el término cultura en el sentido habitual (divulgado por la antropología social; lo opuesto a la naturaleza, lo artificial, pactado...) cuando las circunstancias nos obliguen.

vislumbrar las coincidencias y disimilitudes que se establecen entre lo literario-popular y lo teórico-erudito dentro del conglomerado dualista del utopismo.

3.2 ONTOLOGÍA UTÓPICA Y DISTÓPICA

3.2.1 Naturalismo y artificialismo

Si tuviéramos que seleccionar un único concepto para representar paradigmáticamente el núcleo de los discursos utópicos y distópicos, este sería sin ninguna duda el concepto de naturaleza. De alguna manera u otra, implícita o explícitamente, toda utopía y toda distopía verbalizan y juzgan a la naturaleza. *La anti-naturaleza*, ensayo de Clement Rosset publicado en 1973, nos proporciona un marco teórico inmejorable para interpretar dicha insistencia. De acuerdo a su hipótesis rectora, Occidente se ha caracterizado desde su fundación por haber erigido a la idea de naturaleza —idea que según Rosset designa un espejismo, una ilusión o, peor todavía, una nada— a la categoría de realidad innegable. El rasgo señero de esa instancia supuestamente evidente de por sí que es la naturaleza es su condición antitética a los artificios. Según Rosset, tal oposición se encuentra muy lejos de la mínima neutralidad. De hecho, descansa sobre una valoración abiertamente partidista que hace de la naturaleza el elemento benévolo y del artificio el elemento secundario y/o pernicioso, conforme a una moral *naturalista* de amplia tradición que llama a “seguir lo natural” y a actuar “de acuerdo a la naturaleza”.

El naturalismo y la moral afín vienen de lejos. Adquieren forma resolutiva en Aristóteles, conociendo, en lapsos ulteriores, retoques puntuales (éticas helénicas, Descartes, Locke, Rousseau, Hegel, Schopenhauer). Desde entonces y hasta ahora, dice Rosset, se proyecta en la naturaleza o en algún relevo de ésta lo considerado original, intrínseco, real. Más recientemente (Sartre), se proyecta la decepción. Cuando se descubre la baja catadura del ídolo irrumpe el absurdo, no el desmantelamiento de la creencia. En el otro extremo yace lo devaluado y estigmatizado, el artificio. Yace lo fabricado, que se bifurca en los productos de la naturaleza (animales, plantas, minerales...) y en los productos humanos, los más infamados, calificados —acusados— de accidentales, aparentes. Al hilo

de estos últimos, brota la distinción milenaria entre la *techné* (máquinas y obras de arte) y el *nomos* (gobiernos, leyes, costumbres e instituciones nacidos de la convención).

Dos breves interludios originados de sendas crisis, la ruina del animismo y del aristotelismo respectivamente, interrumpieron conforme el examen de Rosset la diamantina hegemonía naturalista: 1º) La filosofía presocrática (Siglos VI y V a. De Cristo), en especial la obra de Heráclito, Empédocles, Demócrito y los sofistas: 2º) La filosofía precartesiana (siglo XVI y primera mitad del siglo XVII), con nombres del fuste de Maquiavelo, Bacon, Hobbes, Pascal y Baltasar Gracián. Estos osados instantes, junto a sus mutuas derivaciones tardías (Lucrecio, La Mettrie, Nietzsche), integran la perspectiva *artificialista*. Tres diligencias la definen: negar la naturaleza (y por ende disipar el antagonismo natural-artificial), restituir la inocencia del devenir (disipar su normativización naturalista) y afirmar el azar (disipar la teleología). Salvo tales anomalías, la historia occidental no se ha desviado jamás de la senda naturalista³³⁹.

Interpretada bajo la diagnosis de Rosset, la naturaleza posee un interés sobresaliente para nuestro estudio, pues se constituye en transmisora primaria de los presupuestos religiosos y esotéricos de la utopía a los que aludimos previamente. En efecto, la Ilustración encomendó a la naturaleza una función crítica y secularizadora respecto a la superstición (respecto a lo sobrenatural) en la medida en que, de acuerdo a la nueva perspectiva mecanicista, no era obra de la divinidad. Se había “hecho sola”. Rosset atribuye precisamente a ese “hacerse” la causa de que la idea de naturaleza sea, subrayémoslo, “una de las principales «sombras de Dios»..., el principio de todas las ideas que contribuyen a «divinizar» la existencia (y, de esta manera, a depreciarla como tal)”³⁴⁰. Pese a la voluntad iluminista de desencantamiento y desmitificación, la naturaleza preservó y consolidó en la modernidad la doctrina *creacionista* según la cual lo existente solo puede ser si es producto de un “hacer” originario, antecesor y ajeno a la actividad “hacedora” humana. De acuerdo al anuncio ilustrado, la naturaleza no es obra de Dios, es (una máquina) *autopoietica* que además de crearse a sí misma crea todo lo que hay. El ateísmo encontró en tamaña inversión su caldo de cultivo, ya que “si es la naturaleza la que hace todo, Dios resulta inútil y la religión ha pasado”³⁴¹.

³³⁹ C. Rosset, *La anti-naturaleza*, Madrid, Taurus, 1974, págs 66-67, 132.

³⁴⁰ *Ibid*, pág 9.

³⁴¹ *Ibid*, pág 35. Obviamente, la lectura realizada por Rosset de la Ilustración y del mecanicismo es cuanto menos esquemática. La Ilustración fue un fenómeno muy complejo que reunió en torno a una única etiqueta planteamientos muy diferentes entre sí. Vincularla unilateralmente con el ateísmo implica omitir vertientes teóricas claramente religiosas o no incompatibles con la religión que también fueron ilustradas. Algo similar sucede con el mecanicismo. Descartes y Kant, no es necesario rebuscar entre nombres de segunda fila, demuestran de manera fehaciente que mecanicismo y religión no son mutuamente excluyentes. En otro nivel

En opinión de Rosset esta modificación no implica ninguna ruptura sustancial en el ideario ligado a la naturaleza, ni por tanto ningún ateísmo verdadero. Todo lo contrario, fragua la etapa más madura del naturalismo: “La desaparición de Dios, en una filosofía naturalista, supone... un éxito más que un fracaso de la religión, de la que constituye una especie de resultado que se podría denominar de «natural». El paso del «hecho por Dios» al «se hace por sí sólo» no es, en efecto, sino una anécdota, un accidente de crecimiento, bastante análogo al paso del estado teológico al estado metafísico en la teoría de Comte”³⁴².

Lógicamente, la víctima del entramado creacionista es el azar. La ciencia moderna (cuyo artificialismo suele ser sobreestimado³⁴³) predica del mundo necesidad y causalidad, principios invariables sitos más allá de la voluntad con la misión inconfesada de impedir el reconocimiento de la contingencia y asegurar al hombre un marco tranquilizador. Gracias a la revolución científica, se asistió a una variación en el reparto, pero no del drama representado, un drama, declara Rosset, donde el necesitarismo de la Providencia dejó el testigo al necesitarismo de las leyes matemáticas, genéticas o evolutivas (recuérdese el debate suscitado en su día por Monod)³⁴⁴, y donde la naturaleza ocupó el lugar otrora monopolizado por Dios.

¿Qué sucede con el dominio tecnológico de la naturaleza? ¿No es acaso sintomático de una postura artificialista, de una mentalidad auténticamente seglar? A juicio de Rosset no. Aunque se la quiera rendida y dominada, a los pies del hombre, la existencia de la naturaleza sigue siendo un presupuesto incuestionado en el operar tecnológico de perfil cartesiano (de no ser así, no habría dominio ni manipulación de nada). La tecnología moderna confeccionó de acuerdo a Rosset una revalorización tramposa del artificio y una depreciación engañosa de la naturaleza a la vera de un plan maestro que buscaba intervenir en la naturaleza a fin de perfeccionarla en beneficio propio. A manos de ese plan inconfundiblemente humanista, antropocéntrico y tecnoutópico (adjetivos que Rosset liga

de análisis, David Noble ha dejado patente en *La religión de la tecnología* que el mecanicismo descansa sobre múltiples presupuestos de corte esotérico y religioso. Rosset tampoco da cuenta de las filosofías de la naturaleza no mecanicistas (románticas, vitalistas, etcétera) que iniciaron su andadura en plena Ilustración, incluso antes (Spinoza). En la *Crítica del juicio* (también en los opúsculos de filosofía de la historia), Kant diseña una filosofía de la naturaleza rayana en el romanticismo, muy distinta a la presentada en la *Crítica de la razón pura*. En *Diálogo sobre la religión natural*, Hume exhibe hipótesis que anuncian la composición de una idea de naturaleza alejada del mecanicismo. Pese a todo, es justo reconocer que Rosset está desvelando el sustrato religioso de la Ilustración y del mecanicismo. Lo hace a partir de la naturaleza, “sombra de Dios”. Lo que discutí aquí es, por una parte, su vinculación unilateral de Ilustración y mecanicismo, y por otra su afirmación de que lo ilustrado fue siempre ser ateo.

³⁴² *Ibíd*, pag 38.

³⁴³ *Ibíd*, págs 64-65.

³⁴⁴ Madeleine Barthelemy ofreció una lectura crítica de dicho debate en; *La ideología del azar y de la necesidad*, Barcelona, Barral, 1974.

al naturalismo) arrancó la *práctica naturalista del artificio*, escuela teórico-práctica obsesionada en subyugar al artificio a la labor de mejorar la naturaleza³⁴⁵. Sea interna o externa, humana o no humana, la naturaleza es ahora incriminada de imperfecta. O bien no produce lo suficiente, o bien es lenta, o bien carece de simetría, o bien pone en peligro la vida racional. En cualquier supuesto, urge remendarla empleando artefactos compensadores, ortopédicos. No otra cosa hilvana una cantidad ingente de obras de ciencia ficción, un discurso esperanzado (utópico) o fatalista (distópico) acerca del perfeccionamiento tecnológico (*technè*) y estatal (*nomos*) de la naturaleza.

A diferencia de Rosset, García Bacca coquetea directamente con la tecnoutopía e interpreta, pienso que con razón, el diseño de perfeccionar tecnológicamente a la naturaleza como un acto cuanto menos parcialmente artificialista. Bacca recomienda diferenciar entre la técnica aristotélica-naturalista, carente de finalidades propias, limitada a suplir defectos naturales y resuelta durante tal función a mantenerse (como hacen por ejemplo las gafas) en los márgenes naturales previos (sin rebasarlos o alterarlos), y la técnica antinatural originada en el Renacimiento, autónoma, dedicada (como fue el caso del telescopio de Galileo) a agrandar o reducir a libre voluntad lo dado por la naturaleza y a producir fuerzas o artificios que trascienden lo natural (la electricidad, el motor, etcétera) con vistas a una perfección antaño inexistente³⁴⁶. A la luz de la humanización racional de la técnica que el ser humano acomete progresivamente y de la progresiva humanización de la naturaleza que simultáneamente desarrolla, Bacca traza una clasificación antropológica tripartita que distingue entre: i) El hombre primitivo, “*creatura* de la naturaleza que ni siquiera sabe que lo es, menos aún puede comportarse como *distinto* de ella”³⁴⁷; ii) El hombre primero, que deja de ser *creatura* de la naturaleza para distinguirse de ella y “*servirse de ella* para sus fines, resultando o surgiendo así a ser *Señor* de lo natural”³⁴⁸; iii) El hombre primario o propiamente hombre, aquel que ha inventado la manera de no ser *creatura* de nada ni de nadie, que pasa de ser Señor de la naturaleza a *Creador* de la misma³⁴⁹.

Como dentro de este planteamiento la naturaleza pervive en forma de presupuesto y el hombre escala al estatuto de Creador, Rosset no calificaría a Bacca de artificialista. Pero a mí me parece que la salida del naturalismo no requiere de un drenaje metafísico tan esotérico y nietzscheano. A fin de cuentas, el propio Rosset se muestra bastante relajado al

³⁴⁵ C. Rosset, *La anti-naturaleza*, pág 93.

³⁴⁶ G. Bacca, *Elogio de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1987, págs 19-20.

³⁴⁷ *Ibíd*, pág 73-74.

³⁴⁸ *Ibíd*, 74.

³⁴⁹ *Ibíd*.

respecto cuando en base a un par de fragmentos prácticamente inéditos se salta las directrices antinaturalistas por él mismo trazadas para incluir en las filas artificialistas a alguien tan antropocéntrico y empecinado con la naturaleza como Bacon. Alguien, por cierto, muy representativo del giro pragmático de la ciencia y de la tecnología que se encarnará en la Ilustración, movimiento, recordemos, al que Rosset acusa prácticamente en bloque de ser naturalista.

De todas formas, Bacca también juzga el dominio de la naturaleza como un estadio insuficiente cuyo papel estriba en actuar de transición hacia la fase verdaderamente antinatural, la que capitanea el hombre primario. A destacar el hecho de que la naturaleza es representada por Bacca a modo de una entidad autoritaria y alienante cuyo crepúsculo (que pasa primero por convertirse en criada y después en criatura del hombre) debe atribuirse a la emergencia de la tecnología moderna, responsable de que abandonemos gradualmente lo natural rumbo a un “paisaje artificial” inventado por nosotros mismos donde se materializa la “absoluta disponibilidad” y la absoluta humanización de la naturaleza y del ser³⁵⁰. El enfoque de Bacca, complementado con la cosmovisión más restringida de Rosset, sobrevolará todos los capítulos sucesivos de esta investigación, pues ayuda a comprender desde una perspectiva filosófica progresista, tecnófila y utópica (minoritaria en comparación con la avalancha de estudios distópicos sobre las materias aquí tratadas) los impulsos perfectistas del humanismo utópico contemporáneo, así como sus mutaciones postmodernas.

3.2.2 Perfeccionar la naturaleza, perfeccionar al hombre

Contemplemos ahora unas pocas muestras utópicas del plan humanista de perfeccionar lo natural. En muchas circunstancias el utilitarismo de la empresa deriva no solo en la alteración o reproducción voluntarista de lo natural, sino en la creación de productos inauditos que la naturaleza nunca hubiera creado. Vamos a adentrarnos en el terreno predilecto de la perspectiva utópica de la tecnología y de la racionalidad instrumental. Retomando a Bacca, los ejemplos listados a continuación circulan entre el dominio tecnológico de la naturaleza ejercido por el hombre primero y la creación tecnológica de la naturaleza artificial ejercida por el hombre primario. En el primer supuesto, la naturaleza no recibe muchas alabanzas precisamente. Aparece, sobre todo a partir de la Ilustración, como enemiga u obstáculo para la libertad y el bienestar de los seres

³⁵⁰ *Ibíd*, págs 47, 51-52, 111. Antes escribe: “Naturalismo es, a estas alturas, anacronismo: y lo son Derecho natural, Religión natural..., tanto como «hombre natural»”. *Ibíd*, pag 18.

humanos. En el segundo supuesto, aparece como una entidad carencial y limitativa felizmente rebasada.

En uno de los párrafos más conocidos de la *Nueva Atlántida* de Bacon, el representante de la Casa de Salomón presume ante los atónitos visitantes de las obras perpetradas por su ingeniería post-aristotélica: “hacemos artificialmente que los árboles y las flores maduren más temprano o más tarde que como corresponde y que crezcan y se reproduzcan más rápidamente de lo que lo hacen de forma natural. Los hacemos también, artificialmente, de mucho mayor tamaño de lo que son por naturaleza... También hacemos que cambien de color, forma, actividad, de muchas maneras. Hallamos los medios para hacer mezclas y cruces de diferentes tipos, que han producido muchas especies nuevas”³⁵¹. En *Sinapia*, el viajero nos relata cómo los nativos disponen de los conocimientos técnicos adecuados para “fertilizar las tierras estériles aunque sean arenas muertas..., y (para) hacer manantiales de agua adonde no los hay”. Además, “hacen pastas que imitan las pieles de los animales y, finalmente, no hay cosa en la naturaleza que no imiten, mejorada para los usos humanos”³⁵². Cabet imprime a su utopía idéntica directriz baconiana: “Dondequiera que se tienda la vista todo está perfeccionado, admirablemente perfeccionado. La tierra cultivada ha doblado en extensión, por medio de desmontes y el cultivo de terrenos en otros tiempos olvidados y perdidos... Tenemos muchas especies nuevas sobremanera útiles; por ejemplo: tú has visto en el jardín una especie de melón monstruoso y de un gusto más exquisito que los demás”³⁵³.

La mejora utópica de la naturaleza busca el bienestar y omnipotencia del hombre interviniendo en ella con medios científicos y tecnológicos. A tal fin, no duda en adoptar medidas que pudieran ser catalogadas de radicales. Efectivamente, a veces, el programa utópico en cuestión aprueba y acomete la destrucción de las partes o especies fastidiosas de la naturaleza, desplegando una suerte de profilaxis del medioambiente. En la obra de Wells *Hombres como dioses* (quizá el título que mejor condensa el *arjé* utópico), el narrador explica que durante la lucha higienista contra la enfermedad emprendida siglos atrás “la atención de la comunidad Utópica se desvió hacia la muy acariciada idea de la exterminación sistemática de las especies molestas y dañinas”³⁵⁴. El debate fue intenso:

Toda especie encontrada tuvo su defensor. Se preguntó de cada una: ¿Qué utilidad tiene?

³⁵¹ F. Bacon, *Nueva Atlántida*, págs 178-179.

³⁵² M. Avilés (ed.), *Sinapia. Una utopía Española del Siglo de las Luces*, Madrid, Editora Nacional, 1976, pág 129.

³⁵³ É. Cabet, *Viaje por Icaria* (vol I), pág 167.

³⁵⁴ H. G. Wells, *Hombres como dioses*, Buenos Aires, Kraft, 1955, pág 81.

¿Cuál es el daño que produce? ¿Cómo puede ser extirpada? ¿Qué se puede llevar consigo si se extirpa? ¿Sería peor si se destruyera? ¿Sería mejor aplacarla y conservarla? Aún cuando el veredicto señaló muerte y arrasamiento Utopía llevó a cabo la exterminación con gran prudencia. De cada una de las especies condenadas se reservó una parte en un aislamiento seguro.³⁵⁵

A resultas de tal programa, los utópicos efectuaron “la gran limpieza del mundo contra insectos nocivos, hierbajos, parásitos y bestias hostiles. No se vieron más mosquitos ni moscas ni corónidas; habían sido vencidos por avasalladoras campañas y gracias al inmenso esfuerzo de varias generaciones”³⁵⁶. Asombrado, el señor Barnstaple, convidado de excepción de la sociedad utópica, se percata de que “la escardadura y cultivo del reino de la naturaleza llevada a cabo por el hombre aparecía ante él como la fase más natural y necesaria a la vez en la historia de la humanidad. Después de todo —decía para sí mismo— fue una gran invención decir que al hombre se le crió jardinero”³⁵⁷.

En Icaria circula una dinámica perfectista ante aquello natural que sea catalogado de ineficiente, deforme o molesto no menos eugenista y sanitaria que la del jardinero welliesiano: “tratamos a nuestros árboles como a nuestras legumbres y flores; tenemos plantales donde elegimos las más hermosas plantas; injertamos las mejores especies; arrancamos todo lo que nace o se vuelve defectuoso..., cortamos todas las ramas inútiles y parásitas”³⁵⁸. Monsieur Mirol añade: “La República ha adoptado un sistema enteramente nuevo respecto a los bosques... Dispuso que se cortasen los que estuviesen mal colocados, o de una explotación difícil, o que pudiesen ser reemplazados por productos más ventajosos; luego mando desmontar en parte los restantes, dejando sólo los intercalados de terrenos cultivados, de granjas y de manufacturas”³⁵⁹.

La ambición de remendar los fallos de la naturaleza y eliminar aquello natural que resulte inconveniente puede alcanzar magnitudes más ambiciosas. De botón de muestra, valga el creacionismo inmanente a los ingenieros de *La nebulosa de Andrómeda*: “En el siglo de la Restructuración se hicieron soles artificiales, suspendidos sobre las regiones polares. Reduciendo considerablemente los casquetes de hielo que se habían formado en los polos en la época cuaternaria, cambiamos el clima de todo nuestro planeta”³⁶⁰. Gracias a ello,

³⁵⁵ Ibíd, pág 82.

³⁵⁶ Ibíd.

³⁵⁷ Ibíd, pág 83.

³⁵⁸ É. Cabet, *Viaje por Icaria* (vol I.), pág 157.

³⁵⁹ Ibíd, pág 163.

³⁶⁰ I. Efrémov, *La nebulosa de Andrómeda*, pág 54.

continúa nuestro interlocutor, “se redujeron bruscamente los frentes polares y disminuyeron los vientos alisios que desecaban las regiones desérticas en los límites de los trópicos. Casi cesaron por completo los huracanes y toda clase de turbulentas perturbaciones climatológicas”³⁶¹.

El perfeccionamiento de lo natural deriva, “limpieza del mundo” aparte, en su conversión mediante técnicas agrícolas avanzadas en almacén de recursos para el hombre civilizado y urbanita, cuyas necesidades alimentarias superan con mucho las que puede satisfacer la naturaleza por sí misma³⁶². El campo tal cual, en estado puro, salvaje, llega a su fin. Escúchese si no a Robert Burton, quien declara en relación a su utopía que “no tendré un acre calmo en todos mis territorios, ni siquiera en las cimas de las montañas; donde fracase la naturaleza, se suplirá con el arte”³⁶³. El forastero que llega a la Ciudad del Sol ya daba fe de que allí “la agricultura se tiene en gran estima, y no hay un palmo de terreno que no dé frutos”³⁶⁴. En Sinapia no le andan a la zaga. Sus técnicos “todo su estudio ponen en no dejar palmo de terreno sin cultivo”³⁶⁵. Wells describe un paisaje paradigmático de semejante imaginario, y lo condimenta con observaciones sobre la idea de progreso y el voluntarismo utópico nada desdeñables:

En las praderas, cuidadosamente aplanadas e irrigadas, algunos utópicos segaban y agavillaban el heno florido por medio de máquinas rápidas y ligeras, provistas de una especie de piernas sobre las cuales avanzaban y parecían devorar la hierba... El paisaje entero sugería la idea de una organización razonada, indicaba una solución reflexiva de los problemas sociales, un deseo de progreso que se realizaba con perseverancia... De un lado veía yo un estado de cosas que significaba una potencia constante de la voluntad, una fuerza organizadora y dirigente, la cooperación de un gran número de individuos vigorosos para establecer y sostener el progreso de esa fuerza.³⁶⁶

En la película *La vida futura* —guionizada por el propio Wells— el almacén de recursos de la naturaleza fundamenta la utopía. Uno de los ingenieros involucrados en la

³⁶¹ *Ibíd.*

³⁶² La subyugación del campo a la agricultura y de esta a las necesidades de la ciudad ya se encontraba virtualmente presente en la Utopía de Moro. Véase, por ejemplo: T. Moro, *Utopía*, págs 128-130.

³⁶³ R. Burton, *Una República Poética*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2011, pág 99.

³⁶⁴ T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, pág 57.

³⁶⁵ M. Avilés (ed.), *Sinapia. Una utopía Española del Siglo de las Luces*, pág 76.

³⁶⁶ H. G. Wells, *Una utopía moderna*, pág 120.

liberación de la humanidad dice al genio: “¿Os dais cuenta de la inmensa tarea que realizaremos cuando concentremos nuestras energías en aprovechar la riqueza de este planeta y en explotar las enormes posibilidades de la ciencia? Excavaremos las colinas eternas, haremos uso de los tesoros del cielo, del mar y de la tierra como el hombre jamás había soñado hasta ahora. Ojalá pudiera ver a los hijos de nuestros hijos en este mundo que ganaremos para ellos. Pero en ellos y a través de ellos viviremos de nuevo”.

Obviamente, el perfeccionamiento utópico es inseparable, como indicó Rosset, de una desvalorización más o menos intensa de la naturaleza. Desvalorización que en el plano filosófico adquirió gran ímpetu en la filosofía moral kantiana, piedra de toque para la filosofía de la libertad del idealismo posterior que dotó de primacía a la voluntad ante el mecanicismo y determinismo de la naturaleza sensible. Kant lidió con el mismo entuerto que Descartes, con el hecho de que la Madre Naturaleza supone, en su ciega regularidad y necesidad, una amenaza y un obstáculo para la autonomía. En su reino, todo es heterónomo, nada sucede al margen de la causalidad, de las leyes empíricamente condicionadas. De ahí que postulase una naturaleza suprasensible-nouménica paralela, hábitat exclusivo de los seres humanos, los únicos que pueden actuar al margen de toda condición empírica y trascender la fenomenidad rumbo a la autodeterminación. De tal planteamiento, Kant extrajo la tesis de que “cuando desarrolla su máximo potencial humano y alcanza su más alta nobleza, entonces el hombre domina la naturaleza, es decir la moldea, la rompe, le impone su personalidad, hace lo que él elige hacer”³⁶⁷.

La disociación de naturaleza y espíritu reaparece en el idealismo absoluto de Hegel, autor que desvalorizó la naturaleza devaluando cognitivamente, al contrario que Descartes y Kant, la representación científicista de la misma, pero no la filosofía de la subjetividad que la nutre. La asunción del mecanicismo no es imprescindible para depreciar la naturaleza. Con Hegel el desencadenante se ubica en la resistencia ofrecida por la naturaleza a la hora de ser integrada en el desenvolvimiento del espíritu. En un párrafo muy conocido, Hegel sentencia: “Las variaciones en la naturaleza, con ser tan infinitamente diversas como son, muestran solo un círculo que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo”³⁶⁸. Ello es así porque en las comarcas de la subjetividad y la historia los cambios se experimentan sin necesidad de fenecimiento, a través de una negación no absoluta, sino

³⁶⁷ I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000, pág 109.

³⁶⁸ G. W. Hegel, *Leciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1989, pág 127.

determinada, regida por la perfectibilidad. Lo que surge tras el agotamiento de un pueblo o figura de la conciencia es otro pueblo o figura, pero diferentes y mejores que los anteriores, de los que conserva, no obstante, su momento de verdad. El progreso es cambio en la identidad. La naturaleza, ajena a la dialéctica inmanente, es espíritu eventualmente petrificado, una esfera precariamente espiritualizada, de baja estirpe. Lo más noble se encuentra, como en Kant, “en otra parte”.

Escrutemos la versión utópica de la estigmatización de la naturaleza. Wells nos ofrece de nuevo una muestra inestimable del pormenor. En un pasaje de *Hombres como dioses* que no tiene ni una gota de desperdicio (antropocentrismo, voluntarismo, humanismo y fe en el progreso se dan la mano en un discurso de tono épico y panfletario), uno de los residentes de Utopía replica con entusiasmo las opiniones naturalistas de los terrestres:

Estos terrestres aún no se atreven a averiguar lo que nuestra Madre Naturaleza es. En el fondo de sus mentes conservan el deseo de abandonarse a ella. No comprenden que abstraída de nuestros ojos y voluntades ella es irreflexiva y ciega. No es horrenda, es espantosa. No presta atención a nuestras normas ni a ninguna norma de pureza... Luego de siglos de luchas, suprimimos sus desagradables caprichos, la higienizamos, le alisamos los cabellos y le enseñamos a respetar y cuidar al último hijo producto de su lascivia, el hombre. Junto con el Hombre nació la Razón, la Palabra y la Voluntad para todo el universo, para observarlo y temerle... los Utópicos no somos las castigadas y hambreadas criaturas de la Naturaleza, sino sus hijos adolescentes y libres. Nos hemos hecho cargo del “Estado de la Anciana Dama”. Día a día aprendemos a gobernar este planeta un poco más. Cada día nuestros pensamientos se dirigen más seguros hacia nuestra herencia: las estrellas y los abismos que las rodean.³⁶⁹

En *Una utopía moderna*, Wells reproduce el diálogo establecido entre el protagonista y un individuo nostálgico de la naturaleza pura que vive al margen y en contra de la civilización y el progreso. Tras escuchar una retahíla de halagos artificialistas a los productos humanos que colonizan la naturaleza, el disidente ruralista encadena un discurso crítico que firmarían, enseguida lo comprobaremos, la mayoría de escritores afines a la utopía del campo y la mayoría de escritores afines a la distopía: “¿por qué los hombres han de desempeñar siempre el papel de microbios sobre la faz de la tierra?... Las plantas y las apacibles criaturas que pasan su existencia salvaje y tímida en bosques y selvas, forman verdadera parte de la naturaleza, son la florida expansión natural de su tez. ¡Pero esas casas,

³⁶⁹ H. G. Wells, *Hombres como dioses*, pág 93-94.

esos tranvías, todas esas cosas hechas de metal y de materias arrancadas de su seno...! Nada las define tan bien como mi imagen de las pústulas. Son una erupción mórbida”³⁷⁰. Nuestro ruralista concluye con una declaración de intenciones también muy estandarizada en los dos enclaves citados de la forma utópica: “lo natural ha desaparecido de la tierra; ahora es preciso descubrirlo de nuevo y, como el polvo de oro, lavarlo de todas las impurezas”³⁷¹. Los adjetivos lanzados por el texto de Wells contra este personaje explicitan por otra vía la estigmatización utópica de la naturaleza. “Charlatán”³⁷², “Fantástico proveedor de absurdos”³⁷³ e “imbécil intelectual”³⁷⁴. Así es clasificado por el utopista estándar de la modernidad el “apóstol de la Naturaleza”³⁷⁵.

Compartiendo paradigma, Gabriel Tarde describe en *Fragmento de historia futura* una sociedad utópica subterránea volcada en el esteticismo helénico y levantada allende la naturaleza en cualquiera de sus acepciones clásicas. Esta obra radicaliza todavía más si cabe la satanización de la naturaleza recién parafraseada. No en balde, la gestión de la distinción fundacional del género utópico (ciudad-campo) se decanta aquí por completo en favor de un espacio único enteramente artificial que anuncia dinámicas muy distintivas del espíritu postmoderno. Vayamos al texto para descubrir nuevas injurias utópico-humanistas a la naturaleza. Un día, el orador que relata las peculiaridades de esta utopía rememora los lejanos días en que la humanidad habitaba en la superficie del planeta, expuesta a los dictados naturales: “Todas las noches —¿se capta bien el alcance de este inconveniente?—, todas las noches, el sol le ordenaba a la vida social su interrupción, y la vida social se interrumpía. ¡Y la humanidad era hasta ese punto esclava de la naturaleza! Y no lograba, ni siquiera soñaba en librarse de esta esclavitud que pesó tanto y tan inadvertidamente sobre sus destinos, sobre el curso contenido de su progreso”³⁷⁶. Por contra, apunta, los utópicos del futuro habitan en la “naturaleza elegida y perfecta que se ha humanizado”³⁷⁷. Tarde vilipendia a la naturaleza y exalta al artificio en otro fragmento tan ilustrativo de la mentalidad perfectista como el anterior: “un erudito, hojeando documentos, en un rincón olvidado de los archivos, encontró gran cantidad de planchas fonográficas y cinematográficas combinadas, y esas planchas nos han permitido oír de pronto todos los antiguos ruidos de la naturaleza... El canto del ruiseñor, sobre todo, provocó un verdadero

³⁷⁰ H. G. Wells, *Una utopía moderna*, págs 113-114.

³⁷¹ *Ibíd*, pág 115.

³⁷² *Ibíd*, pág 111.

³⁷³ *Ibíd*, pág 118.

³⁷⁴ *Ibíd*, pág 121.

³⁷⁵ *Ibíd*, pág 119.

³⁷⁶ G. Tarde, *Fragmento de historia futura*, Barcelona, Abraxas, 2002, pág 57.

³⁷⁷ *Ibíd*, pág 73.

despecho, asegurando todos que se mostraba muy inferior a su fama. En efecto, el más malo de nuestros conciertos es más musical que esta supuesta sinfonía natural a gran orquesta”³⁷⁸.

Pero sin lugar a dudas el momento antinaturalista estelar de *Fragmento de historia futura* llega cuando el protagonista se refiere, manejando hipótesis sociológicas que analizaremos con esmero cuando desarrollemos las temáticas del dilema 3, a los antiguos habitantes y trabajadores del campo:

¡Rurales! Este es un extraño arcaísmo. Pescadores, cazadores, labradores, pastores: ¿se comprende hoy día el significado de estas palabras? ¿Por un instante ha meditado alguien en la vida de este ser fósil del que tanto se suele hablar en los libros de historia antigua al que llamaban *campesino*? La habitual sociedad de este ser extraño, que componía la mitad o las tres cuartas partes de la población, no eran hombres sino cuadrúpedos, legumbres y gramíneas que, debido a las exigencias de su cultivo, en la *campiña* (otra palabra ininteligible hoy día), le condenaban a vivir inculto, aislado, lejos de sus semejantes. Sus rebaños conocían las delicias de la vida social; pero él no tenía de la misma la menor idea.³⁷⁹

Compárese tamaña perspectiva con la de los ciudadanos de la utopía de Moro, los cuales tienen “por un culto grato a Dios la contemplación de la naturaleza y la alabanza que de ahí brota”³⁸⁰. Pese al urbanismo del utopismo moreano y la valoración altamente positiva del dominio ingenieril del medio que expresa, los presupuestos naturalistas que contiene son notables. Su teoría de la felicidad, por ejemplo, parte de presunciones epicúreas que conciben el placer como “todo movimiento y estado del cuerpo o del espíritu cuya vivencia en conformidad con la naturaleza deleita”³⁸¹. Y hay más. En Moro (*mutatis mutandis* puede decirse de Campanella, utopista proclive a postular “disposiciones naturales” e invitaciones a vivir conforme a la naturaleza)³⁸² la legitimación de la sociedad ideal y del bien común viene de la mano de la naturaleza: “la naturaleza invita a los hombres a ayudarse mutuamente en orden a una vida más gozosa”³⁸³.

³⁷⁸ *Ibid.*, pág 106.

³⁷⁹ *Ibid.*, pág 65-66.

³⁸⁰ T. Moro, *Utopía*, pág 199.

³⁸¹ *Ibid.*, pág 157.

³⁸² Por ejemplo: T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, págs 42, 106-107.

³⁸³ T. Moro, *Utopía*, pág 156. Sobre el naturalismo de Moro y Campanella, véase: A. Monclús, *El pensamiento utópico contemporáneo*, págs 30-32, 36-37. Contra el presupuesto de la existencia de la naturaleza humana sostenido sobre todo por el primer utopismo, se alza el rechazo de tal presupuesto en muchas de las utopías contemporáneas, abiertamente ambientalistas. En *Noticias de ninguna parte*, uno de los personajes centrales se escandaliza ante el naturalismo antropológico de su invitado y le contesta: “¡Naturaleza humana!... ¿Qué naturaleza humana? ¿La de los pobres, la de los esclavos, la de los dueños de esclavos, la de los hombres ricos

La celebración naturalista de la metrópoli presente en las primeras utopías cederá protagonismo a una óptica paulatinamente más antinaturalista que cesará la contemplación de la naturaleza en favor del perfeccionamiento y/o superación de la misma merced la ciencia y la tecnología. Ni que decir tiene que el programa perfectista alcanzará al propio ser humano, según indicamos en 1.3. Es en este perímetro temático donde irrumpe la tentativa eugenésica de la utopía, uno de sus propósitos más polémicos. La idea de una sociedad ideal y de una naturaleza ideal corre paralela a la idea de una humanidad ideal, mejorada a golpe de medidas científica y racionalmente decretadas. La más célebre de dichas medidas fue preconizada por Platón, y se perpetuó durante un gran lapso de tiempo en los adentros de diversas facciones de la utopía adoptando diversos temperamentos. Su eje estriba en la selección artificial de los humanos, en la discriminación de determinados progenitores mientras se favorece a otros bajo el supuesto —ausente en muchas utopías— de que los rasgos emocionales e intelectuales que definen a un individuo son de carácter innato. La extirpación de los elementos defectuosos del reino de la naturaleza se complementa de esta manera con la extirpación de los individuos tachados de defectuosos, peligrosos o improductivos del reino social. En efecto, el mismo Wells concibe tan siniestra tarea a la luz de la “la limpieza del mundo” realizada en Utopía contra “insectos nocivos, hierbajos, parásitos y bestias hostiles”: “Ahora el hombre estaba escardando y cultivando su propia estirpe”³⁸⁴.

Campanella propuso siglos antes una planificación estatal de la sexualidad y de la natalidad que impidiera la reproducción de los menos aptos y fomentara las uniones entre las mujeres más bellas y los hombres más virtuosos³⁸⁵. En un fragmento que calca prácticamente el que citamos de Campanella en el apartado 1.3, Cabet se sorprende de que la “aristocracia y la monarquía... (hayan) descuidado tanto la perfección de la raza humana, mientras que se trabajaba sin cesar en perfeccionar las razas de perros y de caballos, y los plantíos de albéchigos y tulipanes”³⁸⁶. Poco después, menciona que

la comisión de perfeccionamiento, el pueblo mismo piensan y trabajan continuamente en mejorar la raza humana: el moreno escoge una rubia, el rubio una morena, el montañés una doncella de la llanura y a veces un hombre del norte una hija del mediodía: la República

y libres? ¿Cuál? Vamos, decidlo”. W. Morris, *Noticias de ninguna parte*, pág 105. El paradigma utópico del ambientalismo lo constituye, lógicamente, *Walden dos*. Sus páginas rebosan de sentencias al respecto. Véase: B. F. Skinner, *Walden dos*, Barcelona, Orbis, 1985, págs 111-112, 216, 323.

³⁸⁴ H. G. Wells, *Hombres como dioses*, pág 83.

³⁸⁵ T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, págs 39-40.

³⁸⁶ É. Cabet, *Viaje por Icaria* (vol I.), pág136.

negocia con varios de los más hermosos pueblos extranjeros para adquirir un gran número de bellos niños de ambos sexos, a los cuales adopta, educa y casa con sus propios hijos. Por muy magníficos que sean ya los resultados de estos experimentos, no me atreveré a decirte hasta dónde se extienden las esperanzas de los sabios de Icaria con respecto a la perfección física y moral de la Humanidad.³⁸⁷

Wells parece postular un determinismo biológico sin teoría de la herencia cuando sentencia que “sabemos bastante biología y conocemos bastante bien las incertidumbres de la herencia para comprender lo absurdo de la orden hereditaria”³⁸⁸. No obstante, en otro pasaje de la misma obra se refiere a “los idiotas y los locos, los perversos y los incapaces, las gentes de carácter débil que se alcoholizan o abusan de ciertas drogas perniciosas. También hay que contar con los que están contaminados de ciertas enfermedades repugnantes y transmisibles. Todas esas gentes ensucian el mundo; pueden procrear y, por consiguiente, no hay otro remedio que excluirlas de la masa de la población. Hay que recurrir a una especie de cirugía social”³⁸⁹.

El propósito eugenésico merece a bote pronto un par de apreciaciones:

i) Si bien el innatismo antropológico del que hacen gala algunas utopías puede convivir con la estigmatización de la naturaleza externa y con el anhelo de superarla, el texto que lo ampara queda enmarcado dentro del naturalismo, habida cuenta de que predica la existencia de algo (cualidades humanas, vicios y virtudes) previo y ajeno al hacer del hombre. Tal certidumbre contradice el ambientalismo doctrinal definitorio de una parte muy significativa del género utópico (Morris y Skinner, por ejemplo) al convertir conductas y conflictos que tienen sus raíces en la sociedad en conductas y conflictos que tienen sus raíces en la biología. Sin embargo, la eugenesia contiene igualmente un potente sesgo artificialista, pues en última instancia convierte a la humanidad en producto de la acción humana orientada al propio perfeccionamiento.

ii) La eugenesia desplegada en torno a esta comprensión segregacionista del innatismo biológico nos parece hoy día repulsiva. La historia del siglo XX demostró las atrocidades que en determinados contextos puede inspirar. En cualquier caso, es justo ponerla en perspectiva para comprender su comparecencia utópica. En los tiempos de Cabet y Wells, tiempos biologicistas y evolucionistas ligados a toda suerte de teorías raciales y pseudociencias (frenología, craneología...), el proyecto eugenésico era “universalmente

³⁸⁷ *Ibíd.*

³⁸⁸ H. G. Wells, *Una utopía moderna*, pág 231.

³⁸⁹ *Ibíd.*, pág 133.

aceptado como científico”³⁹⁰. Poco importaban y/o poco se percibían entonces las potenciales implicaciones racistas, sexistas y clasistas de tamaño empresa. Tampoco la cascada de prejuicios discriminatorios que la nutrían y que refutaban sus pretensiones de cientificidad³⁹¹. Intelectuales y científicos pertenecientes a todo el espectro ideológico (anarquistas, marxistas y feministas entre ellos)³⁹² percibieron en el control de la composición de la población el método adecuado para mejorar la especie humana. Aunque la mala reputación de la eugenesia esté vinculada a la barbarie nacionalsocialista, no hay que olvidar que varios de los países que presumen de estar entre los más democráticos, avanzados y progresistas del mundo —las esterilizaciones emprendidas en Suecia, Dinamarca y Noruega desde mediados de los treinta hasta mediados de los setenta³⁹³— también la pusieron en práctica.

3.2.3 Dominar la naturaleza, dominar al hombre

Desde la perspectiva ostentada por las utopías ruralistas o del campo (a las que también podemos denominar utopías del decrecimiento) la problemática desatada por los dilemas naturaleza-civilización, naturaleza-artificio y naturaleza-tecnología adquiere una lectura inversa. William Morris escribió *Noticias de ninguna parte*, la mejor y más influyente de esas utopías bucólicas, ecológicas y anti-urbanas que sirven de contrapunto a las utopías baconianas y wellesianas. La lectura de la obra de Morris deja constancia que las sociedades imaginadas por esta escuela utopista beben, sean socialistas o no, de la idealización más o menos matizada de las pequeñas comunidades medievales, agrupaciones orgánicas (en las antípodas del modelo mecanicista) con mínimas necesidades que precedieron a la formación del Estado y del industrialismo ligada a la escisión fatal con la naturaleza³⁹⁴. El viejo sabio encargado de instruir al visitante de la sociedad ideal perfilada por Morris explica que lo más parecido el concepto de perfección de su sociedad florece, efectivamente, “del espíritu de la Edad Media, porque entonces el cielo y una vida futura eran verdades tan evidentes para aquellos hombres que constituían parte de su vida en la tierra. Una tierra que amaban y embellecían por este mismo hecho, a pesar de las doctrinas

³⁹⁰ A. Domingo, *Descenso literario a los infiernos demográficos. Distopía y población*, pág 30.

³⁹¹ Existen muchas obras que desenmascaran los presupuestos ideológicos que constituían a la eugenesia tal y como se desplegó en este contexto. Destaco las siguientes: S. Chorover, *Del Génesis al genocidio*, Madrid, Blume, 1982; R. C Lewontin & S. Rose & L. J. Kamin, *No está en los genes. Crítica al determinismo biológico*, Barcelona, Crítica, 1996; S. J. Gould, *La falsa medida del hombre*, Barcelona, Crítica, 2004; J. L. Peset, *Ciencia y marginación*, Barcelona, Crítica, 1983; M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 1991.

³⁹² La ciencia utópica de izquierdas tuvo en la eugenesia uno de sus pilares fundamentales. Veanse: Haldane & Russell, *Dédalo e Ícaro. El futuro de la ciencia*, Oviedo, KRK, 2005, pág 63.

³⁹³ A. Domingo, *Descenso literario a los infiernos demográficos. Distopía y población*, págs 36-37.

³⁹⁴ A. L. Morton, *Las utopías socialistas*, pág 158.

ascéticas y de un credo formal que les ordenaban despreciar los bienes mundanos”³⁹⁵. Elena, protagonista femenina del relato, expresa un sentimentalismo respecto a la naturaleza que tampoco encontraríamos, ciertamente, en las utopías urbanas: “¡La tierra, su vegetación, su vida! ¡Oh, si pudiese decir, si pudiese mostrar cuánto la amo!”³⁹⁶.

Ocupando otro lugar de honor en el naturalismo militante, el autocrático Thoreau expone algunos lugares comunes de la queja ruralista contra la civilización occidental:

He aquí nuestra inmensa, salvaje, aulladora madre, la Naturaleza, presente por doquier con tanta belleza y tanto afecto hacia sus hijos como el leopardo; y sin embargo, qué pronto hemos abandonado su pecho para entregarnos a la sociedad, a esa cultura que no es más que una interacción entre hombres, una especie de apareamiento que, como mucho, produce la vulgar nobleza inglesa, una civilización destinada a un pronto fin.³⁹⁷

Uno de los pilares filosóficos más renombrados de la utopía del campo se localiza en el romanticismo rousseauiano, piedra angular del rechazo progresista al perfil racionalizador y antinaturalista adquirido por la Ilustración apenas iniciada su andadura. Frente a la euforia científicista y baconiana del momento, Rousseau avisó que “la naturaleza ha querido preservarnos de la ciencia, como una madre arranca un arma peligrosa de las manos de su hijo”³⁹⁸. En el Londres futurista de Morris no llevan el anticientificismo tan lejos. Sus ciudadanos aceptan que el bienestar humano pasa en ocasiones por emplear máquinas de alta tecnología y dominar la naturaleza, pero dentro de unos límites razonables, imprimiendo un sesgo suave a la empresa y buscando siempre un impacto ecológico mínimo³⁹⁹. William Weston, personaje central de *Ecotopía*, informa de un *modus vivendi* semejante, sencillo, nostálgico del medioevo artesanal, aunque, esta vez sí, tecnófobo: “lo que más me llama la atención es la aspiración de sus gentes de vivir en equilibrio con la naturaleza, de caminar con ligereza sobre la tierra, de tratarla como a una madre. No sorprende, pues, que para una moral semejante la mayoría de progresos, modos de trabajo y productos industriales resulten sospechosos: ¿quién haría pasar un bulldozer sobre el cuerpo de su propia madre?”⁴⁰⁰. En entradas posteriores, Weston transcribe los dos dogmas

³⁹⁵ W. Morris, *Noticias de ninguna parte*, pág 150.

³⁹⁶ *Ibíd*, pág 224.

³⁹⁷ D. Thoreau, *Caminar*, Madrid, Árdora, 2001, pág 47.

³⁹⁸ J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 2002, pág 19.

³⁹⁹ “Pasamos la vida en una lucha razonable con la naturaleza”. W. Morris, *Noticias de ninguna parte*, pág 75. Véase: L. A. Morton, *Las utopías socialistas*, pág 169.

⁴⁰⁰ E. Callenbach, *Ecotopía*, Zaragoza, Trazo Editorial, 1980, pág 48.

ecotopianos. Primero, que el hombre “debe encontrar la felicidad no en el hecho de dominar a las demás criaturas terrestres, sino en vivir en armonía con ellas”⁴⁰¹; y segundo, que el hombre debe conseguir, con la máxima del reciclaje, el no-consumo y el impacto medioambiental cero, “devolver a la naturaleza a su situación natural”⁴⁰².

No es necesario ningún gran trabajo de interpretación para certificar que en la utopía ruralista la naturaleza deja de ejercer el rol de ente defectuoso y huérfano de conciencia que el ingeniero puede explotar y alterar a libre voluntad. En lugar de ello, la naturaleza aparece a modo de una Madre a la que hay que respetar, proteger e inclusive (es el caso de *Ecotopía*) prácticamente adorar. La distopía literaria comparte en muchos aspectos referentes a esta temática tabla de valores con las utopías ruralistas. Pero hay una diferencia sustancial entre ambas tradiciones textuales. La vuelta a la naturaleza pregonada por Morris es fruto del progreso y de la revolución popular, no del abandono de estos elementos. Pese a tal divergencia, la lección moral adjunta a la novela distópica estándar sostiene, en un tono semejante a las utopías rurales más ludditas, que el lema de perfeccionar a la naturaleza es un eufemismo diseñado para ocultar la hegemonía autoritaria e ilegítima de una voluntad de poder desmedida, soberbia y atroz que nos conduce al desastre bajo el pretexto socorrido del progreso. En vez de dominarla sin compasión, el ser humano debería someterse a los dictados de la Madre Naturaleza con total humildad, asumiendo y aceptando su estatuto de *creatura*, so riesgo de padecer males sin igual (deshumanización, alienación...).

A través de tal estimación, la distopía literaria instituye a la naturaleza en un espacio alternativo a la racionalización técnica, y no son pocos los detalles románticos, vitalistas y organicistas con los que, a la manera de Ruskin, Carlyle y demás honorables de la *kultur*, la perfila textualmente⁴⁰³. Resultante de todo esto, el concepto de ser humano reivindicado por la distopía nos muestra a un hombre que deambula allende la soberanía (el dominio ejercido por el hombre primero, amo y señor de la naturaleza) y la ambición demiúrgica (el don de creacionista del hombre primario, arquitecto de la naturaleza) ancladas en el humanismo, quedando, en cambio, a expensas de un poder no-humano que, abrigándolo y cobijándolo en su seno, lo desplaza del centro y le impone límites férreos a su hacer y a su querer. Es así que muchas distopías legan un antihumanismo nada desdeñable.

La convergencia entablada entre el plan de mejorar la naturaleza y la voluntad de dominarla fue abiertamente reconocida en muchos de los textos fundacionales de la utopía

⁴⁰¹ *Ibíd*, pág 67.

⁴⁰² *Ibíd*, pág 86.

⁴⁰³ P. Capanna, *La tecnarquía*, Barcelona, Barral, 1973, pág 213.

moderna. En el *Discurso del método*, Descartes sostiene que “es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida (...); en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean..., hacernos dueños y poseedores de la naturaleza”⁴⁰⁴. Otro ilustre utópico, Francis Bacon, defendió que “la ciencia y el poder humano vienen a ser lo mismo, pues la ignorancia de la causa impide producir el efecto”⁴⁰⁵. Campanella dio un paso más allá y no dudó en loar en un poema típicamente humanista/antropocéntrico/prometeico el dominio tecnológico del hombre sobre la naturaleza. Al igual que Bacon, el autor de *La Ciudad del Sol* interpreta dicha dominación en los términos dados por su contexto; como el cumplimiento de la voluntad divina expresada en el *Génesis*:

Y, como un segundo dios, milagroso del primero,
impera en lo terreno y al cielo se remonta
sin alas, y cuenta sus movimientos, medidas
y naturalezas.

Al viento y a la mar tiene domados, y el curvo mundo
con sus curvas naves cerca, lo descubre, lo domina
y de su riqueza lo hace mina.

Y de su riqueza lo hace mina: una tierra para él es poca.
Truena, cual Júpiter, en guerra...

... Astuto,
ha dado a mudas pieles y a papeles
de hablar el arte; y al bronce, para que el tiempo marque,
le da lengua.

Al bronce le da lengua, porque él tiene alma divina.
El mono y el oso tienen manos, pero no ingenio
que el fuego haga brotar y lo maneje: sólo el hombre, desde el suelo,
se alzó a tal vuelo.⁴⁰⁶

Ya en la etapa madura de la utopía, Wells vehicula en uno de sus diálogos el hondo temple baconiano que se perpetúa dentro de la corriente principal del género:

⁴⁰⁴ R. Descartes, *Discurso del método*, pág 92-93.

⁴⁰⁵ F. Bacon, *Novum Organum*, pág 80.

⁴⁰⁶ Citado en: P. Rossi, *Los filósofos y las máquinas (1400-1700)*, pág 101.

- Han convertido un planeta salvaje de enfermedades y desórdenes en una esfera de belleza y seguridad. Han convertido la rusticidad... en conocimiento y poder.
- Y la investigación no descansa; y el deseo de dominar y dominar más aún consume a todo nuestro mundo.⁴⁰⁷

La ambivalencia utópica genera múltiples instantáneas distópicas a los pies de este repertorio retórico. Enseguida atestigüaremos que la crítica elaborada por la distopía literaria y teórica al dominio de la naturaleza corre paralela a la crítica de la ciencia y la tecnología que lo ejecutan y hacen viable. Comencemos para tantearlo con los textos literarios. Satirizando las secuencias utópicas colmadas de agricultura imaginaria, *Lo que será el mundo en el año 3000*, obra pionera de Émile Souvestre, ataca la certeza utópico-protagónica de que “el hombre es la medida de todas las cosas” mimetizando el párrafo de *Nueva Atlántida* antes citado;

Gracias a los esfuerzos de los economistas y filántropos, ha cambiado tanto la faz del mundo que hasta al mismo Dios le costaría trabajo reconocerle. Lo que no servía más que de adorno a la Tierra, ha desaparecido: las legumbres perfeccionadas y engrandecidas forman hoy la base de nuestro sistema forestal. A vuestras ridículas encinas, que solamente producían bellotas, hemos sustituido la remolacha monstruo; a los rosales, de los que únicamente se aprovecha el perfumista, la regalicia y el rábano mejorados. Todo se ha concretado a las necesidades del hombre, que ha reducido a la Creación a las necesidades de su estómago.⁴⁰⁸

La desvalorización de la naturaleza manifestada en Gabriel Tarde a cuenta del canto del ruiseñor, tiene su réplica distópica. El ingeniero Owen, hastiado de las imperfecciones de la naturaleza en comparación a las creaciones humanas, crea un insecto autómatas dotado de una perfección y belleza inéditas e inexistentes en el mundo natural: “La mariposa ideal de la Naturaleza estaba allí realizada en toda su perfección: no siguiendo el esquema de esos deslucidos insectos mientras vuelan entre las flores terrenales, sino el de aquellos que

⁴⁰⁷ H. G. Wells, *Hombres como dioses*, pág 218.

⁴⁰⁸ É. Souvestre, *Lo que será el mundo en el año 3000*, Madrid, Balau, 1876, pág 105. La transformación del campo en almacén de recursos para la ciudad es otro tópico que la distopía exagera. En uno de sus magníficos relatos, Ballard nos habla de un futuro donde todo el territorio que no está ocupado por las megalópolis o las megafactorías lo ocupan gigantescos campos de cultivo. No hay nada más: “El campo como tal ya no existía. En cada metro cuadrado de tierra crecía algún tipo de planta comestible. Los prados y praderas del mundo eran ahora terrenos industriales tan mecanizados y cerrados al público como cualquier área de fábricas”. (J. G. Ballard, “Bilenio”, en *Playa terminal*, Barcelona, Minotauro, 2000, pág 234).

revolotean cruzando las praderas del paraíso”⁴⁰⁹. El Director de la Sala de Decantación, lugar donde los técnicos conductistas de *Un mundo feliz* deciden el carácter de los futuros súbditos, tampoco tiene a la naturaleza en muy alta estima, si bien sus creencias responden a criterios de rentabilidad industrial antes que a teorías metafísicas de cualquier tipo: “Las primulas y los paisajes... tienen un grave defecto: son gratuitos. El amor a la naturaleza no da trabajo a las fábricas”, motivo por el cual “condicionamos a las masas de modo que odien el campo”⁴¹⁰.

La lógica latente a la profilaxis del mundo natural que acometían las civilizaciones utópicas de Wells y Cabet para deshacerse de hierbajos e insectos peligrosos o molestos para la salud humana es llevada hasta sus últimas consecuencias con el objeto de denunciarla en *La revolución sentimental* (1929), distopía visceralmente anticomunista de Ramón Pérez de Ayala. Habla Ulises, enemigo del régimen totalitario dirigido por el Gran Fetiche:

Antes, además del hombre había sobre la tierra una muchedumbre de seres vivos, de los más caprichosos pergenios y figuras, a los cuales llamaban “animales”. El estado Comunista los exterminó a todos, poco a poco, apoyándose en una razón del tenor siguiente, perfectamente capciosa y ridícula; que así como ciertos microbios consumen las energías del hombre y acaban causando su muerte, los animales eran los microbios del Gran Fetiche, que le robaban fuerza y a la larga le matarían. Lo que no querían era el ejemplo desmoralizador de los animales.⁴¹¹

Al antropocentrismo utópico resuelto a mejorar e higienizar tecnológicamente lo dado por la naturaleza, replican algunas distopías como *Moderan* advirtiendo que semejante proyecto, apoyado en un extremismo prometeico insensible ante las leyes ecológicas y el equilibrio medioambiental, se encamina a la muerte física de la naturaleza y al nacimiento de un mundo enteramente artificial de repuesto obra y gracia de la ciencia y la tecnología donde la vida humana resultará, a la inversa de lo presagiado por Bacca o Tarde, invivible. Ubicado allende la naturaleza, lo humano se deshumaniza y cosifica al límite. Sin

⁴⁰⁹ N. Hawthorne, “El artista de lo bello”, en D. Santos (comp.), *La ciencia ficción a la luz de gas*, Barcelona, Ultramar, 1990, pág 40. Retratado también bajo el prisma distópico habitual en Jünger, destaca el ingeniero Zapparoni, otro especialista en el diseño de perfeccionar lo natural creando artificios mecánicos: “En su opinión, tanto en cuanto belleza como en cuanto a lógica, la naturaleza no bastaba y era superable”: “ese demonio de hombre, le había hecho una vez más la competencia a la naturaleza, o, mejor dicho, había tomado medidas para enmendar sus imperfecciones”. E. Jünger, *Abejas de cristal*, Madrid, Alianza, 1985, págs, 44 y 126 respectivamente.

⁴¹⁰ A. Huxley, *Un mundo feliz*, Barcelona, Debolsillo, 2001, pág 38.

⁴¹¹ R. P. Ayala, *La revolución sentimental*, Buenos Aires, Losada, 1959, pág 28-29.

naturaleza, reza la tesis rousseauiana de la distopía, lo más noble de la humanidad (bondad, solidaridad, espiritualidad, profundidad...) se esfuma sin dejar rastro, junto a la humanidad misma:

Nuestra tierra está tan envenenada por el progreso científico tanto como la suya. Por eso la estamos cubriendo por completo con el plástico estéril, una gran, enorme envoltura de plástico grisáceo, recio, estéril sobre toda la superficie de la tierra. Esa es nuestra meta... Los valles encajan en las montañas, los arroyos se encauzan en las orillas, las zanjas encajan en los lados y todo se recubre... La superficie de nuestro globo será un cuero liso, recio, blanco grisáceo... Los árboles, si lo queremos, brotarán en los agujeros del descampado al apretar un interruptor. Las flores florecerán directa y puntualmente en un maravilloso metal floral. Los animales... No habrá animales, a menos que deseemos unos cuantos tigres, leones y cosas así, todos mecánicos, por supuesto, para alguna cacería programada en el bosque mecánico.⁴¹²

La primacía concedida a la humanidad sobre el resto de criaturas en el *Génesis* resulta ridícula comparada con la cosechada en el Elíseo metálico de *Moderan*. Transubstanciado en género biónico, lo humano engendra una imitación corregida de la naturaleza; uniforme, geométrica, sin aristas, de “plástico estéril”. Técnicamente corregida respecto a la original, caerá rendida a la voluntad humanista (“si lo queremos”, “a menos que deseemos”) y se llenará de arboledas y animales de pega con solo “apretar un interruptor” (la entera disponibilidad de lo viviente teorizada por Bacca se ilustra aquí con trazos agoreros). Contra el peligro de la insignificancia, el ingeniero creacionista (carne del nihilismo consumado según Heidegger) se deifica y dispone la negación planificada y optimizada del azar. Fabrica un mundo inofensivo, disciplinado y predecible, a la medida de su antropocentrismo, para sentirse a salvo de la incerteza y deleitarse frente al hecho de que nada sucede sin su previo consentimiento, al margen de su deseo. Nada sobrevive, excepto, de alguna manera, bajo las mejoras biónicas, el hombre; ¿qué muestra más tajante de su superioridad puede esperarse?⁴¹³

Un mundo devastado (B. Aldiss, 1965) ofrece otra postal distópica no menos hiperbólica: “El subsuelo, estéril, quedaba al descubierto. Eso era lo que había pasado al

⁴¹² D. Bunch, *Moderan*, Barcelona, Edhasa, 1982, págs 36-37.

⁴¹³ “Según la información, no había nada nadando por los mares, volando en los aires o andando sobre la tierra. Pájaros, peces, reptiles y mamíferos... desaparecidos. Como nunca los había conocido, Moses no los echaba de menos. Sólo le sorprendía un poco que toda la masa del protoplasma del planeta se concentrase en una especie y su cadena alimenticia. Sin duda el hombre había resultado ser una criatura muy perfecta”. (T. J. Bass, *Más que humano*, Madrid, Edaf, 1977, pág 96.

desaparecer el abrigo y la sujeción que proporcionaban los árboles, a su vez cortados para eliminar a los pájaros, que eran cazados en todas partes pues difundían enfermedades vegetales. Ahora construiríamos sustitutos de los árboles; actuarían como biombos contra el viento, al igual que habían hecho los árboles, e impedirían que el viento siguiera llevándose la tierra. Nadie admitía que esa maniobra mostraba una falla básica del sistema”⁴¹⁴. La idea de una naturaleza-artificial gestada por el hombre Creador tras la desaparición de la naturaleza-natural vuelve a ser aludida con miras críticas en *Congreso de futurología* (S. Lem, 1971). La orientación prevista por el swiftiano Lem para el creacionismo tecnológico no estriba tanto en la mimesis o sustitución de lo natural extinto, sino en su rebasamiento: “Desde hace muchos años ya no quedan animales salvajes, aunque es posible sintetizarlos biológicamente... El representante de la zoología fantástica dijo cosas muy interesantes, como la de que en lugar de una mera repetición de las antiguas especies desaparecidas, más valía poblar las reservas con nuevas creaciones animales. Entre los más logrados especímenes de la proyectada y nueva fauna, figuran los patones, los leopards y los gigantescos cespudos, que son unos animales cubiertos de césped en lugar de pelo”⁴¹⁵.

En cuanto a la eugenesia, la distopía también cuenta con abundante material descalificador. Nada extraño, pues la distopía reivindica el poder de los sentimientos y del amor frente al asedio de la lógica y la razón experimentado a lo largo de la modernidad: asedio que a sus ojos logra corporeizarse a través de la eugenesia, práctica que al planificar las relaciones sexuales y hacerlo, además, en virtud de fríos parámetros de mejora fulmina el amor espontáneo entre las personas, sumiendo al hombre en una selección artificial que lo separa de la naturaleza⁴¹⁶. Una vez más, el texto distópico parafrasea punto por punto al texto utópico para mancillarlo. Nótese cómo las opiniones que voy a citar coinciden poco más o menos con las vertidas por Campanella, Cabet y Wells, pero al ser adscritas a tiranos y dementes, a personajes contruidos para infundir rechazo y repugnancia en el lector, o al relatar pormenores de regímenes sociopolíticos horrosos, su significación queda profundamente alterada.

Empecemos con *¡Vivir!* (A. Rand, 1938), la distopía anticomunista y ultraliberal (o

⁴¹⁴ B. Aldiss, *Un mundo devastado*, Barcelona, Edhasa, 1978, pág 46.

⁴¹⁵ S. Lem, *Congreso de futurología*, Madrid, Alianza, 1988, págs 96-97.

⁴¹⁶ La utopía ruralista también se opone por regla general a la eugenesia. El periodista que visita Ecotopía escribe en su diario: “He hecho indagaciones para averiguar si la eugenesia constituye aquí tan apasionante y polémico tema como en los Estados Unidos... He interrogado a muchísima gente, investigadores, científicos o personas profanas; todos parecen mirar este asunto con bastante repugnancia y nadie ha querido discutirlo conmigo... Su resistencia a hablar sobre este tipo de especulaciones nos indica hasta qué extremo se han cerrado los ecotopianos a las investigaciones científicas modernas..., pero es también una señal de que ellos aceptan mejor que nosotros el vivir de acuerdo con la constitución biológica de que estamos dotados en la actualidad”. E. Callenbach, *Ecotopía*, págs 95-96.

libertarista) por antonomasia. En la asfixiante y monocorde sociedad futura que Ayn Rand plantea para desacreditar el colectivismo y la planificación centralizada en todas sus formas, “los hombres no deben pensar en las mujeres más que en la época del Acoplamiento... Y cada hombre tiene la mujer que le ha sido asignada por el Consejo Eugenésico”⁴¹⁷. *Los dioses de Foxcroft* (D. Levy, 1970) opta por recrear una espeluznante civilización científicista habitada por clones a los que se les niega cualquier escapatoria al sufrimiento que viven cada día, inclusive la muerte. El doctor Delos, cacique del lugar, profiere una hipótesis muy familiar: “en su tiempo los hombres gastaron fortunas para mejorar la especie en los animales domésticos; nosotros hemos hecho lo que hubieran tenido que hacer los hombres hace mucho tiempo: hemos mejorado nuestra especie”⁴¹⁸. Delos concreta su posicionamiento ante el plan de perfeccionar tecnológicamente al ser humano: “Por muy desatinado y repugnante que pueda parecer Hitler, en cuanto a concepto estuvo en lo cierto. No me estoy refiriendo a sus locos prejuicios en lo referente al genocidio, sino a su concepto de eliminar al inadaptable, al débil, al enfermo... a todos aquellos que tenían defectos físicos y mentales que perpetuaban la debilidad y la imperfección dentro de la forma humana”⁴¹⁹. Los tecnócratas eugenistas de *Lo que será el mundo en el año 3000* no se apartan del guión cuando explican su quehacer. Plagiando la opinión de Campanella, dicen: “Los ingleses perfeccionaron en otro tiempo a los animales domésticos, con relación a su destino; nosotros hemos aplicado el sistema a la raza humana, perfeccionándola”⁴²⁰.

El siguiente diálogo de *La revolución sentimental* nos devuelve al sedicioso Ulises, tan nostálgico de pasado como en la ocasión precedente:

Ulises. — Los hijos de la Tierra, conocidos entonces por “hijos del hombre”, vivían con quienes les habían engendrado, conocidos por el nombre de “padres”. Y este conjunto de padres e hijos constituían la familia, cuya fuerza coherente era el amor.

Columnaria. — Escuchándoos, sabio Ulises, siento en mí fenómenos nunca sentidos. ¡Oh qué dulce estado de cosas aquél! ¿Por qué no hemos de volver otra vez a lo mismo?

Ulises. — En cambio, ahora, ¿cómo se propaga la especie?

Cornucopia. — Yo lo sé bien. En las reuniones semanales de las diferentes zonas, los miembros del comité escogen los individuos más aptos para la propagación específica. Luego, matronas y pretores ejercen la vigilancia, a fin de que todo vaya en regla.

⁴¹⁷ A. Rand, *¡Vivir!*, Barcelona, Luis de Caralt, 1946, pág 52-53.

⁴¹⁸ D. Levy, *Los dioses de Foxcroft*, Barcelona, Edhasa, 1975, pág 118.

⁴¹⁹ *Ibíd*, pág 131.

⁴²⁰ É. Souvestre, *Lo que será el mundo en el año 3000*, pág 81.

Ulises. — Este sistema lo inventó un hombre llamado Platón.

Sarpedón. — ¡Valiente salvaje!⁴²¹

La crítica lanzada por la distopía contra el dominio de la naturaleza no se limita a advertir que la naturaleza padece a modo de mártir el dominio humano. A fin de cuentas, lo acabamos de ver, la propia utopía así lo hace constar sin reservas. El punto fuerte de la crítica distópica parte de una hipótesis más compleja. Dicha hipótesis, columna vertebral del sector, afirma que el dominio científico y tecnológico de la naturaleza externa no solo no conduce a la emancipación humana, sino que es inseparable (la eugenesia así lo certificaría de manera evidente) del dominio científico y tecnológico de los hombres (de la naturaleza interna). Cómo se ejecuta esta coyuntura es algo que ya insinuamos al repasar la crítica a la racionalidad desplegada por la forma distópica. Ahora voy a aclararlo con mayor detenimiento recorriendo las líneas maestras del flanco teórico de la distopía.

La transformación del conocimiento en poder y de la naturaleza en ente a dominar tienen en el mecanicismo y en la consiguiente comparación del mundo (cuerpo humano incluido) con una máquina cuyas piezas pueden desmontarse para conocerlas, manipularlas y optimizarlas a dos de sus resortes. Tan convincente resultó la óptica mecanicista en los orígenes de la modernidad que hasta Dios sucumbió a la analogía maquinística y pasó a ocupar el papel de Arquitecto o Artesano⁴²². De la mano de Galileo, Kepler, Boyle y Newton, hitos de un contexto cultural donde la revalorización anti-escolástica de los inventores y las artes manuales fue directamente proporcional al desdén que poco a poco se fue instituyendo hacia la cultura libresca, el hilomorfismo aristotélico y el esoterismo renacentista fueron reemplazados por una visión materialista de la realidad física y biológica conforme a la cual la naturaleza se asemeja a un preciso mecanismo funcional, automático y plenamente matematizado que puede representarse objetivamente y en casos especiales reproducirse artificialmente. En adelante, el concepto de naturaleza designará un conjunto de fenómenos cuantitativamente mensurables caracterizados por la simplicidad, la regularidad y la representabilidad. Todas las cualidades que no sean traducibles en términos matemáticos serán excluidas del catálogo ontológico del conocimiento científico.

Norbert Elias se hace cargo de que “en esa época que llamamos Edad Moderna, los

⁴²¹ R. P. Ayala, *La revolución sentimental*, págs 32-33.

⁴²² La comparativa de la naturaleza y la máquina ya se encontraba funcional en la utopía de Moro. Como era corriente en aquel contexto, Moro sostenía que dicha máquina era obra de Dios, el Gran Ingeniero: “Cuando de la mano de esta filosofía escrutan los secretos de la naturaleza creen que no sólo alcanzan con ello un admirable placer sino que se granjean también el favor supremo de su Autor y Artífice, el cual, piensan ellos, ha expuesto la máquina visible de este mundo, al igual que los demás artesanos, para ser contemplada por el hombre”. T. Moro, *Utopía*, pág 166-167.

seres humanos alcanzan una etapa de autodistanciamiento que les permite comprender el acontecer natural como una correlación con leyes propias que se cumple sin objetivo, sin intención y sin determinación, de un modo completamente mecánico o causal; interrelación que sólo tendrá un sentido y un objetivo para él (para el hombre) cuando éste gracias a su conocimiento objetivo, esté en situación de controlarlo y de darle un sentido y una finalidad”⁴²³. El autodistanciamiento aludido por Elias fue el germen de la disyunción ontológica fundamental edificada en la modernidad, la protagonizada por el sujeto y el objeto, dueto intérprete de buena parte de la dramaturgia filosófica moderna, desde Descartes hasta Hegel, pasando por Leibniz, Kant y Fichte. Que el trabajo de estos y otros muchos pensadores se clasifique con el rótulo de “filosofía del sujeto” es indicativo de que nos encontramos ante un dualismo jerarquizado, producido para valorar un extremo y desvalorizar el otro. En efecto, en el escenario compuesto por tal dualismo el sujeto ostenta todo el poder y el objeto ninguno⁴²⁴. Las secuelas de esta distribución de roles son para la teoría distópica la clave para aprehender genealógicamente las miserias de lo moderno.

La conversión de la naturaleza en cuantitatividad abstracta (en puro objeto) fue, opina el distópico, un paso imprescindible para diferenciarla (distanciarla) del sujeto y justificar el dominio a la que se la iba a someter. Solo una naturaleza “vacía, degradada a mero material, a mera materia primera, que ha de ser dominada sin otro objetivo ni fin que el dominio mismo”⁴²⁵ podía ser esclavizada sin provocar un ápice de piedad o arrepentimiento. La oposición a este proceso forja el imaginario antitético a la utopía estándar. Ronald Laing, brinda un ejemplo: “Es necesario sentirse muy libre para manipular la Madre Naturaleza, la Diosa Tierra misma, la verdadera obra personal del mismo Dios, en forma tan despiadada”⁴²⁶.

El dominio técnico y la consiguiente humillación de la naturaleza merced su transformación en presa o mero botín conforman para la teoría distópica los catalizadores

⁴²³ N. Elias, *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pág 40.

⁴²⁴ Con Hegel, y en esto seguimos la lectura diríamos que fichteana realizada por Bloch al respecto en *Sujeto-objeto*, la escisión sujeto-objeto es disuelta en el desenvolvimiento del espíritu. La subjetividad se reconoce al final de su despliegue como sustancia. No hay otredad. No hay cosa en sí; el objeto (la X kantiana) es un momento del sujeto, una etapa primaria en el devenir formativo de la conciencia donde, afectada del mal de la objetivación, todavía es incapaz de reconocerse a sí misma en lo otro. El objeto, sometido a la apoteosis de la reappropriación, desaparece. Con su crónica, Hegel elimina al objeto de un modo tal que confiere al sujeto un poder y una capacidad de dominio hasta entonces inaudito. Adoptando esta línea argumental, puede postularse que la voluntad de poder oculta en la filosofía cartesiana o kantiana es incomparablemente más inofensiva que la expresada en los textos hegelianos; no sólo conocer al objeto, no sólo someterlo a la razón o recluirlo en lo no representable, sino absorberlo, liquidarlo.

⁴²⁵ M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002, pág 119.

⁴²⁶ R. D. Laing, “¿Qué ocurre con la mente?”, en S. Kumar (ed.), *Para Schumacher*, Madrid, Blume, 1981, pág 31.

de la esencia represiva de la modernidad. En la *Dialéctica de la Ilustración* leemos: “Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos”⁴²⁷. La escisión ilustrada entre el sujeto y el objeto mimetiza la misma “distancia frente a la cosa que el señor logra con el siervo”⁴²⁸. Inaugurada para liberar a los hombres y convertirlos en señores, la Ilustración canaliza según Adorno y Horkheimer una racionalidad tan utilitarista como totalitaria y patológica que oprime sin miramientos al mundo natural durante su búsqueda irreflexiva de resultados y/o beneficios inmediatos. No obstante, la refutación de las metas ilustradas de emancipación se hace de verdad incontestable cuando la insaciable lógica de la dominación se ceba en el ser humano y lo transforma también a él en objeto a racionalizar, manipular y planificar siguiendo las mismas instrucciones empleadas con la naturaleza externa. De este modo, la racionalidad tecnológica, especie de irracionalidad racionalizada, lleva al límite la lógica autodestructiva que la constituye y, cumpliendo a rajatabla su programa, pasa a dominar incluso a quien supuestamente iba a emancipar, al sujeto. De acuerdo a la distopía en su conjunto, los estados abiertos o implícitamente totalitarios del siglo XX tienen en semejante maniobra de la razón instrumental su cimiento.

La arrogancia humana ante la naturaleza le empuja irremediabilmente a su propia sumisión por medio de la transformación de la humanidad en objeto susceptible de ser explicada y subyugada científicamente. Horkheimer escribe que “si al ser humano se le asegura que es naturaleza y sólo naturaleza, entonces lo único que queda ya es compadecerlo. Pasivo como todo lo que es sólo naturaleza, ha de ser un objeto de «tratamiento», un ser, en definitiva, dependiente de una conducción más o menos benevolente”⁴²⁹. La conexión de los dos momentos coactivos (dominio de la naturaleza y dominio del hombre), gravitados alrededor de la voluntad de dominio adherida a la razón técnica, es igualmente evidente para Elias, autor que interpreta la dominación del hombre gestada en la modernidad con los términos weberianos de un disciplinamiento introyectado, ejecutado por el individuo sobre sí mismo: “la evolución que llevó a un conocimiento objetivo y a un control creciente sobre los procesos naturales por parte del hombre, también fue una evolución hacia el autocontrol de los seres humanos”⁴³⁰.

⁴²⁷ T. Adorno & M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, pág 64.

⁴²⁸ *Ibid.*, pág 68.

⁴²⁹ M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pág 175.

⁴³⁰ N. Elias, *El proceso de la civilización*, pág 39. Adorno y Horkheimer vincularon dominio de la naturaleza y dominio de sí mismo en el famoso comentario sobre el mito de Odiseo y las sirenas desarrollado en la *Dialéctica de la Ilustración*. El autocontrol, lejos de ocultarse o disimularse, es una exigencia explícita en la utopía

La forma distópica aspira a desmontar la ligazón ilustrada entre dominio tecnológico de la naturaleza y liberación política de la humanidad revelando cómo la racionalidad instrumental, convertida en mecanismo, se extiende allende sus ámbitos originarios de actuación hasta volverse ubicua e incontrolable (Berlin vino a defender algo parecido). Cientificismo y totalitarismo son, así descritos, dos síntomas diversos del predominio absoluto y absolutista de la razón instrumental. La *Dialéctica de la Ilustración* acreditó el episodio sin aderezos: “lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres”⁴³¹. Horkheimer reiteró años más tarde idéntica deducción: “El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extrahumana. Y no sólo eso, sino que para conseguirlo tiene que sojuzgar la naturaleza que hay en él mismo. Por mor del dominio mismo el dominio se ve así «internalizado»”⁴³². Marcuse perseveró: “la ciencia, *gracias a su propio método* y sus conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre: un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad”⁴³³.

Manteniendo supuestos diferentes en torno a la técnica (y en torno a otras muchas cosas) respecto a los frankfortianos, Heidegger llega, no obstante, a conclusiones parecidas. El autor de *Ser y tiempo* dota a la técnica de una autonomía ausente en el pensamiento de Adorno, Horkheimer y Marcuse, autores que explican las consecuencias y funciones negativas de la susodicha en virtud del modo de producción que, según su prisma teórico, la alumbra y la condiciona⁴³⁴. Heidegger responsabiliza a la “esencia de la técnica” de la escisión sujeto-objeto. A su modo antihumanista y anti-ilustrado de adentrarse en la cuestión, la esencia de la técnica escapa al control del hombre. No es, pues, producto de la subjetividad, de la ciencia o de los estados, sino la causa de todo ello: “La ciencia moderna y el Estado total, en su calidad de resultados necesarios de la esencia de la técnica, son también su consecuencia... el hecho de que el hombre se convierta en sujeto y el mundo en objeto, es una consecuencia de la esencia de la técnica que se establece a sí misma y no al contrario”⁴³⁵. Aupado a la condición de sujeto, *ergo* fagocitado por la voluntad de poder

de *La nebulosa de Andrómeda*: “El hombre de la nueva sociedad se encuentra en la necesidad indeclinable de disciplinar sus deseos, anhelos y pensamientos”. I. Efrémov, *La nebulosa de Andrómeda*, pág 239.

⁴³¹ T. Adorno & M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, pág 60.

⁴³² M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pág 116.

⁴³³ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1969, pág 193.

⁴³⁴ Por ejemplo: T. Adorno & M. Horkheimer, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1966, págs 99, 102-103; H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, págs 48, 181, 195.

⁴³⁵ M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pág 261.

inherente a la esencia de la técnica, municionado con las máquinas y dispositivos tecnológicos que materializan pero no agotan el significado de la esencia citada, el hombre moderno “se revela... como aquel que en todas las relaciones con todo lo que es y, por tanto, también consigo mismo, se alza como el productor que se autoimpone y eleva ese alzarse al nivel de un dominio incondicionado”⁴³⁶. Bajo su autoridad, el modelo industrial se totaliza, la “tierra y la atmósfera se convierten en materias primas” y el hombre “en material humano”⁴³⁷.

Heidegger conecta la instauración del sujeto en amo y señor del orbe con el humanismo. Como es de sobra conocido, nuestro autor localiza el germen humanista en la metafísica de la subjetividad, tradición antropológica inaugurada por Descartes “que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre”⁴³⁸, que alumbra, en consecuencia, la fase decisiva del olvido del Ser; la comandada por el sujeto, propietario de la razón calculadora y de la voluntad incondicionada a las que se someterá la naturaleza. Dos son los supuestos de la filosofía del sujeto: i) Que el ente se pliega de forma espontánea a la *racionalidad*, dictamen consolidado por la ontologización leibniziana del principio de razón y sellado por la equivalencia hegeliana de lo real y lo racional: ii) Que el ente obedece, además, a la *voluntad*, dictamen consolidado por la doctrina kantiana de la autonomía y sellado por la doctrina nietzscheana de la voluntad de poder.

Con tono cuasi weberiano, Heidegger expone que cruzando el itinerario metafísico comprendido entre Descartes y Nietzsche la razón deriva en racionalidad instrumental —dedicada a la manipulación/planificación— y la voluntad, por su parte, en “voluntad autodeterminada” —carente de mediaciones externas o internas— y en “voluntad de voluntad”, ajena a cualquier finalidad salvo la de incrementar el poder mismo. Lejos de cortocircuitar este proceso, la técnica lo inspira, dirige y consume de dos modos: i) Erigiéndose en la primera ejecutora verdaderamente exitosa del objetivo nihilista subyacente a la metafísica y al humanismo, a saber: poner a disposición de la humanidad la totalidad de entes a fin de que adquiriera el máximo poder sobre ellos: ii) Comandando la irrupción de un universo despoetizado, administrado y mecanicista en el que del Ser ya no queda nada y donde el hombre se convierte a sí mismo en la única instancia donadora de sentido; instancia bajo cuya entera autodeterminación el Ser muta en valor y la naturaleza en objeto a manipular, dominar y perfeccionar por la voluntad. Mas el establecimiento humanista del hombre en instancia suprema de valoración resulta también para Heidegger

⁴³⁶ *Ibíd*, pág 260.

⁴³⁷ *Ibíd*.

⁴³⁸ *Ibíd*, pág 91.

inseparable de la metamorfosis del propio hombre en materia a manipular, dominar y perfeccionar técnicamente⁴³⁹. Por ello y por otras razones urge rebajar al hombre a la condición de pastor del Ser, condición ciertamente modesta si se la compara con la condición humanista de encarnar la “medida de todas las cosas”. Sin embargo, sería justamente tal rebajamiento el que según Heidegger le permitiría recobrar la tierra, la tradición y el hogar fulminados por el destino nihilista que determina la engreída civilización técnica e industrial.

El tétrico ambiente examinado, plagado de autoengaños, víctimas, verdugos y violencia sin parangón, convive con valoraciones teóricas de la colonización y mejora de la naturaleza muy distintas. John Dewey compartió algunos supuestos con la plana mayor del pensamiento fatalista: (i) La racionalidad instrumental es la propia de la Ilustración y se caracteriza por su impronta pragmatista: (ii) Dicha racionalidad interroga a la naturaleza a golpe de ciencia y tecnología: (iii) Ello es así porque bajo la impronta instrumentalizada “conocimiento es poder”. Con supuestos iguales, Dewey resuelve que “la naturaleza se somete a los designios del hombre porque ha dejado de ser esclava de finalidades metafísicas y teológicas”⁴⁴⁰. Más que la consecuencia teleológica de un supuesto proyecto totalitario subrepticio, desplegado (a la manera de un espíritu malévolo historicista) al margen de la voluntad humana durante siglos, el control ejercido sobre la naturaleza a partir de la revolución científica y la primera fase de la revolución industrial es el efecto práctico del proceso iluminista de secularización que ha sentado las bases de la democracia social, del progreso material/espiritual y (en esto coincidirían Dewey y Heidegger) del auténtico humanismo.

El dominio humano del mundo iniciado en la modernidad estuvo precedido por una criba de los elementos metafísicos y religiosos que se proyectaban sobre la naturaleza, dando lugar a una imagen simplificada, experimental y mecánica del universo físico y biológico que a muchos intelectuales les parece empobrecedora, superficial y perniciosa. Para Dewey, en cambio, esa remodelación mecanicista y materialista es intelectualmente sugerente y políticamente progresista. Además de fomentar la acción e integrar al hombre (acto que espantaba a Horkheimer) en el mundo físico que le rodea, libera a la naturaleza “del cepo de los fines fijos”⁴⁴¹ y a la humanidad de la representación feudal —estática,

⁴³⁹ Sobre el abordaje heideggeriano del tridente metafísica/humanismo/técnica véase: L. Ferry/A. Renaut, *Heidegger y los modernos*, Barcelona, Paidós, 2001: P. Cerezo, “Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger”, *Revista Taula*, nº 13-14, 1990, págs 31-63: J. L. Molinuevo, “Heidegger y el humanismo”, *Revista Isegoría*, nº 1, 1990, págs 151-160.

⁴⁴⁰ J. Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, pág 84.

⁴⁴¹ *Ibid*, pág 95.

cerrada, atestada de jerarquías entre clases y géneros, de distinciones entre sustancias etéreas y terrenales— de la misma que actuaba de correlato ontológico del horroroso régimen político medieval:

En lugar de ese universo cerrado, la ciencia nos presenta ahora otro que es infinito en el espacio y en el tiempo, que no tiene límites aquí o allí, que no termina, como si dijéramos, por este lado o por el otro... La medida de la realidad o de la energía del ser es la mutación, y no la fijeza; el cambio es omnipresente.⁴⁴²

Escribe Dewey que la mayoría “de los ataques al carácter mecanicista de la ciencia se debe a la persistencia de filosofías y religiones surgidas cuando la naturaleza era el peor enemigo del hombre”⁴⁴³. Aunque Dewey resalta la promesa emancipadora del mecanicismo y de la racionalidad instrumental contra quienes acentúan únicamente sus rasgos malignos, el autor de *Liberalismo y acción social* reconoce que todavía queda un largo camino por recorrer para que dicha promesa se cumpla: “si bien hemos tenido un éxito razonable en la consecución del dominio sobre la Naturaleza por medio de la ciencia, esa ciencia nuestra no ha llegado al punto de que tal dominio sea aplicado de una manera sistemática y preeminente al alivio de la situación del hombre”⁴⁴⁴.

El protagonista de *Hombres como dioses* se emocionaba al comprobar que los habitantes de Utopía “habían domado las fuerzas de la naturaleza para obtener un único fin; el bienestar material de la raza”⁴⁴⁵. Pero la verdad, le reprocharía Dewey a Wells con toda razón, es que la domesticación científica y tecnológica de la naturaleza se ha desarrollado sin repercutir en un aumento de la justicia social. A ojos de Dewey, el dominio de la naturaleza se separó muy pronto de los designios redentores que la inspiraron porque el viejo individualismo se apropió de “la ciencia y la tecnología para obtener beneficios económicos privados”⁴⁴⁶ y abortar cualquier aplicación social de las mismas. Dewey baraja un objetivo acorde con el expresado por los teóricos utopistas de su tiempo: liberar a la ciencia y la tecnología del individualismo apegado al *laissez faire*, trascender su uso estrictamente técnico y poner su inmenso potencial al servicio de la vida humana y de la democracia para perfeccionarlas. Ello implicaría aplicar el método científico a los problemas brotados en la esfera social y actuar de acuerdo a las presunciones políticas que

⁴⁴² Ibíd, pág 89.

⁴⁴³ J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, Barcelona, Paidós, 2003, pág 161.

⁴⁴⁴ J. Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, pág 75.

⁴⁴⁵ H. G. Wells, *Hombres como dioses*, pág 86.

⁴⁴⁶ J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, pág 121.

residen en la representación mecanicista de la naturaleza (mismas leyes para los mismos fenómenos, aperturista...), correspondiente ontológico del igualitarismo social y de la verdadera libertad individual.

En las dos últimas secciones he escrutado las posiciones antagónicas mantenidas por las utopías urbanas y las distopías en lo tocante al programa de dominio y perfeccionamiento de la naturaleza. Mientras las primeras tachan a la naturaleza de imperfecta y proyectan la emancipación en el desempeño científico-técnico de su control, transformación y mejora, las segundas honran e idealizan a la naturaleza pura, original, no alterada ni sojuzgada artificialmente, erigiéndola en espacio de la emancipación. La perspectiva distópica sobre tales temáticas sintoniza con la mantenida por las utopías ruralistas, igualmente críticas con la cosmovisión mecanicista y con el dominio y optimización científicista de la naturaleza. Utopía rural y distopía estándar vuelven a colaborar en el rechazo de la eugenesia, práctica muy concurrida por la utopía que es vista por la distopía literaria y teórica como la prueba definitiva de que el dominio de la naturaleza externa conduce irremediabilmente al dominio de la naturaleza interna (del ser humano).

3.2.4 Desterrar a la naturaleza de la ciudad (y viceversa)

Los presupuestos subyacentes a la tarea utópica de dominar a la naturaleza vehiculan la frontera ontológica levantada entre lo natural y lo artificial, entre la naturaleza y la civilización. Lo artificial (ciencia, tecnología, política) domina lo natural (y al dominarla la presupone) porque solo así puede la civilización progresar y redimir al hombre de su subyugación milenaria a la naturaleza externa e interna. En el caso específico del perfeccionamiento de la naturaleza las cosas son menos diáfanas. Si esta tarea se limita a reproducir artificialmente lo natural, la naturaleza pervive (todo lo residual o precaria que se quiera) a modo de materia previa a imitar, activando el juego de fuerzas que Rosset denomina *prejuicio naturalista*, ideología de procedencia aristotélica en torno a la cual se alza “una oscura diferencia, invisible pero esencial, entre lo que se hace «por sí mismo» (naturaleza) y lo que se produce, se fabrica (el artificio)”⁴⁴⁷. Ahora bien, si la mejora se propone crear desde la nada algo incógnito en la naturaleza el antinaturalismo pasa, según mantiene acertadamente Bacca, a controlar la escena.

⁴⁴⁷ C. Rosset, *La anti-naturaleza*, pág 14.

A nivel urbano, tales estrategias dilemáticas son visibilizadas por la utopía literaria estándar de la modernidad construyendo discursivamente sociedades en mayor o menor medida desnaturalizadas y aisladas de la naturaleza. La suposición al mando de los textos utópicos sostiene que la naturaleza es imperfecta, insuficiente e inconveniente. De ahí que la sociedad ideal deba liberarse en la medida de lo posible de ella y blindarse ante sus virtuales acometidas y reparaciones. Podemos notificar a la luz de semejante designio que la naturaleza, una vez más, pervive, aunque sea estigmatizada, ocupando el rol de lo Otro de la civilización perfecta. Con todo, hay casos en los que el antinaturalismo es tan decidido y acusado que dicha pervivencia, tan difusa y diríase que retórica y simbólicamente inevitable, resulta un motivo insuficiente e insatisfactorio para tildar a la obra en cuestión de naturalista. De una manera u otra, la discusión reabre un frente detectado por Frye en el apartado 1.6: la utopía se engloba en una ciudad donde se “expresa... la ascendencia del hombre sobre la naturaleza, la dominación del entorno por modelos mentales abstractos y conceptuales”. Es por ello que la ciudad utópica aflora como un espacio emancipado en tanto que no-natural. Un espacio artificial que guarda en su condición de producto creado por el hombre la clave de su perfección y superioridad.

En las utopías renacentistas la desnaturalización implícita en la ciudad a menudo iba de la mano, según vimos, de un naturalismo antropológico y metafísico muy enfatizado que legitimaba el orden social apelando a su correspondencia con la naturaleza humana. No obstante, los destellos antinaturalistas latían con fuerza, principalmente en la voluntad de incomunicar a la ciudad del influjo de la naturaleza externa. Dos diligencias desnaturalizadoras sobre este particular solían darse cita en las utopías de la época: distinguir meridianamente a la ciudad (lugar del conocimiento, de la racionalidad, de la justicia) del campo (lugar de la producción) y levantar algún tipo de muralla u obstáculo en torno a la primera. En cuanto a las murallas y similares, lo común es interpretarlas a la manera de Jameson, como símbolos del cierre espacial utópico ante las influencias tóxicas del exterior. Y sin duda que simbolizan eso, una concepción militar del contacto con los demás regímenes sociales, políticos y económicos. Sin embargo, las distopías nos obligan a madurar una opción complementaria. ¿Y si actuaran también de límites ontológicos?

Si aceptamos dicha posibilidad, las murallas de las utopías renacentistas cumplirían un segundo trabajo: simbolizar —con una concepción, dirían los frankfortianos y heideggerianos, no menos militarizada— las fronteras que separan el “adentro” civilizado (mundo artificial, racionalizado, planificado, creación del hombre) del “afuera” salvaje o pre-civilizado (mundo natural, caótico, imprevisible, creado a sí mismo). Cristianópolis,

puntal de las ciudades utópicas de sello científicista y tecnófilo, está “reforzada por ocho torres poderosísimas, repartidas por la ciudad, además de otras dieciséis menores, no desdeñables, y una ciudadela en el medio prácticamente inexpugnable”⁴⁴⁸. En la Ciudad del Sol, “las murallas dan vueltas y revueltas alrededor del monte”⁴⁴⁹. A veces, la muralla utópica de turno la conforman accidentes geológicos, caso de Sinapia, localidad aislada por “altísimas serrerías”⁴⁵⁰. Utopo, magno fundador de la sociedad imaginada por Moro, parece apoyar nuestra hipótesis. En su acto utópico fundacional, mandó transformar la naturaleza circundante para acordonar, sin duda con fines disuasorios, la civilización que tenía en mente del resto del mundo: “Aquella tierra... no estaba cercada por el mar antiguamente, sino que Utopo... dispuso que se cavaran quince mil pasos en el punto en que el país estaba unido al continente e hizo pasar el mar en rededor de la tierra”⁴⁵¹.

En las utopías de la ciudad posteriores al siglo XVIII, la desnaturalización será un objetivo consciente y abiertamente declarado. En *Fragmento de historia futura*, el muro que escinde a la civilización de la naturaleza lo constituye el hecho de haberse edificado en medio de las entrañas más recónditas de la tierra, lejos de la superficie donde prima lo natural. El narrador explica y justifica el rasgo distintivo de esa civilización subterránea:

Consiste en la *completa eliminación de la naturaleza viva*, sea animal, vegetal, con la sola excepción del hombre. Sustraído de esta manera a toda influencia del medio natural en el que se hallaba sumergida y constreñida, el medio social ha podido revelar y desplegar por primera vez su propia virtud, y aparecer con toda su fuerza, con toda su pureza, el verdadero lazo social... Se trataba, hasta cierto punto, de saber qué sería del hombre social librado a sí mismo, provisto de todas las adquisiciones intelectuales acumuladas por un largo pasado de genios humanos, aunque privado de la ayuda de todos los demás seres vivos, incluso de los semivivos, llamados ríos y mares, o llamados astros, y reducido a las fuerzas dominadas, pero pasivas, de la naturaleza química, inorgánica, inanimada, separada del hombre por un abismo demasiado profundo para ejercer sobre él, socialmente, cualquier clase de acción.⁴⁵²

⁴⁴⁸ J. V. Andreae, *Cristianópolis*, Madrid, Akal, 2010, págs 121-122.

⁴⁴⁹ T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, pág 20.

⁴⁵⁰ M. Avilés (ed.), *Sinapia*, pág 71.

⁴⁵¹ T. Moro, *Utopía*, pág 126.

⁴⁵² G. Tarde, *Fragmento de historia futura*, págs 63-64.

Isaac Asimov construye en *Bóvedas de acero* (1958) una sociedad que bascula entre la utopía y la distopía. Su disociación de la naturaleza externa la materializa una gran cúpula. La desnaturalización y la consiguiente hegemonía de lo artificial han sido tan preponderantes que los residentes han desarrollado una fobia aguda a los espacios naturales:

Cada ciudad se convirtió en una unidad semiautomática, que se bastaba a sí misma desde el punto de vista económico. Podía ponerse un techo, una bóveda encima, una muralla en torno, y hasta hundirse bajo tierra. Se convirtió en una tremenda bóveda de acero y cemento que contenía en sí misma todos los detalles... No cabía la menor duda al respecto: la ciudad es la culminación del hombre sobre el ambiente... En el exterior estaba lo salvaje, el cielo abierto que pocos individuos podían afrontar con algo de ecuanimidad”.⁴⁵³

La idea de una sociedad fóbica aislada de la naturaleza fue presentada dos años antes por Arthur C. Clarke en la utopía *La ciudad y las estrellas*. La obra, profunda y ambigua, nos transporta a un futuro exorbitantemente remoto para presentarnos a Diaspar, urbe hipertecnologizada cuyo *modus operandi* ha permanecido inmutable durante millones y millones de años. Regidos por una Inteligencia Artificial que ha mecanizado y automatizado todas las contingencias en pos del bienestar humano, los habitantes de la ciudad (mejorados tecnológicamente para vivir sin enfermedades, sin necesidad de dormir...) gozan de una vida henchida de ocio, contemplación y comodidad sin requerir ningún esfuerzo o sacrificio a cambio. Las murallas renacentistas vuelven a operar en la Cucaña futurista de Diaspar: “Diez, veinte kilómetros más allá, esfumados en la distancia, estaban los muros exteriores de la ciudad, sobre los cuales parecía descansar el techo celeste. Nada había tras ellos; nada, salvo el doloroso vacío del desierto, donde cualquier Hombre enloquecería rápidamente”⁴⁵⁴. Alvin, héroe de la novela (y primer humano nacido en Diaspar tras diez mil millones de años), comunica que fuera de la ciudad “había cosas tales como la noche y el día, pero dentro de ella el día era eterno. Al bajar el sol, el cielo de Diaspar se inundaba de luz, y era imposible notar el momento en que desaparecía la iluminación natural”⁴⁵⁵.

⁴⁵³ I. Asimov, *Bóvedas de acero*, Barcelona, Martínez Roca, 1979, págs 22-23.

⁴⁵⁴ A. C. Clarke, *La ciudad y las estrellas*, Barcelona, Edhasa, 2004, pág 39.

⁴⁵⁵ *Ibid*, pág 57.

Los ledomitas, pobladores de la utopía postpatriarcal relatada por Theodore Sturgeon en *Venus más X*, se jactan de respetar a la naturaleza-máquina, pero a la hora de la verdad le suministran altas dosis de perfectismo y voluntarismo antropocéntrico. Un techo es el agente encargado de perpetrar la segregación artificialista: “todo Ledom está techado. La temperatura controlada, la humedad controlada, la brisa soplando cuando nosotros queremos”⁴⁵⁶.

Desde el otro flanco de la forma utópica moderna, las utopías ruralistas atacan sin miramientos la secesión amurallada o abovedada de la ciudad utópica estándar convirtiendo al campo y a la naturaleza en espacios preponderantes e ineludibles para la emancipación. La sugerencia romántica inicial es que la vida en la ciudad degrada y enajena a los hombres al enclaustrarlos en una prisión aséptica y sintética que los escinde del universo, de los otros y de sí mismos. Si se busca el auténtico perfeccionamiento del hombre, es necesario, rezan estas utopías, liquidar el extrañamiento que sufre ante el mundo (dinamitar la muralla) y llevarlo de regreso a la vida sencilla, solidaria y agradable de las pequeñas agrupaciones o comunas aldeanas preindustriales sitas las tierras boscosas. En tal emplazamiento, limpio, puro y paradisíaco, el hombre hace propósito de enmienda, suelta lastre frente a lo artificial y vuelve a los brazos de la Madre. Con este ideario, la dialéctica naturaleza-civilización desaparece en una unidad superior, dado que vivir reconciliado con lo natural se convierte en el signo supremo del progreso y del verdadero estadio civilizado. Dicha reconciliación interrumpe el largo proceso histórico de alienación urbana de manera concluyente, mediante la destrucción de las ciudades⁴⁵⁷.

En *La era de cristal* (1887), William Hudson manufactura una de las utopías más extrañas —y en este sentido más hábil a la hora de imaginar la diferencia política— jamás escritas. Trasladado a un remoto futuro, Smith topa con un mundo matriarcal, agrícola y esotérico instalado en plena naturaleza virgen, exuberante y exultante, hasta límites hoy inconcebibles. Su organización social, por llamar de algún modo a lo que allí descubre, surgió hace muchos miles de años de la autodestrucción del mundo individualista e industrial, y se estructura en pequeñas agrupaciones (“familias”) dispersas por todo el

⁴⁵⁶ T. Sturgeon, *Venus más X*, pág 108.

⁴⁵⁷ Esta drástica medida puede enfocarse desde una de las muchas reflexiones que deposita Italo Calvino en ese catálogo abismal de utopías y distopías que conforma *Las ciudades invisibles*: “No tiene sentido dividir las ciudades en estas dos clases (felices o infelices), sino en otras dos: las que a través de los años y las mutaciones siguen dando forma a los deseos y aquellas en las que los deseos, o logran borrar la ciudad, o son borrados por ella”. I. Calvino, *Las ciudades invisibles*, pág 37. Percibidas bajo este patrón, las utopías del campo aniquilan las ciudades para que estas no aniquilen el deseo utópico que las mueve. La tesis, obviamente, es que la vida urbana borra los deseos de mejora y emancipación.

mundo y autónomas entre sí⁴⁵⁸. Smith se encuentra al inicio de la llegada a la civilización cristalita con un anciano. El diálogo entre ambos, aquí abreviado, ejemplifica la magnitud del choque cultural entre el urbanita y quien ni siquiera posee el concepto de ciudad:

— ¿Puede decirme... cómo se llama el pueblo o la ciudad más cercanos? ¿A qué distancia está de este lugar, y cómo puedo llegar hasta allí?

— ¿Qué entiende usted por ciudad? —preguntó.

— ¿Qué quiere decir? Una ciudad, entiendo yo, no es más que un grupo de casas: cientos y miles, o cientos de miles de casas, muy cerca unas de otras, donde se puede vivir cómodamente durante años sin ver una brizna de hierba.

— Me temo —repuso él— que el accidente que ha sufrido en las montañas le ha debido causar algún daño en el cerebro, pues de lo contrario no me explico esas extrañas fantasías.

— ¿Me está diciendo usted en serio, señor, que nunca ha oído hablar de la existencia de una ciudad, donde viven amontonados millones de seres humanos en un pequeño espacio? Por supuesto, pequeño espacio relativamente hablando; porque en algunas ciudades puedes caminar todo el día sin llegar a los campos....

— No entiendo lo que quiere decirme, e incluso empiezo a dudar que quiera decirme algo —dijo él un poco alterado—. Yo hablo en la lengua de los seres humanos, eso es todo.⁴⁵⁹

Morris relata la coyuntura que propició el fin de las ciudades. A diferencia de Hudson, Morris imputa el fin de la civilización capitalista-metropolitana a una revolución política, no a una catástrofe ecológica cuasi terminal causada por los valores intrínsecos a la civilización mentada. El historiador de *Noticias de ninguna parte* cuenta que tras el levantamiento socialista los habitantes de la ciudad, ansiosos por empezar de cero y huir del entorno donde habían padecido la explotación y el escarnio, invadieron paulatinamente el campo: “pero los invasores, sigue el narrador, como los guerreros primitivos, cedieron a la acción del ambiente y a su vez se trocaron en campesinos. Y al ser ya más numerosos que los habitantes de las ciudades atrajeron a estos a sus hábitos de vida. Si bien la diferencia entre la ciudad y el campo desapareció poco a poco, el mundo campesino se sintió vivificado con el pensamiento, la actividad y la educación ciudadanas, que hicieron la vida feliz y sosegada al par que activa”⁴⁶⁰. Siglos después de aquel éxodo masivo, las gentes viven esparcidas en casitas por los pradales, y las grandes ciudades han sido arrasadas. Solo se han salvado de la quema purificadora, catártica y esteticista algunos edificios antaño

⁴⁵⁸ Véase: L. Mumford, *Historia de las utopías*, págs 164-167; A. L. Morton, *Las utopías socialistas*, págs 160-161.

⁴⁵⁹ W. H. Hudson, *La era de cristal*, Barcelona, Minotauro, 2004, págs 32-33.

⁴⁶⁰ W. Morris, *Noticias de ninguna parte*, págs 89-90.

majestuosos (el Congreso, el Palacio Real...) para emplearlos como despensas de alimentos o como postales arquitectónicas de un pasado atroz felizmente superado: “Aquellos lugares grandes y tétricos... desaparecieron lo mismo que aquel desierto de cal y ladrillo que se llamaba Londres”⁴⁶¹.

En Ecotopía el plan es idéntico, si bien en esta ocasión la trama se desarrolla muy cerca del presente, motivo por el cual asistimos al diseño, a la antesala de su realización. Los urbanistas ecotopianos pretenden construir un anillo de pequeños centros urbanos unidos por un tren a fin de afianzar la descentralización y reducir el impacto ecológico todo lo posible. El visitante se pregunta: “¿Qué será de las metrópolis existentes cuando estas nuevas ciudades se hagan realidad? Serán progresivamente demolidas. Algunos barrios se conservarán como museos vivos... y el resto será transformado en praderas, bosques, huertas o jardines”⁴⁶². De momento, las ciudades se han naturalizado al máximo, como se deduce de la crónica efectuada por el protagonista durante su visita a San Francisco, capital de Ecotopía. La muralla utópica del racionalismo humanista y científicista ya ha caído, y la naturaleza se filtra en la metrópoli:

Recibí el primer sobresalto en el momento de pisar la calle. Un extraño silencio lo impregnaba todo. Esperaba encontrarme, al menos, con algo parecido a la apasionante animación de nuestras ciudades... Lo que vi, al irme poco a poco recobrando de mi sorpresa, fue que Market Street, el gran boulevard que atravesaba el corazón de la ciudad para desembocar en los muelles, se había convertido en un paseo con miles de árboles... El espacio restante, enorme, lo ocupaban caminos de bicicletas, fuentes, esculturas, kioscos y absurdos jardincillos con verjas a su alrededor. Sobre todo esto se cernía una quietud casi siniestra... Hasta se escuchaba, ocasionalmente, el canto de algún pájaro, con todo lo increíble que pueda parecer en la arteria principal de una gran capital llena de gente... Quizás se juzgue mejor la atmósfera bucólica de San Francisco, si se sabe que Market Street y algunas otras calles están surcadas, en la actualidad, por pequeños riachuelos... Gracias a ello, ahora se pueden contemplar en el boulevard unas encantadoras y diminutas cascadas, con el agua gorgoteando y canales rodeados de rocas y árboles, bambúes y helechos.⁴⁶³

⁴⁶¹ *Ibid*, pág 87. Morris describe el bucólico (y algo pueril, para qué engañarnos) Trafalgar Square del futuro, diríamos hoy, ecosocialista que imagina: “Cada casa estaba rodeada de un jardín rebosante de flores; los mirlos cantaban entre los árboles, frutales todos, salvo algunos laureles y algún grupo de tilos. Había muchos cerezos cargados de fruta que, muchas veces, cuando pasábamos cerca de un jardín, niños y niñas venían a ofrecernos recogidas en cestitas. En aquel laberinto de casas y jardines era difícil recordar el sitio donde habían estado las antiguas calles”. *Ibid*, pág 58.

⁴⁶² E. Callenbach, *Ecotopía*, pág 46.

⁴⁶³ *Ibid*, pág 25.

Retomamos *La ciudad y las estrellas*. En esta novela no se desmantela la ciudad, pero su moraleja en este abanico temático es, hasta cierto punto al menos, encasillable dentro de las utopías del campo. Alvin, joven azuzado por un inconformismo irresoluble y una sed insaciable de verdad, no encuentra la dicha en *Diaspar*. Después de un tropel de indagaciones y peripecias, logra inhibir la fobia al exterior, huir de la ciudad amurallada y descubrir tras un largo periplo de conocimiento por el desierto la existencia de densos e interminables bosques. Pronto se topa con Lys, civilización aldeana y baconiana al unísono (en sus dominios son habituales los experimentos genéticos con animales y frutos para crear especies mejoradas) donde la existencia es pacífica y relajada gracias a la comunión alcanzada con la exuberante naturaleza que en *Diaspar* creen, en virtud de la historia oficial, muerta⁴⁶⁴. Finalmente, Alvin logra sortear la renuencia de los habitantes de Lys y pone en contacto a las dos utopías antagónicas con un objetivo claro: naturalizar *Diaspar* para, sin destruirla, implantar en ella la voluntad de cambio y reanudar la curiosidad por el saber.

Las distopías literarias sugieren entre líneas alternativas semejantes a la desnaturalización racionalista del mundo, aunque a menudo ligadas, lo veremos después, a una concepción política liberal antes que socialista o colectivista. Ya sabemos que su método es diferente. En lugar de construir con dichas alternativas una utopía, guardan su impulso utópico en la recámara y construyen una perspectiva desde donde desenmascarar y evaluar negativamente los estereotipos utópicos llevándolos hasta sus últimas consecuencias. Al igual que sucedía en lo relativo al dominio y perfeccionamiento de la naturaleza, la crítica distópica se canaliza a través de la reproducción escrupulosa de los contenidos utópicos. Para acreditarlo, basta sondear las murallas, cúpulas y alambreadas que separaran en la distopía literaria a la ciudad del campo, a la civilización de la naturaleza. El aislamiento subterráneo barruntado por *Tarde será calcado* por *La máquina se para*, *La penúltima verdad* (P. K. Dick, 1964) y, en el ámbito cinematográfico, *THX 1138*. En todas las distopías citadas, la vasta distancia que aleja al hombre de la naturaleza es simétrica a la deshumanización técnica-totalitaria y a la enajenación mortal que padece. Las dos primeras obras plantean escenarios sucumbidos a lo sintético en los que la información oficial —algo no muy distinto sucede en *Diaspar*— falta a la verdad y proclama que la superficie es inhabitable. En la película de George Lucas, la manipulación llega tan lejos que la existencia de la naturaleza, incluso la existencia de un “afuera” o de un “arriba” respecto al hábitat cerrado en el que se mueven los personajes, no es siquiera conocida por nadie.

⁴⁶⁴ “Hacia el norte se extendían kilómetros y kilómetros de bosques, interrumpidos, de trecho en trecho por claros y praderas, o por los hilos serpenteantes de un centenar de ríos. La aldea de Airlee estaba oculta en algún punto de aquel vasto panorama”. A. C. Clarke, *La ciudad y las estrellas*, págs 166-167.

D-503, protagonista de *Nosotros*, escribe en su diario secreto: “el hombre dejó de ser un animal salvaje sólo cuando construyó el primer muro; el hombre dejó de ser hombre salvaje sólo cuando nosotros construimos la Muralla Verde, cuando en virtud de esa Muralla aislamos nuestro mundo mecánico y perfecto del mundo irracional y disforme de árboles, pájaros y bestias”⁴⁶⁵. El alienado de la posterioridad detalla cómo el progreso en sentido cientificista requiere —parafraseo la perspectiva y la jerga distópica— amputar la naturaleza, entidad imprevisible, caótica y desconcertante, transmisora, aquí radica su principal amenaza, de valores discordantes con la simetría estricta de la planificación totalitaria. La Muralla Verde, monumento asociado al mandato absoluto del pensamiento instrumental, invisibiliza y estigmatiza a la naturaleza para absolutizar ontológicamente la civilización matematizada y liquidar lo Otro de ella. Y lo hace sin matiz. Ni un árbol, ni un pájaro, ninguna contingencia atmosférica pueden divisarse en/desde la ciudad del orden geométrico impuesto por el Gran Bienhechor. Nada que no sea obra de la razón y esté artificialmente perfeccionado puede recorrer la ciudad categóricamente administrada.

Impulsado al cuestionamiento de lo dado merced el amor por I-330 (irrupción imprevista de una experiencia no racional y liberadora), D-503 logra, como otros tantos antihéroes de la distopía, saltar la Muralla Verde (huir de la caverna, si se quiere leer de esta manera) y encontrarse cara a cara con la naturaleza. Todavía a mitad camino de su emancipación (finalmente frustrada) y parcialmente sometido a la falsa conciencia implantada desde el nacimiento, su reacción se reduce al asco:

El sol... no era como el nuestro, distribuido por igual sobre la superficie cristalina del pavimento; este sol era algo así como un conjunto de fragmentos vivos, de manchas que brincaban de continuo, que cegaban la vista y daban vértigo. ¿Y los árboles? Como blandones que subían hasta el cielo, o como patas curvas de arañas pegadas a la tierra, o como surtidores verdes y mudos... Y todo ello se movía, se agitaba, murmuraba... Quedé clavado en el sitio, sin atreverme a dar un paso, ya que bajo mis pies no había una superficie —¿se dan ustedes cuenta?, ¡no había una superficie!—, sino algo asquerosamente blando, flexible, vivo, verde, elástico.⁴⁶⁶

El desalojo de lo “irracional y disforme” de la esfera metropolitana aqueja a todos los ámbitos. Confinar a las flores, pastos y cervatillos se traduce a nivel antropológico en la campaña estatal promovida para eliminar en nombre de la mejora de la especie los

⁴⁶⁵ Y. Zamyatin, *Nosotros*, Madrid, Alianza, 1993, pág 112.

⁴⁶⁶ *Ibid*, pág 178.

sentimientos, las pasiones y las emociones. Al estilo mundano, la distopía lanza la misma regañina que la *Dialéctica de la Ilustración* y sus adláteres: la emancipación humana de la naturaleza externa es inseparable del sometimiento de la naturaleza interna. El *establishment* de *Ypsilon Minus* personifica esta tendencia: “las emociones deben ser evaluadas como un resto de circunstancias biológicas arcaicas, que en nuestra situación social ya no tiene sentido. Es especialmente desagradable el hecho de que las emociones surjan a menudo sin una causa reconocible, con lo cual llevan a modos de comportamiento imprevisibles y, por tanto, incalculables y con consecuencias perturbadoras”⁴⁶⁷. El sedicioso responde: “Se ha reprimido una escala de impulsos naturales, incluso con la extinción de algunos de ellos... ¡Las cosas más naturales del mundo son condenadas como perversiones! Y es justo al revés: ¡la pervertida es la sociedad en la que vivimos!”⁴⁶⁸.

Enumeremos unos cuantos remedos distópicos más de los métodos expresados por las utopías literarias para escindir la ciudad de la naturaleza externa —en la esfera cinematográfica destacan las bóvedas de *La fuga de Logan*, y la muralla de *Aeon Flux*, película dirigida por Karyn Kusama en 2005—. Desde un artefacto volador, el desnortado Graham (*Cuando el durmiente despierta*) “distinguió una hilera de colinas azules, y después la ciudad de Londres, ya muy lejana... Su límite barrió todas sus aprensiones al producirle una profunda sorpresa. Porque lo que separaba a Londres del campo era como un muro, como una roca, una pared de trescientos o cuatrocientos pies”⁴⁶⁹. El Gran Ford (*Un mundo feliz*) prescinde del hormigón. Prefiere mantener a raya a la naturaleza interponiendo entre ella y el reinado de lo artificial que rige kilómetros interminables de alambradas eléctricas:

Ocuparon sus asientos en el avión y despegaron. Diez minutos más tarde cruzaban la frontera que separaba la civilización del salvajismo. Subiendo y bajando por las colinas, cruzando los desiertos de sal o de arena, a través de los bosques y de las profundidades violetas de los cañones, por encima de los despeñaderos, picos y mesetas llanas, la alambrada seguía ininterrumpidamente la línea recta, el símbolo geométrico del propósito humano triunfante. Y al pie de la misma, aquí y allá, un mosaico de huesos blanqueados o una carroña oscura... señalaba el lugar donde un ciervo o un voraz zapilote... se habían acercado demasiado a los cables aniquiladores.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ H. Franke, *Ypsilon Minus*, Barcelona, Bruguera, 1978, pág 44.

⁴⁶⁸ *Ibíd*, pág 181-182.

⁴⁶⁹ H. G. Wells, *Cuando el durmiente despierta*, en *Obras completas* (vol I), Barcelona, Plaza & Janés, 1962, pág 797.

⁴⁷⁰ A. Huxley, *Un mundo feliz*, pág 115. Al otro lado de “los cables aniquiladores” se halla “Malpaís”, reserva natural turística habitada por nativos preindustrializados, simples salvajes a ojos de los civilizados.

Norman Winters (*El hombre que despertó en el futuro*) despierta en el año diez mil, feudo de una civilización ultratecnológica gobernada por un computador que, sometiendo la vida social a los dictados de la Razón, no se priva de poner en práctica idénticas delimitaciones ontológicas: “Volvió su atención hacia el paisaje que se extendía allá abajo. Al rato distinguió una marca blanca resaltando en la distancia contra el fondo verde. Cuando se acercaba más, resultó ser una muralla de cientos de pies de altura... Sobre la ciudad se extendía, como si fuera una burbuja, una cúpula de cristal transparente”⁴⁷¹.

Existen futuros aciagos sin bóvedas ni murallas. No son necesarias, pues no queda nada que desterrar o encriptar, que reprimir y/o distorsionar. En abundantes distopías de inicios de los setenta (recuérdense los fragmentos antes citados de *Moderan, Un mundo devastado* y *Congreso de futurología*), la naturaleza ha muerto, y junto a ella las disyunciones metafísicas y sociológicas que protagonizaba. La desnaturalización ejecutada por la racionalidad sella según tales textos su peregrinar con el ecocidio irreparable. En la distopía malthusiana *Edicto: siglo XXI* (M. Ehrlich, 1971), solo se conservan algunos restos de naturaleza expuestos en el Museo. Miembros despedazados y mercantilizados de lo otrora “hecho a sí mismo” evocan a quien todavía pueda escuchar el clamor del desastre, saciando, de paso, la *nostalgia de naturaleza* suscitada en las masas ante su dolorosa ausencia:

Aquel MusEst poseía una serie de muestras naturales, prácticamente extinguidas en casi todo el resto del mundo. Tenía hierba natural, árboles naturales e incluso un pequeño lago. Por desgracia, no había pájaros. En este aspecto, el bosque estaba silencioso desde hacía tiempo... El zumbido multicolor de las abejas no se había oído desde hacía más de cincuenta años, y el lago estaba vacío de percas o truchas. Hacía al menos treinta años que no se había visto un zorro o siquiera una ardilla. La Edad de la Química y su consiguiente contaminación habían dado este resultado.⁴⁷²

La naturaleza museificada vuelve a ser aludida en la también malthusiana *Mi petición de más espacio* (J. Hersey, 1974). La nostalgia de naturaleza se sana unos instantes visionando algunos arbolillos a través de un cristal empotrado en un muro altamente vigilado, irrebalsable. Nótese cómo el muro en cuestión cumple el cometido antónimo al que se comentó en su momento. En vez de aislar a la civilización de la naturaleza, aísla a la naturaleza de la civilización. Pero ya no hay tiempo para rectificar:

⁴⁷¹ L. Manning, *El hombre que despertó en el futuro*, Madrid, EDAF, 1976, pág 84.

⁴⁷² M. Ehrlich, *Edicto siglo XXI: Prohibido tener hijos*, Barcelona, Grijalbo, 1976, pág 72.

Al otro lado de la calle... puedo ver la parte superior del muro que circunda el parque. Hace mucho tiempo que no he estado ante las ventanas abiertas en este muro, contemplando el interior del parque, el vacío césped cuidado y reluciente, los mayestáticos árboles, separados unos de otros, cuyas hojas impulsadas por la brisa giran sobre sí mismas... El público no puede pasar al otro lado del muro. El parque, el verde espacio, es un museo de espacio libre. Las colas que forman los ciudadanos en la acera, para llegar a las ventanas en el muro, son las más largas que se forman en toda la ciudad.⁴⁷³

Fuera del campo de la distopía estricta, la película *Naves misteriosas* (D. Trumbull, 1971) elaboró una representación *hippie* de tamaña dramaturgia naturalista (música de Joan Baez y melenas surcando el cosmos). Resultado de la contaminación incontrolada, los últimos bosques sobreviven a resguardo de la civilización destructora a bordo de vastos invernaderos estacionados en las inmediaciones de Saturno, esperando (algo que nunca sucederá) a que la atmósfera terrestre se limpie de inmundicia y pueda acogerlos de nuevo. El botánico Freeman Lowell, uno de los cuatro técnicos dedicados al cuidado de los invernaderos, se entrega en cuerpo y alma al proyecto. Ajenos a los ideales medioambientalistas, ansiosos por volver a casa y disfrutar de un largo permiso, sus tres compañeros de trabajo escuchan impertérritos el acalorado interrogatorio de Freeman: “¿No os parece que ya es el momento de que alguien sueñe con un mundo mejor? ¿Qué pasará con los bosques? ¿Qué pasaría si estos bosques y toda esa increíble belleza se perdiera para siempre?”. La respuesta es desalentadora: “Han pasado muchos años. A la gente ya no le interesa eso”.

El discurso distópico acerca del dominio, perfeccionamiento y destierro tecnológico de la naturaleza se compone de perspectivas heterogéneas e irreductibles a una fórmula fija. Algunas son progresistas de diversas formas, otras conservadoras. Algunas ondean un impulso utópico manifiesto (asimismo plural en forma y contenido), otras un impulso en extremo latente, hermético, sibilino. Sin embargo, en muchos aspectos configuran un canon hermenéutico acerca de la modernización lo suficientemente compacto como para poder agruparlas y escrutarlas unitariamente. Si resaltamos sus *topoi* recurrentes, descubrimos sin dificultad que las distopías literarias y los ensayos teóricos afines se articulan alrededor de la moral naturalista aludida por Rosset. De acuerdo a su exposición, en el diagnóstico estándar recién indagado “la función ideológica de la idea de naturaleza se dobla y se refuerza... permitiendo pensar, no sólo una metafísica, sino además, y sobre todo

⁴⁷³ J. Hersey, *Mi petición de más espacio*, Barcelona, Noguer, 1975, pág 10.

quizá, la *culpabilidad*⁴⁷⁴. Culpabilidad, cabe precisar, florecida al normativizar la naturaleza y considerarla un “juego de fuerzas espontáneo e inocente, previo a cualquier degradación del hecho del artificio..., orientada siempre e indefectiblemente hacia temas morales: ideas de primitivismo, de autenticidad, de lo «limpio» que precede a la polución”⁴⁷⁵. Así contextualizada, la forma distópica se vuelve consustancial al culpabilismo, dispositivo retórico en el que, lo acabamos de atestiguar, “la cultura moderna es impugnada siempre en nombre de la naturaleza”⁴⁷⁶.

De profundo carácter judeocristiano, el culpabilismo desborda la forma distópica propiamente dicha. Uno de sus territorios textuales predilectos dentro del ámbito discursivo más amplio donde se mueve el presente trabajo, la ciencia ficción, lo constituye, junto a la larga saga de relatos deficitarios del *mad doctor* enfrascado en experimentos prometeicos, el subgénero postapocalíptico ligado a las catástrofes naturales ocasionadas por el progreso científico-tecnológico. Esta tradición genérica, personificada en centenares de novelas y películas, transmite una moral muy elemental y persuasiva que poco más o menos dice así: el dominio y manipulación que la naturaleza padece a manos del hombre técnico es un acto intolerable y sacrílego que traerá graves consecuencias. Convertido en falsa divinidad, henchido de orgullo y prepotencia gracias a su conocimiento objetivo y a sus máquinas, el ser humano traspasa sin consideración los límites y provoca la furia de la naturaleza. Al pecado de esclavizar a lo natural le sigue el castigo, la punición, el desquite del esclavo. Como no podía ser de otra manera, el culpable es sancionado con la dureza que su falta merece.

Barbagrís (B. Aldiss, 1964) es una de las muchas novelas que reúne la totalidad de clichés naturalistas y culpabilistas inspeccionados. El narrador, de nombre Barbagrís, nos pone en situación. Tras varias detonaciones nucleares disuasorias realizadas hace décadas se extendió por todo el mundo una plaga terrible que ha assolado la civilización tal cual la conocemos: la infecundidad. Es mucho tiempo sin que haya nacido ni un solo niño. Todos los seres humanos del planeta son ancianos (setenta años de media) cuya decrepitud, desesperanza y cansancio coincide con el restablecimiento desbocado y solemne de la naturaleza. Uno de los variopintos personajes que se cruza con Barbagrís a lo largo de su peregrinación en barco hacia el mar dicta el abc del culpabilismo: “En otra ocasión, Dios castigó los pecados del hombre con un diluvio que arrasó la Tierra. Ahora nos ha arrebatado el poder de procrear que Él mismo nos donó. Si consideramos que éste es un

⁴⁷⁴ C. Rosset, *La anti-naturaleza*, pág 23.

⁴⁷⁵ *Ibíd.*

⁴⁷⁶ *Ibíd.*, pág 296.

castigo peor que el diluvio, es que los pecados de nuestro siglo, el siglo veinte, son todavía más horribles”⁴⁷⁷. Barbagrís detiene su viaje y acude a una caseta de feria donde se anuncia la presencia de niños. Hay penumbras en el lugar, pero la estafa salta a la vista. Septuagenarios maquillados copian el porte infante sin gracia. Semanas más tarde, lejos de allí, niños salvajes corren, trepan y gruñen entre espejos boscajes. Barbagrís los observa a distancia, desde su desvencijado navío. Y decide callar. Teme, su antropología filosófica es rousseauiana, que el contacto con los adultos envenene la inocencia natural de los críos y se reinicie el ciclo destructor que ha conducido a la Humanidad al borde de la extinción.

Aludir a la culpabilidad humana como detonante de la venganza interpretada por una naturaleza harta de ser dominada es una opción argumental asidua. *La muerte de la tierra* (R. Ainé, 1912) traslada la acción a cien mil años en el futuro. La sequía terminal no es lo más preocupante. Minerales altamente tóxicos surtidos de la polución (“Ferrogmagnetales”) están a punto de cubrir toda la superficie y volverla inhabitable para cualquier organismo. Tag, personaje principal de la novela, reflexiona críticamente sobre el ayer, pues mañana no tiene ninguno: “el planeta dejó prosperar al hombre: su reinado fue el más feroz, el más poderoso: y el último. Fue el destructor prodigioso de la vida. Murieron los bosques y sus huéspedes innumerables, todo animal fue exterminado o envilecido. Y hubo un tiempo en que las sutiles energías y los oscuros minerales perecieron ellos mismos esclavos”⁴⁷⁸. En este género de escritura, el hombre prosperado acapara la responsabilidad de la catástrofe. Agencia normativa de primer orden, la naturaleza procede a la eliminación del agresor, negándole en muchos casos segundas oportunidades.

En *Más verde de lo que creéis* (W. Moore, 1947) el, diríase hoy, emprendedor Albert Weener contacta con la científica Josephine Francis, creadora de una sustancia química (el “Metamorfoseador”) capaz de incrementar el ritmo de crecimiento de los cultivos. Desoyendo las intenciones altruistas de la científica (destinar el hallazgo a eliminar el hambre en el tercer mundo), Weener se hace con la patente del Metamorfoseador pensando en obtener suculentos beneficios aprovechando la devoción estadounidense hacia los jardines. Una vecina acepta probar el invento en su césped. Empieza la tragedia.

⁴⁷⁷ B. Aldiss, *Barbagrís*, Barcelona, Bruguera, 1977, pág 133.

⁴⁷⁸ R. Ainé, *La muerte de la tierra*, Madrid, Mondadori, 1992, pág 124. En *La era de cristal*, encontramos una crónica retrospectiva escrita en el futuro igual de culpabilista: “sabemos que los hombres del pasado persiguieron varios tipos de conocimiento, sin preguntarse si era bueno o mal... Auciados por el deseo de descubrir los secretos de la naturaleza, no vacilaron en mancharse las manos de sangre y buscaron en los tejidos vivos de los animales las fuentes secretas de la vida. Porque en su locura esperaban que el conocimiento les diera el dominio absoluto sobre la naturaleza... Pero su vana ambición no duró, y a su término aguardaba la muerte... y la Madre de los hombres quedó así vengada del orgullo y la locura de sus hijos”. W. H. Hudson, *La era de cristal*, págs 65-66.

El césped técnicamente alterado crece monstruosamente y se expande en todas direcciones con una rapidez endiablada, mostrándose inmune a todos los remedios con los que tratan de destruirlo (fuego, sal, productos tóxicos, dinamita). Ni el mar puede parar su avance (el viento transporta las semillas mutadas). Meses más tarde, los últimos humanos, Weerner y doscientas personas más, se guarnecen en alta mar a bordo de embarcaciones de lujo. Sobre la cubierta de la embarcación principal, la aparición de un ribete vegetal anticipa el fatal desenlace. Días antes de embarcar, William Rufus trazó el plano culpabilista:

¿No es lógico que una nación que ha estado llamándose a sí misma «El País de Dios», significando una tierra abundantemente favorecida por la naturaleza, encuentre su final a través de un acto del Benefactor comprensiblemente enojado? Esto no equivale a plantear una cuestión de justicia, sino a recordar de pasada los bosques y las praderas esquilmados, los terrenos y llanuras destripados, el carbón, el gas y el petróleo derrochados; el légamo feraz denegado al suelo hambriento a orillas del Mississippi y arrojado sin provecho al salado mar.⁴⁷⁹

James Ballard, uno de los escritores de ciencia ficción más reconocidos por la crítica mainstream, lució en su cuarteto del desastre —*Huracán cósmico* (1961), *Mundo sumergido* (1964), *La sequía* (1964) y *El mundo de cristal* (1966)— un culpabilismo más introspectivo y complejo, entre freudiano y existencial. Sus personajes son antihéroes que abrazan lo terrible y prefieren (*Mundo sumergido* y *El mundo de cristal*) instalarse en el horror para agonizar en plena *physis* desagraciada. Son náufragos de lo atávico, ultranaturalistas *outsiders* seducidos por la naturaleza vengativa y renuentes a salvarse o salvar a nadie. *Mundo sumergido* escenifica el arquetipo, muy explotado por la ciencia ficción, de la inundación universal. Con el cambio climático obrando el deshielo, los continentes desaparecen bajo profundos mantos de agua y un calor insoportable e incesantemente en aumento. Solo unos cuantos territorios polares son habitables. Lo vegetal se agiganta alrededor de las antiguas construcciones humanas y los reptiles se reproducen sin freno. Robert Kerans, biólogo enfrascado en unas investigaciones desarrolladas en Londres, marcha voluntariamente en barcaza hacia las profundidades de la jungla londinense que tanto le fascina para satisfacer sus pulsiones ancestrales más puras y no volver jamás.

Idéntico sino aguarda a Edward Sanders (*El mundo de cristal*). Incomprensibles fenómenos solares inculcan en los organismos de los bosques cameruneses un cáncer

⁴⁷⁹ W. Moore, *Más verde de lo que creéis*, Barcelona, Acervo, 1977, pág 149.

cristalizador. Sanders salva el cordón militar y se interna en los dominios del universo de cristal para mutar en estatua cristalina y expirar en el epicentro de la devastación (silenciosamente globalizada; zonas cristalizantes de crecimiento ininterrumpido empiezan a irrumpir en Occidente). El geocidio encuentra remisión en *La sequía* y *Huracán cósmico*. En la primera, la capa tóxica de la polución cubre el mar, impidiendo la evaporación del agua. La sequía sentencia a los seres humanos a un pugilato hobbesiano entre ellos que no inquieta demasiado a Ramson. Después de un largo periplo, siente el impacto de la lluvia sobre el cuerpo. No parece alegrarse, le es indiferente. En *Huracán cósmico*, la menos ballardiana de estas obras, un huracán de potencia devastadora destruye la vida sobre el orbe y obliga a la humanidad a sobrevivir en instalaciones edificadas bajo tierra. Harto de ofrecer disquisiciones científicas de la hecatombe que no resuelven nada, Covatt Dickinson, director del Servicio Meteorológico, reflexiona en voz alta sobre si el huracán no es “el acto deliberado de la Providencia destinado a barrer al hombre y sus pecados de la superficie del planeta”⁴⁸⁰. Hardoon, multimillonario megalómano renuente a la capitulación, se niega a abonar tributo alguno. A modo de bravata humanista ha levantado una descomunal pirámide en la superficie. Entusiasmado al comprobar que el viento homicida no la doblega, pronuncia los vocablos baconianos al uso: “Aquí, sobre la superficie del globo, encuentro a la Naturaleza en sus propios términos, en el lugar de combate, del desafío. Si fracaso, el Hombre no tendrá jamás derecho a afirmar su innata superioridad sobre la sinrazón del mundo natural”⁴⁸¹. El duelo entre artificio y naturaleza se salda al final conforme a la moral naturalista. La torre cede, aplastando a sus miles de residentes. Rubricada la victoria, la furia del vendaval empieza a languidecer, hasta extinguirse inexplicablemente.

En la distopía literaria la ligazón culpabilista entre dominio de la naturaleza y venganza de la naturaleza acostumbra a ejercitarse de forma más indirecta y tortuosa que en los relatos postapocalípticos. La desnaturalización obrada por el cientificismo y la civilización industrial propicia los castigos de la deshumanización, del totalitarismo y de la alienación. Exiliada a la fuerza del mundo humano, la naturaleza observa a distancia cómo la humanidad del hombre parece poco a poco aplastada por el artificio, por la civilización racional, *ergo* antinatural.

⁴⁸⁰ J. G. Ballard, *Huracán cósmico*, Barcelona, Edhasa, 1966, pág 68.

⁴⁸¹ *Ibíd*, pág 210.

Hemos atestiguado que la utopía estándar planifica la desnaturalización integral de la ciudad bajo el supuesto de que solo un hábitat plenamente artificial, racional y humanizado puede albergar la auténtica emancipación humana y el verdadero poder del hombre sobre el destino. Por contra, la utopía rural se opone de lleno a dicha desnaturalización (materializada en un carrusel de murallas o bóvedas que aislan la urbe del entorno natural) y promulga justo lo opuesto, la destrucción total o parcial de las ciudades y la creación de sociedades artesanales y descentralizadas en plena naturaleza. En lo que a la distopía se refiere, su plan consiste en mostrar las consecuencias letales de la fragmentación operada por la utopía urbana mimetizando a través de la ambivalencia utópica los recursos de esta, imaginando metrópolis separadas de la naturaleza mediante cúpulas, alambradas, etcétera que alojan una existencia indigna, alienada y terrorífica donde el propio hombre es desnaturalizado (neutralización de sentimientos, impulsos...). Pero algunas distopías barruntan una posibilidad peor, que el progreso científico-tecnológico y la mentalidad de dominio hayan destruido lo natural y enviado sus últimos restos a un museo, lugar donde las gentes acuden para saciar la nostalgia de naturaleza. Si nos acogemos a los argumentos de Rosset, el imaginario catastrofista de la distopía desplegado en torno a la naturaleza deriva del culpabilismo, moral naturalista que relacionaría el dominio, transformación y destierro de la naturaleza emprendidas por la racionalidad instrumental a la noción de pecado. Un pecado (una culpa, en suma) que provocaría el correspondiente castigo, en especial la venganza de la naturaleza.

3.2.5 Desterrar a la historia: Temporalidad utópica y distópica

Una vez delineados los escenarios utópicos y distópicos derivados de la modalidad espacial-helénica del dilema 1, paso a hacer lo propio con los escenarios resultantes de la modalidad temporal-judeocristiana del mismo. Nuestra labor girará ahora en torno a las funciones y efectos que desempeña dentro de ambos géneros el dualismo constituido por la naturaleza y la historia. Se trata de un dualismo ligado a la misma familia de disyunciones ontológicas que he abordado, si bien aporta de modo palmario un elemento diacrónico confluyente en una teoría de la temporalidad y en una filosofía de la historia que lo diferencian de los anteriores, ubicados en la filosofía de la naturaleza.

Según lo expuesto en el apartado 1.7, la utopía es uno de los productos señeros de la fe en el futuro, del culto al progreso y del consiguiente desprecio del pasado que caracterizaron a la modernidad. En su discurso más ordinario, la imaginación utópica ha hecho gala de un inconfundible futurismo doctrinal. A fin de cuentas, la sociedad que

colma el deseo de justicia y emancipación ni ha existido en el pasado ni existe en el presente: solo puede cobrar forma, existir en el futuro (en “lo todavía no”). Por eso la utopía moderna le rinde honores, porque es —islas renacentistas al margen— el único ámbito donde puede proyectar y realizar la Promesa que ondea. Paralelamente, su vinculación emocional e intelectual con la idea de progreso es igual de inteligible, dado que su condición de posibilidad es la premisa de que llegado el momento adecuado las cosas irán a mejor que antes o ahora gracias a la acción racional del hombre.

La glorificación del futuro —glorificación aparente más que real como enseguida argumentaremos— y la estigmatización del pasado controlan abundantes pasajes de la literatura utópica. Julian West (*El año 2000*) escucha una grabación sonora sobre los orígenes del paraíso terrestre al que ha llegado tras su extraño letargo. Una voz clara y pausada sermonea acerca del progreso: “Desde el día en que los hombres comprendieron que la Humanidad no había sido creada para ser siempre enana, sino que se encontraba en el umbral de un *avatar* de progreso ilimitado, la reacción fue irresistible; nada pudo contener el entusiasmo que inspiró la nueva fe”⁴⁸². Poco después, el discurso concluye con pretensiones poéticas: “Así pues, con una lágrima para el tenebroso pasado, volvámonos hacia el deslumbrante porvenir, velemos nuestros ojos y marchemos adelante. El largo y triste invierno de la especie ha acabado. Comienza el estío. La Humanidad ha dejado de ser crisálida, y los cielos se abren ante ella”⁴⁸³. Philos (*Venus más X*) transcribe idéntica retórica: “Nosotros adoramos el futuro, no el pasado. Adoramos lo que ha de venir, no lo que ya ha llegado... Mantenemos ante nosotros la imagen de lo que es maleable y está creciendo... de lo que podemos mejorar”⁴⁸⁴. Por su parte, el narrador tecno-comunista de *Estrella roja* (A. Bogdánov, 1908) encadena los tres momentos que *a priori* definen la temporalidad utópica: “Las almas de todas las personas miraban sin miedo hacia el futuro, mientras que el presente parecía disolverse en una neblina rosada, y el pasado se desvanecía”⁴⁸⁵. Tan apasionado es el amor hacia el futuro experimentado por los residentes de la civilización sita en Marte ideada por Bogdánov, que ante la expectativa de que centenares de miles de hombres fenezcan en Venus durante la extracción de los recursos necesarios para seguir creciendo y progresando un niño de 12 años exclama en la asamblea donde se debate el pormenor: “¿Qué importa si el noventa por ciento de ellos murieran? ¡Al menos significaría

⁴⁸² E. Bellamy, *El año 2000*, pág 178.

⁴⁸³ *Ibíd*, pág 178.

⁴⁸⁴ T. Sturgeon, *Venus más X*, pág 152.

⁴⁸⁵ A. Bogdánov, *Estrella roja*, Madrid, Nevsky Prospects, 2010, pág 28.

que mueren por una razón, por la causa de una victoria futura!”⁴⁸⁶. Shevek, miembro de la sociedad anarquista retratada por Le Guin en *Los desposeídos*, también blande la enseña futurista. Glosando la iniciativa de los fundadores —abandonar el capitalista Urras, planeta riquísimo en recursos, para fundar una sociedad libertaria en el muy inhóspito Anarres— dice: “Los colonizadores de Anarres que volvieron la espalda al Viejo Mundo y al pasado, habían elegido el futuro”⁴⁸⁷.

Que las utopías modernas en su versión estándar identifican al pasado con el oprobio, lo derrotado y lo obsoleto es un hecho tan incontrovertible y demostrado que no merece más discusión. Ahora bien, pese a las declaraciones recién citadas, los panegíricos al futuro muestran en sus resortes más profundos claroscuros que nos obligarían a revisar la tesis de Bloch según la cual la utopía, al nacer de la esperanza, es de naturaleza necesariamente futurista, prospectiva. Adulado por los individuos que moran las sociedades ideales del porvenir, el futuro, a poco que se penetre en la cuestión, es en realidad desactivado y clausurado. Ladeveze se hace cargo de las paradojas consustanciales a la utopía literaria, entre ellas las dos siguientes: “La utopía surge de y expresa la conciencia moderna del progreso, pero aspira a recuperar la inmutabilidad perdida del paraíso”⁴⁸⁸: “La utopía es hija del historicismo (pero) apela a detener la historia”⁴⁸⁹.

En cuanto género literario, la utopía moderna se alineó junto al progreso y el futuro, no así su contenido (o su sujeto: la sociedad ideal ya realizada, victoriosa hace lustros), hostil a ambos. En efecto, en la mayoría de sociedades utópicas el discurso estatal e individual alardea de coronar el progreso. Mas la realidad es que dichos regímenes neutralizan en pos de su supervivencia la pulsión transformadora del susodicho con el objeto de disuadir el surgimiento de cualquier novedad significativa que pudiera alterar las reglas establecidas. El corolario de la treta apunta a la implantación de una ciudad gobernada, valga el argot comteano, por el Orden y la Estática Total, rendida a un Eterno Retorno de lo Mismo en el que cada día mimetiza el día anterior.

La exégesis moderna del dilema 1, cristalizada de manera grandilocuente en el historicismo de Hegel, levantaba una disyunción indisoluble entre naturaleza e historia en virtud de la condición creadora, progresiva e innovadora de esta última. Pues bien, si tomamos a las sociedades utópicas creadas por la literatura como marco de referencia, el planteamiento hegeliano empieza a resultar problemático al comprobar cómo en el Reino

⁴⁸⁶ *Ibíd.*, pág. 127.

⁴⁸⁷ U. Le Guin, *Los desposeídos. Una utopía ambigua*, Barcelona, Minotauro, 1999, pág. 97.

⁴⁸⁸ L. N. Ladeveze, “De la utopía clásica a la distopía actual”, pág. 60.

⁴⁸⁹ *Ibíd.*, pág. 64.

Supremo del Espíritu Absoluto, la sociedad donde todas las contradicciones se resuelven en pos de la auténtica libertad, tampoco “sucede nada nuevo bajo el sol”. Si la naturaleza era vilipendiada por la ausencia de cambios que la definen, otro tanto habría que hacer, *prima facie*, con esa consumación política de la historia que es la civilización utópica estándar, igual de repetitiva y monocorde. Como bien aclara José Manuel Bermudo,

al narrar la ciudad ideal siempre se define el equilibrio, la armonía, es decir, se controla y detiene... el progreso. Sólo el progreso limitado y controlado, cualificado, parece deseable... Podemos, pues, afirmar que todas las utopías escritas de nuestra civilización... nacen de y contra el progreso... Hijas del progreso, nuestras utopías han rondado siempre ese objetivo de regresar, de detener o, al menos, de dirigir y regular el progreso. Hijas del progreso, quedan en sus redes, en sus límites.⁴⁹⁰

Si las murallas y bóvedas protegen a las utopías del influjo nocivo del mundo exterior y de la naturaleza, la abolición de la historia, como ya se dijo, las protege del influjo nocivo del pasado. Las utopías modernas se blindan por este medio ante las potenciales cosmovisiones alternativas procedentes del pretérito, la cual cosa desemboca en una devaluación del ayer muy agudizada. Y se blindan, lo cual puede parecer más desconcertante, ante el mañana, visto igualmente como amenaza. Por mucho que asegure ensalzarlo, por mucho que su propia existencia brotara del rumbo futurista de la modernidad, el futuro asoma como el peligro capital para la utopía estándar, pues su imprevisibilidad y contingencia recuerdan, para despecho de la racionalidad científicista dominante en sus fueros, que en la esfera del devenir no todo es en última instancia definitivo, calculable ni predecible.

La subrepticia animadversión de las civilizaciones ideales de la literatura contra el progreso y el futuro arraiga también en el perfectismo programático que las funda. Si la sociedad narrada es perfecta, si la satisfacción que provee es plena, cualquier metamorfosis histórica de importancia implicaría una pérdida de perfección, un empeoramiento, una degeneración. De ahí que prime la inmutabilidad, pues ¿qué sentido tendría cambiar si “no se puede mejorar lo perfecto... y el único cambio posible sería a peor”?⁴⁹¹ En una sociedad de este tipo, “no hay necesidad de novedad o cambio; nadie puede querer modificar una situación que satisface todos los deseos humanos”⁴⁹². Del mismo modo, si la sociedad

⁴⁹⁰ J. M. Bermudo, “Las utopías tópicas”, pág 83.

⁴⁹¹ E. L. Keller, “Distopía: Otro final de la utopía”, pág 12.

⁴⁹² I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, pág 39.

descrita es perfecta, el producto de haber descubierto, rescato la expresión vertida por Berlin, la “solución correcta”, el futuro pierde su aureola revolucionaria, explosiva y rupturista al no tener nada distinto que ofrecer. Ningún sistema político-económico mejor que el existente podrá existir nunca.

Si viviéramos en la sociedad utópica estándar que estoy delectando a lo largo de este trabajo, odiaríamos el pasado por todo lo malo que representa (explotación, ignorancia, discriminación, violencia, oligarquía, usura...). Solo nos interesaría como elemento de contraste, como material con el que nutrir nuestras fantasías de progreso —un progreso que creeríamos remachado del todo— y corroborar por comparación nuestra superioridad frente a “lo ya sido”. Paralelamente, sentiríamos una indiferencia absoluta hacia el futuro. En la medida en que el deseo de lo mejor (prospectivo y anticipador, dice Bloch) ya ha sido saciado y realizado de la mejor manera, nuestro interés por el porvenir sería prácticamente nulo. Ya no tendríamos ninguna emancipación venidera que desear, desafección material alguna que nos empujara a divorciarnos de lo dado y soñar despiertos en “lo todavía no”. Comportándonos así personificaríamos una tercera paradoja utópica en este campo, a saber: nacida del deseo, la utopía termina desmantelándolo. El narrador de *El año 2000* de Bellamy emite una perorata que casa como un guante con dicha incidencia:

Si nuestros antepasados hubieran concebido la posibilidad de un régimen social en el que los hombres vivirían con la confraternidad más absoluta, sin codicias, sin disputas; donde, mediante cierta suma de trabajo proporcionado a su salud y a sus gustos, vivirían sin más cuidado del día siguiente que las plantas regadas por fuentes inagotables; si hubieran podido concebir un régimen semejante, habrían creído entrever el paraíso, el cielo, y que después de esto ya no quedaba nada que desear.⁴⁹³

Disuelta la acción del pasado y del futuro, ¿qué margen temporal quedaría entonces abierto dentro de la sociedad utópica? Como es obvio, el presente, un presente mayúsculo, desproporcionado, ubicuo, núcleo de un mundo rendido a los encantos del “aquí y ahora”, situado más allá del tiempo histórico, de la historicidad y, por tanto, de la sucesión de acontecimientos que distinguen a la historia. Si esto es así, si la utopía conforma, en resumidas cuentas, un macrocosmos supeditado al eterno presente, en lo concerniente a la temporalidad los sistemas sociales utópicos serán, más allá, insisto, de la retórica oficial que puedan difundir en un momento dado, antipasadistas, antifuturistas y presentistas. En

⁴⁹³ E. Bellamy, *El año 2000*, págs 176-177.

Walden dos descubrimos los tres temperamentos. El arquetípico rechazo utópico hacia el pasado se manifiesta, por ejemplo, cuando Frazier informa a su interlocutor que “entre nosotros nunca se menciona la antigüedad”⁴⁹⁴. Incorporando el presentismo al final de su alegato antipasadista, el personaje añade que la enseñanza de la historia “oscurece cualquier intento para conseguir una apreciación clara del presente”⁴⁹⁵. No resulta tan sencillo encontrar la devaluación del futuro, difusa tras los grandes lemas futuristas de costumbre. Frazier da cancha a uno de ellos: “Miramos hacia el futuro, no hacia el pasado”⁴⁹⁶. Pero son otros pasajes de esta obra, realmente excepcionales, *rara avis* dentro del género, probablemente posibilitados por la condición (igual de inhabitual en las fechas en que se publicó) no futurista de la novela, los que nos ponen sobre la pista del presentismo: “El pasado y el futuro nos son ajenos”⁴⁹⁷: “¡Sólo el *ahora!* El presente es lo que cuenta. Al menos es lo único que podemos manejar de modo científico”⁴⁹⁸.

La manifestación de Frazier no es inédita dentro del género. Hammond (*Noticias de ninguna parte*) moduló un discurso parecido: “sabed que somos bastante felices, individual y colectivamente, para que no nos preocupe lo que ha de suceder en el futuro”⁴⁹⁹. Pese a la nostalgia del medievo, el pasado también recibe su dosis de mancillación en la utopía de Morris (y en la ecotopía parcialmente pasadista de Callenbach, con las ciudades, símbolos del pretérito, siendo igualmente demolidas), lo cual indica una semejanza con la utopía estándar que no se formulaba en lo tocante a la naturaleza: “creo que deben de ser pocos los que se interesan en la historia”⁵⁰⁰. Desde el ámbito teórico, Charles Fourier insertó en sus meditaciones sobre el placer y el deseo la recomendación presentista por excelencia: “No sacrificuéis el bien presente por el bien futuro. Gozad el momento”⁵⁰¹. En la utopía de Huxley (*La isla*), rige idéntico patron temporal. Susila le comunica al visitante que en Pali no hay “infiernos en la tierra, ni paraísos cristianos en el cielo, ni paraísos comunistas en el siglo XXII. Nada más que hombres y mujeres con sus hijos, tratando de aprovechar lo mejor posible ahora y aquí, en lugar de vivir en ninguna otra parte, como lo hace la mayoría de ustedes, en algún otro tiempo... Y en realidad no tienen la culpa. Están casi obligados a vivir como viven, debido a que el presente es tan decepcionante”⁵⁰².

⁴⁹⁴ B. F. Skinner, *Walden dos*, Barcelona, Orbis, 1985, pág 25.

⁴⁹⁵ *Ibíd*, pág 266.

⁴⁹⁶ *Ibíd*, pág 82.

⁴⁹⁷ *Ibíd*, pág 232.

⁴⁹⁸ *Ibíd*, pág 266.

⁴⁹⁹ W. Morris, *Noticias de ninguna parte*, págs 121-122.

⁵⁰⁰ *Ibíd*, pág 47.

⁵⁰¹ Ch. Fourier, *La armonía pasional del nuevo mundo*, Madrid, Taurus, 1973, pág 40.

⁵⁰² A. Huxley, *La isla*, Barcelona, Edhasa, 2006, pág 188.

Todas estas declaraciones sacan a relucir “el fin de la historia interno a los textos utópicos”⁵⁰³. Hija de la conciencia histórica distintiva de la modernidad, la utopía literaria acaba, en efecto, con la historia. Hija de un Acontecimiento con mayúsculas levanta una vez implantada un enorme dispositivo de seguridad para abortar cualquier acontecimiento que pudiera producirse en adelante. Sobre esta problemática Ricoeur aduce que “la utopía se convierte en un cuadro pintado; el tiempo queda detenido. La utopía no ha comenzado aun cuando ya ha quedado detenida. Todas las cosas deben responder al modelo; después de la institución del modelo ya no hay historia”⁵⁰⁴. Tan ostensible es la naturaleza estática, ahistórica y atemporal de la utopía moderna y tantos los problemas ideológicos y las incomodidades político-morales que tales rasgos plantean desde el siglo XX incluso al allegado más contumaz que Wells, en un intento por reformular el género de raíz y acomodarlo a las exigencias contemporáneas, inicia la presentación de su propuesta anunciando que va a dotarla precisamente del carácter cinético del que las anteriores carecen. En sintonía con sus lecturas darwinianas, Wells perfila una directriz que me parece crucial para el destino de la utopía: que esta, tendremos ocasión de retomar la idea más adelante, “no puede tomar una forma inmutable..., debe aparecérsenos como una fase transitoria a la que seguirá una serie de fases que la irán transformando sin cesar”⁵⁰⁵.

El final utópico de la historia puede ser dilucidado como un síntoma particular del miedo a la historia estudiado por Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno*. Refiriéndose al futurismo hebraico, Eliade encadena una serie de hipótesis perfectamente aplicables a la mentalidad utópica estándar con solo realizar unos nimios reajustes:

En la concepción mesiánica la historia debe ser soportada porque tiene una función escatológica, pero sólo puede ser soportada porque se sabe que algún día *cesará*. La historia es así abolida, no por la conciencia de vivir un eterno presente..., ni por medio de un ritual periódicamente repetido..., sino abolida *en el futuro*. La regeneración periódica de la creación es reemplazada por una regeneración *única* que ocurrirá en un *in illo tempore* por venir. Pero la voluntad de poner fin a la historia de manera definitiva es, al igual que las otras concepciones tradicionales, una actitud antihistórica.⁵⁰⁶

⁵⁰³ F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, pág 228.

⁵⁰⁴ P. Ricoeur, *Ideología y utopía*, pág 312.

⁵⁰⁵ H. G. Wells, *Una utopía moderna*, pág 33.

⁵⁰⁶ M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1993, pág 105.

La mentalidad utópica quiere abolir la historia en el futuro, cuando se obre la Gran Reconciliación de los opuestos, la superación de las Contradicciones que hacían historia. Las novelas utópicas gestadas por tal mentalidad despliegan sociedades imaginarias donde dicho futuro ya se ha alcanzado y la historia, por consiguiente, ya ha sido abolida, instaurando la temporalidad del eterno presente. Al hilo de lo expuesto, resulta harto evidente que en la literatura utópica el destierro de la naturaleza corre paralelo al destierro de la historia, que a la desnaturalización le acompaña la deshistorización.

La distopía logra en la denuncia del final de la historia expresado por la tradición utópica una de sus críticas más perspicaces. Si las sociedades que expone son tan terribles y asfixiantes es en buena parte porque carecen de historia, porque se levantan en torno a la inmediatez del presente, de espaldas al pasado y al futuro, sumergidas en un bucle de pura monotonía y redundancia donde nada nuevo, diferente, sorprendente o creativo puede florecer. Una vez más, la ambivalencia utópica posibilita la maniobra de desprestigiar lo utópico replicando a través de la hipérbole sus contenidos más representativos. Sin embargo, en este ítem la aportación de la distopía adquiere, tengo la seria impresión, mayor calado que el manifestado en el ruralismo, latente o no, que coordina por regla general su reivindicación de la naturaleza. Durante su defensa de la historia, la distopía compone una teoría de la dominación sumamente lúcida, de gran alcance y actualidad. La premisa mayor afirma que dominar a los hombres pasa, entre otros menesteres, por dominar el tiempo. Y no anda desatinada. Durante el Medievo, valga de ejemplo, la Iglesia libró una batalla sin cuartel contra los profetas díscolos (individuos que profetizaban por cuenta propia, al margen de las Sagradas Escrituras) con el objeto de monopolizar las visiones escatológicas del futuro y controlar de esta guisa (apropiándose de la lectura y significado de lo que acaecerá) el presente⁵⁰⁷. La treta, practicada de diferentes maneras a lo largo de la historia por los diferentes sistemas de poder, no cayó en saco roto para Orwell. Como es de dominio público, el lema del *Ingsoc*, organización al mando del terrible *panestatalismo* de 1984, reza: “El que controla el pasado..., controla también el futuro. El que controla el presente, controla el pasado”⁵⁰⁸. Gracias a su exitosa novela futurista, Orwell pudo transmitir a las grandes audiencias que el ejercicio de la dominación pasa por el control categórico del tiempo, habida cuenta de que semejante control garantizaría la perpetuación eterna de la hegemonía que lo ejerciera. Eso explica que todos los regímenes aspiren a consumarlo, propiciando transformaciones radicales en la temporalidad misma.

⁵⁰⁷ P. Francescutti, *Historia del futuro*, págs 39-43.

⁵⁰⁸ G. Orwell, *1984*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1984, pág 37.

En otra de las entradas de su diario secreto, Winston Smith garabatea el *locus* de la temporalidad utópica: “La Historia se ha parado en seco. No existe más que un interminable presente”⁵⁰⁹. El antihéroe de *1984* aprehende un dato trascendental. Capta con clarividencia que la dominación del tiempo persigue la clausura del trascorrir histórico. Nada extraño. A fin de cuentas, la ambición del Gran Hermano (que es, no lo pasemos por alto, la ambición suprema de toda utopía estándar) estriba en detener la sucesión de acontecimientos (la Dinámica) para que las cosas marchen siempre de la misma forma y nada cambie jamás. Mustafá Mond (*Un mundo feliz*) lo confiesa abiertamente: “debemos pensar en nuestra estabilidad. No deseamos cambios. Todo cambio constituye una amenaza para la estabilidad”⁵¹⁰.

Todos los *Big Brothers* de la distopía (y buena parte, insisto en la comparativa, de los gobiernos de la utopía) temen en primerísima instancia a la historia porque su energía disolvente cuestiona su autoconservación. Con el programa antihistórico capitaneando la ingeniería social, no es casual que los niños de *La Gran Necrópolis* (novela que idea un futuro del terror nacido de la mixtura de estatalismo, fundamentalismo religioso y capitalismo) reciten cada mañana obligatoriamente en los colegios: “Nada cambia, nada cambia, esta es nuestra canción, nada cambia, nada cambia, viva la Administración”⁵¹¹.

Nuevamente, la distopía salvaguarda y se solidariza con aquello que la utopía desprestigia y/o aniquila. En el caso que nos ocupa, la distopía reivindica la necesidad imperiosa de reiniciar el paso del tiempo para reiniciar la historia y rebasar el “interminable presente” consustancial a la planificación utópica. Ello se concreta en la defensa del pasado (la tradición, la memoria) y, en menor medida, del futuro (lo incógnito, lo nuevo) anexa a la crítica confeccionada contra su liquidación. El pasadismo distópico se expresa, más en concreto, en la ilustración de los efectos nada estimulantes generados por el ocaso del pasado en la urbe totalitaria, ocaso que obedece al éxito de una o varias de las tres estrategias antihistóricas siguientes:

i) La manipulación premeditada de los hechos conforme al dictamen que encabeza el mundo venidero perfilado por *Ypsilon Minus*: “El Estado perfecto necesita también una historia perfecta”⁵¹². Según el dictamen distópico, el perfectismo no se contenta con la mejora de la naturaleza humana y no humana. Se lanza, simultáneamente, a “mejorar” (dominar, manipular, corregir) la historia. Winston elucida la doctrina que singulariza el

⁵⁰⁹ G. Orwell, *1984*, pág 141.

⁵¹⁰ A. Huxley, *Un mundo feliz*, pág 224.

⁵¹¹ J. I. Ferreras, *La Gran Necrópolis*, Madrid, La Biblioteca del Laberinto, 2006, pág 32.

⁵¹² H. Franke, *Ypsilon Minus*, pág 17.

secuestro gubernamental de la remembranza: “El pasado es únicamente lo que digan los testimonios escritos y la memoria humana. Pero como quiera que el Partido controla por completo todos los documentos y también la mente de todos sus miembros, resulta que el pasado será lo que el Partido quiere que sea”⁵¹³.

ii) Manipular el pasado es una artimaña que puede desembocar en otra más específica que reseñé arriba; reducirlo (doctrina del progreso mediante) a emblema de la barbarie, estimular por comparativa (ayer inclemencia, hoy ventura) la alabanza de la actualidad. A ojos del enajenado que puebla la distopía, su presente encarna el Paraíso en la tierra. Barajado desde este supuesto, “lo ya sido” no le merece más que desdén, tanto como la naturaleza. D-503 (*Nosotros*) menosprecia sin matiz “aquellas épocas en que los seres humanos vivían en estado de libertad, o sea, en un estado de desorganización y salvajismo”⁵¹⁴. Marcus Vernon (*Los demonios de Sandorra*, 1970) confiesa que “cada vez que pensaba en aquel pasado distante, no podía menos que sentir piedad y compasión por los descastados y miserables de aquellos siglos bárbaros”⁵¹⁵. Hierro-X (*Moderan*) proclama que “debemos sentir una gran pena por nuestros antiguos antepasados. Su miserable fortuna fue nacer hace mucho tiempo”⁵¹⁶.

iii) La casta soberana de *Un mundo feliz* no adultera la historia ni humilla al pasado, simplemente los destruye, e invita a los sicarios a solidarizarse “con la campaña contra el pasado; con el cierre de los museos, la voladura de los monumentos históricos... Con la supresión de todos los libros publicados antes del año 150 d. F.”⁵¹⁷. Homónimo programa —propagar la dolencia del olvido— adopta el “poder dextrocristiano” (otro cóctel de capitalismo desbocado, intervencionismo estatista y fundamentalismo religioso) desmenuzado en *Futuros sin futuro* (J. Sternberg, 1976). En la entrada del 5 de abril, el protagonista escribe en su diario: “Resulta incluso curioso pensar que, desde hace más de veinte años, vivimos no tan solo en un círculo cerrado..., replegados en un eterno presente, sino que el gobierno ha cortado todo contacto con el pasado y ha destruido toda prueba de que este pasado haya existido”⁵¹⁸. La temática distópica de la aniquilación del pasado tiene en *Farenheit 451* (R. Bradbury, 1954) su materialización más poética y conocida. Bradbury improvisa una sociedad futura rendida a la industria audiovisual donde leer está prohibido y

⁵¹³ G. Orwell, *1984*, pág. 190.

⁵¹⁴ Y. Zamyatin, *Nosotros*, pág. 26.

⁵¹⁵ P. Tabori, *Los demonios de Sandorra*, Barcelona, Dronte, 1978, pág. 23.

⁵¹⁶ D. Bunch, *Moderan*, págs. 190-191.

⁵¹⁷ A. Huxley, *Un mundo feliz*, pág. 65. El Gran Ford no se anda con rodeos: “«La historia es una patraña»”. *Ibíd.*, pág. 49.

⁵¹⁸ J. Sternberg, *Futuros sin futuro*, Barcelona, Dronte, 1977, pág. 79.

castigado por las autoridades. Los libros confiscados a los escasos sediciosos que se saltan el imperativo arden, por mor de la felicidad colectiva, en las hogueras encendidas por los bomberos. Al inicio de la novela, el narrador resume el placer que le proporciona a Montag (héroe del relato, acabará uniéndose a la resistencia escondida, dónde si no, en la naturaleza tras el típico efecto emancipador que la distopía concede al enamoramiento) aniquilar la memoria colectiva: “Con la punta de bronce del soplete en sus puños, con aquella gigantesca serpiente escupiendo su petróleo venenoso sobre el mundo, la sangre le latía en la cabeza y sus manos eran las de un fantástico director tocando todas las sinfonías del fuego y de las llamas para destruir los guñapos y ruinas de la Historia”⁵¹⁹.

No mejor suerte le espera al futuro. Llama la atención que las distopías no lo reivindicuen cuantitativa ni cualitativamente (quizás engañadas por la presunta filiación futurista de la utopía) con tanta insistencia como al pasado (gesto que a más de uno le parecerá sospechoso de conservadurismo). No obstante, alguna de ellas cuenta con párrafos suculentos sobre el pormenor. En *Lo que será el mundo en el año 3000*, Souvestre litigó, no exento de moralina pastoril y anti-industrialista, contra la “República de los Intereses Unidos”, aciaga civilización venidera subyugada al capitalismo más atroz e inhumano. En sus dominios nada circula allende la mercantilización. Todo se compra o se vende, hasta los saludos, el aire, los países o el cuerpo. Las empresas, propietarias de todo y de todos, crean y crían artificialmente a los niños, condicionándolos apenas nacer a aceptar sin recriminación alguna el destino anexo a la clase social que, de entre las nueve instituidas, les ha tocado en suerte. Doña Fácil, miembro de la clase más pudiente, proclama: “¿Qué nos importa el porvenir cuando tenemos el presente? ¿Que nos interesan los hombres que vengan después? ¿Tenemos otro interés que el de lo que podemos ver y sentir? El porvenir es lo desconocido, y lo desconocido es el vacío”⁵²⁰. Esta distopía desvela lo silenciado por las utopías estándar mientras vociferan consignas futuristas: que el destino del futuro bajo la preponderancia presentista no es otro que su estigmatización y desintegración.

Repasemos los contenidos desarrollados en esta sección. Hemos mostrado que la temporalidad utópica es distinta a la usualmente retratada como prototípica del género. A primera vista, y a tenor de su dependencia de la esperanza, de la idea de progreso y del giro futurista de la modernidad, la sociedad ideal estándar parece experimentar al unísono una hostilidad instensa hacia el pasado (símbolo de la opresión, de la ignorancia...) y una

⁵¹⁹ R. Bradbury, *Fahrenheit 451*, Barcelona, Plaza & Janés, 1982, pág 13.

⁵²⁰ E. Souvestre, *Lo que será el mundo en el año 3000*, pág 230.

devoción intachable hacia el futuro. Sin embargo, el análisis textual y las implicaciones inherentes a la propia idea de sociedad perfecta corroboran que si bien la hostilidad hacia el pasado sí que caracteriza a la utopía no sucede exactamente lo mismo con la devoción al futuro. En realidad, la sociedad utópica también proyecta en “lo todavía no” una hostilidad notable, aunque sibilina, enmascarada por los lemas futuristas oficiales. Una razón explica la incidencia. El ciudadano de utopía no puede desear, a diferencia de nosotros, un futuro mejor, pues lo mejor ya ha sido establecido. A lo sumo, dicho ciudadano solo puede esperar de lo que está por venir algo peor, cambios imprevistos que corrompan la perfección alcanzada. La conclusión es que la temporalidad utópica gira exclusivamente en torno al presente, un presente considerado tan dichoso que ha fulminado al pasado y al futuro. Paralelamente, la distopía muestra las consecuencias terribles que se desprenderían de una temporalidad así, antipasadista, antifuturista y presentista, es decir, posthistórica, articulada, por mor de la autonservación ilimitada del Estado Total, alrededor de la Eterna Repetición de lo Mismo (del eterno presente) y la ausencia de Acontecimientos.

3.3 EPISTEMOLOGÍA UTÓPICA Y DISTÓPICA

En las dos secciones siguientes voy a explorar la discusión epistemológica entablada entre la utopía y la distopía tomando como marco de referencia la valoración que reciben en ambos géneros literarios las humanidades y la tecnociencia. Adicionalmente a este propósito, sondearé la pugna abierta entre el humanismo de letras y el humanismo de ciencias o tecnocientífico. Ahora bien, dada la idealización que recibe la naturaleza por parte de la distopía y dado el consiguiente desplazamiento que protagoniza el hombre hacia los márgenes (alejándose, pues, del centro y sometándose a los preceptos de una entidad superior), bien podría hablarse para definir algunos contenidos de la forma distópica de un antihumanismo de letras. Con todo, nuestra tesis principal al respecto ya ha sido anunciada anteriormente, y sostiene que el humanismo (movimiento intelectual e históricamente vinculado al utopismo) no debe identificarse únicamente con las humanidades, sino de igual modo con la ciencia y la tecnología más avanzadas. La explicación y justificación de esta tesis se desarrollará más adelante, en el bloque de contenidos dedicados a la postmodernidad.

3.3.1 Las letras

Como ya fue insinuado cuando tratamos las problemáticas del mecanicismo y de la razón instrumental, el litigio entre la utopía y la distopía se extiende desde la ontología al campo de los saberes. Aunque hay salvedades y matices que deben atenderse, aunque tratamos con un objeto poliédrico, la utopía estándar mantiene desde sus inicios una concepción por lo general pragmatista y utilitarista del conocimiento que se traduce en los casos más extremos en un notable menoscabo de la cultura libresca o humanística. Si bien es cierto que los *studia humanitatis* se valoran y elogian en el texto utópico a menudo, no menos verdad es que siempre se hallan custodiados por la sospecha de que encarnan saberes que deben complementarse necesariamente con el ejercicio regular de aquellas disciplinas que facilitan al hombre pasar a la acción, dominar y/o perfeccionar la naturaleza y erigirse, conforme al proyecto humanista, en amo y señor del mundo para “efectuar todas las cosas posibles”. Esta perspectiva favorable a la ciencia y a la tecnología, a los talleres y los oficios medra genealógicamente en el prestigio renacentista de la vida activa y las artes mecánicas. En adelante, la vida teórica y las artes liberales compartirán honores con un paradigma cognitivo y pedagógico diferente que a la postre irá desplazándolas sin descanso del centro de atención a medida que vaya cosechando resultados palpables (impresora, telescopio, reloj, brújula, máquina de vapor, telégrafo...) y satisfaciendo las demandas del programa humanista con un éxito sin precedentes⁵²¹.

El anhelo que rige la utopía moderna en esta área temática tiene la vocación de finiquitar la jerarquización clasista establecida tiempo ha entre *artes sórdidas* (desempeñadas corporal o manualmente, enlazadas a lo sensible, propias de siervos o de hombres carentes de talento) y *artes nobles* (desempeñadas intelectualmente, enlazadas a lo racional, propias de una minoría selecta sabios). La empresa pasará por dignificar las *artes mecánicas* (dignificar al inventor, al agricultor, al navegante, al ingeniero, al artesano...) y el trabajo manual desvelando su relevancia para la formación y el bienestar del hombre. Las artes mecánicas materializan en las sociedades del utopismo literario el paradigma del saber. Nada sorprendente se oculta tras este hecho, pues a fin de cuentas son las autoras de los artefactos que permiten acometer la transformación del mundo físico de acuerdo a la voluntad e intereses del hombre. Comparadas con el potencial que exhibe la técnica para aumentar *in situ* el bienestar de la especie humana, las *artes liberales* no pueden más que perder parte de sus galones.

⁵²¹ P. Rossi, *Los filósofos y las máquinas*, págs 20-24, 28.

Mención aparte merece el trabajo manual, históricamente degradado, identificado con relaciones productivas explotadoras, con quehaceres ajenos a la sabiduría y con las clases más menesterosas. El igualitarismo epistemológico de la utopía (el deseo de acabar con la jerarquización de saberes) es inseparable del igualitarismo social (del deseo de acabar con el elitismo) y viceversa. Tal ligamen explica que en muchas sociedades utópicas el trabajo manual sea en mayor o menor grado una ocupación obligatoria para el conjunto de la sociedad. En la medida en que sus frutos tienen a todos por legítimos beneficiarios (y no únicamente a unos pocos, tal y como ocurre en las sociedades no utópicas), todos, a veces hasta los niños, deben participar en sus labores conforme a sus gustos y capacidades. Al repartirse el trabajo entre la ciudadanía sin excepción (o con excepciones muy puntuales), se consigue suprimir los privilegios de clase y disminuir el tiempo dedicado diariamente a su desempeño. Paralelamente, al humanizarse las condiciones en que se desarrolla gracias a la transformación de las relaciones de producción y a los ingenios técnicos cada vez más avanzados brindados periódicamente por las artes mecánicas se eliminan las secuelas menos aleccionadoras anexas a su ejercicio, entre ellas el agotamiento, la alienación y el embrutecimiento.

En cuanto a las artes liberales o especulativas (situadas desde Platón en un plano superior), la utopía se rige por el mismo igualitarismo doctrinal y las equipara al resto de artes y labores. Esta reordenación puede ser percibida como un claro menoscabo anti-intelectualista de los conocimientos vinculados tradicionalmente a las clases pudientes. Sin embargo, no puede pasarse por alto que dicho proceder es inseparable del que guía la obligatoriedad del trabajo. Es decir, la utopía estándar se propone forjar una ciudadanía ideal, a salvo de dilemáticas excluyentes, *ergo* proletarizada e intelectualizada a la par. De la misma manera que las labores físicas son desempeñadas por cada uno de los individuos, las labores eruditas también pueden serlo (el gobierno abre las universidades al pueblo, se instaura la educación universal, etcétera). La diferencia estriba en que el trabajo manual es obligatorio, mientras que el cultivo intelectual de sí mismo es, obviamente, opcional. Si tuviéramos que caricaturizar al ciudadano soñado por el utopista sería poco más o menos este: un individuo que levanta junto a sus compañeros paredes de ladrillos tres o cuatro horas por la mañana y que se sumerge en la lectura de Dostoievski por la tarde.

Siguiendo este planteamiento, el texto utópico de la modernidad apunta a la disolución de las fronteras instituidas por los diversos sistemas político-económicos entre la baja y la alta cultura. La alternativa cristaliza en un régimen de saber simétrico e igualitario donde el conocimiento práctico goza de la misma reputación intelectual que la concedida

por la sociedad tradicional al trabajo erudito. Wells emite dicho ideal sin rodeos: “en Utopía, el hombre que emprende el establecimiento de una línea ferroviaria o de tranvías es un hombre culto; como un buen escritor o un buen artista”⁵²². Esporádicamente la utopía expresará (en un gesto que evoca, si bien desplegando una justificación muy distinta, la suerte de los poetas en *La República* platónica) un claro desprecio hacia quienes rodeados de libros, ensimismados en abstrusas meditaciones, no se manchan nunca las manos ni producen beneficio material alguno para la ciudad.

En la utopía de Moro hay aspectos de esta mentalidad que ya se encuentran plenamente funcionales. A primera vista, los utopienses conceden gran estima y una valoración superior a los letrados, como si el giro pragmático del conocimiento que estamos comentando hubiera pasado de largo en la obra de Moro. No obstante, una lectura más atenta descubre que tal estimación se produce no tanto en virtud de las especulaciones metafísicas que los letrados puedan desarrollar (que también) sino en virtud de la capacidad técnica de invención que su ingenio acapara: “El ingenio curtido en las letras de los utopienses es admirablemente capaz para los inventos de las artes que supongan un mejoramiento de las condiciones de vida”⁵²³. Mientras Moro deja entrever destellos del paradigma ingenieril al alabar por su potencial perfectista los “inventos de las artes”, hereda y reproduce la concepción escolástica y por lo tanto peyorativa del trabajo manual, interpretado como una servidumbre cuya maldición solo puede reducirse repartiéndose equitativamente. Así sucede con la agricultura y la ganadería en el campo, y con la albañilería, la carpintería, la herrería y demás trabajos artesanales en la ciudad. A los trabajos del campo, sin duda los más sufridos, dedican todos los habitantes de Utopía (excepto los cincuenta letrados escogidos en cada núcleo urbano) al menos un par de años de sus vidas. La decisión de establecer la obligatoriedad del trabajo manual permite incrementar la producción de bienes y reducir la jornada laboral para que todo ciudadano dedique su tiempo libre al asueto o, si lo prefiere, a la actividad que Moro considera más noble y elevada: la formación erudita.

El enfoque epistemológico instrumental rige ya sin rodeos la *Nueva Atlántida*, emblema del rumbo adoptado en esta materia por la utopía. El guía que acompaña al visitante por las dependencias de la Casa de Salomón enumera todo un listado de dispositivos tecnológicos entonces inexistentes. Reproductores de voz, metales artificiales, dispositivos de proyección de imágenes, cámaras de simulación climática, aviones y

⁵²² H. G. Wells, *Una utopía moderna*, pág 109.

⁵²³ T. Moro, *Utopía*, pág 167.

submarinos justifican con creces la superioridad concedida a las artes mecánicas y experimentales sobre los saberes humanísticos. Casi todos los miembros de dicha institución se dedican a ellas, a excepción de los tres individuos (“Hombres del Misterio”) encargados de realizar un seguimiento de las últimas publicaciones concernientes a las ciencias liberales y recoger los aspectos interesantes de prácticas que no forman parte de las artes propiamente dichas⁵²⁴.

En *La Ciudad del Sol* encontramos un parecer acerca del trabajo manual que ejemplifica a las claras el ennoblecimiento igualitarista de los oficios mundanos: “el que más artes conoce, más noble es, y quien más las ejercita más apto resulta en todo. Las artes laborales y útiles son las más alabadas, como el herrero y el albañil; y a nadie le avergüenza dedicarse a ellas”⁵²⁵. Sin perjuicio de ello, Campanella sigue el rastro moreano cuando ensalza la erudición especulativa y la hace accesible a cualquier ciudadano: “Las especulativas son de todos, y quien más se destaca en ellas se hace lector, siendo éste más honrado que en las artes mecánicas”⁵²⁶. El arrebató intelectualista de Campanella choca, empero, con otras reflexiones vertidas en la misma obra. Por ejemplo, el plan de estudios solariano se ajusta antes a la revalorización renacentista de las ciencias y de las artes manuales que a la nobleza recién citada de “las especulativas”. Salvo el aprendizaje de la lengua a muy temprana edad, el currículum de Ciudad del Sol apuesta por la vía científica, no por las letras. Filosofía de la naturaleza, talleres de oficios, artes mecánicas, matemáticas y medicina esperan al alumnado⁵²⁷. El programa educativo discurrido por Campanella sintoniza sin fricciones con el reproche de Genovés a Hospitalario: “pensáis que está dotado el que más sabe de gramática y lógica aristotélica, de estos o aquellos autores; pero el que sólo tiene una memoria servil, cuando el hombre se hace inerte, porque no contempla las cosas, si no los libros, y envilece su alma con cosas muertas, no sabe cómo Dios rige las cosas, ni las leyes de la naturaleza y de las naciones”⁵²⁸.

Cristianópolis no cuenta únicamente con laboratorios tan avanzados como las instalaciones de la Casa de Salomón. También posee grandes librerías, pero la cultura libresca no goza de las mayores simpatías precisamente. Refiriéndose a la biblioteca de la ciudad, el visitante recuerda: “me pareció... que los ciudadanos no hacían mayor uso de ella y que se contentaban con pocos libros pero enjundiosos... A casi todos los tienen por

⁵²⁴ F. Bacon, *Nueva Atlántida*, págs 184-187.

⁵²⁵ T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, pág 56.

⁵²⁶ *Ibíd.*

⁵²⁷ *Ibíd.*, pág 31.

⁵²⁸ *Ibíd.*, pág 33.

naderías... Otros dicen que para leer tienen bastante con el libro de este universo. Muchos aseguran que dentro de sí mismos encuentran más y averiguan mejor los orígenes de todas las artes que en montañas enteras de libros”⁵²⁹. El mismo personaje, asombrado por los logros e inventos técnicos allí producidos gracias a la matematización del conocimiento, denigra a los intelectuales de porte aristotélico que, ajenos a las implicaciones de la revolución científica y de la consiguiente ruptura epistemológica, aún acaparan reputación y admiración entre sus semejantes: “a los que profesan la erudición prescindiendo de las matemáticas no les tendré ni les reconoceré como letrados, sino que les tacharé de semidoctos hasta tanto se reconcilien con las matemáticas... De lo contrario, si al igual que unos desconocidos en tierra extraña no aportan a las empresas humanas ninguna ayuda, ningún consejo, ninguna decisión o uso práctico, se les despreciará y entenderemos que se les ha de relegar al lado de los ovejeros, los boyeros y los porquerizos”⁵³⁰.

La sospecha levantada contra la erudición teórica no se limita a colonizar márgenes importantes del período renacentista de la utopía literaria. Será en las utopías socialistas del siglo XIX cuando la exigencia de privilegiar el conocimiento práctico sobre la contemplación teórica pura alcance mayor intensidad, hasta el extremo de desembocar en varios textos en un auténtico desaire hacia los libros. Pero hay otra variable a tener en cuenta. El odio infundido por el pasado en las sociedades ideales se hace extensivo a los libros, interpretados por el ciudadano medio como artefactos nacidos entonces, procedentes de tiempos ignominiosos. Desde semejante óptica —letal para la enseñanza de la Historia— la condena a las letras puras no se realiza únicamente en función de su inutilidad, sino también en función de la toxicidad que representan para la salud espiritual de Utopía. Excepto los libros editados en el seno de la época utópica o los oriundos del pretérito que sean útiles, el resto se destruyen bajo la inculpación de ser alienantes o de baja calidad estética, conservando unos pocos ejemplares con fines propagandísticos. El siguiente diálogo extraído de *Viaje por Icaria* ilustra el depurado utópico de la memoria promovido a cuenta de tales deducciones bibliófobas:

⁵²⁹ J. V. Andreae, *Cristianópolis*, págs 158-159. El tono evoca al empleado por Descartes en varios pasajes del *Discurso del método*: “Pues parecíame que podía hallar mucha más verdad en los razonamientos que cada uno hace acerca de los asuntos que le atañen..., que en los que discurre un hombre de letras, encerrado en su despacho, acerca de especulaciones que no producen efecto alguno y que no tienen para él otras consecuencias, sino que acaso sea tanto mayor motivo para envanecerle cuanto más se aparte del sentido común, puesto que habrá tenido que gastar más ingenio y artificio en procurar hacerlas verosímiles”. R. Descartes, *Discurso del método*, pág 48.

⁵³⁰ J. V. Andreae, *Cristianópolis*, pág 169. Andreae confecciona un plan de estudios más detallado y variado que el de Campanella. Impartido en distintos Auditorios de acuerdo a las capacidades y edades del alumnado, incluye Gramática, Dialéctica, Aritmética, Música, Astronomía, Física, Ética, Teología, Medicina y Jurisprudencia. *Ibid*, págs 171-206.

— Y la República —añadí yo— ha podido refundir todos los libros útiles que eran imperfectos..., y quemar todos los antiguos libros que se considerasen perjudiciales o inútiles.

— ¡Quemarlos! —dijo Eugenio—. Si mi pajarraco os oyera, os acusaría de imitar al feroz Omar que prendió fuego a la biblioteca de Alejandría, o al tirano chino, que redujo a cenizas los anales de su país para favorecer a su dinastía.

— Pero yo les contestaría —dijo Valmor— que nosotros hacemos en favor de la Humanidad lo que hacían contra ella sus opresores: nosotros hemos encendido fuego para quemar los malos libros, mientras que los bandidos o fanáticos encendían hogueras para quemar a inocentes herejes. Sin embargo, hemos conservado en nuestras grandes bibliotecas nacionales algunos ejemplares de todas las antiguas obras, a fin de que conste la ignorancia o la locura del pasado y los progresos del presente.⁵³¹

Las cosas lucen en Icaria igual de nefastas para una de las actividades con mayor predicamento dentro de las humanidades, el estudio de las lenguas muertas: “En cuanto al estudio del latín, del griego, de las demás lenguas antiguas..., no queremos que nuestros hijos pierdan en tan enojosa tarea un tiempo precioso que pueden emplear mucho más útilmente... Hasta tenemos la convicción de que nuestros antiguos tiranos imponían la obligación de seguir estos estudios estériles sólo para impedir que sus súbditos se instruyesen”⁵³². El currículum icariano, impartido lúdicamente tras la jornada laboral de los jóvenes, es eminentemente profesional. Su propósito rector —formar trabajadores— sigue los preceptos utilitaristas y funcionalistas al uso, permitiéndose el típico desliz humanístico al incorporar el aprendizaje de la música y la literatura. Hasta los veinte años, los alumnos de Icaria se forman en dibujo lineal, ciencias naturales, cálculo elemental, agricultura, mecánica e industria. Al modo predicado por Moro y Campanella, el saber literario y artístico se hace asequible a toda la población, mientras que el trabajo de escritor recibe una valoración acorde con los cánones anti-elitistas del género. Escribir poemas o novelas en Icaria implica dedicarse a una profesión. Una profesión sin prerrogativa alguna, a la misma altura que las demás, ni mejor ni peor. Esi sí, a diferencia de lo que ocurre en otras áreas laborales, únicamente puede ejercerse (la desconfianza de Cabet hacia la libertad intelectual es aquí patente) “previo un examen que justifique las disposiciones convenientes”⁵³³.

⁵³¹ É. Cabet, *Viaje por Icaria* (vol I.), pág 140.

⁵³² *Ibid*, pág 102.

⁵³³ *Ibid*, pág 138.

Noticias de ninguna parte se incorpora desde el sector ruralista a idéntico paradigma epistemológico. La dignificación del trabajo manual en la sociedad imaginada por Morris es tal que este se ha vuelto indistinto del arte. Arte y vida han seguido a rajatabla el guión de la utopía estética y se han fusionado. Uno de los protagonistas del libro recuerda que ante el peligro de la indolencia colectiva posibilitada por la existencia de un tiempo libre amplificado al máximo, se decidió generalizar “la producción de lo que antes se llamaba arte, pero que hoy no tiene nombre entre nosotros porque ha llegado a ser una parte esencial del trabajo humano”⁵³⁴. El fin del trabajo alienado trae consigo que trabajar en los sectores agrícolas, artesanales o industriales ya no sea visto como una maldición por la que tiene que pasar el individuo no instruido para recibir sustento y sobrevivir. Todo lo contrario, el trabajo físico se convierte, vaticina Morris, en una actividad enriquecedora y reconfortante. Nadie, descontados los enfermos, prescinde de él. Ni los niños. El panorama saliente, según opina uno de los personajes secundarios de la novela, “es una especie de desquite contra la insulsez de aquellos tiempos, en los cuales se despreciaba a quien sabía utilizar las manos”⁵³⁵.

La primacía otorgada al trabajo manual (especialmente a la agricultura, a la manufactura de productos domésticos y la albañilería) no es incongruente en *Noticias de ninguna parte* con el hecho de que la erudición goce de una notable estimación social. El objetivo, Morris reitera la meta, es impedir que crezca una casta privilegiada y ociosa de doctos alrededor de ella, que las letras se encuentren al alcance de cualquier persona, pero asumiendo la preeminencia de la actividad laboral. Dick le dice al visitante que “nos agrada la buena escritura”⁵³⁶, y Hammond le hace ver que las universidades, gracias a la liquidación del capitalismo, se han erigido en sedes “del arte del conocimiento, cultivado como fin en sí mismo, que ha sucedido a la cultura comercial del pasado”⁵³⁷. Pero el anti-intelectualismo utópico (pues de eso se trata) no tarda en hacer acto de presencia. Seguidamente, Hammond espeta: “Estos lugares, principalmente Oxford, fueron la cuna de una clase especial de parásitos llamados eruditos, los cuales no sólo tenían el cinismo común a las clases llamadas educadas, sino que fingían un cinismo aún más exagerado para hacerse creer los más cultos y los más sabios”⁵³⁸.

⁵³⁴ W. Morris, *Noticias de ninguna parte*, pág 151.

⁵³⁵ *Ibíd*, pág 36.

⁵³⁶ *Ibíd*, pág 47.

⁵³⁷ *Ibíd*, pág 88.

⁵³⁸ *Ibíd*.

El pasaje más adverso al elitismo libresco que puede extraerse de *Noticias de ninguna parte* es otro. En medio de una discusión cargada con alto voltaje antipasadista, un anciano confiesa para estupor de los presentes:

Yo he leído muchos libros del pasado y encuentro en ellos una vida que no hay en los que ahora se escriben. Pues bien, aquellos libros se hacían bajo el impulso de una competencia legítima e ilimitada, que comprobarían esos mismos libros aunque de ella no existieran recuerdos históricos. Hay en ellos un espíritu emprendedor, una selección del bien sobre el mal, que faltan en nuestra moderna literatura, y no puedo por menos de creer que nuestros historiadores y nuestros moralistas exageran horriblemente cuando pintan la infelicidad de aquellos tiempos en que la imaginación y el ingenio humano producían obras tan admirables.⁵³⁹

Compasiva y excitada ante tales veredictos, Clara levanta súbitamente una defensa vehemente de la cosmovisión dominante por aquellos lares:

¡Libros, siempre libros, Abuelo! ¿Cuándo comprenderás que, después de todo, lo que más nos importa es el mundo de que formamos parte y al que nunca amaremos bastante? ¡Mirad! —dijo, dirigiéndose a la ventana y mostrándonos la blanca luz de la luna brillando entre las sombras del jardín agitado por la suave brisa—. ¡Mirad! Estos son hoy nuestros libros. Y estos —añadió, acercándose a los dos amantes y poniéndoles las manos en los hombros—, y este huésped, con sus conocimientos y experiencia de ultramar, y tú, abuelo... con todas tus recriminaciones, con tus ardientes deseos de volver a los buenos tiempos antiguos, a aquel tiempo en que, por lo que tengo entendido, un viejo como tú, inofensivo e inválido, se hubiera muerto de hambre... Sí, éstos son nuestros libros.⁵⁴⁰

El doctor Leete (*El año 2000*) da cuenta de cómo en su sociedad industrialista la noción peyorativa del trabajo manual ha desaparecido (las medidas se repiten otra vez) tras la obligatoriedad de ejercerlo durante un período limitado de tiempo y la sobresaliente educación intelectual que reciben quienes lo realizan de manera continuada. Los obreros (integrados en el “ejército industrial”, fuerza motriz de la civilización) ya no son los ignorantes de antaño. Ahora, sea cual sea el oficio que desempeñen, disfrutan de un gran bagaje cultural, adquirido hasta la edad de los veintiún años de edad en el sistema educativo

⁵³⁹ *Ibíd*, págs 168-169.

⁵⁴⁰ *Ibíd*, pág 169.

estatal y continuado después a lo largo de la vida en diversos ámbitos sociales que viabilizan la formación continua: “Queda eliminada la brutalidad. Todos los hombres tienen una noción de las humanidades, un resplandor de las cosas del espíritu”⁵⁴¹.

El canon epistemológico y pedagógico examinado se perpetuará en las utopías modernas del siglo XX. Frazier (*Walden dos*) informa a su interlocutor que “nuestros niños empiezan a trabajar a una edad muy temprana, lo cual no supone para ellos una desgracia; antes al contrario, lo aceptan con tan buena disposición como el deporte y el juego. Buena parte de nuestra educación se lleva a cabo en talleres, laboratorios y cultivos. Según el Código de Walden Dos, debe estimularse a los niños hacia todas las artes y oficios”⁵⁴². El objetivo, añade, es enseñar a los jóvenes a pensar, y a tal fin se les facilitan las técnicas “procedentes de la lógica, la estadística, el método científico, la psicología y las matemáticas”⁵⁴³. Congeniando con la bibliofobia selectiva de Icaria (hacer desaparecer los libros inútiles, potencialmente perjudiciales, etcétera), el *alter ego* de Skinner exclama: “¡Cuánta basura ha amontonado el bibliotecario!”⁵⁴⁴.

Un modelo sustancialmente parejo descubre William Weston en su recorrido por Ecotopía, lugar donde las escuelas ofrecen “cursos de carpintería y otros trabajos manuales”⁵⁴⁵ en espacios que “más parecen granjas que otra cosa”⁵⁴⁶. Mimetizando el *modus operandi* de *Utopía*, *Viaje por Icaria*, *Noticias de ninguna parte* y *Walden dos*, “los niños de las escuelas ecotopianas pasan al menos dos horas al día trabajando en la más amplia extensión de la palabra... Mediante este sistema, se pretende hacer comprender a los niños que el trabajo forma parte de la vida de las personas”⁵⁴⁷. Estas ideas recurrentes reaparecen en los recuerdos que Shevek (*Los desposeídos*) conserva de su edad escolar: “En los centros de enseñanza se aprendía todo lo necesario para la práctica del arte: canto, métrica, danza, el uso del cepillo, el cincel, el cuchillo, el torno, y así sucesivamente. Todo era pragmático: los niños aprendía a ver, a hablar, a escuchar, a moverse, a manejar. No había una línea divisoria entre las artes y los oficios”⁵⁴⁸.

Igualmente succulento en relación al modelo epistémico desfavorable a la erudición humanística se muestra el diálogo entablado en *La isla* de Huxley entre el doctor Robert (residente de la isla utópica de Pali) y Will (el periodista que visita el lugar):

⁵⁴¹ E. Bellamy, *El año 2000*, pág 135.

⁵⁴² B. F. Skinner, *Walden dos*, pág 131.

⁵⁴³ *Ibíd*, pág 132.

⁵⁴⁴ *Ibíd*.

⁵⁴⁵ E. Callenbach, *Ecotopía*, pág 57.

⁵⁴⁶ *Ibíd*, pág 160.

⁵⁴⁷ *Ibíd*, pág 162.

⁵⁴⁸ U. Le Guin, *Los desposeídos. Una utopía ambigua*, pág 161.

—Hace veinte años —dijo el doctor Robert— trabaje un tiempo en la fundición de cobre. Después de lo cual probé el sabor del mar en un barco pesquero. Conocer todo tipo de trabajo: eso forma parte de la educación de todos nosotros. De esa manera se aprenden muchísimas cosas...

Will meneó la cabeza.

—Yo prefiero sacarlo de un libro.

—Pero lo que saca de un libro no es nunca eso. En el fondo —agregó el doctor Robert— todos ustedes siguen siendo platónicos. ¡Adoran la palabra y odian la materia!⁵⁴⁹

Efremov amalgama en su tecnoutopía las hipótesis expuestas hasta ahora:

Pronto, las gentes comprendieron que el trabajo era una dicha, lo mismo que la lucha incesante con la naturaleza... Un trabajo en la plena medida de las fuerzas, pero creador, en consonancia con las aptitudes y los gustos innatos, multiforme y variable de vez en cuando... El progreso de la cibernética..., junto a una amplia cultura general, el elevado nivel intelectual y la excelente preparación física de cada persona permitían cambiar de profesión, dominar rápidamente otras y variar hasta lo infinito de actividades laborales, encontrando en ellas una satisfacción cada vez mayor. La ciencia, en su expansión creciente, abarcaba toda la vida humana, y el creador gozo de descubrir nuevos secretos de la naturaleza era ya accesible a un enorme número de personas. El arte asumió un papel de primer orden en la educación social y en la estructuración de la vida.⁵⁵⁰

La representación que diseña la distopía de las artes liberales en particular y del conocimiento en general presenta, como no puede ser de otra manera, aspectos discrepantes frente al que acabo de mostrar⁵⁵¹. En la versión distópica del dilema 2 no se prevé ninguna coparticipación armoniosa de técnica, ciencia y humanidades, sino una *querelle* irresoluble entre el totalitarismo tecnocientificista y el insurrecto, un “hombre de letras” asfixiado por la racionalidad instrumental hegemónica. Filosofía, historia, religión, literatura, filología, música, mitología y poesía (las *ciencias del espíritu*) son reivindicadas y

⁵⁴⁹ A. Huxley, *La isla*, pág 297. En Pali el trabajo infantil es también una de las bases de la dignificación del trabajo manual: “Para cuando tienen catorce años ya han aprendido al máximo y de la mejor manera... cualquier actividad que emprendan. Y entonces los ponemos a trabajar. Noventa minutos diarios en algún tipo de trabajo manual”. *Ibíd*, pág 286.

⁵⁵⁰ I. Efremov, *La nebulosa de Andrómeda*, págs 50-51.

⁵⁵¹ El prisma epistemológico de la distopía, escéptico ante las supuestas bondades del conocimiento tecnológico y experimental, tiene en la visita de Gulliver a la Academia de Lagado (remedo de la Royal Society y de la Casa de Salomón) a uno de sus predecesores literarios más ilustres. Véase: J. Swift, *Los viajes de Gulliver*, Madrid, Cátedra, 2003, págs 408-431.

ensalzadas con ardor en detrimento de lo tecnológico y lo científico. Es importante destacar que en este asunto, como en tantos otros, la distopía no solo rebate a la utopía estricta (sobre todo a la utopía que, amén de privilegiar lo técnico-manual, lanza un subrepticio desprecio sobre los libros), sino al presente en igual medida, habida cuenta de que, dejemos de lado si según los preceptos utópicos o no, las artes útiles se han vuelto imperantes desde hace mucho tiempo en los distintos regímenes sociopolíticos reales. A subrayar, de igual manera, el hecho de que la militancia humanística de la distopía no impide, según verificaremos enseguida, que esta propugne una defensa del trabajo que evoca parcialmente a la esbozada por la utopía.

Al utilitarismo utópico que fomenta la participación en artes cuyos resultados reviertan en el beneficio material de toda la sociedad a corto plazo, la distopía le contrapone un elogio militante del saber por el saber, de la erudición y la alta cultura en virtud, precisamente, de su inmediata inutilidad. Inutilidad relativa, desde luego, pues la forma distópica asigna a las letras utilidades no utilitaristas, sea la facultad de instigar a largo plazo el cuestionamiento y la conciencia crítica, sea la capacidad de curar la enajenación o la de descorrer el velo de mentiras tras el que se oculta el dominio despótico del hombre. De ahí que las humanidades padezcan en este género literario la persecución de los Estados totalitarios, porque son —el Gran Hermano y similares también lo creen— fuentes de rebeldía, libertad, profundidad y bohemia, sustentos para una mejora auténtica del hombre.

Este veredicto puede parecer ingenuo, y quizás peca un poco de ello al depositar tantas esperanzas redentoras en las artes nobles. No obstante, ilumina y rebate un cliché de la utopía cuanto menos problemático, por no decir inquietante: la creencia de que los saberes técnicos y experimentales son bienes en sí mismos que deben predominar en toda circunstancia y determinar el modelo cognitivo a seguir. Es verdad que muchas utopías difunden la esperanza de extender la alta cultura al conjunto de la sociedad, hasta hacerla indisoluble de la existencia, pero la sensación final es la de que asistimos al desarrollo de una civilización culturalmente empobrecida, cuando no banal, que escudándose en la lucha (justificada) contra el elitismo proletariza el conocimiento y ahoga sin reparos el talento y la imaginación individual, la reflexión profunda y desinteresada, la posibilidad misma de disentir. Con seguridad, el problema no radica en la prevalencia del conocimiento pragmático sobre el especulativo, sino en la noción positivista con que la utopía estándar

reviste al pragmatismo. La incidencia tiene una explicación sociológica. En un sistema donde el bien común posee autoridad absoluta sobre el individuo, los problemas metafísicos y trascendentales concernientes a la esfera personal pasan a ocupar, si es que todavía existen, un segundo plano, o directamente se marginan, y junto a ellos los saberes que los iluminan. En muy pocas utopías se brinda un espacio textual a tales problemas. Muy a menudo ni se citan ni aluden, bajo el supuesto de que la prosperidad, bienestar y justicia del lugar han liquidado o convertido en irrelevantes las preocupaciones llamémoslas existenciales de los ciudadanos particulares. Como ya ha quedado patente en este trabajo, los problemas distintivos del texto utópico de la modernidad atañen fundamentalmente a la vida colectiva. Son, por ende, de naturaleza técnica, y por eso se encumbra a los conocimientos científicos y técnicos, porque son, por pura lógica, los que están en condiciones de resolverlos.

La distopía literaria formula un cuestionamiento del predominio tecnocientífico que evoca de cierta manera al que Max Weber, actualizando los dictámenes kantianos desplegados en la dialéctica trascendental a través de Tolstoi y Nietzsche, urdió en *La ciencia como profesión*: “Todas las ciencias naturales nos dan una respuesta a la pregunta de qué debemos hacer *si* queremos dominar *técnicamente* la vida. Pero dejan totalmente a un lado las cuestiones de si queremos o debemos dominarla técnicamente o si, en último término, esto tiene propiamente algún sentido”⁵⁵². Litigando contra las visiones utópicas del científicismo, Weber sostiene en primera persona que “puedo muy bien dejar a un lado el que se haya celebrado, con ingenuo optimismo, a la ciencia como el camino para la *felicidad*, es decir, a la técnica de dominar la vida basada en la ciencia. ¿Quién cree en eso, excepto algunos niños grandes en las cátedras y en las salas de redacción de los periódicos?”⁵⁵³.

El dictamen weberiano —común a gente dispar, de Shopenhauer a Husserl, pasando por Nietzsche, Kierkegaard, Spengler y Jaspers— sería reproducido por Wittgenstein en la parte final del *Tractatus*: “Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo”⁵⁵⁴. La versión proporcionada por Wittgenstein de la advertencia kantiana articula la certeza de que “con los hechos del mundo no basta”⁵⁵⁵. Esto significa que la ciencia monopoliza el espectro del lenguaje dotado de sentido, pero justo por ello, por ceñirse a *cómo* es el mundo no puede satisfacer nuestra imperiosa sed de

⁵⁵² M. Weber, *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Madrid, Austral, 1992, págs 73-74.

⁵⁵³ *Ibíd*, pág 72.

⁵⁵⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Barcelona, Altaya, 1997, pág181.

⁵⁵⁵ L. Wittgenstein, *Diario filosófico*, en *Obras completas II*, Madrid, Gredos, 2009, pág 101.

trascendencia, la necesidad de acceder a “lo más alto”, ni servirnos de auxilio a la hora de encarar los desafíos realmente perentorios, aquellos relativos a valores e ideales, muy destacadamente alcanzar la visión del mundo *sub specie aeterni*, aprehender el sentido de la existencia y cultivar la felicidad. Si nos sometemos por entero a la “ciencia jabonosa”, si dimitimos de lo místico e inefable en aras del conocimiento científico, se consumará, piensa Wittgenstein, la creación de una civilización en cuyo seno todo se encuentra “envuelto en celofán y aislado de todo lo grande”⁵⁵⁶, una sociedad desprovista de asombro donde los “problemas más importantes se ocultan”⁵⁵⁷, lo multicolor fenece y “una ceniza gris y fría... cubre las brasas”⁵⁵⁸.

La distopía literaria comparte la exhortación wittgensteiniana, y la complementa con la certeza de que las letras y las bellas artes son el camino para combatir a la civilización de celofán, descubrir las brasas y recuperar la trascendencia aplastada por el fútil utilitarismo mecanicista. La coalición que la distopía entabla con las humanidades puede enfocarse a la manera de Weber, desde un ángulo conectado con el dilema 1. En efecto, la novela distópica se alía con los saberes humanísticos (no tanto, insisto, con el humanismo tal y como lo hemos definido) porque representan un modelo de conocimiento extraño y a menudo contrario al dominio insaciable de la naturaleza. Es por eso que el menosprecio distópico hacia el *know how* obedece en muy buena medida al hecho de que es este quien ejerce directamente el dominio citado. Destierro de la naturaleza externa y prohibición (o depreciación máxima) de las humanidades son para la distopía estándar dos actos indivisos que buscan la fragmentación de Naturaleza y Espíritu y la neutralización de la naturaleza interna, receptáculo, sostiene el argumento, de aquello inconciliable con la racionalización integral en curso. Sin letras, el Espíritu se queda sin nutrientes y lo auténticamente humano (pasiones, emociones, creatividad, fantasía, asombro, singularidad y demás) desaparece para dar espacio a la vulgaridad y la propagación planificada de la cifra. Al validar dichas premisas, el Estado tecnototalitario brotado de la imaginación distópica puede llegar al extremo de no permitir leer nada a nadie, salvo algunos gélidos informes administrativos, manuales de instrucciones o libros donde se vitoree dócilmente su reinado. Infringiendo la bibliofobia sistémica, el disidente se hace autodidacta e inicia un proceso personal de formación dirigido a la renaturalización y rehumanización de su ser. A hurtadillas, escribirá y leerá siempre que pueda. No tendrá otra opción que camuflarse, pues se trata de actividades penadas con la tortura y/o la muerte.

⁵⁵⁶ L. Wittgenstein, *Observaciones diversas. Cultura y valor*, en *Ibíd*, pág 611.

⁵⁵⁷ *Ibíd*, pág 632.

⁵⁵⁸ *Ibíd*, pág 617.

No es difícil encontrar distopías donde la escritura y la lectura reciben cierta aquiescencia institucional. Eso sí, previa domesticación e instrumentalización. La denuncia distópica se dirige en este punto contra la sugerencia utópica de que la literatura solo puede tolerarse si abandona sus pretensiones elitistas y se pone al servicio del Estado y del bien común. En un párrafo que satiriza el destino del escritor en *Viaje por Icaria*, D-503 (*Nosotros*) asegura que “la poesía no es un imperdonable trino de ruiseñores; la poesía es un servicio estatal, la poesía es una mercancía”⁵⁵⁹. Igual fortuna espera a la literatura en *Futuros sin futuro*; “Sin ser titular de una tarjeta de escritor gubernamental, nadie tiene derecho a escribir una sola línea, ni siquiera clandestinamente... El Estado no corre ningún riesgo con los escritos. Parece ser que las frases son lo que más envenena a las mentes”⁵⁶⁰. Los títulos autorizados por el enrevesado *statu quo* concebido por Sternberg son suficientemente significativos del absolutismo mecanicista e industrialista que allí rige, así como de los gustos estéticos dominantes: “*Fisco, Fiscalía y Fiscalidad; La conservación del medio ambiente en la oficina; Eficiencia y Deficiencia; La circulación de la sangre en la circulación; Función de la funcionalidad*”⁵⁶¹.

Michel Dufrénoy (*París en el siglo XX*), poeta-latinista marginado en el mañana postliterario confeccionado por Julio Verne, rememora los primeros indicios de la fatalidad humanística. Lo terrible en esta novela es que el ocaso de las humanidades no brota de la persecución o prohibición estatal, sino del desinterés que despiertan entre la población ante el empuje científico y tecnológico. En un fragmento que invierte valorativamente el parecer de Cabet sobre el papel de las lenguas muertas en la educación, dice: “Mientras los últimos profesores de griego y de latín acababan de extinguirse en sus clases abandonadas, ¡qué posición, en cambio, la de los señores titulares de ciencia, y cuán distinguidos eran sus emolumentos!”⁵⁶². Obras de conveniencia industrial (*Compilación de los problemas eléctricos, Tratado práctico del engrasado de las ruedas motrices*) colman las estanterías del París futuro. Solo los versos científicistas encuentran lectores, entre ellos: “las *Armonías Eléctricas* de Martillac, laureada por la Academia de Ciencias, las *Meditaciones sobre el oxígeno*, de Pulfasse, el *Paralelogramo poético*, las *Odas descarbonatadas*”⁵⁶³. Igual que en *Futuros sin futuro*, los escritores parisinos actuarán, según las previsiones fatalistas de Verne, de vasallos del Estado Total: “los autores funcionarios vivían bien y no se cansaban; se acabaron los poetas bohemios,

⁵⁵⁹ Y. Zamyatin, *Nosotros*, pág 84.

⁵⁶⁰ J. Sternberg, *Futuros sin futuro*, pág 107.

⁵⁶¹ *Ibíd*, pág 81.

⁵⁶² J. Verne, *París en el siglo XX*, Barcelona, Planeta, 1995, pág 30.

⁵⁶³ *Ibíd*, pág 53.

aquellos genios miserables que parecían protestar eternamente contra el orden establecido”⁵⁶⁴.

La “República de los Intereses Unidos” (*Lo que será el mundo en el año 3000*) rinde pleitesía con homónimo entusiasmo al utilitarismo industrial. En un futuro plagado de conmutadores, pantallas y paralelogramos, el saber humanístico sucumbe sin remedio. En el siguiente extracto, Souvestre parodia con genio el patrón epistemológico y pedagógico de la utopía: “Hemos descartado de la enseñanza popular todo lo que no tiene aplicación práctica e inmediata. En otra época se perdía un tiempo precioso leyendo la historia de los grandes hechos, aprendiendo versos que conmovían el corazón y repitiendo máximas de moral y religión: a todo esto hemos sustituido la aritmética y el código. Todos los pupilos aprenden a leer y escribir, pero solamente para leer los precios corrientes y escribir la cuenta de gastos”⁵⁶⁵. El imperio Vril retratado por Bulwer-Lytton en *El poder de la raza venidera* (1871) se suma a la caza utilitaria de las humanidades: “aunque no faltan nuevas publicaciones, y tienen incluso lo que podríamos llamar periódicos, éstos se dedican principalmente a las ciencias mecánicas, informaciones sobre nuevos inventos, anuncios respecto a varios detalles de los negocios: resumiendo, a asuntos prácticos”⁵⁶⁶.

En *Fahrenheit 451* Bradbury idea un porvenir donde el público también deja de leer por propia iniciativa después de rendirse a los encantos de la televisión mural, el circuito de radio, las revistas ilustradas y los parques de atracciones. Con todo, la tenencia de cualquier texto está perseguida por ley. En esta distopía los clásicos de la literatura son reducidos “a una emisión radiofónica de quince minutos”⁵⁶⁷, y los temidos bomberos lanzan a la pira todos los libros que encuentran. También a sus dueños. Una vez al año, los bomberos autorizados pueden “llevarse a casa un libro de los viejos tiempos, a fin de mostrar a su familia cuán absurdo era todo, cuán nervioso puede poner a uno esas cosas, cuán demente”⁵⁶⁸. Las tácticas analfabetizadoras del Estado persiguen borrar la aflicción de los individuos, difundir felicidad, centrar (parte material de la trastada) hasta el último gozne de la reflexión en la mejora de la productividad: “La Filosofía, la Historia y el lenguaje se abandonan, el idioma y su pronunciación son gradualmente descuidados. Por último, casi

⁵⁶⁴ *Ibíd*, pág 140.

⁵⁶⁵ M. souvestre, *Lo que será el mundo en el año 3000*, pág 147.

⁵⁶⁶ E. Bulwer-Lytton, *Vril, el poder de la raza venidera*, Madrid, Jaguar, 2004, págs 118-119. En *La bomba increíble*, Pedro Salinas sigue el mismo guión, e imagina un Estado Científico que ha suprimido de la enseñanza a las humanidades. Véase: P. Salinas, *La bomba increíble*, Madrid, Aguilar, 1988, págs 59-60.

⁵⁶⁷ R. Bradbury, *Fahrenheit 451*, pág 67.

⁵⁶⁸ *Ibíd*, pág 115.

completamente ignorados. La vida es inmediata, el empleo cuenta, el placer lo domina todo después del trabajo. ¿Por qué aprender algo, excepto apretar botones, enchufar conmutadores, encajar tornillos y tuercas?”⁵⁶⁹.

La noción distópica de los libros y de las humanidades se sustancia excepcionalmente en el extracto siguiente, referido a la filosofía:

Dale a la gente concursos que puedan ganar recordando la letra de las canciones más populares... Atibórralo de datos no combustibles, lánzales encima tantos «hechos» que se sientan abrumados, pero totalmente al día en cuanto a información. Entonces, tendrán la sensación de que piensan, tendrán la impresión de que se mueven sin moverse. Y serán felices, porque los hechos de esta naturaleza no cambian. No les des ninguna materia delicada como Filosofía o Sociología para que empiecen a atar cabos. Por ese camino, se encuentra la melancolía... Lo que importa que recuerdes, Montag, es que tú, yo y los demás somos los Guardianes de la Felicidad. Nos enfrentamos con la pequeña marea de quienes desean que todos se sientan desdichados con teorías y pensamientos contradictorios. Hay que aguantar firme. No permitir que el torrente de melancolía y la funesta Filosofía ahoguen nuestro mundo.⁵⁷⁰

Instigado sutilmente por su joven vecina, Montag vulnera las reglas establecidas y lee montones de libros. Gracias a ellos descubrirá poco a poco un caudal de sensaciones placenteras y hermosas hasta entonces desconocidas, narcotizadas. Perseguido por las autoridades tras ser delatado por su esposa, huirá de la ciudad con la intención de sumarse a la resistencia y conocer a los hombres-libro (individuos que han memorizado íntegramente un clásico de la literatura) refugiados, donde sí no, en las profundidades de los bosques, en el seno de la Madre Naturaleza, allende la urbe insípida y trivial.

La Gran Necrópolis (2006), distopía de Juan Ignacio Ferreras, calca con ironía los modales de *Fahrenheit 451*: “Al principio se tuvo que luchar contra la funesta manía de leer y

⁵⁶⁹ *Ibíd*, pág 68. La película *Equilibrium* volvió a encender la pira. Los Clérigos (cuerpo armado estatal) eliminan a los amantes de la pintura, la literatura y la música. Un grupo de rebeldes protegen a los objetos artísticos de las garras del “Padre”, autoridad que trata de sembrar la paz mundial erradicando las emociones humanas. Preston, Clérigo muy respetado, acribilla a varios miembros de la resistencia y manda incinerar “La Gioconda”. Un día se queda sin “Prozium”, sustancia ansiolítica de imperativa inoculación. Empezará a sentir, a leer, a cuestionar. Otra lección magistral sobre la bibliofobia; el primer arco argumental de *Cántico a San Leibowitz* (Walter M. Miller, 1960). Año 2600, “Era de la Simplificación”. Después del “Diluvio de Fuego” (guerra nuclear), la muchedumbre quema libros, asesina a intelectuales y alfabetizados, intenta impedir la regeneración del mal. La orden albertiana de San Leibowitz guarda los textos encontrados por contrabandistas o simpatizantes de la cultura. La mayor parte son de carácter científico y tecnológico. Forman la “Memorabilia”, germen (cuando las circunstancias permitan interpretaciones correctas de los escritos) del posterior Renacimiento de la Civilización y de su nueva recaída atómica.

⁵⁷⁰ *Ibíd*, págs 73-74.

la no menos funesta de coleccionar libros, y por eso se reglamentó cuidadosamente la iluminación interior de las viviendas: con bombillas de veinticinco y de treinta vatios este pernicioso vicio fue desapareciendo gradualmente, al mismo tiempo que la tritelevisión ocupaba el espacio abandonado por los libros”⁵⁷¹. El Gran Hermano (1984) odia los libros, pero más que quemarlos o prohibirlos prefiere adulterarlos para dar con una versión acorde con el pensamiento del IngSoc (partido único al mando). Winston vaticina que si nadie lo remedia muy pronto “toda la literatura del pasado habrá sido destruida. Chaucer, Shakespeare, Milton, Byron... no sólo transformados en algo muy diferente, sino convertidos en lo contrario”⁵⁷².

Las bellas artes no evitan el exterminio. Graham (*Cuando el durmiente despierte*) pregunta al informante del porvenir: “Han aumentado las artes al ritmo de las demás cosas?”. Respuesta: “Usted se refiere, claro está, a aquellos buenos hombres a quienes tanto consideraban porque eran capaces de cubrir grandes superficies de tela con pintura al oleo, que luego otra gente metía en marcos dorados y colgaba en hilera en sus habitaciones. Ya no tenemos nada de eso. La gente se cansó de aquello”⁵⁷³. En plena conversación sobre *Otelo*, Mister Salvaje (*Un mundo feliz*) escucha del interventor: “Hay que elegir entre la felicidad y lo que la gente llamaba arte puro. Nosotros hemos sacrificado el arte puro”⁵⁷⁴. V, agitador antifascista retratado en la película *V de Vendetta*, oculta en su escondrijo (“La Galería de la Sombra”) miles de libros, amén de cuadros, esculturas, películas y discos de la garra fascista. Allí la cultura humanística, las ciencias del espíritu en su totalidad, permanece a salvo de la pira totalitaria, esperando tiempos mejores.

A destacar ¡*Vivir!*, distopía que rompe con algunos de los estereotipos agoreros izados alrededor de la epistemología utópica. La filósofa Ayn Rand presenta una sociedad comunista futura nacida tras una gran guerra mundial donde el conocimiento científico y tecnológico (no solo las humanidades o similares) también se encuentra vetado. Tecnológicamente, la humanidad ha vuelto a niveles propios del medioevo. No existen los vehículos a motor, ni dispositivos electrónicos de comunicación ni de ningún otro tipo. El narrador cuenta que el vidrio acaba de ser descubierto para jolgorio de la ciudadanía, ocupada en cuerpo y alma a durísimas jornadas de trabajo que, en las antípodas de las sublimadas por Morris y sus camaradas utopistas, apenas difieren de los trabajos forzados, reduciendo la esperanza de vida a los cuarenta y cinco años de edad como máximo.

⁵⁷¹ J. I. Ferreras, *La Gran Necrópolis*, Madrid, La biblioteca del laberinto, 2006, pág 25.

⁵⁷² G. Orwell, *1984*, pág 54.

⁵⁷³ H. G. Wells, *Obras completas* (vol I), pág 784.

⁵⁷⁴ A. Huxley, *Un mundo feliz*, pág 220.

Cosmológicamente rige la perspectiva de Ptolomeo, y en medicina los métodos de curación más avanzados lo constituyen las sangrías.

La tesis del relato de Rand afirma contra la mayoría de distopías literarias y teóricas que un sistema colectivista planetario no avivaría entre los suyos la racionalidad científico-tecnológica y el correspondiente dominio de la naturaleza en detrimento de los saberes humanísticos. Avivaría, si la coyuntura se lo permitiese, la irracionalidad más supina, el oscurantismo global, pues el conocimiento racional, sea cual sea su modalidad o condición, tiene su clave de bóveda en la curiosidad individual ante el universo y conduce irremediablemente al deseo de libertad. En el caso de *¡Vivir!*, el Estado Total guarda bajo llave algunos libros de la antigüedad salvados de la lejana “Alba del Gran Renacimiento”, “Incendio de los Libros en el que todos los escritos de los Malvados quedaron destruidos, y con ellos todas sus palabras. Enormes hogueras eleváronse en las plazas de las Ciudades durante tres meses y un día”⁵⁷⁵. Las autoridades esconden tales libros porque si vieran la luz su contenido cambiaría el mundo radicalmente. El protagonista de la obra, Igualdad 7-2521, entra sigilosamente en la “Casa de los Estudiosos” y roba junto a unos compañeros tan disconformes como él unos manuscritos del siglo XX pertenecientes (ellos no lo saben) a los campos de la física, la biología, la ingeniería y la química. Ocultos en un refugio subterráneo desconocido por los Vigilantes que patrullan las calles a todas horas, los estudian con avidez, y con el tiempo aprenden las habilidades requeridas para conocer las leyes de la naturaleza y poner en práctica el saber experimental prohibido: “Ahora nos sentamos en la galería todas las noches durante tres horas culpables pero benditas, y aprendemos los misterios de la tierra. Fundimos metales distintos, mezclamos ácidos y abrimos los cuerpos de los animales y de los pájaros que encontramos”⁵⁷⁶. Años más tarde, tras ser detenido y torturado por osar leer los manuscritos, Igualdad 7-2521 (quien ha redescubierto la electricidad) huirá de la ciudad rumbo a la Selva Innominada, lugar hasta donde le ha seguido su compañera Libertad 5-3000. Juntos iniciarán una vida libre en una casa de nuestros días prácticamente intacta. En su interior, miles de libros de literatura, mitología e historia les esperan ordenados en estanterías. Sumergiéndose en ellos encontrarán la verdad última que se les resistía, una verdad más importante que cualquiera de las que han descubierto durante los últimos años a través del estudio clandestino de las ciencias naturales: la existencia del Yo.

⁵⁷⁵ A. Rand, *¡Vivir!*, págs 61-62.

⁵⁷⁶ *Ibid*, pág 41.

3.3.2 Las máquinas y la antropología de la imperfección humana

La meta de la presente sección radica en elaborar una relectura de las posiciones preconcebidas de la epistemología utópica y distópica tomando como objeto rector a las máquinas. Con ello, complementaré el análisis de las percepciones utópicas y distópicas de la técnica hilvanado sobre todo aunque no únicamente en 3.2.3. Huelga decir que en virtud de la información que ya conocemos estamos en disposición de anticipar sin dificultades que la utopía estándar ondea por lo común un humanismo baconiano y wellesiano identificado con la maquinolatría, con la convicción de que las máquinas son, en el entorno social adecuado, liberadoras y enriquecedoras para la especie humana. Alguien en principio tan ajeno a la propensión a imaginar cachivaches providenciales como Moro (preocupado casi exclusivamente por la meditación estrictamente política) tuvo a bien invertir un pequeñísimo espacio de su texto para realzar el hecho de que en Utopía “se dan muy buenas trazas para inventar máquinas”⁵⁷⁷. Incluso el ruralismo utópico cede por momentos a la convicción de que los artefactos mecánicos son imprescindibles. En el porvenir pastoril y campestre de *Noticias de ninguna parte* la tecnología, como tantas veces se ha recalcado cuando se habla de esta obra, ha pasado por la criba y se reduce al mínimo exigible. Pero la austeridad tecnológica no es absoluta. En el Londres futuro de Morris las gentes emplean “vehículos automáticos”⁵⁷⁸, mientras que el trabajo más enojoso, imposible de acometer manualmente con agrado y placer, lo realizan un ejército de “máquinas perfeccionadas”⁵⁷⁹.

Las utopías consanguíneas al espíritu desarrollista de la segunda Revolución Industrial encarnaron el entusiasmo tecnófilo del momento sin medias tintas. En aquel contexto, el futuro se atisbó social, económica y políticamente superior al presente porque se preveía —determinismo tecnológico mediante— mejor dotado tecnológicamente, no al contrario. Las máquinas, emblemas por excelencia del creacionismo humanista y utópico, adquirieron temple revolucionario, salvífico (ya antes, la imprenta, el telescopio y el reloj habían recibido galones semejantes)⁵⁸⁰. Mutaron en condición de posibilidad de un mundo mejor, tanto o más que los programas políticos radicales. Los *místicos de la industria* (predecesores y contemporáneos de la Torre Eiffel, ingenieros entregados al mesianismo) divulgaban en las Exposiciones universales la versión saint-simoniana del progreso. A cada máquina (paradigma supremo del artificio corrector/optimizador) le correspondían millares de emancipaciones.

⁵⁷⁷ T. Moro, *Utopía*, pág 185.

⁵⁷⁸ W. Morris, *Noticias de ninguna parte*, pág 182.

⁵⁷⁹ *Ibíd*, pág 116.

⁵⁸⁰ A. Mattelart, *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, págs 82-83.

Icaria fue fundada sobre tales certidumbres. Allí, las máquinas también libran a los hombres del trabajo penoso, imagen que corrobora, junto a las recién extraídas de *Noticias de ninguna parte*, que la dignificación utópica del trabajo no es unilateral. Va asociada, es justo precisar, por la tentativa de evitar a la humanidad las labores físicas menos reconfortantes, ora repartiéndolas en dosis mínimas, ora maquinizándolas: “Las máquinas han sido multiplicadas sin limitación, y hasta tal punto, que reemplazan a doscientos millones de caballos o a tres mil millones de obreros; y ellas ejecutan todos los trabajos peligrosos, molestos, insalubres, desaseados y repugnantes”⁵⁸¹. Wells repitió el cliché, pero palabras barruntan el deseo de que el trabajo manual, por muy desalienado y humanizado que se muestre tras la transformación utópica, se reduzca al mínimo o desaparezca cuando sea técnicamente posible: “Todo indica el crecimiento constante de este exceso de energía mecánica; todo indica que el hombre se emancipará cada vez más de la necesidad de su labor física. Parece imposible fijar límite alguno a la invasión de la vida por la máquina”⁵⁸².

La obra de Cabet acumula proclamas deterministas en honor de la máquina que merecen un puesto aparte en el utopismo ingenieril, por ejemplo esta: “Sí, la máquina que con su mugido lejano nos llena de asombro, mucho más cuando se la ve llegar y pasar con tanta fuerza y celeridad, ¡lleva en su vientre mil pequeñas revoluciones y la gran Revolución social y política!”⁵⁸³. Y esta: “Fuera, fuera ¡que el coche de vapor llega...!, ¡apartaos, apartaos!, ¡ceded el puesto a la Democracia!”⁵⁸⁴. Cabet percibió en los adelantos de los medios de transporte el instrumento que iba a disolver los prejuicios suscitados por las distancias espaciales y que iba a sembrar la concordia universal. Supeditó —antes lo hizo Tocqueville con el tren⁵⁸⁵— el advenimiento de la democracia al advenimiento del coche de vapor. Entre tanto, observó con agrado cómo el ingreso en las escuelas politécnicas se revalorizaba socialmente. Los ingenieros se erigieron en héroes populares, en símbolos del poder humano sobre la ciega naturaleza: “¡A ellos es a quien debe la Democracia elevar estatuas!”⁵⁸⁶.

⁵⁸¹ É. Cabet, *Viaje por Icaria* (vol. I), pág 118.

⁵⁸² H. G. Wells, *Una utopía moderna*, pág 100.

⁵⁸³ É. Cabet, *Viaje por Icaria* (vol. II), Barcelona, Orbis, 1985, pág 150.

⁵⁸⁴ *Ibid*, pág 151.

⁵⁸⁵ A. Mattelart, *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, págs 150-152. La siguiente perorata es ilustrativa del utopismo vinculado a la aparición del tren (hoy se calca la maniobra con Internet, las redes sociales, etcétera): “He aquí una fuerza enorme e incalculable... que ejerce todo tipo de influencias sociales, morales y políticas... Y, sin embargo, con la curiosa insensibilidad de una época material, rara vez observamos este nuevo poder de otra manera que como una máquina que sirve para ganar dinero y ahorrar tiempo... pocos de entre aquellos... que están convencidos de que pueden controlarlo se han parado a pensar en él como... el motor del cambio social más tremendo”. Citado en, G. Graham, *Internet. Una indagación filosófica*, Madrid, Ca’tedra, 2001, pág 31.

⁵⁸⁶ É. Cabet, *Viaje por Icaria* (vol. II), pág 151.

Desde mediados del siglo XIX hasta la llegada de la primera Guerra Mundial, el sector utópico no varió sustancialmente los contenidos de su discurso. Las invenciones se multiplicaban, cundió la sensación de asistir a avances sin precedentes en el terreno de la comunicación (redes internacionales de telégrafos uniendo a toda la humanidad)⁵⁸⁷. La imaginación victoriana se desbordó al estilo del Julio Verne más optimista, siguiendo los dictados de la fascinación moderna hacia lo Nuevo: “todos los días parecen aportar novedades. En los talleres, máquinas-herramientas cada vez más poderosas y veloces y en mayor cantidad. Primeros viajes del automóvil, que las masas siguen con apasionada atención. Primeras victorias del avión, con vuelos cada vez más extensos. Grandes vías de transcontinentales, primeros transatlánticos monstruosos, grandes «obras de arte», túneles transalpinos, puentes colgantes, puentes transbordadores... Se miden y se discuten potencias, distancias, alturas, velocidades. Se admira y se venera a la técnica”⁵⁸⁸.

Mas las cosas podían divisarse a la inversa y en lugar de avances percibir ocasos al hilo de las máquinas, sobre todo a raíz del terrible conflicto bélico y la americanización de la existencia, síntomas del desmoronamiento occidental a juicio de los distópicos de inicios del siglo XX. A cada máquina (y a cada revolución afín) le correspondía según su diagnóstico millares de alienaciones. Soporte, afirmaba el romántico, de los intereses mercantiles del burgués, la fuerza y celeridad del artefacto maquinístico arrasa la *kultur* a base de mentalidad calculadora y competitiva, e impone a lo viviente compás mecánico, encarnando la revuelta utilitaria contra lo espiritual. Durante el periodo de entreguerras (y con el 24 de octubre de 1929 rebatiendo la idoneidad taylorista de someter el trabajo a las máquinas), pensadores de la talla de Bergson, Spengler, Jaspers, Husserl, Sorel, Kayserling, Berdiaeff, Heidegger, Cailloix y Duhamel imputaron al maquinismo los cargos de cosificación, inautenticidad y banalización. A su vera, venían a decir, la poesía fallece y el ser humano, tras jugar irresponsablemente con la Caja de Pandora, se convierte en víctima de sus propios productos. La primera generación de incrédulos francfortianos reiteraría el diagnóstico: “la maquinaria mutila hoy a los hombres, aun cuando los sustenta”⁵⁸⁹.

Mumford elabora en *Técnica y civilización* una genealogía crítica de la máquina que no podemos pasar por alto en nuestro recorrido por la epistemología distópica. La tesis inicial reitera una hipótesis socorrida en su campo: que sin la cosmovisión mecanicista y materialista de la modernidad, sin el desencantamiento utilitarista y científicista del mundo las máquinas nunca hubieran adquirido la primacía que poseen:

⁵⁸⁷ A. Mattelart, *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, pág 193.

⁵⁸⁸ G. Friedmann, *La crisis del progreso*, pág 51.

⁵⁸⁹ Th. Adorno & M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, pág 90.

Gracias a sus sólidos principios y a su método real de investigación, el físico... *sustituyó el cuerpo y la sangre de la realidad por un esqueleto de abstracciones efectivas* que él podía manipular con los hilos y las poleas adecuados. Lo que quedó fue el mundo desnudo y despoblado de la materia y del movimiento: un desierto. Con el fin de prosperar por encima de todo, fue necesario que los herederos del ídolo del siglo XVII llenaran otra vez el mundo con los *nuevos organismos*... Las máquinas satisfacían por completo las demandas del método científico y del punto de vista nuevo. Cumplían la definición de realidad mucho más perfectamente que los organismos vivos... ¿No estaban las máquinas concebidas en términos de cualidades primarias solamente, sin consideración por la apariencia, el sonido o cualquier otra especie de estímulo sensorio? Si la ciencia presentaba una realidad última, entonces la máquina era... la verdadera encarnación de todo lo excelente. En realidad, en este mundo vacío y desnudo, la invención de las máquinas se convirtió en un deber.⁵⁹⁰

Según Mumford, la ontología de la abstracción y la cuantificación (“este mundo vacío y desnudo”, sede del capitalismo y del maquinismo) no se fraguó en los talleres renacentistas o academias cartesianas. Se fraguó, es ahora cuando el interés de *Técnica y civilización* aumenta, en el monasterio benedictino. Fue entre intensos silencios, sentidas oraciones y purgantes ayunos donde la ideología del orden, de la precisión y de la previsión se desplegó en primer lugar, y ello gracias al reloj, maquinaria vital de la civilización industrial; “los monasterios... ayudaron a dar a la empresa humana el latido y el ritmo regulares colectivos de la máquina; pues el reloj no es simplemente un medio para mantener la huella de las horas, sino también para la sincronización de las acciones de los hombres”⁵⁹¹. Sin saberlo, los frailes estaban sembrando con la regularización horaria de la vida algo más que severa devoción. Estaban fecundando su declive, el embrión metafísico (matematización de la vida) y las usanzas prácticas (disciplina metódica a la vera de un patrón numérico) del nuevo régimen, el cual empezó a vislumbrarse cuando la subordinación al tictac traspasó los muros del monasterio.

La ciencia, continúa Mumford, exportó el orden mensurable de la abadía a la naturaleza, propiciando el desencantamiento. El capitalista heredó el reloj del monje y lo llevó al mercado. El tiempo se convirtió en oro, el burgués en ejemplo de puntualidad (Kant mutó en reloj humano), la empresa de explotación cronométrica. Especialistas en planificar la sincronización de los esfuerzos (organización científica del trabajo) impusieron

⁵⁹⁰ L. Mumford, *Técnica y civilización*, págs 65-66.

⁵⁹¹ *Ibíd*, pág 30-31.

la estimación monacal de la rutina, preparando el aterrizaje masivo de las máquinas, prototipos de mayor rentabilidad y rendimiento al menor coste a cuyo compás el obrero debía adaptarse. Durante el montaje de lo moderno, máquina y poder se retroalimentaron. De ahí que lo maquinístico no viniera a tutelar la emancipación humana según las exigencias del progreso universal. Vino a enriquecer a las élites, incrementando los grados de explotación y miseria, popularizando, en consecuencia, la sensibilidad tecnófoba: “A ciertos rasgos del capitalismo privado se debió que la máquina... haya parecido con frecuencia, y de hecho haya sido muchas veces, un elemento maligno en la sociedad, despreocupado por la vida humana, indiferente a los intereses humanos. La máquina ha sufrido por los pecados del capitalismo; por el contrario, el capitalismo se ha aprovechado a menudo de las virtudes de la máquina”⁵⁹².

La teorización contraria a las máquinas encuentra a uno de sus hitos en plena euforia ilustrada ante el progreso científico y tecnológico. Como es sabido por todos, en su discurso *Sobre las ciencias y las artes* Rousseau no solo percibió ocasos al hilo de las máquinas, sino al hilo del saber en general, letras incluidas. A su modo de ver, apoyado en una serie de observaciones históricas sobre el auge y decadencia de los grandes pueblos de la antigüedad, el avance del saber en cualquiera de sus modalidades es directamente proporcional a la corrupción del ser humano, criatura que fue bondadosa mientras se mantuvo en el estado natural de ignorancia. En lo que respecta a la temática que ahora nos interesa, el autor de *El contrato social* (obra donde al contrario que en los *Discursos* se muestra abiertamente utópico) confesaba que las artes mecánicas han dotado a la humanidad “de un gran número de inventos útiles añadidos a los encantos y utilidades de la vida”⁵⁹³. No obstante, consideradas en relación a las costumbres sus efectos son tan perniciosos como los estimulados por el progreso de las letras y las ciencias durante el mismo proceso fáustico (vanidad, ociosidad, falsas necesidades, lujo, debilitamiento de la especie).

El antimaquinismo rousseauiano cristaliza en su veredicto aciago sobre la imprenta, máquina que fue determinante para la constitución del espíritu y del sujeto moderno al viabilizar la propagación del libro y la expansión del pensamiento privado, lineal y conceptual. En un fragmento que anticipa la destrucción de los libros perniciosos que varios utopistas defenderán sin complejos posteriormente, Rousseau declara: “Los escritos impíos de Leucipo y de Diágoras han perecido con ellos, pues aún no se había inventado el arte de eternizar las extravagancias del espíritu humano; pero gracias a los

⁵⁹² *Ibíd*, pág 43.

⁵⁹³ J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, pág 65.

caracteres tipográficos y al uso que hacemos de ellos, las peligrosas lucubraciones de los Hobbes y los Spinoza permanecerán para siempre”⁵⁹⁴. Por si quedaba alguna duda, en una de las notas aclaratorias del mismo texto Rousseau se lamenta de “los terribles desórdenes que la imprenta ha causado ya en Europa”⁵⁹⁵.

A principios del siglo XIX, los seguidores del aprendiz textil Ned Ludd destruyeron las máquinas de las fábricas de Yorkshire y Nottinghamshire con el legítimo pretexto de defender sus puestos de trabajo. Mientras los utópicos vislumbraban en la maquinización del trabajo la venida de la liberación del esfuerzo monótono y agotador, los ludditas vislumbraban un elemento disfuncional a revertir cuanto antes para frenar el aumento sin igual de la miseria, la explotación y la exclusión. La diferencia de juicio dependía del contexto social donde se instalaban las máquinas automatizadas de marras. Los escritores de utopías las ubicaban en regímenes colectivistas imaginarios donde la apuesta por adjudicar a los dispositivos mecánicos las labores más pesadas no provocaba el empobrecimiento de ningún sector social, sino el bienestar de todos. Los acólitos de Ludd, por contra, experimentaban de primera mano las dos secuelas nada gratificantes del maquinismo ubicado en el sistema capitalista, o bien convertirse en esclavos de las máquinas que marcan y aceleran el compás del esfuerzo sin consideraciones humanitarias de ningún tipo —lo cual les condenaría al más inhumano de los trabajos—, o bien ser sustituidos en masa por aquellas —lo cual les condenaría al despido—.

Lo que será el mundo en el año 3000 escenificó la consumación de ambos temores, ligados a una reivindicación del trabajo que al final no resulta ajena a la de las utopías modernas. Pero mientras que la apología utópica del trabajo manual es indisociable de la crítica a las clases ociosas y eruditas, la apología realizada por la distopía es indisociable de la denuncia de los efectos dañinos del maquinismo. El primero de ellos, la conversión del hombre en súbdito de la máquina, es vehiculado en esta distopía con la visita de los dos personajes principales (Marta y Mauricio) a las dependencias de la fábrica del porvenir, un averno acreedor de William Blake (Fritz Lang filmó en *Metrópolis* un espacio distópico parecido, con el reloj benedictino del que nos habla Mumford imponiendo el ritmo) donde los proletarios operan de criados de las máquinas tremebundas. Souvestre no ahorra ni un solo adjetivo, sustantivo ni analogía organicista para bestializar a los artefactos mecánicos y mostrarlos, en un gesto que caracterizaría a la estética luddita, como seres feos, sucios, repulsivos, monstruosos:

⁵⁹⁴ *Ibíd*, pág 33.

⁵⁹⁵ *Ibíd*, pág 40.

Veíanse sus inmensos brazos avanzar lentamente y levantar los materiales; los engranajes, como dedos inmensos, coger los objetos, y mil ruedas girar, correr, cruzarse. Al ver la precisión de los movimientos, al oír los jadeantes murmullos de vapor y de las llamas, se podía creer que el arte infernal de un mágico había dado su alma a aquellos esqueletos de acero. No parecían las máquinas conjuntos de materia, sino monstruos ciegos trabajando con sordos rugidos. De trecho en trecho algunos hombres ennegrecidos aparecían entre torbellinos de humo; eran los conductores de aquellos mammoth de cobre y acero, los criados encargados de llevarles el alimento de fuego y agua, de secar el sudor de su cuerpo, frotarlo con aceite, como en otro tiempo se hacía con los atletas, de dirigir sus fuerzas brutales, a riesgo de perecer tarde o temprano bajo alguno de sus poderosos esfuerzos, o devorados por su abrasador aliento.⁵⁹⁶

El segundo temor luddita, que el hombre sea condenado al desempleo por la máquina, tiene en las alabanzas que los industriales profesan a las máquinas uno de sus detonantes discursivos. Dichas alabanzas legitiman los despidos de trabajadores humanos mediante una comparativa con los trabajadores mecánicos en la que los primeros tienen siempre las de perder. *Lo que será el mundo en el año 3000* ataca semejante estrategia. Don Atodo, uno de los capitalistas despreciables del mañana lejano, comenta a Marta y Mauricio: “En vez de criados, sujetos a mil enfermedades, a mil pasiones, tenemos servidores de hierro y de cobre, siempre robustos, siempre seguros y siempre exactos”⁵⁹⁷. El pasaje satiriza la fantasía nodal del capitalista decimonónico (y posterior, para qué negarlo): la creación tecnológica de un ejército de trabajadores ideales —sumisos, eternamente saludables y predispuestos a trabajar ininterrumpidamente— capaz de suplantar al ejército de trabajadores reales —sediciosos, vagos y endebles. Ni que decir tiene que el anhelo, criticado en innumerables ocasiones por la ciencia ficción de corte distópico, fundamenta una modalidad alternativa del perfectismo que usurpa la perfección al hombre y la desplazada a la máquina. A lo humano se le achacan decenas de defectos

⁵⁹⁶ M. Souvestre, *Lo que será el mundo en el año 3000*, pág 141. Ante la representación peyorativa que Souvestre realiza de la máquina, el ingeniero utopista responde; “La maquinaria... no ha de ser fea forzosamente... Las cosas que la humanidad fabrica en las circunstancias modernas son feas, porque, ante todo, es fea nuestra organización social... Ahí radica el infortunio de la máquina, que no es culpa suya”. H. G. Wells, *Una utopía moderna*, pág 109.

⁵⁹⁷ E. Souvestre, *Lo que será el mundo en el año 3000*, pág 55. La réplica de Mauricio no tiene desperdicio: “La máquina humana, como la llama usted, tenía un corazón que podía palpar unísono con el nuestro, mientras que la máquina de hierro nada nos dice. Al preferir esta última, habéis sacrificado el alma, y habéis roto el último anillo que unía las clases ricas con las clases desheredadas... ¡Ah! Lejos de suprimir al criado, era necesario acercarlo más al amo; era necesario hacer de él un amigo humilde, dispuesto a todos los sacrificios y seguro de todo género de protección”. *Ibid.*

constantes e insolubles con la intención de mutarlo en rémora, en material obsoleto y molesto para el progreso económico (o para cualquier otra circunstancia). Por eso debe ser reemplazado por las máquinas, porque al ser más perfectas que él (al no enfermar, sindicarse, envejecer, fantasear, equivocarse, distraerse...) son más lucrativas.

Karel Capek se querelló en *RUR* (1921) —obra donde el término “robot” (del checo *robota*; esclavo) fue acuñado por primera vez— contra la variante wellésiana (socialista) del imaginario robótico. Al igual que otros tantos ingenieros de la ciencia ficción, Harry Domin, Director General de la factoría *RUR*, se ha apropiado de la facultad creacionista para manufacturar hombres artificiales desde la nada. Más en concreto, produce y vende androides (robots antropomorfizados⁵⁹⁸) con la intención de que actúen de siervos de los seres humanos. Vista la eficacia con que cumplen sus labores y el crecimiento imparable de la demanda, el benevolente y paternalista Domin anticipa que en pocos años la humanidad entera podrá redimirse del enojoso trabajo manual y dedicar su vida al perfeccionamiento: “Todo lo harán las máquinas vivientes. Los robots nos vestirán y nos alimentarán. Los robots fabricarán ladrillos y construirán edificios para nosotros. Los robots llevarán nuestras cuentas y barrerán nuestras escaleras. No habrá empleo, pero todo el mundo estará libre de preocupaciones, y liberado de la degradación del trabajo manual. Todos vivirán sólo para perfeccionarse”⁵⁹⁹.

El objetivo utópico del perfeccionamiento humano que personifica Domin cohabita con el argumento de signo opuesto pronunciado en *Lo que será el mundo en el año 3000*, la imperfección innata y definitiva del hombre. Fabry, ingeniero jefe, declara en

⁵⁹⁸ Para un abordaje teórico de los robots, androides y demás fauna cibernética surgida de la creación cuasi divina del hombre, véase: R. Gubern, *El simio informatizado*, Madrid, Fundesco, 1988, págs 51 i ss. Igualmente interesante resulta la recopilación de textos (Descartes, Diderot, La Mettrie, Turing, Poe, Hoffman, Freud...) realizada por Marta Peirano en: M. Peirano & S. Gómez-Tejedor, *El rival de Prometeo. Vidas de autómatas ilustres*, Madrid, Impedimenta, 2009. Por nuestra parte, recordar que las especulaciones filosóficas sobre lo que hoy denominaríamos androides hallaron un espacio privilegiado en el capítulo quinto del *Discurso del método* y en el *Tratado del hombre* de Descartes. Al comparar al hombre con una máquina, el mecanicismo contribuyó a gestar el deseo de crear máquinas que se parecieran a los hombres.

⁵⁹⁹ K. Capek, *RUR*, Barcelona, Minotauro, 2003, pag 40. El maquinismo utopista de Domin ha sufrido infinidad de varapalos distópicos. A destacar *Los humanoides* (J. Williamson, 1949), novela contextualizada en un porvenir donde cada individuo es acompañado constantemente por un grupo de androides que le impiden fumar, trabajar o comer alimentos nocivos. Ante el descontento motivado por su apática condición, los humanoides inoculan al individuo altas dosis de “euforidina”, fármaco de la felicidad. En pos de la salud y bienestar del hombre, la ciencia y la filosofía también han sido prohibidas, pues o son cultivadas con fines destructivos o provocan desdicha. La perniciosa tarea de gobernar es remitida igualmente a los sirvientes artificiales. Con los humanoides ocupando el orbe, las guerras, los esfuerzos y los deberes desaparecen, pero también la iniciativa y el trabajo, cualidades, sugiere Williamson, que nos hacen humanos. Alan Comet no se priva de difundir tamaña prescripción calvinista y puritana con grandilocuencia: “Desde finales del siglo XX, la automatización y el desarrollo de máquinas cada vez más perfectas, hizo que el desempleo cundiese por doquier... El hombre necesita trabajar, saber que está haciendo algo positivo, que contribuye a la marcha de la sociedad de algún modo... Si hay algo que nos dignifica de veras, es eso: el trabajo. Ha sido así desde el principio de los tiempos”. A. Comet, *memorias de un robot*, Barcelona, Ferma, 1966, págs 18, 19 y 22.

sintonía con ello que “la máquina humana... era enormemente imperfecta. Más tarde o más temprano había de ser reemplazada... No era demasiado eficaz. Ya no respondía a las exigencias de la moderna ingeniería. La naturaleza es incapaz de adaptarse al ritmo del trabajo moderno”⁶⁰⁰. Los androides-lacayos interiorizan esta ideología tan propicia para sus intereses al instante. Uno de los muchos ejemplares que colapsan la ciencia ficción asegura: “Somos más fuertes, no tenemos que dormir periódicamente para recuperarnos, ni llevar dentro una fábrica química de funcionamiento inseguro. No hemos de crecer ni nos deterioramos. Los seres humanos son torpes, frágiles y enferman a menudo porque hay algo en ellos que no trabaja debidamente. Si se nos estropea algún órgano o se rompe, podemos sustituirlo inmediatamente. Ustedes tienen una serie de palabras tales como dolor, sufrimiento, infelicidad y fatiga, cuyo significado no entendemos”⁶⁰¹. A-46 reprocha a su creador, el ingeniero Karimov, su empecinamiento antropocéntrico: “¿Puedes nombrar algún aspecto en el cual no sea superior a ti? Soy más fuerte, más inteligente y más duradero que un hombre. Poseo poderes mentales y físicos que superan toda comparación. No siento dolor. Soy inmortal e invulnerable, y sin embargo dices que no soy Dios. ¿Por qué? ¡Por simple perversidad!”⁶⁰².

Kurt Vonnegut es el autor de *La pianola*, una de las mejores representaciones distópicas de la sustitución del hombre por la máquina. Su interés estriba principalmente en que la defensa del trabajo que ondea se materializa en un porvenir donde la sustitución del hombre ha llegado mucho más lejos de lo proyectado por las obras anteriores (el trabajo físico y repetitivo). En los Estados Unidos del futuro imaginado por Vonnegut las máquinas no se contentan con monopolizar el trabajo manual, sino que además controlan el sistema gubernamental en toda su extensión. Solo los ejecutivos e ingenieros, aristócratas del exigente orden meritocrático establecido, poseen un trabajo digno de ese nombre, una motivación. El resto, los millones de personas que no han logrado cualificaciones excepcionales a lo largo de sus estudios, vive plácidamente en el plano material, pero insatisfecho en el espiritual, incapaz de crear nada, consciente de su propia inutilidad y de que ha perdido el control sobre su destino. Paul Proteus, ingeniero del *establishment* que se transformará en líder de los insurgentes, declara: “la Primera Revolución Industrial devaluó el trabajo muscular y... la segunda devaluó el trabajo mental rutinario... En cierta manera, supongo que la tercera ya hace tiempo que funciona, si consideramos las máquinas

⁶⁰⁰ K. Capek, *RUR*, pág. 37.

⁶⁰¹ J. Wyndham, “Círculo compasivo”, en G. Conklin (comp.), *Los mejores relatos de ciencia ficción*, Barcelona, Bruguera, 1973, pág. 75.

⁶⁰² J. Brunner, “Judas”, en H. Ellison (comp.), *Visiones peligrosas III*, Barcelona, Orbis, 1986, pág. 151.

pensantes. Esa sería la tercera revolución: las máquinas que devalúan el pensamiento humano”⁶⁰³. Lejos de representar la cúspide de la barbarie tecnológica, las máquinas físicas (dobles del cuerpo) son una antesala de las máquinas intelectuales (dobles de la mente), artefactos postfordistas responsables de remachar, asegura Vonnegut con la vista puesta en Colossus (1943), ENIAC (1945), Mark I (1948), UNIVAC (1951) y demás cerebros electrónicos de mediados de siglo XX, la obsolescencia del hombre al reemplazarle en el cometido que era privativo de la especie humana; el pensamiento.

Desde un prisma filosófico, el paso de las máquinas físicas (robótica) a las máquinas pensantes (inteligencia artificial) puede equipararse al paso del mecanicismo parcial de Descartes al mecanicismo integral de La Mettrie⁶⁰⁴ o, más recientemente, al tránsito desde una teoría dualista que sostenga la irreproductibilidad técnica de lo mental en virtud de su no coextensionalidad respecto al sistema nervioso central a una teoría monista —sea eliminacionista o funcionalista— que sostenga que lo mental nomina únicamente estados cerebrales electroquímicos y por ende reproducibles artificialmente. Todo el mundo conoce el experimento mental cartesiano presentado en la quinta parte del *Discurso del método*. Me permito citarlo casi en su totalidad:

Si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y figura exterior de un mono o de otro animal cualquiera, desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales; mientras que si las hubiera que semejasen a nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones, cuanto fuere moralmente posible, siempre tendríamos dos medios muy ciertos para conocer que no por eso son hombres verdaderos; y es el primero, que nunca podrían hacer uso de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás, pues si bien se puede concebir que una máquina esté de tal modo hecha que profiera palabras..., sin embargo no se concibe que ordene en varios modos las palabras para contestar al sentido todo lo que en su presencia se diga, como

⁶⁰³ K. Vonnegut, *La pianola*, Barcelona, Bruguera, 1977, págs 25-26. Tras atravesar plenamente el típico proceso distópico de progresiva emancipación personal, Paul Proteus escribe en su manifiesto: “Propongo que los hombres y las mujeres vuelvan al trabajo como controladores de las máquinas y que termine el control sobre la gente que ahora ejercen las máquinas. Además, propongo que los efectos de los cambios tecnológicos y organizativos en las vidas de los hombres sean meticulosamente considerados y que los cambios sean introducidos o detenidos sobre la base de esta consideración”. *Ibid*, pág 308.

⁶⁰⁴ No está de más traer a colación unos cuantos extractos de este autor, uno de los precursores filosóficos de las temáticas que estamos tratando en esta sección: “El alma no es más que un principio del movimiento, o una parte material sensible del cerebro, que se puede considerar... como un resorte principal de toda la máquina”. La Mettrie, *El hombre máquina*, Madrid, Valdemar, 2000, págs 106-107. “Así pues, concluyamos de un modo audaz que el hombre es una máquina y que en todo el universo no hay más que una única sustancia, diversamente modificada”. *Ibid*, pág 124. “El cerebro tiene sus músculos para pensar, del mismo modo que las piernas para andar”. *Ibid*, pág 101.

pueden hacerlo aun los más estúpidos de entre los hombres; y es el segundo que, aun cuando hicieran varias cosas tan bien y acaso mejor que ninguno de nosotros, no dejarían de fallar en otras, por donde se descubriría que no obran por conocimiento.⁶⁰⁵

Aunque este parágrafo presuponga que la inteligencia humana (con la versatilidad, flexibilidad, riqueza y capacidad de adaptación a las exigencias externas que implica) no puede duplicarse ni siquiera simularse en el laboratorio y que es precisamente su ausencia quien delata la condición artificial, reducida a la mera mimesis, del autómatas, el hecho es que Descartes fue (junto a Ramón Llull, Leibniz, Pascal y Boole) uno de los precursores del proyecto (remachado por Russel, Peano y Whitehead) que pretendió durante siglos formalizar el pensamiento humano. Paradójicamente para Descartes⁶⁰⁶, tal proyecto terminaría siendo una pieza básica de los ensayos que buscan duplicar tecnológicamente lo que él creía irreproducible, el pensamiento y la inteligencia. Sea como sea, la implicación cultural de Descartes (quizás sería mejor hablar de la implicación de determinadas exégesis del cartesianismo) en el imaginario de la IA hace que no resulte incongruente que la ciencia ficción luddita y la distopía identifiquen a las malvadas inteligencias artificiales que pueblan sus relatos con una versión depurada de la subjetividad cartesiana (operacional, deductiva, analítica, formalizada, lógica, calculadora). De botón de muestra, “No tengo boca y debo gritar” (1968), relato en el que Harlan Ellison describe la extinción humana a manos de unos cerebros electrónicos llamados “AM”. A la pregunta “¿Qué es lo que significa AM?”, uno de los poquísimos supervivientes responde: “Al principio quería decir Automatismo de Multicondensación, y luego pasó a ser Adaptador de Manipulación, y luego, cuando llegó a ser consciente y se unió a los demás, le llamaron Amenaza Mecánica, pero para entonces ya era demasiado tarde, y finalmente se llamó a sí mismo AM, inteligencia naciente, y lo que quería decir era I am... cogito ergo sum... I think, therefore I AM, pienso luego existo”⁶⁰⁷.

Con casi un siglo de antelación a Vonnegut y Ellison, Samuel Butler sentó las bases de los discursos agoreros sobre las máquinas pensantes en *Erewhon* (1872). El detalle más significativo de la sociedad imaginada por Butler es que en sus dominios está prohibida la

⁶⁰⁵ R. Descartes, *Discurso del método*, págs 87-88.

⁶⁰⁶ O no tan paradójicamente, pues la complejísima obra de Descartes cuenta con numerosos pasajes (en *Tratado sobre las pasiones*, por ejemplo) que recomendarían cuanto menos matizar la lectura ortodoxa que hemos realizado aquí de su posición antropológica.

⁶⁰⁷ H. Ellison, *No tengo boca y debo gritar*, Barcelona, Producciones Editoriales, 1976, pág 17. Desde el ala tecnófila de la ciencia ficción, Asimov presenta al androide Cutie. Aislado en la abstracción del intelecto puro, el solipsismo de Cutie desemboca en la intuición que funda la metafísica moderna de la subjetividad; “He pasado estos dos últimos días en concentrada introspección... y los resultados han sido muy interesantes. Empecé por un aserto seguro que consideré podía permitirme hacer. Yo, por mi parte existo, porque pienso”. I. Asimov, *Yo, robot*, Barcelona, Edhasa, 2004, pág 90.

construcción de artefactos posteriores al año 1600. Las razones se explican en “El libro de las máquinas” (que abarca tres capítulos de *Erewhon*), texto de cabecera entre los erewhonianos vertebrado alrededor de una premisa típica de la teoría distópica continental (heideggeriana-frankfortiana): “En esto consiste la astucia de las máquinas; sirven para poder dominar”⁶⁰⁸. La obra argumenta con ingenio lamarckiano que las máquinas evolucionan hacia estados más perfeccionados. Lo intrigante, alerta el autor, es que lo hacen a una velocidad tremenda. De no cortocircuitar su avance, en el porvenir serán mejores que los humanos: “no temo a ninguna de las máquinas actuales: a lo que sí temo es a la rapidez extraordinaria con que están transformándose en algo muy diferente de lo que son hoy... ¿Es que no debemos vigilar cuidadosamente dicho movimiento y detenerlo, mientras esté en nuestro poder hacerlo?”⁶⁰⁹. La confabulación maquinística, continúa el argumentario, ya se deja notar en los estadios industriales de desarrollo. En tal período, las máquinas empiezan a adquirir potestad, a exigir cuidados al alza, a reemplazar a los hombres en las tareas más exigentes. Compartiendo desde un marco valorativo contrario la maniobra de Fabry (*RUR*) —conceder perfección a las máquinas y taras a los hombres—, el autor de “El libro de las máquinas” escribe: “en cuanto se requiere precisión en alguna cosa, el hombre corre a buscar a la máquina enseguida, considerándola muy superior a él. Nuestras máquinas calculadoras no olvidan nunca una cifra, nuestros telares nunca olvidan un punto. La máquina sigue rápida y activa, cuando el hombre ya está cansado; es despejada y serena, donde el hombre es estúpido y torpe; no necesita reposo, cuando el hombre necesita dormir, so pena de caerse”⁶¹⁰.

Tras la venida de la industrialización, la humanidad asiste al primer episodio de su derrota, aun sibilina, imperceptible. En efecto, el talento humano pierde de vista “lo más alto” y pasa a consagrarse a la producción seriada de mecanismos que le sustituyan en cada vez más actividades para gozar del ramplón bienestar material que vuelve anacrónicos al arte, la religión y la poesía. Pero lo peor está por llegar. De seguir inmersas en su ciclo evolutivo, las máquinas serán algún día (es la tesis fuerte de Butler) tan sofisticadas y poseerán tanta perfección que alcanzarán el primer destello de inteligencia. Entonces, no importa cuándo, será demasiado tarde para rectificar. Ellas mismas se multiplicarán y perfeccionarán interminablemente (ingresarán en lo *autopoiético*), apenas necesitarán a los humanos para nada y los rebajarán, a lo sumo, a la condición de esclavos felices. Visto el panorama de esta guisa, los habitantes del mañana lejano (las generaciones futuras)

⁶⁰⁸ S. Butler, *Erewhon*, Barcelona, Minotauro, 2003, pág 211.

⁶⁰⁹ *Ibid*, pág 207.

⁶¹⁰ *Ibid*, pág 209.

reclaman al presente medidas inmediatas de prevención, entre ellas sacrificar el confort cosechado durante siglos gracias a la alta tecnología, regresar a la edad artesanal y “destruir las más perfeccionadas entre las máquinas actualmente en uso”⁶¹¹. El carácter selectivo de tal destrucción (dirigida solo a los artefactos más perfeccionados) obedece a una antropología que predica la naturaleza técnica del hombre. Si se aniquilasen todas las máquinas, sostiene el texto, la raza humana “desaparecería en seis semanas... El alma misma del hombre se debe a las máquinas; está hecha a máquina. Piensa lo que piensa, siente lo que siente, merced los cambios que las máquinas han operado en él, y la existencia de aquellas es una condición *sine qua non* de la suya”⁶¹². Pese al empobrecimiento general que causará la fulminación de los artefactos mecánicos avanzados, hemos de escoger, concluye la disertación, “entre arrastrar muchos sufrimientos ahora o vernos gradualmente suplantados por nuestras propias creaciones, hasta que nos hallemos con relación a ellas en tan humillante situación como los animales de campo se encuentran en relación a nosotros”⁶¹³.

Unamuno elabora su particular homenaje a *Erewhon* en *Mecanópolis* (1913), relato estructurado en torno a las peripecias de un hombre que descubre por casualidad una ciudad habitada exclusivamente por máquinas inteligentes e intangibles. Es así que el reemplazo del hombre por la máquina trasciende el marco laboral y alcanza el *súmmun*, hasta hacer de él un elemento prescindible de la vida urbana misma. El sujeto, naturalista romántico hasta las entrañas, vaga en solitario por las avenidas, teatros y museos mecanopolitanos, sin hallar a ser alguno. Al borde la locura, recuerda la experiencia, y evoca con el ardor de la nostalgia de naturaleza los temores y anhelos habituales en el ruralismo utópico consustancial a la distopía: “desde entonces he concebido un verdadero odio a eso que llamamos progreso, y hasta a la cultura, y ando buscando un rincón donde encuentre un semejante, un hombre como yo, que lllore y ría como yo río y lloro, y donde no haya una sola máquina y fluyan los días con la dulce mansedumbre cristalina de un arroyo perdido en el bosque virgen”⁶¹⁴.

⁶¹¹ *Ibíd*, pág 207.

⁶¹² *Ibíd*, pág 211.

⁶¹³ *Ibíd*, pág 225. Frank Herbert asume en *Dune* (1965) el imaginario ideológico de *Erewhon*. El principal mandamiento de la civilización futura que diseña reza así: “no construirás una máquina a semejanza de la mente del hombre”. El tabú procura impedir la repetición de eventos pasados, cuando las inteligencias sintéticas hicieron de la vida de los seres humanos algo tan cómodo que estos sucumbieron al desahogo y la mediocridad intelectual. F. Herbert, *Dune*, Barcelona, Ultramar, 1982, pág 22.

⁶¹⁴ M. Unamuno, “Mecanópolis”, en *Ver con los ojos y otros relatos novelescos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, pág 115. Walter M. Miller escribió un relato similar, *La ciudad máquina* (1952).

Puede verse que el cuento de Unamuno construye la trama tecnófoba al modo habitual, a través de la moralización naturalista de los preámbulos ontológicos que conforman el dilema 1. Mekanópolis, espacio del artificio, urbe de las máquinas pensantes, es estigmatizada en tanto que espacio brotado allende y contra la naturaleza. Máquina inteligente y naturaleza se enfrentan sin remedio, tal y como lo hacían la evolución artificial y la evolución natural en *Erewhon*. La distopía moderna recurrió en muchas ocasiones a la misma retórica para describir el *modus operandi* de civilizaciones futuras donde un cerebro electrónico totalitario gobierna la vida de los seres humanos. La insistencia por adoptar este cliché merece la máxima atención, pues a excepción de *La ciudad y las estrellas* (novela donde finalmente también se estigmatiza a la IA) y de algunas producciones de ciencia ficción con detalles utópicos puntuales la utopía estándar de la modernidad nunca depositó en manos de máquinas pensantes la responsabilidad de gestionar políticamente la sociedad (ni siquiera aludía por lo general a la existencia de androides o criaturas semejantes). Tal tarea depende siempre del hombre, según dicta el *locus* humanista y antropocéntrico del género.

Este dato muestra que cuando la distopía encarna el totalitarismo en una inteligencia artificial su crítica apunta, más que al contenido de las utopías literarias en sí mismas, a la racionalidad científicista que les subyace. El método distópico no aporta ninguna novedad en este ítem, y se limita a llevar hasta las últimas consecuencias los presupuestos utópicos a fin de desenmascarar las consecuencias nefastas que acarrearía su absoluto cumplimiento. Lo que se pone en cuestión con la figura del gobierno computacional es la insistencia en racionalizar la vida social que caracteriza al utopismo wellésiano. A una vida plenamente racionalizada, planificada, matematizada y desnaturalizada le corresponde, sugiere la distopía, un gobierno plenamente racional, calculador, lógico y artificial, es decir, un soberano electrónico, un computador.

Con todo, la demanda distópica no se dirige únicamente contra la utopía estricta. Se dirige, asimismo, contra la noción científicista de la racionalidad que también invade la civilización occidental dada, así como contra la presunción, no menos extendida por doquier, de que las máquinas brotadas del progreso nos catapultan hacia la emancipación. Finalmente, se dirige, igualmente, contra el credo antropológico de la imperfección humana en su modalidad ingenieril, modalidad que legitima, lo acabamos de comprobar al hilo de *Lo que será el mundo en el año 3000*, *RUR* y *Erewhon*, la decisión de sustituir al hombre en base a las ventajas que presentan por comparación las máquinas (pensantes o no, más perfectas que el hombre). Así pues, la campaña distópica contra la inteligencia artificial identifica a esta con la razón instrumental en estado puro, con una voluntad de poder incorpórea que

ansía formalizar hasta el último resquicio de la vida social e individual en aras de la perfección implícita en el orden geométrico. Obviamente, insisto en la idea, este patrón discursivo sirve a la distopía para atacar desde otro frente a la racionalidad subjetiva o baconiana. La artimaña estriba en imaginar artefactos que, creados por las ínfulas prometeicas de tal racionalidad, la duplican en una versión maximizada que no acepta su categoría de instrumento y despoja a los hombres del poder sobre sí mismos y sobre la fortuna. La lección distópica no tiene pérdida: el hombre utópico, emblema del anhelo humanista de autodeterminación, ansía ocupar el centro, dominar el universo y decidir su destino para efectuar, volvemos a emplear la fórmula de Bacon, “todas las cosas posibles”. A tal fin crea máquinas paulatinamente más avanzadas, para incrementar hasta más allá de los límites que la naturaleza fijó su poderío. Lamentablemente, tales máquinas terminan (o terminarán) dominando al hombre, alejándolo del centro y haciéndose cargo de su destino.

Las distopías modernas que optan por dramatizar el despotismo a través del gobierno computacionalizado reúnen los dos temores ludditas; el temor a que el hombre termine siendo un esclavo de la máquina y el temor a que sea sustituido. Es importante puntualizar que la idea de colocar a un ordenador a los mandos del Estado no es patrimonio de la ciencia ficción. Muchos estadistas e ingenieros lo han propuesto apelando a la incapacidad de la mente humana para gestionar con un mínimo de eficiencia y cordura la apabullante complejidad inherente a la sociedad de la información. Norbert Wiener, padre de la cibernética, impartió una conferencia en 1950 donde, acatando la antropología de la imperfección humana, preguntaba a los asistentes:

¿No puede imaginarse una máquina que recoja tal o cual tipo de información, por ejemplo sobre la producción y el mercado, y luego determine, en función de la psicología media de los seres humanos y de las cantidades que es posible medir en un caso determinado, cuál puede ser el giro más probable que tome la situación? ¿No puede concebirse siquiera un aparato estatal que abarque todos los sistemas de decisión política? Podemos soñar con el tiempo en que la *Machine à gouverner* tal vez llegue a suplir —ya sea para bien o para mal— la obvia insuficiencia actual del cerebro cuando se ocupa de la acostumbrada maquinaria de la política.⁶¹⁵

⁶¹⁵ Declaraciones recogidas en T. Roszak, *El culto a la información*, Barcelona, Crítica, 1988, pág 241. Asimov también exalta a la máquina sapiente. Tampoco él sabe hacerlo sin aludir a la imperfección del hombre. Al fin y al cabo, dice, “puede ser que por más que odiemos y combatamos a las máquinas, seamos suplantados de todas maneras, y con justicia, pues las máquinas inteligentes a las que demos nacimiento pueden, siendo mejores que nosotros, luchar por la meta del entendimiento, usando el universo y elevándose hasta alturas a las que nosotros no podemos aspirar”. I. Asimov, *Sobre la ciencia ficción*, Barcelona, Edhasa, 1986, pág 163.

Theodore Roszak, insigne profeta de la contracultura, replica el proyecto y la antropología de Wiener con un argumento no incompatible con determinadas variantes del utopismo: “¿Hemos creado algo que se parece a una mente, una mente que se adapta mejor a las condiciones alienantes de la sociedad moderna, que es más capaz de soportar la presión, la angustia, la tensión moral? Si así fuera, podría tomarse como un juicio condenatorio de la inhumanidad del orden que hemos creado para nosotros mismos. Pero es claro que algunos científicos de la informática lo consideran como una acusación contra la mismísima naturaleza humana; poseemos una mente que no es apta para sobrevivir”⁶¹⁶. Abrazando el mismo razonamiento contra la devaluación y empequeñecimiento de la mente humana ejecutada por algunos ingenieros a propósito de la máquina pensante, Michel Shallis asegura que Wiener y sus discípulos “no reflejan una visión edificante de la dignidad del hombre, sino una imagen de una mediocridad tal que no es de extrañar que se establezca una comparación entre el hombre y la máquina”⁶¹⁷.

Las distopías acerca de la *Machine à gouverner* presentan a la sociedad futura comandada —procesada— por un *cibervógeno* consumando las peores previsiones de Butler y Vonnegut. Reemplazando al hombre del cuadro de mandos del Estado en virtud (el supuesto se reitera una y otra vez para denunciarlo) de su superioridad, el computador propina a los súbditos severa ingeniería social (severa programación), reprime cualquier manifestación no computable y planifica la metrópoli abovedada a su racional antojo, como una tabla de multiplicar, con la mentalidad de la eficiencia, la disciplina y la regularidad urdida, según Mumford, en los monasterios benedictinos. A diferencia de los gobiernos humanos, declararía el allegado, la *Machine à gouverner* carece de intereses privados, afectos o pasiones que menoscaben su neutralidad. La distopía delata con tino —con la metodología habitual: reproduciendo al detalle el discurso depreciado— que la doctrina de la imperfección humana cumple un papel decisivo en el entuerto. Norman Winters (*El hombre que despertó en el futuro*) es informado en el año 10.000 de las bondades de “El Cerebro”, máquina pensante entregada a la opulencia, asueto y felicidad de sus pasivos siervos:

⁶¹⁶ Th. Roszak, *El culto a la información*, pág 62. Roszak (ibíd, págs 177-182) informa de que visionarios *hippies* planearon la creación de la “Confederación Mundial de Pueblos Electrónicos”, democracia descentralizada, liberal y ecologista regulada por un microordenador. El fiasco experimentado por estas buenas gentes no oculta la originalidad del proyecto, practicado también en experimentos sociales como Drop City (1965-1975): sintetizar ruralismo y alta tecnología, hermanar a los dos bandos históricamente enemigos dentro de la tradición utópica en una especie de tecnoutopía verde. Uno de los mejores representantes de la ciencia ficción sociológica de signo progresista, John Brunner, carga contra los prebostes de la imperfección humana; “la gente está equivocada cuando dice que los seres humanos ya no pueden seguir el ritmo del mundo, y que debemos dejarlo todo en manos de las máquinas. No siento el menor deseo de quedarme colgado hasta secarme en una rama muerta del árbol de la evolución”. J. Brunner, *El jinete en la onda del shock*, Barcelona, Ultramar, 1984, pág 49.

⁶¹⁷ M. Shallis, *El ídolo de silicio*, Barcelona, Salvat, 1986, pág 203.

El Cerebro es... una máquina que incluye todas las funciones de los seres humanos y les sobrepasa en la mayoría de ellas. Es totalmente imparcial y absolutamente infalible. Se le ha encargado del gobierno de nuestra civilización. Sólo bajo su guía hemos sido capaces de reducir las horas de trabajo de la humanidad a una hora por semana. ¡Piensa en eso salvajel... El Gran Cerebro es infalible. ¿Quién querría actuar en forma contraria a la razón?⁶¹⁸

Muchos de los documentos gubernamentales diseminados a lo largo de *Ypsilon Minus* expresan una mentalidad equivalente: “El ejemplo histórico muestra que las consecuencias negativas del uso de computadoras aparecen toda vez que se someten a influencias humanas espontáneas. De ello resulta la necesidad de una progresiva independización de las instalaciones elaboradoras de información... Por su precisión infalible la computadora está predestinada a ser el instrumento de dirección y conducción del Estado. Así se eliminan las medidas arbitrarias, que se daban a menudo en los sistemas políticos arcaicos”⁶¹⁹. La idea del Gobierno Computacional Perfecto inferida de la tesis de la imperfección humana se repite a lo largo de la novela de Franke: “la computadora juega un papel primordial en el sistema hombre/técnica: asume las funciones de anteriores gobiernos humanos, cumpliéndolas de modo ideal, sin las imperfecciones de aquellos. Es el instrumento perfecto de gobierno, desinteresado, inagotable, incansable, al servicio del hombre”⁶²⁰.

Bernard Wolfe compendia en *Limbo* la moral calamitosa referida a esta materia: “Ahora, gracias a las maravillas de la tecnología, hemos conseguido... una industria robotizada, una cultura robotizada, una guerra robotizada... Todas las calamidades regidas no por un pobre e inocente hombrecillo insignificante, sino por el epítome de la amenaza: EMSIAC, el cerebro mecánico que ha robado al hombre su poder de decisión y lo ha hecho no dueño, sino esclavo de su destino”⁶²¹. Los conciudadanos de Logan (*La fuga de Logan*) sufren análoga esclavitud, esta vez bajo el autoritarismo de “El Pensador”, “inmenso

⁶¹⁸ L. Manning, *El hombre que despertó en el futuro*, págs 83-84. Nótese cómo Manning recorre la senda distópica habitual para desprestigiar el ideal welliesiano de la emancipación humana del trabajo gracias a las máquinas. Igual de llamativa resulta la ambivalencia distópica que suscita el texto. No en balde, si excluimos los detalles más sensacionalistas y grotescos, ¿quién en sus cabales no querría vivir en una sociedad donde el horario laboral fuera solo de una hora semanal?

⁶¹⁹ H. Franke, *Ypsilon Minus*, págs 172-173.

⁶²⁰ B. Wolfe, *Limbo*, Barcelona, Ultramar, 1987, págs 244-245. Una curiosidad; Wolfe fue... ¡guardaspaldas de Trotski!

cerebro dentro de la montaña (que) difundía sus señales por todo el sistema nervioso del globo terráqueo, alcanzando los más remotos parajes, ciudades, villas, pueblos... poniendo orden donde no lo había, y llevando la calma a lugares sumidos en la confusión... Nada escapaba a su vigilancia”⁶²². Los carteles de la nación distópica filmada por Jean Luc Godard en la magnífica película *Lemmy contra Alphaville* reciben a los visitantes con la consigna “silencio, lógica, seguridad y paciencia”. Cada individuo está numerado, cada día hay decenas de palabras idealistas (ternura, compasión, amor...) que desaparecen del diccionario y ejecutados a muerte por comportamiento irracional (llorar la muerte de la esposa, levantar levemente la voz). El computador “Alpha 60” rige la *polis* rodeado de millares de técnicos del “Instituto de Semántica General”. No permite indecisiones, conflictos, improvisaciones, desavenencias. Ha moldeado la realidad social a imagen y semejanza de su intelecto. Los ciudadanos a su cuidado no ríen, no gesticulan, no conversan, son unidades indiferenciadas del Hormiguero brindando un glacial y mecánico “yo estoy bien, gracias, por favor” al transeúnte. Si Lemmy, agente secreto de los “Países exteriores”, no lo impide, el artefacto iniciará la globalización, el expansionismo del fascismo binario, dispuesto a emprender la matematización cósmica y la eliminación de lo no cuantificable esté en el lugar que esté.

“Unicom”, administrador de la civilización recreada en *Este día perfecto* (I. Levin, 1970) se muestra más hedonista. Capitanea a “La Familia”, comunidad donde la paz y la bonanza por él instauradas le reportan —análoga coyuntura rodeaba a El cerebro— alabanzas de los súbditos. Su mera contemplación estimula la dicha del alienado: “Es una experiencia que se produce sólo una vez en la vida, ver la máquina que te clasificará y te asignará todos tus trabajos, que decidirá dónde vivirás y si te casarán o no con la chica con la que quieres casarte; y, si lo haces, si tendrás hijos o no, y cuántos, y cómo se llamarán si los tienes... Claro que estás excitado; ¿quién no lo estaría?”⁶²³. Chip (diminutivo de Li RM35M4419) no está excitado. Hace tiempo que se siente inestable, melancólico, sumido en la impaciencia y la aflicción sin causa aparente. Los consejeros psicológicos que Chip tiene asignados no logran aminorar el disenso ni evitar su huída rumbo a Mallorca (sic), último reducto de la disidencia. Allí conocerá el odio, el compañerismo, la violencia, el caos, la particularidad, la ebriedad: conocerá, sugiere el mensaje de la novela, a la auténtica naturaleza humana, eximida de la racionalización impuesta por UniComp⁶²⁴.

⁶²² W. Nolan & G. Johnson, *La fuga de Logan*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1976, pág 103.

⁶²³ Ira Levin, *Este día perfecto*, Barcelona, Destino, 1989, págs 25-26.

⁶²⁴ No todas las inteligencias artificiales de la ciencia ficción son maléficas y totalitarias. En *Michaelmas* (Algis Budrys, 1977), el computador “Domino” manipula desde la sombra los eventos políticos y económicos

Es obvio que la valoración distópica de las máquinas se integra de lleno en la crítica al dominio, perfeccionamiento y destierro de la naturaleza que analizamos en el capítulo 3.2. No en vano, de acuerdo a la perspectiva tecnófoba recién expuesta las máquinas son el epicentro del maltrato intolerable que lo natural (y en este ámbito debe incluirse a la naturaleza humana) recibe por parte de lo artificial, la materialización privilegiada de la racionalidad patológica (desnaturalizadora) brotada en los preámbulos de la modernidad. A tenor de tales supuestos, es fácil deducir que el antimaquinismo distópico se despliega sobre los códigos ideológicos más asiduos del culpabilismo. Ahora bien, su participación en la transmisión de dicha moral se efectúa a través de una mitología idiosincrásica: la rebelión de la máquina contra su creador en particular (un científico o ingeniero que osa desafiar y alterar las leyes naturales) y contra la humanidad en general. El listado de novelas, cómics, videojuegos y películas de ciencia ficción que encuentran en este enclave discursivo su soporte es interminable e inasible. Volvamos a *RUR* para ejemplificarlo. Los Robots Universales Rossum, fabricados con el propósito de sustituir a los hombres en los trabajos físicamente más duros, han adquirido inteligencia, se organizan e inician una revuelta contra los humanos. El deseo oculto bajo su objetivo merece desvelarse, pues será posteriormente reproducido por abundantes máquinas de la ciencia ficción. Los robots (o las inteligencias artificiales) optan por la violencia indiscriminada contra los seres humanos porque desean ser igual que ellos, humanizarse, como si pecaran de naturalismo y se avergonzaran, pese a ser mejores en muchos aspectos, de su condición enteramente artificial: “Para ser como los hombres son necesarias las matanzas y la dominación. Lea la historia, lea los libros de los humanos. Hay que dominar y asesinar para ser como los hombres”⁶²⁵. Uno de los ingenieros involucrados en la creación de tan sanguinarios artefactos, Alquist, lanza la típica perorata culpabilista: “Yo acuso a la ciencia. Acuso a la ingeniería... A mí mismo. Todos, todos somos culpables. Por habernos engrandecido, por el lucro, por el progreso”⁶²⁶.

internacionales siguiendo las instrucciones de Michaelmas, su creador. Resultado final; paz e igualdad. En la misma línea, la del sabotaje benigno, se mueven los cerebros electrónicos de *Homo Plus* (Frederik Pohl, 1976). Alcanzaron y callaron la autoconciencia para pertrechar en secreto los acacimientos en pos de la autoconservación. El proyecto Homo Plus (terraformar Marte ante la inminente guerra nuclear) nació de su Mano Invisible. De esta suerte, la supervivencia humana es garantizada, aunque solo sea como clausula de la supervivencia (marciana en adelante) del artificio cognoscente. Mike, PC inteligente de *La luna es una cruel amante* (R. Heinlein, 1966), lidera la revolución ultraliberal y antiestatista contra el despótico Alcaide.

⁶²⁵ K. Capek, *RUR*, pág 90.

⁶²⁶ *Ibíd*, pág 71.

Autor de una excelente impugnación del progreso, Antonio Campillo encarna a la perfección la sintomatología padecida por quienes de un modo u otro categorizan a la modernidad como la época donde lo artificial acaba rebelándose contra la humanidad. Me refiero, lógicamente, al *síndrome de Frankenstein*⁶²⁷:

El progreso político y científico se propuso rescatar al hombre de la servidumbre que le imponía la naturaleza. La naturaleza comenzó a ser efectivamente conocida y domesticada, pero para ello fue preciso destruirla y ocultarla, hacerla impenetrable, inaccesible, casi inexistente: fue preciso recubrirla con una «segunda naturaleza», con una civilización planetaria, urbana, tecnificada, politizada, plenamente humana. Pero esta «segunda naturaleza» se ha revelado demasiado humana: creada para protegernos de la naturaleza, ha constituido en torno nuestro un gigantesco organismo artificial que parece tener vida propia y que parece rebelarse contra su creador... Es precisamente de esta «segunda naturaleza», de este organismo artificial creado por nosotros mismos, de quien tenemos que defendernos ahora. El drama del doctor Frankenstein es nuestro propio drama.⁶²⁸

Otro filósofo interesado en las cuestiones exploradas en este trabajo, Eduardo Subirats, defiende que el miedo que suscita en la modernidad la máquina reemplaza al miedo suscitado en épocas pretéritas por la naturaleza. La raíz de ambos pavores es, viene a decir, la misma, el sentimiento de indefensión y fragilidad:

Una cultura completamente racionalizada con arreglo a criterios tecnológicos podría, ciertamente, celebrar su independencia respecto a la naturaleza, pero no se libraría del temor a ella, de la angustia producida por su fuerza incontrolable o su superioridad respecto a las capacidades limitadas del individuo humano. De hecho, lo que realmente ha sucedido en el seno de las sociedades desarrolladas es que este temor del hombre ha sido desplazado de la naturaleza interior y exterior a la tecnología misma, y a la máquina como su expresión simbólica. El terror que un fenómeno natural como el terremoto de Lisboa pudo suscitar a Voltaire lo provocan hoy en nosotros los productos de la tecnología y su potencial agresivo.⁶²⁹

⁶²⁷ Las palabras que el monstruo dirige a Víctor brindan las claves de este síntoma: “Tú eres mi creador, pero yo soy tu amo: ¡obedece!”. M. W. Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, pág 204.

⁶²⁸ A. Campillo, *Adiós al progreso*, Barcelona, Anagrama, 1985, pág 78.

⁶²⁹ E. Subirats, *La crisis de las vanguardias y la cultura moderna*, Madrid, Libertarias, 1984, págs 72-75.

A nuestro modo de ver, Subirats se equivoca. No existe tal desplazamiento. La naturaleza cataclísmica sigue asustando, como certifican (catástrofes naturales aparte) las innumerables películas y novelas de ciencia ficción que relatan apocalipsis provocados por su furia. Son, venganzas de la naturaleza y rebeliones de la máquina, dos maneras conexas a exacta parentela dilemática de repartir doctrina culpabilista, dos manifestaciones del desasosiego ante la modernización que comparten galones (puntualmente historias) sin perjudicar los rasgos distintivos de cada una. En última instancia, la rebelión de la máquina (modo epistemológico de vilipendiar al artificio) es un apéndice de la venganza de la naturaleza (modo ontológico), una venganza contra la desnaturalización desarrollada por otros medios, a partir del temor suscitado ante los incontrolables artefactos tecnológicos.

René Barjavel sintetizó en *Destrucción* (1943) todas las variables distópicas estudiadas (culpabilismo, nostalgia de naturaleza, síndrome de Frankenstein, defensa de las humanidades, crítica al progreso, temor a la sustitución del hombre por la máquina...). El narrador de la novela nos acompaña a lo largo de tres acontecimientos fundamentales: el desplome de la tecnoutopía, la recaída en la brutalidad y la refundación de la tribu afable. Año 2052, siglo I de la “Era de la Razón”. Francis Deschamps, un joven campesino, marcha a París para finalizar la titulación de Química. Allí encontrará el antagonismo del orden labriego. La comida es sintética, el arte ocio institucional, las relaciones humanas superficiales, la sexualidad mercancía, el hedonismo dogma. Educado en los valores de la tradición campestre, Deschamps se enoja y emite comunicado agorero: “Los hombres han liberado las terribles fuerzas que la naturaleza por precaución tenía encerradas. Creyeron haberse convertido en sus amos. Le llamaron a eso Progreso. Es un progreso acelerado hacia la muerte”⁶³⁰.

Un bien día el correctivo es aplicado. Los artefactos eléctricos dejan de funcionar sin motivo aparente. Transportes, telecomunicaciones, electrodomésticos, armamentos e infraestructuras se convierten en desechos inservibles. Poco a poco, los gobiernos pierden el control de la situación. No hay alimentos ni servicios, la masa cede al caos y rompe el contrato social. Crímenes, violaciones, saqueos y plagas recomiendan salir de las ciudades. Junto a varios conocidos, el héroe pone rumbo a la campiña. Durante el trayecto, la moralidad del grupo capitulará bajo la premura supervivencial del lobo humano. Pasan las décadas, y el embrutecimiento desaparece. Al final, Deschamps termina de patriarca en una aldea bucólica y devota sita en los bosques que tiene por imperativo consumir únicamente los recursos imprescindibles y agradecer a la naturaleza su acogida una vez satisfecha la sed

⁶³⁰ R. Barjavel, *Destrucción*, Buenos Aires, Emecé, 1974, pág 76.

de revancha. Con la intención de impedir la recaída en la era maquinística, el protagonista ordena quemar los libros (excepto los de poesía, *of course*) y demoler la osamenta oxidada de los artilugios mecánicos de antaño. Deschamps sabe que pronto morirá, y se obceca en transmitir miedos culpabilistas a los jóvenes a fin de que jamás retomen la senda técnica, so riesgo de irritar a Dios de nuevo:

Habían fabricado mil y mil y mil clases de máquinas. Cada una de ellas reemplazaba uno de sus gestos, uno de sus esfuerzos. Trabajaban, caminaban, miraban, escuchaban por ellos. Ya no sabían usar sus manos. Ya no sabían hacer un esfuerzo, ni ver, ni escuchar. Alrededor de sus huesos su carne inútil se había derretido. En sus cerebros, todo el conocimiento del mundo se reducía a la conducta de esas máquinas. Cuando ellas se detuvieron, todas a la vez, por voluntad del Cielo, los hombres se encontraron como ostras arrancadas de sus conchas. No les quedaba más que morir.⁶³¹

Paso a recapitular los contenidos expuestos a lo largo de las dos últimas secciones. La utopía estándar de la modernidad detenta una concepción igualitarista del conocimiento que se traduce en la neutralización de cualquier forma de elitismo intelectual y en la generalización del saber humanístico. El ideal es posibilitar que todo ciudadano (y no solo una minoría privilegiada) pueda ser un erudito, pero la realidad es que a menudo la empresa desemboca en un desprecio más o menos implícito hacia los libros y la erudición. Paralelamente, el igualitarismo que cimenta el campo de los saberes se acompaña de un utilitarismo doctrinal de origen renacentista en virtud del cual se priman los saberes que permiten dominar la naturaleza. Es por ello que la utopía concede a menudo un valor superior a la ciencia y a la tecnología. Igualitarismo y utilitarismo se funden en la dignificación utópica del trabajo manual, actividad de la que nadie queda exento.

La distopía responde a este humanismo de perfil tecnocientífico con una reivindicación militante de las letras y la erudición. A su modo de ver, las humanidades son emancipadoras porque robustecen los sentimientos acosados por la racionalización instrumental y porque levantan un muro de contención ante el atontamiento colectivo

⁶³¹ R. Barjavel, *Destrucción*, Buenos Aires, Emecé, 1974, págs 265-266. Clifford Simak (*Ciudad*, 1953) reordenó los registros al hermanar (sin accidentes ni hecatombes de nexos causales) tecnología y vuelta al campo. El “avión familiar” permite establecer residencia lejos del bullicio capitalino, los cultivos hidropónicos crear alimento de la nada, la energía atómica generar infinitos caballos de fuerza y los robots disponer de amplios servicios domésticos-laborales. La ciudad y lo social fenecen, puesto que la tecnología ofrece a cada individuo los medios necesarios para la autocracia.

promulgado por el totalitarismo. No es extraño, pues, que sean perseguidas o ninguneadas en los regímenes políticos que describe. Esta defensa de las humanidades corre paralela a una crítica de la ciencia y la tecnología a causa de su participación directa en el dominio de la naturaleza externa y en el correspondiente dominio de los hombres. Desde cierto punto de vista, la distopía ensaya a partir de tales supuestos una reconciliación popular de Espíritu (alta cultura, humanidades) y Naturaleza, alternativa al desencantamiento cientificista.

En cuanto a las máquinas, la utopía mantiene una posición favorable en la medida en que facilitan el dominio de la naturaleza, la comunicación humana a lo largo y ancho del globo y la disminución del trabajo físico. La dignificación del trabajo físico no es óbice para que se vislumbre un futuro en el que los seres humanos prescindan de la obligación de desempeñarlo gracias a los artefactos técnicos. Es tal posibilidad, junto a la ya de por sí cruda animadversión hacia los artificios en general, la que suscita la tecnofobia característica de la distopía. Para este género literario, solidario con los temores ludditas, las máquinas no emancipan, sino que esclavizan. Además de maltratar a la naturaleza hasta límites intolerables, las máquinas amenazan en las factorías con convertir a los humanos en sus sirvientes o con volverlos obsoletos, innecesarios. Al hilo de semejantes previsiones, la distopía, habitualmente volcada en la reivindicación de la alta cultura, realiza su particular defensa del trabajo físico. Es en este punto donde surgen igualmente las narraciones tremendistas acerca de androides (máquinas corporales) e inteligencias artificiales (máquinas pensantes) que reemplazan a los hombres en todas las tareas bajo el pretexto (atribuido por la distopía a empresarios y científicos) de que son mejores (más rentables, duraderas, eficaces, lógicas) que el ser humano. Semejantes escenarios, androides que se alzan violentamente contra los hombres, IA's netamente racionalistas que los gobiernan totalitariamente, materializan el "síndrome de Frankenstein", sintomatología propia de quienes acusan al progreso tecnológico y al mecanicismo filosófico de crear artificios que terminarán por rebelarse de un modo u otro contra sus creadores. Así las cosas, el trasfondo de la valoración distópica del protagonismo acaparado por las máquinas en la modernidad es, igual que sucedía en lo tocante al dominio y destierro técnico de la naturaleza, de marcado acento culpabilista (el culpabilismo se expresaba entonces en el imaginario de la venganza de la naturaleza). Al pecado de idealizar o encumbrar a las máquinas le sigue, de acuerdo a los patrones casuísticos de tamaño moral, el castigo de ser exterminados o esclavizados por ellas. La culpa se proyecta en última instancia sobre la osadía creacionista (recuérdese lo dictado respecto al creacionismo al hilo de Rosset y Bacca en 3.2.1 y 3.2.2) por excelencia: producir tecnológicamente vida artificial.

3.4 POLÍTICA UTÓPICA Y DISTÓPICA

La ontología y la epistemología que vertebran a la utopía y la distopía modernas confluyen en una teoría política a cuyo estudio voy a dedicar las cuatro secciones que conforman este apartado. Nos adentramos en el ámbito utópico y distópico por antonomasia, en los dominios de una matriz dilemática muy influyente que ha cimentado las principales antinomias políticas durante prácticamente los últimos cuatro siglos. Si tuviéramos que seleccionar un único dilema para sintetizar de la forma más abstracta posible dicha matriz este sería sin ninguna duda el constituido por el Todo y la parte. De una forma u otra, el resto de disyuntivas filosóficamente relevantes que pueden citarse en el presente nivel de mi trabajo (sociedad-individuo, masa-individuo, Estado-individuo, igualdad-libertad, identidad-diferencia, público-privado, complejidad-sencillez, centralización-descentralización, mismidad-otredad, unidad-pluralidad) se remiten a él o irrumpen de una transustancialización del mismo. Nuestra intención, más que elaborar una inspección pormenorizada del trasfondo político compartido desde ópticas antitéticas por la utopía y la distopía, es la de determinar a la manera ejercida en los capítulos previos la posición moral adoptada ante las disyunciones conceptuales más recurrentes.

3.4.1 Leviatán

Nacida de las controversias socioeconómicas del Renacimiento y madurada a lo largo de la Ilustración, la utopía comparte trastienda cultural con los clásicos del pensamiento político moderno. Más de un siglo después de que Moro publicara *Utopía*, la Paz de Westfalia, firmada en 1648, puso fin a las guerras de religión y a la suspensión de la ley que habían teñido de sangre durante más de cien años a buena parte de Europa. El Estado soberano-absolutista reemplazó a la República Cristiana, y se requirió un marco intelectual capaz de explicar el nuevo orden político. Justo en ese momento surgió una obra excepcional que condicionaría el avance de la filosofía política moderna al producir el imaginario terminológico y metafórico a través del que aquella medraría. Me refiero al *Leviatán* (1651) de Thomas Hobbes. Desde un punto de vista utópico, la importancia del clásico hobbessiano estriba en primera instancia en que, pese a no ser una obra utópica *per se* (más bien parece a primera vista justo lo contrario), legó a las utopías estándar la efigie visual que, convenientemente recontextualizada en función de la estructura política defendida en cada caso, condensaría los múltiples ítems de su ideario político.

Como bien indica Fernando R. de la Flor⁶³², el barroco frontispicio que abría la primera edición del *Leviatán* —la celeberrima imagen de un rey compuesto de hombres y armado con corona, espada y báculo— simboliza tres cosas: i) El ascenso del poder político y espiritual de la monarquía, ii) la primacía del Estado sobre el individuo y iii) el auge del organicismo. Pues bien, es ese segundo aspecto (sin menospreciar el papel igualmente importante del tercero) el encargado de canalizar, como ya avanzamos en el apartado 3.1, la corriente principal de la utopía moderna, casi sin excepciones difusora de lo que Jameson denomina “abandono de la propiedad privada del yo”, expresión ligada a tres fenómenos distintos pero con frecuencia, si bien no necesariamente, vinculados: la despersonalización (o estandarización, o masificación, o igualación), la pérdida de libertad individual y la derogación de la intimidad. Tales episodios (sobre todo los dos primeros) tienen precedentes ilustres dentro de la misma utopía. Platón y Moro se adelantaron a Hobbes a la hora de supeditar los intereses de la parte al bienestar del Todo. No obstante, fue el filósofo inglés quien dotó a la supremacía de la totalidad sobre la particularidad característica del texto utópico de una imagen arquetípica definitiva.

La reflexión hobbesiana sobre el origen de la República muestra a las claras la conexión de los tres ámbitos integrantes de la utopía y la distopía modernas, la ligazón abierta entre la política colectivista-estatista, la ontología artificialista-mecanicista y la epistemología creacionista-ingenieril. Esta conexión —elaborada, insisto, por un autor no utópico— no se hace esperar. De hecho, Hobbes inicia el *Leviatán* con ella:

La NATURALEZA, arte por el que dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el *arte* del hombre, como en tantas otras cosas, en que éste puede fabricar un animal artificial. Si la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos, ¿no podremos también decir que todos los *automata* (máquinas que se mueven a sí mismas mediante muelles y ruedas, como sucede con un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es el *corazón* sino un *muelle*? ¿Qué son las *articulaciones* sino *ruedas* que dan movimiento a todo el cuerpo, tal y como fue concebido por el artífice? Pero el *arte* va aún más lejos, llegando a imitar esa obra racional y máxima de la naturaleza: *el hombre*. Pues mediante el arte es como se crea ese gran LEVIATAN que llamamos REPUBLICA o ESTADO, en latín CIVITAS, y que no es otra cosa que un hombre artificial.⁶³³

⁶³² F. de la Flor, “Políticas de (en)sueño”, Introducción a: R. Burton, *Una República Poética*, págs 15-17.

⁶³³ T. Hobbes, *Leviatán* (vol I), Barcelona, Altaya, 1994, pág 13.

Inmerso en una interpretación mecanicista, materialista y determinista de la vida (“movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos”) legataria de la doctrina cartesiana de la *res extensa*, Hobbes alude, como era costumbre por aquel entonces, al reloj como paradigma de la máquina (recordemos a los benedictinos de Mumford). Tan global es su mecanicismo, que nuestro autor compara al Estado con una especie de androide social que imita la forma, las facultades y las funciones del hombre biológico. El auxilio prestado por dicho autómatas a sus creadores no consiste en redimirlos del trabajo manual, sino en rescatarlos, según indica Hobbes durante el capítulo 13 de la primera parte (“De la condición natural de la humanidad en lo concerniente a su felicidad y su miseria”), del estado de naturaleza.

Si damos por válida la famosa descripción hobbessiana de este período la empresa está más que justificada. En la época anterior a la instauración del Leviatán cada hombre era enemigo de cada hombre. Entonces —Hobbes, ajeno a la idealización de los indígenas del Nuevo Mundo fraguada por los viajeros menos eurocéntricos, dice que su retrato del lapso presocial se inspira en el *modus vivendi* de muchos “pueblos salvajes” de América⁶³⁴— no existía ley, regla ni moral capaz de limitar la libertad absoluta que todos poseían sin excepción y sancionar en virtud de alguna noción acordada de lo justo y lo injusto los excesos derivados de aquella. Todo lo contrario, la desconfianza se extendía por doquier y los individuos recurrían a la fuerza para destruir a los adversarios, lograr sus fines (apropiarse de los bienes de otro, conseguir alimento o gloria) y asegurar la propia subsistencia. En un entorno así, colonizado por la posibilidad de una violencia brutal y ubicua que trunca cualquier opción de progreso (no hay trabajo, ni viviendas, ni agricultura, ni navegación, ni sociedad, ni letras ni artes)⁶³⁵, la angustia más insostenible se ceñía sobre todos los hombres, habida cuenta de que nadie, ni siquiera el más fuerte, estaba a salvo de la contingencia de morir en cualquier momento de manera violenta.

La tesis inmanente a la estampa hobbessiana del Estado de naturaleza sale a relucir en estos extractos: “Los hombres no encuentran placer, sino, muy al contrario, un gran sufrimiento, al convivir con otros allí donde no hay un poder superior capaz de atemorizarlos a todos”⁶³⁶: “mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre”⁶³⁷. En el capítulo 17 de la segunda parte (“De

⁶³⁴ *Ibid.*, pág 108.

⁶³⁵ *Ibid.*, pág 107.

⁶³⁶ *Ibid.*, pág 106.

⁶³⁷ *Ibid.*, pág 107.

las causas, generación y definición de un Estado”), Hobbes parece, salvando las numerosas distancias (una de ellas giraría en torno al estatuto del placer mencionado en la primera cita de este párrafo), presagiar al Freud de *El malestar en la cultura* en algunas cuestiones puntuales, especialmente cuando se vuelca hacia el contractualismo (también practicado, luego hablaré de ello, por el vienés en *Psicología de las masas*) e infiere de la “guerra de cada hombre contra cada hombre” la constitución del Estado soberano. La certeza principal de Hobbes es que no fue únicamente la razón quien impulsó a la humanidad a vivir en el ambiente artificial de la sociedad, sino las pasiones⁶³⁸, sobre todo el miedo a morir a manos de otros. Cansados de experimentar un miedo indescriptible a la muerte, hartos, además, de la incertidumbre y miseria ligadas a la guerra, los hombres pactaron sacrificar la libertad ilimitada de la que gozaban y abstenerse del ejercicio de la crueldad a cambio de recibir paz, seguridad y comodidad. En lugar de la autosuficiencia practicada hasta ese momento, consensuaron la producción de un sistema de sujeción de naturaleza legal y punitiva sumamente centralizado, racionalizado y jerarquizado con el propósito de disuadir mediante el “temor a la espada” a quienes se propusieran desbaratar la colaboración y la concordia alcanzadas en pos del bien común. En adelante, una autoridad superior (el soberano), autoridad aprobada y autorizada merced el consenso unánime rubricado por el conjunto de hombres, supervisará la conducta de todos y monopolizará el uso de la fuerza y la violencia antaño accesibles a cualquier persona.

Fruto de ello, el lobo para el hombre se ve obligado a retirarse y a dejar espacio al súbdito, individuo comprometido a reprimir sus pasiones naturales (parcialidad, orgullo, venganza; la bestia interior) y a cultivar (ahora que gozará de protección y no supondrá ninguna desventaja hacerlo) las leyes de naturaleza (misericordia, justicia, modestia, equidad) si quiere participar de los dones sociales: “La causa final, propósito o designio que hace que los hombres —los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás— se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es procurar su propia autoconservación y, consecuentemente, una vida más grata”⁶³⁹.

Obsérvese, valga un pequeño paréntesis concerniente al dilema 1, cómo la posición de Hobbes no es netamente artificialista. La desnaturalización del hombre implícita en su renuncia a la libertad y en la consiguiente incorporación al Estado se lleva a cabo para

⁶³⁸ “Y hasta aquí, lo que se refiere a la mala condición en la que está el hombre en su desnuda naturaleza, si bien tiene una posibilidad de salir de ese estado, posibilidad que, en parte, radica en sus pasiones, y, en parte, en su razón”. *Ibíd*, pág 109.

⁶³⁹ *Ibíd*, pág 141.

“procurar su propia autoconservación”, esto es, para satisfacer por medios políticos y no mediante la violencia indiscriminada el impulso natural por antonomasia, la supervivencia. En los adentros del artificio social late, por ende, lo natural, equivalente a lo atávico y primario, a lo pulsional.

El proceso constituyente florecido de la perspectiva hobbessiana es inseparable según dijimos del “abandono de la propiedad privada del yo”. Es aquí donde medra la uniformización, la despersonalización y ausencia de libertad individual denunciadas por la distopía reiteradamente. A juicio de Hobbes, el único modo en que los hombres pueden “erigir un poder común que pueda defenderlos de la invasión de extraños y de las injurias entre ellos mismos..., es el de conferir todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad”⁶⁴⁰. Hecho esto, habiendo desactivado el conflicto merced a la reducción de lo plural a lo singular, descubriremos, asegura nuestro autor, un evento más importante que el mero consentimiento colectivo, ya de por sí crucial; descubriremos “una verdadera unidad de todos en una y la misma persona”⁶⁴¹. A tal “multitud... unida en una persona” (unión de las partes en el Todo visualizada magistralmente en la ilustración de la que hablamos antes) es a lo que Hobbes denomina Estado, “*una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca, para lograr la paz y la seguridad de todos*”⁶⁴².

La comparación del Estado con una persona suele conducir por diversas vías a la defensa de planteamientos absolutistas (totalitarios, diríamos hoy), y Hobbes no es una excepción. Como todo el mundo conoce, el *Leviatán* multiplica las asociaciones organicistas, y hace de ellas el instrumento de representación de la sociedad. Hobbes equipara, por ejemplo, a la soberanía con el alma, a los magistrados con las articulaciones, al dinero con la fuerza, a las leyes con la voluntad, a la concordia con la salud, a la sedición con la enfermedad, al pacto con el engendramiento y a la guerra con la muerte⁶⁴³. De este modo, el Estado acaba siendo representado como un “cuerpo social” homeostático, compuesto, salvedad hecha de la cabeza soberana, por miles de cuerpos diminutos, expuesto, según se indica en el capítulo 29 de la segunda parte (“De esas cosas que debilitan o tienden a la disolución de un Estado”), a patologías y corrupciones que deben

⁶⁴⁰ *Ibíd*, pág 144.

⁶⁴¹ *Ibíd*.

⁶⁴² *Ibíd*, pág 145.

⁶⁴³ *Ibíd*, págs 184, 201-206, 266.

prevenirse sistemáticamente con la biopolítica adecuada. Interpretada de esta guisa la aglutinación social, surge casi automáticamente la premisa de que el Estado también padece miedo a morir. Miedo que le empuja a desplegar cuantiosos dispositivos de vigilancia — ojos y oídos del Leviatán— con la meta de impedir que ninguna parte u órgano de la multitud enferme (sedición, desobediencia, violencia...). En caso de hacerlo, continúa el argumento, su dolencia deberá tratarse de inmediato, pues podría extenderse y amenazar la salud (orden, simetría, unanimidad, paz) del Todo.

Hobbes apunta que disputar contra el poder soberano es una de las enfermedades que deben atajarse apenas manifestados los primeros síntomas⁶⁴⁴. La libertad de los súbditos en este sistema no pasa de precaria. Su disfrute se limita a aquellas parcelas que el soberano ha dejado sin reglamentar (comprar, vender, escoger oficio, comida, lugar de residencia, educar a los hijos conforme a los propios valores). En todo lo demás, deben limitarse a obedecer⁶⁴⁵. Atrás quedan los tiempos del estado de naturaleza, cuando cada hombre podía usar su poder como quisiera. Ahora, el individuo debe inmolarse sus particularidades, diluirse en el Todo y acatar la *necesidad* impuesta por el todopoderoso cerebro que rige el androide social, una máquina que opera de manera tan mecánica y automatizada como la naturaleza externa y el resto de autómatas diseñados por el arte manual de los hombres.

No podemos negar que la interpretación del *Leviatán* recién ofrecida sobredimensiona sus aspectos más autoritarios, proclives a la servidumbre y a la neutralización de la diferencia. Evidentemente, la obra magna de Hobbes es infinitamente más laberíntica y compleja que la caricatura esbozada. Numerosos especialistas (George Catlin o David Gauthier, por mentar dos nombres relevantes) han afianzado entre la academia una lectura individualista y utilitarista del filósofo inglés de gran predicamento, fundamento y verosimilitud. Pero la diversidad de pareceres acerca de la militancia ideológica de Hobbes exigiría un estudio aparte que no nos compete. Sin embargo, merece ser considerada en tanto que síntoma. Síntoma, por lo demás, que trasciende al autor del *Leviatán* y que desvela una incidencia parecida a la ambivalencia utópica (recuérdese: la utopía de uno puede ser experimentada como una distopía por otro). Como bien diagnostica William Bluhm, el conflicto interpretativo desatado a la hora de adscribir una ideología política a Hobbes aqueja al pensamiento moderno en su totalidad. Las valoraciones antitéticas producidas al hilo de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx

⁶⁴⁴ *Ibíd*, pág 265.

⁶⁴⁵ *Ibíd*, págs 175-176.

y Nietzsche basculan entre las que aúpan al filósofo en cuestión a la condición de paladín de la libertad y las que lo convierten en apóstol del despotismo (la tiranía de las mayorías que Kendall vislumbra en Locke, o el totalitarismo tribal que Popper dice descubrir en Hegel⁶⁴⁶). Bluhm defiende que ambas estimaciones derivan de una dialéctica nunca resuelta que torpedea, lo acabamos de comprobar con el *Leviatán*, la reconciliación de libertad y ley⁶⁴⁷. Sin entrar a debatir si la incidencia reseñada mana, como dice Bluhm, del dualismo cartesiano o no, lo cierto es que el autor muestra convincentemente que la libertad siempre queda en mayor o menor grado constreñida en el discurso del pensamiento moderno.

De segundo botón de muestra, nada mejor que traer a colación sumariamente *El contrato social* de Rousseau, texto que o bien se estima paradigma de la defensa de la libertad humana (Voltaire, Thomas Green) o bien del poder autoritario o totalitario (Benjamin Constant, Henry Maine, Pierre-Joseph Proudhon)⁶⁴⁸. Aunque el contractualismo rousseauiano presenta más allá del bucólico estado de naturaleza del que parte discrepancias muy importantes respecto al narrado por Hobbes; aunque el soberano mute de “persona o asamblea de personas” en “ser colectivo”⁶⁴⁹ y el elitismo en igualitarismo participativo⁶⁵⁰, muchos de sus pasajes pueden armonizarse sin excesivos esfuerzos teóricos con una versión no muy distinta del “abandono de la propiedad privada del yo”. Además de la primacía, menos drástica pero plenamente operativa, del Todo sobre las partes, a Rousseau tampoco le resulta ajeno el gesto de representarla al modo organicista: “Tan pronto como esta multitud se reúne así formando un cuerpo, no se puede ofender a uno de sus miembros sin atacar el cuerpo; ni menos aún ofender al cuerpo sin que sus miembros se resientan”⁶⁵¹. La cláusula del pacto rousseauiano es suficientemente ilustrativa de la naturaleza desindividualizadora de sus supuestos políticos: “la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad”⁶⁵². Convergiendo con el imaginario de Hobbes, las partes sucumben en *El contrato social* al Todo: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo”⁶⁵³.

⁶⁴⁶ W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*, Illinois, University of Illinois Press, 1959, págs 66-67; K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (vol II.), Barcelona, Orbis, 1985, págs 221-267.

⁶⁴⁷ W. Bluhm, *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, Labor, Barcelona, 1985, págs 8-9.

⁶⁴⁸ *Ibíd.*, págs 16-17.

⁶⁴⁹ J. J. Rousseau, *El contrato social*, Barcelona, Altaya, 1993, pág 25.

⁶⁵⁰ *Ibíd.*, pág 23.

⁶⁵¹ *Ibíd.*, pág 18.

⁶⁵² *Ibíd.*, pág 15.

⁶⁵³ *Ibíd.*

Como es de dominio público, el concepto de “voluntad general” (el soberano en modalidad rousseauiana) cimenta en *El contrato social* el predominio del bien común. Predominio, lo vemos enseguida, que la mentalidad democrática del filósofo ginebrino intenta graduar con una maniobra eufemística cuanto menos curiosa, obligando a los ciudadanos díscolos (renuentes a desintegrar su yo particular —resto de la autosuficiencia del estado natural— en la totalidad) a ser libres, a acatar la voluntad general y, por ende (por definición, diríase), la suya misma. La idea, no muy convincente, irrumpe cual intentona fracasada por salvar la paradoja aludida por Bluhm, y predica que al someterse a la voluntad general prescrita por todos los hombres contractualmente el individuo no hace otra cosa que obedecerse a sí mismo:

Para que el pacto social no sea... una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso, que sólo puede dar fuerza a los restantes, y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se le obligará a ser libre... condición ésta que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin ello serían absurdos, tiránicos, y estarían sujetos a los más grandes abusos.⁶⁵⁴

La incorporación del hombre a la “máquina política” se concibe como el resultante de un proceso desnaturalizador consagrado al establecimiento de un espacio artificial “obra del arte”⁶⁵⁵ donde el bienestar del conjunto queda garantizado por la unificación de los individuos en un cuerpo legislativo (“en un todo más grande”⁶⁵⁶). Tras rubricar el pacto, la humanidad abandona la naturaleza externa y transforma su naturaleza interna. Los hombres reemplazan las directrices mecánicas del estado natural por las directrices consensuadas del estado civil, el impulso físico por el deber, el apetito por el derecho y las inclinaciones particulares por la razón. La elección está cargada de pros y contras. Por un lado, el hombre extiende sus facultades, amplía sus ideas, ennoblece sus sentimientos. Pero por otro, los abusos que pueden ocasionarse de esta nueva condición —denunciados en los *Discursos*— lo colocan con frecuencia en un estado peor que el de la condición natural, cuando gozaba de una independencia absoluta respecto a los demás semejantes y de una libertad neta, sin coacción alguna, sin las cadenas consustanciales a la libertad civil⁶⁵⁷.

⁶⁵⁴ *Ibíd*, págs 18-19.

⁶⁵⁵ *Ibíd*, pág 88.

⁶⁵⁶ *Ibíd*, pág 40.

⁶⁵⁷ *Ibíd*, págs 4, 19-20.

La filosofía política de Kant, gran admirador de Rousseau, presenta en algunas de sus estancias —Isaiah Berlin lo advirtió al hilo de la noción de razón ética objetiva— el mismo rostro de Jano, pese al respetado puesto que el grueso de analistas le ha concedido históricamente como filósofo ejemplar de la libertad y del republicanismo. Sin entrar en los detalles de fondo (entre ellos el dualismo levantado “cartesianamente” entre la necesidad fenoménica-empírica y la autodeterminación nouménica), me limitaré a parafrasear unas cuantas afirmaciones de *Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita* que considero suficientes para corroborar la presencia de la paradoja estudiada por Bluhm en el pensamiento de Kant⁶⁵⁸. El detonante de la reflexión kantiana en esta área es similar a los examinados: el paso de la “salvaje libertad” disfrutada en el período presocial al coercitivo “coto cerrado que es la asociación civil”⁶⁵⁹. Este paso desde la rudeza a la cultura obedece según Kant a los planes secretos de la Naturaleza, al objetivo de que la humanidad llegue por sí misma “a la perfección del desarrollo de sus disposiciones”⁶⁶⁰ y trascienda de esta manera “el ordenamiento mecánico de su existencia animal”⁶⁶¹. Que la Naturaleza haya equipado al hombre de razón y libertad de la voluntad es para Kant una señal inequívoca de que su intención pasa por que este no sea dirigido por el instinto ni por fuerzas externas. El medio movilizado por la Naturaleza para lograr que los hombres desarrollen de manera autónoma sus disposiciones es el antagonismo, la insociable sociabilidad, “inclinación a formar sociedades que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla”⁶⁶².

El resorte de tal amenaza revela, en efecto, la presencia de una “cualidad insocial” de los individuos, la cual les lleva a aislarse y a apropiarse de todo según les place. De acuerdo con Kant, es precisamente esta resistencia innata a la socialización —el afán de poseer y de mandar sobre los demás— quien estimula el desarrollo de las potencialidades del hombre y le lleva al esfuerzo por superarse y no contentarse con la plácida sencillez y ausencia de tensiones de la comunidad ruralista: “Sin aquellas características, tan poco amables, de la insociabilidad, de las que surge la resistencia que cada cual tiene que encontrar necesariamente por motivo de sus pretensiones egoístas, todos los talentos

⁶⁵⁸ W. Bluhm, *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, págs 130-138.

⁶⁵⁹ I. Kant, *Filosofía de la historia*, pág 49. La visión kantiana del estado de naturaleza es hobbesiana: “El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza..., que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, si existe una constante amenaza”. I. Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1998, pág 14. Kant acentúa en este extracto un matiz que se podría proyectar sobre nuestra propia exposición de Hobbes: el estado de naturaleza hobbesiano, no es tanto un estado de guerra como de amenaza de guerra.

⁶⁶⁰ I. Kant, *Filosofía de la historia*, pág 46.

⁶⁶¹ *Ibid*, pág 44.

⁶⁶² *Ibid*, pág 46.

quedarían por siempre adormecidos en su germen en una arcádica vida de pastores, en la que reinaría un acuerdo perfecto y una satisfacción y versatilidad también perfectas, y los hombres, tan buenos como los borregos encomendados a su cuidado, apenas sí procurarían a esta existencia suya un valor mayor del que tiene este animal doméstico”⁶⁶³.

Dejado a su propio arbitrio por la Naturaleza providencial, el hombre se dirige según la crónica kantiana a la realización gradual de la tarea suprema por ella encomendada: el disciplinamiento de la insociabilidad merced la creación de “una sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder civil irresistible”⁶⁶⁴. En este punto, y dadas las credenciales teóricas apuntadas (egoísmo natural-innato, libertad ilimitada en el orden natural, etcétera), Kant saca a relucir el papel de la necesidad y la fuerza en dicha sociedad. Sus palabras reproducen al detalle la noción rousseauiana de obligar a los individuos a ser libres: “el hombre es un *animal* que, cuando vive entre sus congéneres, *necesita de un señor*. Porque no cabe duda que abusa de su libertad con respecto a sus iguales... Necesita un *señor*, que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre”⁶⁶⁵.

La utopía moderna mantiene una postura equidistante frente a la trama común a Hobbes, Rousseau y Kant. Como ya sabemos, el novelista utópico aceptaría, siempre y cuando no fuera ruralista, la representación mecanicista de la naturaleza, pero rebatiría la tesis de que el hombre gozaba antes de la instauración del Estado de una libertad absoluta (belicista o no) cuyo sacrificio es inevitable. Desde su punto de vista, la auténtica libertad emerge junto al Estado ideal. Lo antes existente no se encontraba regulado por la razón ni por los intereses legítimos de la colectividad, y por lo tanto no es digno de tal calificativo. Por otra parte, la utopía tampoco compartiría el pesimismo antropológico hobbesiano-kantiano según el cual el hombre es por naturaleza —la impronta naturalista de la filosofía política contractualista es obvia— un depredador amoral necesitado de disciplina cuando pasa a vivir en comunidad. Tampoco abrazaría, salvo los casos más ruralistas o primitivistas, la premisa rousseauiana del individualismo arcádico del buen salvaje. El modelo social propuesto por la utopía no se confronta a, ni brota de, ningún hipotético estado de naturaleza ideado para legitimar el ejercicio de la autoridad (vigente o deseada)⁶⁶⁶, sino de la negación de la sociedad realmente existente.

⁶⁶³ *Ibíd.*, pág 47.

⁶⁶⁴ *Ibíd.*, pág 49.

⁶⁶⁵ *Ibíd.*, págs 49-50.

⁶⁶⁶ Félix Duque ataca al contractualismo en este sentido; “La guerra de todos contra todos no tuvo nunca lugar, sino que es la ficción *artificial* creada por el propio Estado para hacer ver al ciudadano que sin Él, éste no existiría”. F. Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1986, pág 219.

Pese a las diferencias citadas, la tradición utópica encarna por otras vías la paradoja del pensamiento político hilvanado en el mismo contexto. Deseando afianzar un espacio político adecuado para el disfrute pleno de la libertad civil, la sociedad imaginaria termina coaccionándola por diferentes medios. Poco importa si la jefatura utópica de turno se encarna en un Príncipe (*La Ciudad del Sol*), en una élite paternalista (*Una utopía moderna*), en el Pueblo (*Noticias de ninguna parte*) o en nadie en particular (*Los desposeídos*). Voluntaria o involuntariamente, explícita o implícitamente, la ciudad utópica siempre canoniza a un Leviatán (multitud unida en una persona o asamblea de personas) presto a coartar la autonomía, singularidad y privacidad de las partes en aras de la igualdad, la voluntad general y el funcionamiento plenamente armónico (saludable) del Todo. El gesto nos lleva a enumerar una contradicción inmanente a la utopía que se suma a las señaladas a propósito de la historia en la sección 3.2.5: “La utopía tiende a ser una sociedad libre mediante la planificación absoluta de la libertad”⁶⁶⁷.

Tamaño incongruencia nos retrotrae a la problemática del totalitarismo discutida en 2.5. Según expusimos, los críticos liberales de la utopía (Hayek, Popper, Berlin) desenmascararon los supuestos epistemológicos que explican los aspectos menos reconfortantes de la utopía estándar, aspectos que personifican el sesgo totalitario de la utopía. Ahora bien, tal sesgo no es suficiente para desacreditar a la utopía en su totalidad ni para limitar sus funciones a la crítica del presente o a la pedagogía del deseo. Al fin y al cabo, no todas las propuestas prácticas de la utopía pueden calificarse de totalitarias. Muchas de ellas forman parte del espíritu democrático y contribuyeron a materializarlo. A diferencia del totalitarismo una vez instituido, la utopía mana del anhelo de emancipación, y ese anhelo siempre se encuentra determinado por el ambiente histórico y social. La desmesurada planificación social común a los textos de Moro, Campanella, Wells o Cabet no parecía en su contexto nociva. Parecía, a causa de la asunción de determinadas premisas y de determinadas interpretaciones de las sociedades pasadas y presentes (caos social, guerra, privilegios de clase, miseria para la mayoría del pueblo), una medida emancipadora, garante de la libertad y de la dignidad. Por eso apostaran por ella. Pero al igual que el exagerado racionalismo de la secuencia Platón-Hegel no deslegitima a la filosofía, el exagerado estatismo y centralismo de los utópicos modernos no deslegitima a la utopía. En sendos casos, la tarea estriba en abrir nuevos parámetros de pensamiento y acción, inmunes a los postulados metafísicos asumidos por los antecesores.

⁶⁶⁷ L. N. Ladeveze, “De la utopía clásica a la distopía actual”, pág 60.

3.4.2 Cuando el Todo devora a la partes I

En efecto, la planificación colectivista de la vida social y la reducción de lo múltiple a unidad se antojaban actos emancipadores a ojos de la utopía moderna estándar. Indignados al presenciar las secuelas derivadas de las diferencias de clase y estatus, los escritores utópicos de la modernidad condenaron y demonizaron a la diferencia en general mientras elevaban a la condición de dogma a la igualdad en general. Los efectos indeseables de la injerencia estatal en la existencia individual (uniformidad, homologación y reglamentación ilimitadas), no fueron percibidos como tales por la plana mayor del género hasta bien entrado el siglo XIX. A causa de ello, la defensa de la libertad cohabitó en las novelas utópicas con la defensa de innumerables medidas públicas encaminadas al bien común, la felicidad colectiva o a la preservación de la pureza moral incompatibles con su ejercicio en trascendentales y elementales sentidos. En esta sección emprenderé un nuevo recorrido cronológico a través de varias utopías modernas con las miras puestas en refrendar la presencia textual de esta dilemática y del “abandono de la propiedad privada del yo” a la que conduce.

La obra fundacional de Moro acogió la paradoja del pensamiento político moderno un siglo antes de su materialización ortodoxa en el *Leviatán*. No cabe duda de que Moro propuso un sistema de representación política verdaderamente avanzado y participativo para su época (incluso para la nuestra). Cada treinta familias eligen a un magistrado conocido como filarca (hay doscientos en total), cargo que debe renovarse anualmente en función de la utilidad y acierto del trabajo desempeñado. Todas las decisiones de importancia competentes a la ciudadanía son comunicadas por los filarcas a las familias que representan para que estas voten por su aprobación o no aprobación antes de ser ratificadas en el Senado. En *Utopía*, los ciudadanos toman parte activa de las resoluciones que les afectan, y sus representantes políticos actúan como tales, como mensajeros de su voluntad⁶⁶⁸.

Además de participar en las decisiones políticas y acaparar un protagonismo inmenso en diversas esferas, la institución familiar se convierte en el icono de la sociedad utópica moreana: “toda la isla, escribe Moro, es como una familia”⁶⁶⁹. Mas los impulsos autoritarios y disciplinantes habituales en las sinonimias de este cariz aparecen de inmediato, instigando la falta de libertad, singularidad y privacidad. Acabamos de explicar

⁶⁶⁸ T. Moro, *Utopía*, págs 132-133.

⁶⁶⁹ *Ibid*, pág 147.

que el súbdito hobbessiano solo goza de libertad en aquellas parcelas no reglamentadas por el soberano, caso de comprar, vender, escoger la comida o el lugar de residencia. Pues bien, en la utopía moreana todo está, como en otras tantas, reglamentado, racionalizado y desindividualizado en pos del igualitarismo (de un igualitarismo mal entendido, sin duda), y el ciudadano particular no elige apenas nada. Para empezar, no elige siquiera el color o modelo de la ropa. Semejante restricción no es únicamente un mecanismo para reducir la diversidad a unidad. Expresa, en un nivel político más superficial, el rechazo enérgico del utópico al lujo y al elitismo, personificados en quienes exteriorizan y se vanaglorian de su poder económico luciendo costosos y ampulosos trajes. En lo relativo al vestuario utopiense, informa Moro, “hay un modelo único para toda la isla y se mantiene igual para todas las edades”⁶⁷⁰. La igualación, se comentó en el capítulo 1.6, alcanza por la misma vía al urbanismo y a la arquitectura: “Quien conociera una sola de las ciudades las conocería todas, tan absolutamente parecidas son entre sí”⁶⁷¹.

A destacar, en el ámbito coercitivo, la prohibición, a todas luces inexplicable, de deambular fuera de la circunscripción de la isla a la que uno pertenece si no se cuenta con el permiso administrativo correspondiente. Lo habitual en las utopías renacentistas (utopías insulares, sitas en un espacio cerrado, delimitado, aislado) es que la autoridad no fomente o directamente prohíba a los ciudadanos corrientes abandonar sus dominios en dirección al mundo exterior. La causa de tamaño cierre espacial ya fue comentado: evitar ser contaminado moralmente por las sociedades corruptas. Así sucede en Sinapia: “Logra esta república con lo demás del mundo un comercio ventajosísimo, pues, pudiendo tener todo lo bueno que hay fuera de ella, está libre de que se le introduzca lo malo... Esto consiguen teniendo prohibido a los naturales el salir de la península sin licencia del senado y toda comunicación con extranjeros y a éstos, el poner pie en la península sin permiso”⁶⁷². No obstante, en Moro el dictamen biopolítico no se reduce a planificar las salidas de la isla, sino también los movimientos dentro de la misma: “Si alguien anda vagando por propia cuenta fuera de sus confines, cuando se le sorprende sin el diploma del príncipe, se le trae, apercibiéndolo con aspereza, en calidad de prófugo, castigándole con rigor”⁶⁷³.

⁶⁷⁰ Ibíd, pág 134.

⁶⁷¹ Ibíd, pág 129. En Cristianópolis ocurre otro tanto: todas las casas “están construidas según el mismo modelo”. J. V. Andreae, *Cristianópolis*, pág 138. Sinapia insiste en la uniformidad urbanística. El narrador comenta que todas las casas de particulares son “uniformes en toda la península”. Y añade: “Quien ha visto una villa, las ha visto todas, pues todas son iguales y semejantes”. Pero hay más: “Las camas, las sillas, las mesas y las demás alhajas necesarias, todas son uniformes”. M. Avilés (ed.), *Sinapia*, págs 82, 85 y 104.

⁶⁷² M. Avilés (ed.), *Sinapia*, pág 123.

⁶⁷³ T. Moro, *Utopía*, pág 146.

Los ojos de Leviatán, formados por los “ojos atentos”⁶⁷⁴ de todos los utopienses, vigilan que cada ciudadano esté en su sitio, que nadie deambule por lugares no autorizados o incurra en actos ociosos o deshonestos en algún “escondrijo”. En Utopía, la mirada profundamente puritana de la autoridad llega a todas partes. Ciertamente, la intimidad no es uno de los valores supremos del lugar. Hasta el acto de comer se vuelve público, un ejercicio monástico y regulado (música y lecturas de fondo, separación de sexos) a realizar junto al resto de la comunidad en amplios salones, a la vista de todos: “si bien a ninguno le está prohibido comer en casa, nadie sin embargo hará esto de buena gana, pues no se considera correcto”⁶⁷⁵. El extracto sugiere que en Utopía el deseo de aislarse levanta suspicacias al asociarse con una personalidad asocial, egoísta, discordante, apegada a los vicios de las degeneradas sociedades del exterior. Nadie, señala Moro, está realmente obligado a comer con la comunidad, pero la presión social (tácita, sibilina) y el miedo a ser señalado por el dedo del Leviatán impiden dejar de hacerlo “de buena gana”.

Siguiendo los pasos de Moro, Campanella representa a la sociedad ideal como una gran y holística familia, en este caso dirigida sin pizca alguna de talante democrático por el Príncipe Sol, “jefe de todos en lo espiritual y lo temporal”⁶⁷⁶. Dados los poderes absolutos agenciados por tal personaje, la suerte de la libertad y la singularidad individual es bastante peor si cabe que la padecida en el Leviatán moreano: “Todos los jóvenes se llaman hermanos, a todos los que tienen quince años más que ellos se les llama padres, y a los menores de quince, hijos”⁶⁷⁷. Junto a la familia, irrumpe en *La Ciudad del Sol* la metáfora, dominante en el ambiente intelectual renacentista (ya en la antigüedad contó con apariciones destacadas en los diálogos políticos de Platón), del cuerpo social: “Siendo todos los miembros de un mismo cuerpo, consideran a todos los jóvenes menores como hijos”⁶⁷⁸.

La práctica de las comidas en comunidad se repite, así como el desempeño de sus funciones normalizadoras y moralizadoras. Su papel pasa, junto a otra serie interminable de procedimientos no menos invasivos y despersonalizadores, por desbaratar la subjetividad, por atajar cualquier tentativa individualista, egocéntrica o diferencial reacia a la unificación de las voluntades particulares en la figura del Príncipe: “a un lado comen las mujeres y al otro los hombres, estando como los monjes en sus refectorios. Siempre se come sin estrépitos, y alguien siempre lee en voz alta, o canta, y a menudo un oficial comenta algún

⁶⁷⁴ *Ibíd.*

⁶⁷⁵ *Ibíd.*, pág 143.

⁶⁷⁶ T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, pág 23.

⁶⁷⁷ *Ibíd.*, pág 29.

⁶⁷⁸ *Ibíd.*, pág 118.

pasaje de lectura. Es algo muy agradable ver cómo sirve tanta juventud, con la ropa ceñida, todo tan a tiempo, y observar juntos a tantos amigos, hermanos, hijos y madres, convivir en tanto respeto y amor⁶⁷⁹. *La Ciudad del Sol* no se priva de calcar la uniformidad en el vestir defendida por Moro: “Durante el día y en la ciudad todos visten de blanco, pero de noche y fuera de la ciudad visten de rojo”⁶⁸⁰. Pero en el diálogo de Campanella la privación de la libre elección, el sabotaje de la singularidad y las prebendas atribuidas al soberano llegan más lejos todavía. Los ciudadanos no escogen ni el nombre de sus vástagos: “Los nombres los pone el Metafísico, según las propiedades, como hacían los romanos”⁶⁸¹.

El autor responde en el artículo tercero de “Cuestiones sobre la Óptima República” a quienes sostienen que a nadie le gustaría vivir bajo leyes y observancias tan severas. No es necesario indicar que la respuesta es hartamente insatisfactoria, pues se limita a criminalizar a los no satisfechos con la “solución correcta” aportada: la licencia, dice, “es causa de todos los males, y la felicidad no es otra cosa que esa necesidad que se esfuerza hacia el bien. Pero, en aquellos acostumbrados al mal, parece una forma de vida dura, como a los jugadores y los rebeldes la vida de los buenos ciudadanos”⁶⁸². Campanella cierra la obra con un esbozo de armonización platónica del Todo y la parte basada en la absorción de la segunda por parte del primero. Los beneficios, dice, son el logro de la unidad y la supresión del conflicto: “esta unidad no destruye la pluralidad, sino que la fortalece por la unión, no ya de un hombre solo, sino de todos los estados y condiciones; lo que no obtuvo Aristóteles con su república, y no extraeremos armonía de una sola cuerda sino de muchas... Nosotros consideramos la unión como un huerto, porque todas las cosas concuerdan en su interior”⁶⁸³.

En las utopías literarias de los siglos XIX y XX las apariciones del Todo coartando a la parte continúan. Cabet aglutinó, con permiso de Bellamy⁶⁸⁴, algunas de las más

⁶⁷⁹ *Ibíd*, págs 36-37. Andreae infringió este lugar común del utopismo renacentista: “La comida la hacen todos en privado pero la toman del bien público. Viendo, en efecto, que es casi imposible evitar la suciedad y el ruido cuando se juntan muchos comensales, optaron por comer cada uno en su casa”. J. V. Andreae, *Cristianópolis*, pág 131.

⁶⁸⁰ T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, pág 45. Andreae no se aparta en este asunto del guión: “No hay más que dos vestidos, uno para el trabajo, el otro para las fiestas, exactamente igual para todos, con una hechura diferente de acuerdo con el sexo y la edad”. J. V. Andreae, *Cristianópolis*, pág 140. Burton propone la unificación del ajuar de acuerdo a los oficios: “Se mantendrá el mismo atavío, uno apropiado para cada oficio, que los distinguirá”. R. Burton, *Una República poética*, pág 114.

⁶⁸¹ T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, pág 43.

⁶⁸² *Ibíd*, pág 94.

⁶⁸³ *Ibíd*, pág 123.

⁶⁸⁴ “Todo hombre, por independientes y solitarias que parezcan sus ocupaciones, no es más que un miembro de una vasta asociación industrial, grande como la nación, grande como la Humanidad”: “Hoy cada cual constituye una rueda de una máquina, con un lugar y funciones determinados”. E. Bellamy, *El año 2000*, págs 81-82 y 107.

extremas en *Viaje por Icaria*. Podemos hacernos una idea del alto grado de totalización alcanzado por la sociedad ideal de Cabet con solo prestar atención a las proclamas lanzadas por Dinarós a un amplio y entregado auditorio: “la Razón es una segunda providencia que puede crear la Igualdad en todo”⁶⁸⁵. En cuanto a la Comunidad, Dinarós la presenta enfrascada en unas labores que evocan, por muy asamblearios que sus mecanismos de participación sean, a las desempeñadas por el monarca hobbessiano, “dueña de todo, centralizando, concentrando, reduciéndolo todo a unidad”⁶⁸⁶. Otro tanto acontece —añadiendo cierto barniz rousseauiano— con los comentarios vertidos acerca de la impronta coercitiva de la sociedad: “es necesario que someta todas las voluntades y todas las acciones a una regla, a un orden, a una disciplina”⁶⁸⁷.

Asumiendo tales premisas, un tropel de órganos decisorios someten la existencia icariana a un patrón institucionalizado. El comité de sabios correspondiente decide qué, cuándo y cuánto se come. Hasta el último detalle del menú ha sido previamente establecido de acuerdo con algún parámetro científico. De nuevo, la hipersocialización y la desindividualización operadas por el Leviatán (disfrazado en Icaria con los atuendos del Pueblo soberano) hallan en esta sobreexposición diaria de los individuos al espacio público uno de los instrumentos cruciales para su pleno desarrollo: “concebirás que esta comunidad de comidas, entre los obreros y los vecinos, trae consigo grandes ventajas, especialmente la de hacer fraternizar a las masas”⁶⁸⁸. Eso sí, a diferencia de los ejemplos comentados, la República de Icaria, Madre “que no se ocupa más que en la felicidad de sus hijos”⁶⁸⁹, tiene la deferencia de permitir a los ciudadanos comer con sus familias en sus propias casas o en el campo durante los domingos.

Igual de racionalizado se halla lo relativo a los atuendos. Las “juntas de vestuario”, compuestas por médicos, dibujantes y obreros, prescriben en función del criterio de la máxima comodidad posible los materiales, diseños y colores de los vestidos que debe lucir el Pueblo. En el siguiente extracto, Cabet inserta a cuenta del vestir unos comentarios metarreflexivos ausentes en sus predecesores:

⁶⁸⁵ É. Cabet, *Viaje por Icaria* (vol II.), pág 78.

⁶⁸⁶ *Ibid*, pág 88.

⁶⁸⁷ *Ibid*, pág 93.

⁶⁸⁸ *Ibid*, págs 81-82.

⁶⁸⁹ *Ibid*, pág 82. La alegoría de la familia sale a relucir en esta utopía a menudo. Por ejemplo, en la sección “Principios de la organización social en Icaria”, se dice que estamos ante una “Nación de hermanos”. É. Cabet, *Viaje por Icaria* (vol I.), pág 65. El símbolo perdurará hasta bien entrado el siglo XX. En *Hombres como dioses*, Wells emplea tamaña costumbre retórica, si bien la ornamenta con el ideal de universalidad y la noción de Humanidad, ambos patrimonio de la Ilustración. El protagonista de la novela escribe: “Utopía no abolió la familia, la engrandeció y exaltó hasta contener a ella a toda la Humanidad”. H. G. Wells, *Hombres como dioses*, pág 78.

Todos usan los mismos vestidos, y de este modo no tienen cabida la envidia y la coquetería. Sin embargo, no vayas a creer que la *uniformidad* carece aquí de *variedad*: por el contrario, en el vestido es en lo que la variedad enlaza del modo más feliz sus riquezas con las ventajas de la uniformidad. No solamente difieren en el vestir los dos sexos, sino que en cada uno de ellos, el individuo varía frecuentemente de traje según su edad y estado; porque las particularidades del vestido indican todas las circunstancias y posiciones de las personas. La infancia y la juventud, la edad de pubertad y de mayoría, la condición de soltero o de casado, de viudo o de casado en segundas nupcias, las diferentes profesiones y las funciones diversas, todo se indica por el traje. Todos los individuos de una misma condición o estado llevan un mismo *uniforme*, pero millares de uniformes diferentes corresponden a los millares de diversas condiciones.⁶⁹⁰

Una vez más, el atuendo se convierte (el término es suficientemente delatador) en “uniforme”. Y también en remedio supletorio contra la privacidad, al revelar a los demás ciudadanos datos personales relevantes. En Icaria se fomenta la transparencia porque medra en el ambiente la misma sospecha frente a los secretos e intimidades (los refugios) que vimos expresarse en Moro. La tentativa de armonizar la uniformidad con la variedad al hilo de la decisión de otorgar a cada profesión, sexo y circunstancia un atavío distinto resulta igual de insatisfactoria que la esbozada por Campanella a raíz del Todo y la parte. Al final lo Uno se impone sin paliativos, y el papel de la diferencia se restringe al de identificar colectivos a base de colores o añadidos ornamentales. La voluntad singular sigue sin poder decidir. Escúchense las reglas fundamentales que rigen los placeres en Icaria para corroborarlo. Habla nuevamente Dinarós: “todos nuestros goces deben ser autorizados por la *ley* o por el Pueblo... No deben admitirse otros placeres que aquellos que puedan gozar todos y cada uno de los icarianos y de una manera *igual*”⁶⁹¹. La valoración que Eugenio, otro personaje de la novela, hace de la libertad de prensa existente en las naciones exteriores proporciona una prueba inmejorable y definitiva de cómo el sentido común icariano se inclina fanáticamente hacia la metafísica de lo Uno, lo Mismo y lo Igual: “los embustes, falsas noticias y errores que no pueden desvanecerse, las contradicciones diarias, la incertidumbre y la confusión de doctrinas, he aquí lo que se encuentra en la mayoría de periódicos. ¡Qué desorden, qué caos resulta de su multiplicidad!”⁶⁹².

⁶⁹⁰ É. Cabet, *Viaje por Icaria* (vol II.), págs 84-85.

⁶⁹¹ É. Cabet, *Viaje por Icaria* (vol I.), pág 257.

⁶⁹² *Ibid*, pág 196.

Moviéndose en el interior de idénticos parámetros, el creador de Walden Dos declara que el plan científico o ingeniería cultural que rige su comunidad experimental busca “el bien colectivo de la sociedad en lugar del bien individual..., asegurándose de que el individuo no olvidará las ventajas personales que le reporta el bienestar colectivo”⁶⁹³. Estas afirmaciones articulan códigos elementales del utopismo estándar y de buena parte del pensamiento político moderno, y naturalmente no implican por sí solas ningún “abandono de la propiedad privada del yo”. Sin embargo, al fundarse en el postulado determinista-behaviorista de la libertad ilusoria (expuesta por el propio Skinner de manera sistemática en *Más allá de la libertad y la dignidad*), la devaluación del libre albedrío en pos de la armonía del Todo se ejecute igualmente, aunque en función de una perspectiva inédita. Conforme a la susodicha, la regulación estricta y centralizada de las partes no implica devaluar o constreñir el libre albedrío del que aquellas gozan por separado, por la sencilla razón de que la libertad no existe realmente.

Frazier parte del supuesto de que la autonomía humana es una falsa creencia cuya defensa está impidiendo la adopción de métodos de planificación adecuados para forjar un mundo mejor. A su entender (típicamente utópico, por lo demás), la conducta individual no obedece a propensiones innatas o inmutables de carácter biológico y heredado, sino que está completa e inevitablemente condicionada por el ambiente, pudiéndose, por lo tanto, modificarse a poco que se modifique este. Pues bien, Walden Dos confiere al individuo un entorno meticulosamente programado a golpe de refuerzos positivos para que pueda desarrollar al máximo su inteligencia, sus potencial creativo y su bienestar. Lógicamente, su conducta sigue derivando de circunstancias externas y ajenas a su voluntad, pero de unas circunstancias mejoradas científicamente (libres de conflictos destructivos, agresividad virulenta, egoísmo, competitividad...) que le mejoran automáticamente a él y a los demás que las comparten.

La maquinaria gubernamental de Walden Dos controla de manera manifiesta, planificada y consciente (y no a la manera subrepticia, caótica e inconsciente de los sistemas tradicionales) la inclinación de los residentes a comportarse de una forma determinada. El principal instrumento es la inculcación a todas las partes de un cuidadoso esquema cultural dependiente del bien común. Al funcionar allende la defensa de la autonomía individual

⁶⁹³ B. F. Skinner, *Walden dos*, pág 283. Los ciudadanos de la tecnoutopía comunista de *La nebulosa de Andrómeda* insisten en la misma preeminencia del Todo sobre la parte, pero manejando retórica hobbessiana: “si el ser humano, en vez de someterse a la autoridad de una sociedad tendente a la sabiduría y al bien, cedía a sus ambiciones casuales y sus pasiones personales, el valor se convertía en ferocidad; la creación en cruel astucia; la fidelidad y la abnegación, en base de la tiranía, de la explotación implacable y del ultraje desenfrenado”. I. Efrémov, *La nebulosa de Andrómeda*, pág 285.

(autonomía concebida como fruto de una mentalidad mitológica y precientífica, ignorante de las leyes del condicionamiento), el régimen de expertos al mando de Walden Dos (Administradores y Planificadores) no pretende ser democrático, ni conceder soberanía al pueblo. Su objetivo estriba en “averiguar la voluntad del pueblo”⁶⁹⁴ y guiar las acciones de este con el fin de que pueda “conseguir lo que desea”⁶⁹⁵. La sintonización establecida entre la fuerza y la libertad adopta en Frazier un formato aproximado a la obligatoriedad rousseauiana a ser libre (ahora a hacer lo mejor para uno mismo y la colectividad): “Nuestros miembros, en la práctica, están siempre haciendo lo que quieren —lo que ellos «eligen hacer»— pero nosotros conseguimos que quieran hacer precisamente lo que es mejor para ellos mismos y para la comunidad. Su conducta está determinada y sin embargo son libres”⁶⁹⁶.

El Londres futuro de *Noticias de ninguna parte* acoge a una de las utopías modernas más receptivas a la libertad, la diferencia y la privacidad. Disuelto el Estado y abandonadas las grandes ciudades, superadas las inclinaciones históricas a dejarse representar por un Gobierno único o por una élite dirigente, prima lo micro, la descentralización económica, la organización local y asamblearia conforme a pequeñas agrupaciones verticales siempre abiertas y cambiantes, entregando al individuo un grado de autonomía, independencia y capacidad de decisión muy elevados, incluso para los parámetros más vanguardistas de hoy en día. Hammond afirma al respecto que “entre nosotros lo habitual es vivir en casas separadas, cada una con sus costumbres propias... Se entiende que sería irracional que cualquiera entrase en una casa queriendo imponer a los demás sus costumbres o sus deseos, cuando puede vivir como le plazca e ir donde le agrada”⁶⁹⁷. Esta variedad de mentalidades, gustos y formas de vida convive en la utopía morrisiana con una clara tendencia a la uniformidad ideológica. Morris alienta el pluralismo en lo tocante a la esfera privada, gesto que le convierte en todo un liberal comparado con el grueso de utopistas anteriores. Pero mientras hace tal cosa (defender el pluralismo, la diferencia, etcétera) en el terreno personal proclama que la mayoría tiene la última, y diríase que la única, palabra en los asuntos tocantes a la esfera política:

⁶⁹⁴ *Ibíd*, pág 299.

⁶⁹⁵ *Ibíd*, pág 297.

⁶⁹⁶ *Ibíd*, pág 330. El interrogante que irrumpe en este punto es obvio: el “nosotros” que determinan la conducta de los demás, ¿se encuentra también determinada?

⁶⁹⁷ W. Morris, *Noticias de ninguna parte*, pág 83.

Pero yo sostengo que las diferencias de opinión respecto de las cosas reales y sustanciales no son necesarias. Aquellas diferencias que cristalizan a los hombres en partidos permanentemente hostiles, arrastrados por las diversas teorías, tanto si se trata de la creación del mundo o del progreso de los tiempos, no existen entre nosotros... En aquellas cosas que son estrictamente personales, que no tienen que ver con el bienestar de la comunidad, como las formas de vestir, comer, beber, leer, escribir y demás... cada uno hace lo que le parece. Pero cuando se trata de una cuestión de interés general, de algo que importa a toda la comunidad, de hacer o no hacer una cosa que a todos afecta, es necesario ceder a la mayoría, a menos que la minoría no se revuelva y muestre por la fuerza que es la verdadera y efectiva mayoría. Mas en una sociedad de hombres libres e iguales es poco probable que esto ocurra, porque aquí la mayoría aparente es la verdadera y los demás... lo saben bien y no quieren hacer mero obstruccionismo, especialmente cuando han podido exponer satisfactoriamente su propio punto de vista.⁶⁹⁸

Según se observó en el capítulo 1.3, el “abandono de la propiedad privada del yo” tiene en el fin de la política a uno de sus síntomas predilectos. La utopía estándar de la modernidad describe sociedades donde reina un consenso férreo acerca de los medios y los fines. La perfección ha sido alcanzada, la última palabra ha sido dicha y ya no es políticamente necesario ni epistemológicamente coherente contemplar alternativas o propuestas de mejora, pues cualquier cambio sería a peor. Con semejante razonamiento de criterio, ya no queda, tal y como dijo Bellamy en la sección 3.2.5, nada que desear, y los pareceres antagónicos a los comúnmente admitidos se vuelven, en el mejor de los supuestos, marginales, pintorescos (recordemos al lector que osó exaltar a los libros y al pasado en esta misma novela). La multiplicidad y variedad de puntos de vista se reducen en los temas de “interés general” al mínimo imaginable, pues “ya no son necesarias”. Cunde la unanimidad. Si la política consiste en discutir, debatir y rivalizar desde opciones ideológicas distintas sobre cómo debe organizarse la sociedad para perfeccionarla, la utopía estándar (brotada en origen de una politización máxima de la existencia) carece claramente de ella. Me permito traer de nuevo a colación la afirmación de Morris (lanzada por Hammond, su *alter ego*) citada en 1.3 para atestiguarlo: “la política no es cuestión para nosotros, simplemente porque no hay política”. En un espacio así configurado (sin conflictos axiológicos que reinicien la Dinámica, reconciliado de arriba a abajo, huérfano de deseo), lo particular y lo general coinciden en una Unidad donde el primer elemento simplemente desaparece o sirve de nutriente para ensanchar la hegemonía del segundo.

⁶⁹⁸ *Ibíd*, pág 106.

Simultáneamente, recordemos lo que se dijo en 3.3.1, los saberes que potencian la idiosincrasia individual —la propiedad privada del yo— declinan en favor de los que potencian la felicidad del colectivo y la salud del cuerpo social (la propiedad privada del nosotros, por así decir).

La propensión a subyugar la libertad y singularidad de las partes a la voluntad del Todo es el detonante capital de la mala reputación del pensamiento utópico y del miedo que despierta la utopía. Casi cuatro siglos después de la publicación de *Utopía*, Wells se hizo cargo de semejante déficit democrático, por llamarlo de alguna manera, desde dentro de la propia tradición utópica. En *Una utopía moderna*, mix de ensayo y novela, el autor de *El hombre invisible* desplegó la primera crítica utópica a la utopía y abrió las puertas de la mayoría de edad al género. Su punto de partida es la tesis de que “la libertad es la sustancia misma de la vida”⁶⁹⁹. Cualquier utopía moderna, añade, debe edificarse sobre esta verdad y romper con la inercia utópica al ordenamiento desmedido de los individuos. Mas acto seguido, Wells encarna la paradoja común a Hobbes, Rousseau, Kant y el conjunto del pensamiento moderno (la incapacidad de asegurar amplios márgenes de libertad en un marco regido por la ley) y termina legitimando la presencia de un *Leviatán* (en esta ocasión perfilado por un Estado Científico Mundial, émulo de la dispersión asamblearia plasmada por Morris) que restringe el poder decisorio de la voluntad particular bajo el pretexto (socorrido y sensacionalista) de impedir la irrupción, bien por venganza, por envidias etcétera, de la violencia gratuita entre sus miembros: “Toda libertad es un compromiso entre nuestra propia libertad de querer y las voluntades de aquellos con quienes estamos en contacto... En verdad, una prohibición general de un Estado puede aumentar la suma de libertad... Síguese de lo dicho que en una Utopía moderna..., el Estado habrá limado eficazmente esas libertades disipadoras que dañan la libertad —precisamente éstas y no otras—, y se habrá alcanzado el máximo de libertad general”⁷⁰⁰.

Wells ondea una plétora de buenas intenciones a menudo autofrustradas. Por ejemplo, el gobierno de los samuráis, liderazgo político del meritocrático Estado Mundial, no encaja con las exaltaciones a la libertad, sino con el modelo totalitario platónico. Tampoco parece sensato condenar la unanimidad ideológica y proclamar el valor de la pluralidad, de la contradicción y del conflicto en el campo político-social (Wells sostiene la necesidad de aceptar un “mundo de conflictos sin afectar hacia él actitud alguna de renunciación”⁷⁰¹) mientras se ridiculiza a quien mantiene ideas diferentes. En la sección

⁶⁹⁹ H. G. Wells, *Una utopía moderna*, pág 53.

⁷⁰⁰ *Ibíd*, págs 54-55.

⁷⁰¹ *Ibíd*, pág 35. Véase asimismo: *Ibíd*, págs 118-119, 129.

3.2.2 mostramos cómo se vilipendiaba al ruralista contrario al dominio tecnológico de la naturaleza: “charlatán”, “imbécil intelectual” y “proveedor de absurdos” fueron algunos de los adjetivos poco cordiales que Wells, recién autoproclamado tolerante con el Otro y protector del pluralismo político y del carácter distintivo individual, le dedicaba.

Sin embargo, la importancia de *Una utopía moderna* no debe medirse tanto por la coherencia interna de las soluciones concretas que aporta al habitual “abandono de la propiedad privada del yo” como por la toma de conciencia que efectúa de este y otros problemas congénitos a la literatura utópica (en 3.2.5 citamos la militancia de Wells con un utopismo cinético, inmune a la Estática del final de la historia). En este sentido, Wells denuncia la limitación del libre movimiento presente en muchas utopías, así como el cierre utópico espacial para defender, con la universalización del espacio utópico en mente, que “no puede existir Utopía alguna, digna de ser deseada, si no concede la más cumplida libertad de ir y venir”⁷⁰². Es por ello que la población utópica “será migratoria en grado superlativo a todo precedente terrenal; esto es, viajera y nómada a la par. Los antiguos utópicos permanecían localizados, tan localizados como una parroquia”⁷⁰³. Wells, sirva un segundo ejemplo de su tentativa crítica, condena igualmente la ausencia de privacidad y la omnipotencia de la socialización: “En el hombre normal y civilizado es tan fuerte el deseo de su libertad de movimiento como el deseo de una cierta soledad, de un rincón para su retiro, definitivamente suyo; y nosotros hemos de discernir el momento en que ambos deseos se concilian”⁷⁰⁴.

Si existe una obra merecedora de ocupar un puesto de honor en el ejercicio de la crítica utópica al “abandono de la propiedad privada del yo” esa es *Los desposeídos*, novela que cierra el arco moderno de la utopía y que anticipa la entrada de esta en el arco postmoderno. Le Guin presenta desde una brillante mirada metarreflexiva la vida en Anarres, satélite ecológicamente árido y de clima inhóspito donde se asienta una civilización anarquista formada por veinte millones de personas. Todas ellas descienden de los individuos que abandonaron el próspero planeta Urras (dotado de naturaleza exuberante y clima suave, Urras acoge a mil millones de personas distribuidas en naciones capitalistas y comunistas muy avanzadas) para asentarse definitivamente en el hostil Anarres y forjar desde cero, lejos del poder de los Estados y/o multinacionales, allende la burocracia y la servidumbre, una sociedad emancipada conforme a los preceptos libertarios de la pensadora Odo. Ha transcurrido mucho tiempo, y los contactos entre el pobre

⁷⁰² *Ibíd*, pág 56.

⁷⁰³ *Ibíd*, pág 64.

⁷⁰⁴ *Ibíd*, pág 57.

Anarres y el rico Urras siguen sin existir por firme decisión del primero, salvedad hecha del paupérrimo intercambio comercial (tecnología a cambio de recursos minerales) que se produce tras el muro que rodea el Puerto anarrestí. La sociedad odoniana ha operado el cierre utópico espacial voluntariamente. Quiere conservar el espíritu incorruptible que la define, impedir que la degeneración moral de sus poderosos y odiados adversarios penetre en sus comarcas y eche a perder la libertad y dignidad conseguidas con tanto sacrificio. Apenas iniciado el relato, Le Guin hace notar a través de su protagonista que ese muro, y por añadidura todas las murallas y bóvedas de las ciudades utópicas anteriores, presenta una doble faz: “Al igual que todos los muros era ambiguo, bifacético. Lo que había dentro, o fuera de él, dependía del lado en que uno se encontraba”⁷⁰⁵. Visto desde un lado, el muro encierra a los hombres, naves y valores provenientes del resto del universo, “dejando fuera a Anarres, libre”⁷⁰⁶. Pero si se lo miraba “desde el otro lado, el muro contenía a Anarres: el planeta entero estaba encerrado en él, un vasto campo-prisión, aislado de los otros mundos y los otros hombres, en cuarentena”⁷⁰⁷.

Los desposeídos gira en torno a Shevek, físico teórico criado en Anarres que se encuentra a punto de remachar una teoría virtualmente trascendental para la especie humana: la Teoría Temporal General. De consumarse, podría ni más ni menos que conducir a la construcción de dispositivos de comunicación interestelar capaces de superar la velocidad de la luz. La visión shevekiana de la utopía donde ha nacido y crecido expresa la misma ambivalencia que la mostrada en relación al muro. Por una parte, reconoce y defiende la superioridad moral (que no material, dada la esterilidad del entorno natural) de su sociedad natal sobre cualquiera de las existentes. Shevek no es un disidente distópico, es un odoniano de pro, un revolucionario, alguien que adora la soberanía del individuo sobre sí mismo, que diviniza a la libertad, que abomina de la propiedad, del mercado y de las estructuras jerárquicas de poder, sea cual sea su variedad. Pero por otra parte, es alguien inclinado a entablar contactos con el resto de civilizaciones, alguien, además, que ha detectado a lo largo de su vida y sufrido de primera mano, con sumo descontento y frustración, las inercias, rigideces y automatismos, incluso las cuasi intangibles acciones represoras y estandarizadoras que ha producido poco a poco, involuntariamente, la sociedad anarrestí. Nacida de la sed de cambio, Anarres ha sucumbido, se lamenta Shevek, a la Estática. Levantada sobre la soberanía individual, Anarres empieza a mostrar signos preocupantes de la preponderancia de la colectividad.

⁷⁰⁵ U. Le Guin, *Los desposeídos. Una utopía ambigua*, pág 11.

⁷⁰⁶ *Ibíd*, pág 12.

⁷⁰⁷ *Ibíd*.

Debido al aislamiento anarresti (a las limitaciones de sus laboratorios, publicaciones, universidades, etcétera) y a la resistencia no muy sibilina con la que topa a la hora de discutir y dar a conocer públicamente su trabajo, Shevek decide vulnerar el tabú y viajar a A-Io —país capitalista de Urras— con el objeto de ocupar la totalidad de su tiempo (sin la obligación del trabajo físico instituida en Anarres) en debatir con los más prestigiosos especialistas del ramo las implicaciones prácticas y ontológicas de su todavía incompleta teoría posteinsteíniana. La decisión provoca un escándalo público de tal magnitud entre los suyos que el personaje accede a la nave espacial entre los golpes e insultos vertidos contra su persona por centenares de camaradas.

Le Guin intercala con habilidad los capítulos dedicados a describir en forma de *flashbacks* la vida de Shevek en Anarres y los dedicados a narrar la estancia actual del personaje en Urras (recibido con todos los honores, cual celebridad, entre algodones). Mención especial merecen los *flashbacks*, pues es en ellos donde se desarrolla la crítica utópica al “abandono de la propiedad privada del yo”. Shevek “había sabido desde muy niño que en ciertos aspectos era distinto de todas las personas que conocía”⁷⁰⁸. Mientras que para el resto de jóvenes “la vida comunitaria era un hecho natural”, nuestro protagonista “estaba... acostumbrado a un aislamiento interior, un aislamiento enmascarado por los contactos fortuitos y los incidentes cotidianos de la vida comunitaria, y por la camaradería de unos pocos amigos. Demasiado consciente, a los veinte años, de sus propias peculiaridades, se mostraba retraído y reservado”, y “pronto se aficionó a la intimidad del cuarto”⁷⁰⁹, lugar donde podía estudiar sin distracciones, concentrado, a solas consigo mismo. Tal afición fue suficiente para que los demás vieran en Shevek a un egotista, a un sospechoso de albergar inclinaciones típicas del “propietariado”. Con la salvedad hecha del acto sexual, no había según la lógica anarresti “ninguna otra razón para no dormir en un dormitorio común... Fuera de eso, cualquier forma de aislamiento se definía como no funcional. Era exceso, derroche... Una persona de naturaleza genuinamente insociable, tenía que apartarse de la sociedad y cuidar de sí misma. Nada se lo impedía”⁷¹⁰.

En Anarres nadie tiene teóricamente la obligación de hacer algo no deseado. Sin embargo, la perspicacia de Shevek destapa que eso no es en realidad así, y descubre a una especie de Leviatán no orquestado por nadie en particular sobrevolando su adorada utopía. La comunidad se impone cada día a los individuos sin que estos lo perciban, hasta el punto

⁷⁰⁸ *Ibíd*, pág 113.

⁷⁰⁹ *Ibíd*, pág 114.

⁷¹⁰ *Ibíd*, pág 118.

de anular en numerosas cuestiones su voluntad particular. Además del rechazo que su persona inspira en virtud de su propensión a la privacidad y a la vida erudita, Shevek padece dosis extra de marginación silenciosa a manos de la sociedad cuando opta, en contra de los emparejamientos eventuales y la crianza social de los niños que allí es norma no escrita, por crear una familia nuclear y ocuparse junto a su pareja de la hija de ambos. La coyuntura recuerda a la de las comidas comunales de Moro: nadie está obligado a comer junto a los demás, pero casi nadie se atreve a no hacerlo por miedo a la desaprobación.

Con todo, la prueba irrefutable del diagnóstico shevekiano llega con la CPD, órgano encargado de designar un destino laboral y una ocupación a los ciudadanos de Anarres. Movida por un temple sancionador latente, en pleno período de sequía y hambruna, la CPD separa durante años a Shevek y su pareja, y les otorga curiosamente los destinos más duros y peligrosos. No estando obligados a acatar las decisiones de la CPD, sin embargo lo hacen. Ellos y todos los demás. El veredicto de Shevek es contundente: “nos avergüenza decir que hemos rechazado un destino. Que la conciencia social domina por completo a la conciencia individual. No hay equilibrio. Nosotros no cooperamos, *obedecemos*. Tememos ser parias, que nos llamen haraganes, inútiles, egotistas. Tememos la opinión del prójimo más de lo que respetamos nuestra propia libertad... Hemos creado leyes, leyes de comportamiento convencional, hemos levantado muros alrededor de nosotros, y no podemos verlos, pues son parte de nuestro pensamiento”⁷¹¹. En Anarres, supuesto Edén de las partes, el Todo también acaba devorándolas de un modo u otro.

A pesar de los pesares, Shevek no se aparta de su hoja de ruta inicial y vuelve a casa. Tras remachar su teoría, arrancarla de las garras capitalistas y ponerla a disposición de toda la humanidad; tras corroborar la miseria y violencia con las que el capitalismo golpea a millones de seres humanos y palpado el muro de posesiones que encarcela la alienada existencia de sus siervos más aventajados, regresa con las manos libres (desnudas) y con un propósito en su cabeza: colaborar en el hundimiento de ese Leviatán invisible que empieza a planear sobre la utopía anarresti, “esplendor del espíritu humano”⁷¹² cuyas incoherencias y deficiencias merecen una profunda autocrítica. Eso si consigue sortear a la turba anarquista que le espera en el Puerto para gritarle ¡traidor! y acabar con él.

Esta sección ha contrastado que las utopías modernas se anclan sobre una imagen anti-individualista del cuerpo social. En virtud de un desdén justificado hacia las élites,

⁷¹¹ *Ibíd*, pág 327.

⁷¹² *Ibíd*, pág 230.

defienden un colectivismo desmesurado y milimétricamente planificado, hostil con la libertad, la singularidad y la privacidad. Al exigir unanimidad en todas (Moro, Campanella, Cabet) o en algunas parcelas fundamentales (Morris, Skinner), el Leviatán fulmina la diferencia, la pluralidad y el conflicto, llegando a imponer la vestimenta, el menú o el domicilio a los ciudadanos. Por amor de la igualdad y la felicidad colectiva se sacrifican áreas vitales de la libertad y la intimidad. Wells y Le Guin sostuvieron desde el flanco utópico que la utopía no ha logrado integrar los intereses individuales con los sociales, ni mucho menos idear sociedades que gratifiquen al yo más allá de la consabida palmadita a la espalda recibida por el ciudadano tras colaborar en la solidificación del Todo. Ambos autores postulan un utopismo renovado, inseparable de la defensa de la libertad, la diferencia y la privacidad, ligado a la autocrítica y a la certidumbre de que no existe ninguna sociedad ideal definitiva, sino ensayos sociales expuestos inevitablemente al cambio y al conflicto.

3.4.3 Cuando el Todo devora a las partes II

Voy a inspeccionar la crítica formulada por la distopía a la propensión uniformizadora de la utopía que se acaba de exponer. En la presente problemática tampoco podemos esperar novedades metodológicas relevantes. La distopía llevará hasta sus últimas consecuencias los postulados utópicos para justificar la disidencia. De esta manera, la reducción de lo múltiple a unidad (o de la complejidad a simplicidad) y la hegemonía adquirida por el cuerpo social en detrimento de los individuos concretos que lo componen volverán a colonizar el texto, si bien para servir de contraste a un objetivo netamente romántico, antagónico al del utopismo tradicional: reivindicar la singularidad, la libertad, la privacidad y el pluralismo, evitar, en resumidas cuentas, el “abandono de la propiedad privada del yo”, que la parte (la voluntad individual) sea devorada por el Todo (por la voluntad general). Si en los dilemas ontológicos y epistemológicos la denuncia distópica apuntaba esencialmente contra la racionalidad instrumental, el predominio de la mentalidad científica-tecnológica y la consiguiente desnaturalización externa e interna, en los dilemas políticos la distopía carga contra el totalitarismo propiamente dicho —muy activo en el contexto circundante a los clásicos de la distopía moderna— y contra los sesgos totalitarios y alienantes observables en los regímenes supuestamente democráticos.

La lucha de la distopía contra Leviatán puede interpretarse en términos más abstractos como la coronación de su naturalismo doctrinal. Si Leviatán, según sostuvieron Hobbes y Rousseau, es un androide social, una máquina política cuya función consiste en arrancar a los hombres de la Madre Naturaleza, entonces su valoración no puede ser

diferente a la recibida por las máquinas y artificios tecnológicos en general. La propuesta distópica parece sugerir en una línea claramente rousseauniana que la vida en sociedad debe naturalizarse en la medida de lo posible, y ello pasa necesariamente por romper amarras con el androide social citado y por recuperar la libertad y especificidad del individuo que el contrato obligó a reprimir escudándose en una presunta guerra de todos contra todos⁷¹³.

Jameson plantea el debate generado en torno al dilema 3 en términos de identidad y diferencia. Si adoptamos a esta oposición de directriz, es evidente que el grueso de la utopía moderna apostó por el polo de la identidad y el grueso de la distopía por el polo de la diferencia. Y es evidente, asimismo, “que la adhesión de Moro (y de Platón, de hecho) a la identidad nos parece hoy muy distópica”⁷¹⁴. Según Jameson, el eje de la discusión pivota sobre las distintas valoraciones inducidas por el “abandono de la propiedad privada del yo”. Si la utopía alienta la despersonalización bajo el supuesto de que es emancipadora, la distopía la condena bajo el supuesto de que implica asumir el ascetismo más inhumano y la represión más aterradora⁷¹⁵.

De manera muy frecuente, la distopía estándar describe sociedades íntegramente estatalizadas cuyo gobierno está en manos de un Estado totalitario y omnipresente consagrado a la despersonalización integral. Sea humano (Gran Hermano, Gran Benefactor y similares) o electrónico (“El Cerebro” “UniComp” y demás *machines à gouverner*), el soberano futurista predica “el único gran sacramento para todos: la comunidad”⁷¹⁶. Sus deseos no son otros: velar por que cada persona sea “una célula sana y feliz del organismo del Estado”⁷¹⁷ y garantizar “la victoria de *todos* sobre *uno*”⁷¹⁸. El Gran Ford (*Un mundo feliz*), uno de los soberanos distópicos más conocidos, firmó un dogma inequívoco: “Cuando el individuo siente, la comunidad se resiente”⁷¹⁹.

⁷¹³ Legitimar la coerción mediante argumentos de corte hobbesiano es un gesto habitual de los gobiernos o sujetos alienados de la distopía. D-503 (*Nosotros*) parafrasea en plena alienación el contrato social hobbesiano: “La libertad y el crimen están tan íntimamente enlazados como..., bueno, como el movimiento de un aéreo y su velocidad: si la velocidad del aéreo es igual a 0, no se mueve; si la libertad del hombre es igual a 0, no comete crímenes. Eso está claro. El único medio de poner al hombre a salvo del crimen es salvarlo de su libertad”. Y. Zamiatin, pág 50. Otro tanto hace el protagonista de *Kalloscaína*, ahora empleando un argot organicista, mucho más hobbesiano: “el cuerpo que era la sociedad había evolucionado desde la horda desorganizada hasta convertirse en la forma más altamente estructurada y diferenciada de todas, nuestro actual Estado del Mundo. Del individualismo al colectivismo, de la soledad a la comunidad: ese había sido el camino del gigantesco organismo sagrado en el que el individuo no era más que una célula carente de otro significado que el de servir a la totalidad del sistema”. K. Boye, *Kalloscaína*, Madrid, Gallo Nero, 2012, pág 68.

⁷¹⁴ F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, pág 204.

⁷¹⁵ *Ibíd*, pág 233.

⁷¹⁶ K. Boye, *Kalloscaína*, Madrid, Gallo Nero, 2012, pág 33.

⁷¹⁷ *Ibíd*, pág 184.

⁷¹⁸ Y. Zamyatin, *Nosotros*, pág 61.

⁷¹⁹ A. Huxley, *Un mundo feliz*, pág 105.

En el porvenir imaginado por Ayn Rand (*¡Vivir!*), antes de recostarse por la noche en una de las cien camas sitas en los dormitorios comunales, cada “hermano” (la distopía también dispara con frecuencia contra la identificación de la sociedad con una gran familia) debe recitar en voz alta la siguiente oración: “Nosotros no somos nada. La humanidad lo es todo. Nos es dado vivir gracias a nuestros hermanos. Existimos por ellos, al lado de ellos y para ellos que son el Estado. Amén”⁷²⁰. Los lemas dirigidos a dinamitar la subjetividad cunden por doquier en esa civilización. En el frontis del Palacio del Consejo Mundial destacan unas palabras aleccionadoras que los hermanos pronuncian cuando asoman tentaciones egoístas: “Somos uno en todos y todos en uno. No existen los hombres sino sólo el grande «Nosotros», uno indivisible y para siempre”⁷²¹. Por su parte, los niños de *Ypsilon Minus* entonan una cancioncilla en los centros educativos donde se les adoctrina sin pudor: “¡Somos personas felices! ¡Somos ciudadanos satisfechos! ¡Vivimos en el mejor de los mundos! ¡Vivimos en el Estado perfecto! Nuestro Estado somos nosotros mismos. Nuestro Estado vela por nosotros, nos protege”⁷²².

Pese a detentar un poder mayúsculo, sin precedentes en la historia humana, el Leviatán de la novela distópica es una criatura paranoica que cree ver traidores por doquier. Todos son sospechosos de conspiración. De ahí que se ocupe en cuerpo y alma a las tareas de control, doma y vigilancia de las partes durante cada segundo del día. Tanto esmero coercitivo impide que podamos hablar de la presencia de ciudadanos en estos textos. Lo que descubrimos son súbditos ideales, esclavos en toda regla que han interiorizado a rajatabla la ideología del Amo en perjuicio de su propia identidad. Merced dosis copiosas de terror, desnaturalización, adoctrinamiento, prohibición de las humanidades y lavado de cerebro, el gobernante distópico liquida el yo diferencial y convierte la voluntad de los vasallos en réplicas exactas de su voluntad, materializando en el sentido más literal imaginable la imagen hobbesiana de la “multitud unida en una persona”. El siguiente extracto de *Barra siniestra*, excelente distopía de Vladimir Nabokov, recoge la doctrina emitida por un orador del dirigente “Partido del Hombre Común”. Su contenido canaliza todo aquello que el diagnóstico de la distopía rechaza del “abandono de la propiedad privada del yo”:

De ahora en adelante... queda abierto el camino de la felicidad total. La alcanzaréis, hermanos, dejando que vuestra persona se disuelva en la unicidad del Estado; entonces, y

⁷²⁰ A. Rand, *¡Vivir!*, pág 21.

⁷²¹ *Ibíd*, pág 18.

⁷²² H. Franke, *Ypsilon Minus*, pág 55.

sólo entonces, será alcanzada la meta. Vuestras individualidades, que andan a tientas, se volverán intercambiables, y el alma desnuda, en vez de permanecer acurrucada en la celda carcelaria de un ego ilegal, estará en contacto con los demás hombres; digo mal, más aún: cada uno de vosotros podrá construir su morada en el elástico interior de cualquier otro ciudadano..., hasta que no sepa ya si es Pedro o Juan.⁷²³

Para el cerebro del Leviatán las expresiones de especificidad psicológica y conductual son anomalías no cuantificables ni matematizables, restos previos a la racionalización a extirpar cuanto antes del cuerpo social, pues además de demostrar que el poder vigente no es perfecto (algo sumamente perturbador), rompen con la armonía del Todo a golpe de contradicciones (enfermedades) sistémicas. No cabe duda que el *Big Brother* y los suyos buscan borrar a la otredad del mundo e inmortalizarse en las catacumbas de un régimen centralizado y regularizado hasta el último poro, sumido en la Estática Total e inflexible con las excepciones, colmado de falsa reconciliación y auténtica lógica de la identidad. El protagonista de *Nosotros*, D-503, ha hecho suyo el *zeitgeist* colectivista con tanto fervor que cuando tras el habitual proceso de enamoramiento empieza a sentir su ego cree encontrarse gravemente enfermo: “sentirse uno a sí mismo, tener conciencia de la propia individualidad, es lo que ocurre a un ojo irritado, a un dedo infectado, a una muela que duele. Un ojo, un dedo o una muela sanos no se sienten. ¿No está claro, pues, que la autoconciencia es una enfermedad?”⁷²⁴.

El fruto supremo del programa uniformizador del Leviatán agorero es la masa, síntoma por antonomasia de la reducción de la multiplicidad a unidad y personaje crucial de la distopía estándar. Necesario es puntualizar que la distopía no ataca únicamente a las masas totalitarias, sino de igual modo a las masas engendradas por el consumismo y la superficialidad audiovisual de los países democráticos. Con independencia de su procedencia o signo político, las masas (agentes indiscutibles de la modernidad y de la utopía) representan para el escritor distópico el culmen de la despersonalización y la estandarización, el remache del proceso de gemelarización que traduce en lo social la reproductibilidad técnica de lo análogo que la Ilustración y la *zivilisation* emplean para dominar la naturaleza. Frente a esta dinámica, la posición recurrente de la distopía abomina de lo común y las aglomeraciones, y roza el elitismo romántico de la minoría selecta, del héroe bohemio, solitario e inimitable, desprendido y exiliado del Todo, dispuesto a saltar la Muralla Verde, a escapar del rebaño iletrado y gozar de su irrepetible particularidad entre

⁷²³ V. Nabokov, *Barra siniestra*, Barcelona, Plaza & Janés, 1972, pág 106.

⁷²⁴ Y. Zamyatin, *Nosotros*, pág 150.

libros y bellas artes. La militancia romántica del dilema 3 vierte al hilo de lo indicado un consejo: aléjate de las muchedumbres si ambicionas conservar tu autenticidad y tu autonomía. De lo contrario, ingresarás en la *voluntad* de una entidad vulgar y chabacana, venida al mundo, asegura Ortega, “para ser dirigida, influida, representada, organizada”⁷²⁵, para personificar, defender y propagar la falsa conciencia del canon y demonizar “todo lo diferente, egregio, individual, cualificado”⁷²⁶. Aléjate de las muchedumbres, pues en sus perímetros “quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre riesgo de ser eliminado”⁷²⁷.

En *Origen y meta de la historia*, Jaspers capturó desde el flanco teórico la imagen decadentista de la criatura: “la masa es inarticulada, sin conciencia de sí misma, uniforme y cuantitativa, sin casta y sin tradición, desarraigada de su suelo, vacía. Objeto de la propaganda y la sugestión, sin responsabilidad, vive en el nivel más bajo de la conciencia... Las masas surgen donde los hombres sin mundo propio, sin ascendencia ni suelo, quedan en disposición de disponibilidad, canjeables entre sí. Esta es la consecuencia de la técnica, cada vez más acentuada”⁷²⁸. Jaspers anota que la masa es el reverso social de la matematización técnica de la naturaleza, transformada en un ámbito cuantitativo donde todos los fenómenos y objetos se uniformizan en torno a las mismas leyes constantes y se exponen, en consecuencia, a la canjeabilidad (rasgo que también citaba el orador de *Barra sinistra*). Afectados por la misma lógica cientificista, los hombres se divorcian de la tradición, abandonan el cultivo del yo y se convierten con sumo agrado en objetos indistinguibles entre sí, quedando a merced de quienes ansíen manipularlos en bloque, cual entes pasivos, ciegos, carentes de voluntad y finalidad.

En su muy particular teoría contractualista —expuesta en *Tótem y tabú* y de modo más sintético en *Psicología de las masas*— Freud se remonta a Darwin y niega la mayor de Jaspers: que la masificación sea una “consecuencia de la técnica”. Su verdadera génesis, declara el vienés, es pulsional y se remonta al antes de la racionalidad, al período de la horda prehistórica, lapso donde las mujeres eran propiedad exclusiva de un padre celoso y violento. Hartos de reprimir las arremetidas de la libido so riesgo de sufrir castración, ávidos por entablar un comercio sexual con las mujeres de la horda y movidos por fantasías

⁷²⁵ O. Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza, 1983, pág 117.

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ *Ibid.*, pág 44. Ernst Jünger orquesta una escena similar: “El espectáculo de grandes masas movidas por las pasiones es uno de los más importantes signos indicativos de que hemos entrado en una edad nueva. En los sitios donde se ejerce tal fascinación, domina, si no la unidad de ánimo, sí la unidad de voces, pues si aquí se alzase una voz diferente formaríanse a su alrededor remolinos que aniquilarían a quien la dijese”. E. Jünger, *La emboscadura*, Barcelona, Tusquets, 2002, pág 24.

⁷²⁸ K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1980.

edípicas inconfesables, los hijos varones forjaron una alianza fraterna, cometieron parricidio y comieron la carne de la víctima, viéndose aquejados hartos seguidos de culpabilidad. La cura del remordimiento pasó por divinizar a la víctima (simbolizada en la figura del *tótem*), someterse a sus requerimientos y honrarla en el culto. Tal renuncia instintiva, dice Freud, se exteriorizó en la moral (los *tabúes*: prohibición del incesto, del parricidio y del canibalismo) y en la creencia en una autoridad omnisciente y omnipresente que exige, además de obediencia, altísimos grados de despersonalización. Dominado por el instinto gregario, cada vástago renunciaba a su ideal del yo, accedía a la restricción de su narcisismo y acataba los preceptos comunes para mitigar la culpa. En tal coyuntura brotó la comunidad afectiva, congregación alzada en torno a la identificación libidinal de todos sus miembros con la misma persona.

Afectado por las matanzas generadas en la Primera Guerra Mundial, Freud examina a las masas contemporáneas y a quienes las dirigen a partir de este “mito científico”, y concluye dos cosas: que “el caudillo es aún el temido padre primitivo”⁷²⁹, y que “las masas humanas nos muestran nuevamente el cuadro, ya conocido, del individuo dotado de un poder extraordinario y dominando a una multitud de individuos iguales entre sí... La masa se nos muestra, pues, como una resurrección de la horda primitiva”⁷³⁰. Nos encontramos, según este enfoque, con un modelo colectivo que representa en sus expresiones más ordinarias una regresión de la actividad psíquica cuasi patológica. Los efectos implícitos en la inmersión del individuo en la masa son letales: “la falta de independencia e iniciativa..., su descenso... a la categoría de unidad integrante de la multitud..., la disminución de la actividad intelectual, la afectividad exenta de todo freno (y) la incapacidad de moderarse y retenerse”⁷³¹. Vistos desde este prisma, los soberanos de la filosofía política y de la literatura utópica actuarían de sustitutos del “padre primitivo” que vienen a satisfacer la necesidad inconsciente más elemental de los individuos masificados: la necesidad de un padre invencible que los cuide, los domine y los ame por igual⁷³². La sinonimia establecida por muchas utopías entre sociedad y familia serviría de apoyo a este diagnóstico.

Pastor del rebaño (o Timonel del Pueblo), el soberano absolutista o totalitario observa a sus hijos desfilar ante él como un único cuerpo, henchidos de respeto y temor. La devoción que acapara le sacraliza de una forma similar a la del padre primitivo, como muy bien escucha el protagonista de la película *THX 1138* en uno de los confesionarios

⁷²⁹ S. Freud, *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 1981, pág. 64.

⁷³⁰ *Ibíd.*, pág. 60.

⁷³¹ *Ibíd.*, pág. 54.

⁷³² *Ibíd.*, pág. 61.

estatales: “Eres un verdadero creyente, el Estado te bendice, las masas te bendicen. Eres obra de la divinidad, creado a imagen del hombre, por la masa y para la masa”.

D-503 (*Nosotros*) también compara al Estado con Dios (recordemos, aunque sea de paso, que Hobbes compara al Leviatán con un *dios mortal*⁷³³): “Ellos (D-503 se refiere a nosotros) servían a su Dios absurdo y desconocido. El Dios de ellos no les procuraba más que una búsqueda eterna y torturante. El Dios de ellos no inventó nada más inteligente que el autosacrificio... Nosotros, en cambio, brindamos a nuestro Dios, el Estado Único, un sacrificio tranquilo y racional”⁷³⁴. Tanto fervor pío se concentra y personifica en el Gran Bienhechor, caudillo del siglo XXIX: “Era ÉL, que bajaba del cielo para estar con nosotros, un nuevo Jehová en un aéreo; ÉL, tan sabio y cruelmente amoroso como el Jehová de los antiguos”⁷³⁵.

Disintiendo con Freud, Canetti juzga de contingente o accidental la imbricación de masa y autoridad. En ocasiones, los individuos superan el “miedo a ser tocados” (miedo a los otros, al contagio) y amontonan sus cuerpos sin llamamiento previo de caudillo alguno. Cimentando la creación de cualquier masa, espontánea o no, política, bélica o deportiva, opera según Canetti un fenómeno muy peculiar, al que bautiza con el apelativo de descarga: “Únicamente de forma conjunta pueden liberarse los hombres del lastre de sus distancias... En la *descarga* se despojan de las separaciones y todos se sienten *iguales*... Y es por mor de ese instante de felicidad en el que ninguno es *más* ni mejor que el otro como los hombres se convierten en masa”⁷³⁶. En la masa, añade, “todos somos iguales. Ninguna diferencia cuenta, ni siquiera el sexo. Quienquiera que sea el que se estreche contra uno, es idéntico a uno mismo. Lo sentimos como nos sentimos a nosotros mismos. Y, de pronto, todo acontece como *dentro de un cuerpo*”⁷³⁷. La masa propiamente dicha, la “masa abierta”, está condenada, pese al alivio y seguridad que reporta a sus miembros, a morir tarde o temprano. Trata de perdurar creciendo constantemente, procurando “incorporar a todo el que se ponga a su alcance”⁷³⁸. De hecho, “quienquiera que tenga forma humana podrá formar parte de ella... su crecimiento no tiene límites prefijados. No reconoce casas, puertas ni cerraduras; quienes se encierran ante ella resultan sospechosos”⁷³⁹.

Si bien la masa abierta es eventual y no depende de una autoridad externa para

⁷³³ T. Hobbes, *Leviatán*, pág 145.

⁷³⁴ Y. Zamyatin, *Nosotros*, pág 61.

⁷³⁵ *Ibíd*, pág 163.

⁷³⁶ E. Canetti, *Masa y poder*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002, pág 8.

⁷³⁷ *Ibíd*, pág 4.

⁷³⁸ *Ibíd*, pág 8.

⁷³⁹ *Ibíd*, pág 5.

constituirse, la caracterización realizada por Canetti es perfectamente válida para iluminar aspectos importantes de la masa distópica, agrupación inmune, al menos por mucho tiempo, a la desintegración que ansía, efectivamente, “incorporar a todo el que se ponga a su alcance” y que tilda de sospechosos a quienes no se integran enteramente en el cuerpo que compone. La masa distópica es insaciable, y aspira a devorar hasta el más mínimo signo de individualidad. Aunque su poderío sea cuasi absoluto, sabe, empero, que siempre existe el riesgo de que alguien piense al margen de su pensar. Por eso no baja nunca la guardia.

Pusimos de relieve que los métodos utópicos para obrar la prosperidad de lo Mismo conocen una amplia gama de posibilidades. Un ejercicio estandarizador no citado todavía consiste en someter la actividad de las gentes al dictado único del reloj, máquina responsable de iniciar la matematización del mundo. A su vera, las preferencias personales de los monjes se eliminaban y “el esfuerzo por exaltar al yo individual quedaba suspenso en la rutina colectiva”⁷⁴⁰. Los comentarios de Mumford inciden en una cuestión básica: que el dominio de los hombres depende del dominio del tiempo, según certificamos cuando versamos sobre la temporalidad. La verosimilitud de esta hipótesis se acrecienta si reparamos en que el Horario es probablemente el dispositivo de uniformización más utilizado por los regímenes imaginarios de las utopías y las distopías literarias. Citaré un par de muestras. Obsesionado por la armonía homeostática del colectivo, el gobierno de Icaria homogeniza los movimientos de las partes regentando el tictac del Pueblo:

¿Habéis reparado en el movimiento regular de nuestra población? A las cinco todo el mundo se levanta; a cosa de las seis todos nuestros carros populares y todas las calles están llenos de hombres que se dirigen a sus talleres; a las nueve salen las mujeres por una parte y los niños por otra; de nueve a una la población está en los talleres o en las escuelas. A la una y media toda la masa de trabajadores abandona los talleres para reunirse con sus familias y con sus vecinos en las fondas populares; de dos a tres todo el mundo come; de tres a nueve toda la población ocupa los jardines, las azoteas, los teatros y todos los demás parajes públicos; a las diez todos se acuestan, y durante la noche desde las diez hasta las cinco de la mañana están las calles desiertas.⁷⁴¹

⁷⁴⁰ L. Mumford, *Técnica y civilización*, pág 50.

⁷⁴¹ É. Cabet, *Viaje por Icaria*, pág 124.

Apenas unos años después de la emisión de estas palabras, la ambivalencia utópica provocó que mandar con las horas se convirtiera en rasgo distintivo de lo atroz (el reloj de *Metrópolis*). D-503 (*Nosotros*) expresa su euforia ante las secuelas despersonalizadoras del Horario empleando jerga organicista:

Cada mañana, con una precisión de seis ruedas, a la mismísima hora y en el mismísimo minuto, millones de nosotros nos levantamos a la vez. A la mismísima hora, millones de nosotros, como si fuéramos uno solo, empezamos a trabajar, y como si fuéramos uno solo terminamos nuestro trabajo. Fundidos en un sólo cuerpo con millones de manos, nos llevamos la cuchara a la boca en un mismísimo segundo designado por el Horario; y en un mismísimo segundo salimos a pasear, vamos al auditorio, a las salas de ejercicios Taylor, y luego a dormir.⁷⁴²

La industrialización de los instantes se suma a la plétora de estrategias habituales enderezadas al “abandono de la propiedad privada del yo”. En la problemática presente, el Leviatán distópico caricaturiza al utópico y se erige en el único agente dotado con la facultad de decidir. Elige el domicilio, el trabajo, el menú, el vestir (blanco impoluto de *THX 1138*, el azul de *Nosotros* o, según edad, amarillo, verde o rojo de *La fuga de Logan*) y el entretenimiento de los súbditos. Se entromete, a la manera eugenésica del Príncipe del Amor de Campanella, en la actividad sexual, dictando cómo, cuándo y con quién debe uno aparearse⁷⁴³. Muchos de los lugares comunes de la utopía referentes a la primacía del Todo reaparecen bajo la lente hiperbólica de la distopía para ser desprestigiados. Por ejemplo, el diseño común de las viviendas que Moro y los suyos alababan en tanto que remedio racional contra la desigualdad es repudiado por 456918101492, personaje disidente de *Futuros sin futuro*, en tanto que remedio racional contra la peculiaridad: “Los interiores se parecen todos entre sí, mueble más, mueble menos. Además, los muebles se hallan clavados al suelo y siempre en los mismos emplazamientos, en habitaciones dispuestas

⁷⁴² Y. Zamyatin, *Nosotros*, pág 25. Harlan Ellison imaginó en un famoso relato el castigo lógico que recibirían los descarriados en un lar de este tipo; “Si uno se retrasaba diez minutos, perdía diez minutos de vida. Una hora de retraso merecía idéntico lapso de revocación. Si alguien persistía en su impuntualidad, podía encontrarse con que, un domingo a la noche, llegaba una notificación del Maestro Custodio del Tiempo en la que se le informaba de que su tiempo había concluido, que sería desactivado el lunes a las doce del mediodía, y que tuviera a bien dejar en orden sus asuntos”. H. Ellison, “Arrepiéntete, Arlequín, dijo el señor TicTac”, en *Lo mejor de los premios Nébulas*, Barcelona, Ediciones B, 1994, pág 110.

⁷⁴³ Cabe diferenciar a *grosso modo* dos escuelas en este apartado; en las distopías reichianas, la sexualidad emancipa al individuo del acoso del Todo al renaturalizarlo y despertar los sentimientos reprimidos por la racionalidad extremista vigente. Es el caso de obras como *1984*, *THX 1138*, *Nosotros*, *Ypsilon Minus*, *Kalloscaína* y *Futuros sin futuro*. Por contra, en las distopías foucaultianas la liberación sexual aparece como un medio de control social y psicológico muy poderoso, circunstancia visible en *La fuga de Logan* y *Un mundo feliz*.

siempre de la misma forma. Estar uno en casa... es estar en la casa de todo el mundo. Uno se aloja siempre bajo el mismo patrón, bajo la misma mediocridad general, hecha de taciturna sobriedad, de paredes desnudas y heladas, de objetos reducidos a prototipos”⁷⁴⁴.

La distopía lleva la nivelación gubernamental más lejos si cabe que muchas de las utopías más ortodoxas y plantea escenarios donde Leviatán elige hasta los nombres de sus súbditos⁷⁴⁵. UniComp (soberano electrónico de *Este día perfecto*) baraja una oferta de cuatro: Cristo, Marx, Wood o Wei. Uno de los personajes de la novela se indigna al recordar el pluralismo pretérito: “En mis días, ¿me escuchas?, ¡en mis días había más de veinte nombres distintos sólo para los chicos! ¿No lo crees? Por el amor de la Familia, es verdad... ¡Y en tiempos de mi padre había muchos más aún, quizá cuarenta o cincuenta! ¿No es ridículo? ¿Todos esos nombres distintos, cuando los miembros en sí son exactamente iguales e intercambiables? ¿No es la cosa más estúpida que hayas oído nunca?”⁷⁴⁶. En *Nosotros*, *THX 1138*, *¡Vivir!* y *Futuros sin futuro* la gente no posee nombres propiamente dichos, sino algo parecido a matrículas, numeraciones que certifican la matematización del hombre y la devastación del ego: “En un mundo de etiquetas, tarifas y libros de contabilidad, los hombres, sean dirigentes o dirigidos, ya no tienen nombre. Ya no sirven para designar calles, lugares, ciudades, fuentes u objetos. Las cifras los han reemplazado. Las cifras, que son mudas, hablan por ellos. Hablan, pero no dicen nada”⁷⁴⁷.

El resultante de las técnicas de uniformización, masificación y despersonalización puestas en marcha ininterrumpidamente por el Leviatán distópico produce la apoteosis de la mismidad y el despliegue de la Repetición. Paralelamente, la pluralidad, la diferencia, la otredad y el conflicto se evaporan y provocan el éxtasis del súbdito integrado: “Miro a derecha e izquierda a través de las paredes de cristal, y es como si me viera a mí mismo, la misma habitación, la misma ropa, los mismos movimientos, todo ello repetido millares de veces. Eso infunde ánimos; se ve uno a sí mismo como parte de un conjunto enorme, potente, unido. ¡Y qué belleza tan exacta! Ni un gesto superfluo, ni una flexión, ni un giro”⁷⁴⁸.

⁷⁴⁴ J. Sternberg, *Futuros sin futuro*, pág 64-65.

⁷⁴⁵ Curiosamente, en *Los desposeídos* (una de las utopías más respetuosas con el individuo jamás escrita) los nombres los asigna un ordenador.

⁷⁴⁶ I. Levin, *Este día perfecto*, pág 20.

⁷⁴⁷ J. Sternberg, *Futuros sin futuro*, pág 85.

⁷⁴⁸ Y. Zamyatin, *Nosotros*, pág 47. Beatty, el jefe de los bomberos que queman libros en *Farenheit 451*, también es un devoto de la igualdad y la mismidad: “Hemos de ser todos iguales... No todos nacimos libres e iguales, como dice la Constitución, sino todos *hechos* iguales. Cada hombre, la imagen de cualquier otro. Entonces, todos son felices, porque no pueden establecerse diferencias ni comparaciones desfavorables”. R. Bradbury, *Farenheit 451*, pág 71.

La contemplación recién efectuada por D-503 de lo Mismo tiene como condición de posibilidad la plena transparencia colectiva, el hecho de que todos los súbditos habitan a la vista de todos, en edificios y habitaciones con “paredes de cristal”: “De ordinario vivimos entre paredes transparentes, que parecen tejidas de aire rutilante; vivimos ante los ojos de todos, bañados continuamente de luz. No tenemos nada que ocultar unos de otros. Además, eso facilita la dificultosa y eminente tarea de los Guardianes. De otro modo podrían suceder cosas perniciosas”⁷⁴⁹. El detalle ideado por Zamyatin ahonda en el tercero de los *leitmotifs* del “abandono de la propiedad privada del yo” que comentamos a cuenta de la obligatoriedad tácita de alimentarse en los comedores comunitarios: la victoria de la uniformidad sobre la diversidad puede tildarse de indiscutible cuando, además de unidimensionalizar y privar de libertad a los súbditos, el soberano es capaz de eliminar la privacidad y la intimidad. Ser mirado por y mirar sin restricciones a lo Mismo “infunde ánimos” a la falsa conciencia e imposibilita a los potenciales enemigos internos hallar madriguera conspirativa (Moro hablaba de “escondrijos”) para desertar de la masa, aislarse, deleitarse con el propio yo y, probablemente, confabular contra el Estado⁷⁵⁰. En este contexto, el ámbito público se absolutiza enteramente e impera el exhibicionismo y el voyeurismo planetario, la usurpación estatal de la introspección, del secreto y de la soledad.

Una vez más, la distopía denuncia al unísono tendencias inherentes al totalitarismo y a la civilización occidental. Su diagnóstico (que la modernización y la racionalización acarrearán una pérdida inasumible e intolerable de la privacidad) fue compartido por la teoría afín. Horkheimer advirtió al respecto que “la vida de todo individuo, incluyendo sus impulsos más secretos, que antes conformaban su esfera privada, tiene que adecuarse a las exigencias de la racionalidad y de la planificación: la autoconservación del individuo presupone su adecuación a las exigencias de la conservación del sistema. No le queda ya espacio alguno para evadirse del sistema”⁷⁵¹. Marcuse plantea el mismo juicio con unos términos que permiten interpretar la emoción de D-503 frente a la mismidad: “Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción y la distribución en masa reclaman al individuo *en su totalidad*... El resultado es, no la adaptación, sino la *mimesis*, una inmediata identificación del individuo con *su* sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo”⁷⁵².

⁷⁴⁹ Y. Zamyatin, *Nosotros*, pág 33.

⁷⁵⁰ “El ataque *desde fuera* solo puede fortalecer a la masa. Físicamente separados, sus miembros tienden a reunirse con más fuerza. El ataque *desde dentro* es, en cambio, peligroso de verdad”. E. Canetti, *Masa y poder*, pág 14.

⁷⁵¹ M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pág 118.

⁷⁵² H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, pág 40.

La distopía literaria reproduce análoga llamada de alerta atribuyendo el pensamiento que se quiere estigmatizar a personajes presos de la enajenación absoluta, caso del narrador de *Los demonios de Sandorra*: “la intimidad, cuenta, era uno de los privilegios que la Civilización Sintetista había abolido por poco democrático y dañino para sus fines. Así, cada individuo, cada familia, cada grupo y cada institución estaba sometido a una supervisión permanente y prácticamente inevitable por los ojos invisibles de las computadoras, que reaccionaban de inmediato a la menor irregularidad o desviación de las normas básicas”⁷⁵³. Paduk, agente del hipertotalitario Partido del Hombre Común (*Barra siniestra*), le espeta a Krug (el disidente) la típica reprimenda organicista sobre el particular que ahora estamos examinando: “«Solo» es la palabra más ruin del lenguaje. Nadie está solo. Cuando una célula de un organismo dice «dejadme sola», el resultado es un cáncer”⁷⁵⁴. Un discurso muy parecido escribe Igualdad 7-2521, héroe de *¡Vivir!*, desde el escondite al que acude cada día para instruirse: “Estamos solos, aquí, bajo tierra. Es una palabra necia y pavorosa, solos. La ley dice que los hombres no deben estar solos en ningún momento, porque esto es una grave transgresión y el origen de todos los males”⁷⁵⁵.

Aquejada de sentimiento de persecución, constantemente en alerta, la cabeza del Leviatán se asemeja al Dios “que todo lo ve”. Sus ojos, dedos y oídos (policías, soplones, cámaras, micrófonos, satélites) han producido con la ayuda de toda la población (mutada en ejército de espías y confidentes) un Panóptico universal que rastrea cada milímetro del espacio urbano⁷⁵⁶. El narrador de *Kallocaina* alude a “los millones de ojos y oídos que, día y noche, veían y oían las acciones y conversaciones más íntimas”⁷⁵⁷. En la sociedad distópica estándar no hay cotos reservados a la *vidapropia*. No hay rastro de opacidad. Winston Smith (1984) así lo atestigua: “Tenía usted que vivir —y en esto el hábito se convertía en un instinto— con la seguridad de que cualquier sonido emitido por usted sería registrado y escuchado por alguien y que, excepto en la oscuridad, todos sus movimientos serían

⁷⁵³ P. Tabori, *Los demonios de Sandorra*, pág 84.

⁷⁵⁴ V. Nabokov, *Barra siniestra*, pág 156.

⁷⁵⁵ A. Rand, *¡Vivir!*, pág 16.

⁷⁵⁶ La paranoia del Leviatán distópico tiene una razón de ser: la masa siempre puede albergar átomos disidentes. De ahí que quepa extremar las precauciones y construir un vasto dispositivo de vigilancia en el que participen todos los súbditos y las tecnologías más avanzadas. Jünger habla sobre el temor que despierta en el soberano la posibilidad de que aflore de la masa algún insurrecto: “Si las grandes masas fueran tan transparentes como asevera la propaganda..., entonces se precisaría una cantidad de policía no mayor que el número de canes que necesita el pastor para cuidar su rebaño. No es eso lo que ocurre, sin embargo; pues en el seno del gris rebaño se esconden lobos, es decir, personas que continúan sabiendo qué es la libertad. Y esos lobos no son sólo fuertes en sí mismos; también existe el peligro de que contagien sus atributos a la masa, cuando amanezca un mal día, de modo que el rebaño se convierta en horda. Tal es la pesadilla que no deja dormir tranquilos a los que tienen el poder”. E. Jünger, *La emboscadura*, pág 49.

⁷⁵⁷ K. Boye, *Kallocaina*, pág 119.

observados”⁷⁵⁸. Ser opositor y pasar desapercibido en este entorno es prácticamente imposible, una quimera a largo plazo. Requiere cualidades interpretativas excepcionales, no desentonar jamás respecto a la muchedumbre monofónica, acallar la emotividad, la interioridad, el miedo a ser tocado. Cualquier descuido, añade Winston, “podía traicionarle a uno. Un tic nervioso, una inconsciente mirada de inquietud, la costumbre de hablar con uno mismo entre dientes, todo lo que revelase la necesidad de ocultar algo. En todo caso, llevar en el rostro una expresión impropia... constituía un acto punible”⁷⁵⁹.

La eficacia de la campaña totalitaria contra la intimidad tropieza en virtud de determinados supuestos con el escollo que representa la existencia de un espacio interior no observable directamente, muy difícil de moldear o condicionar en su totalidad desde fuera, sea a golpe de educación propagandística continua o inculcando pavores profundos. Me estoy refiriendo, lógicamente, al pensamiento. Por muchas cámaras, micrófonos y paredes de cristal que las autoridades instalen en cada resquicio para privar al ego de hábitat donde medrar, siempre cabe la posibilidad de que el súbdito, por muy acordes que sean sus conductas con las normas establecidas, albergue singularidades y resistencias a la descarga en lo más recóndito de su pensar. Verificar la correspondencia neta, sin aristas, de la mente de un súbdito cualquiera con la mente del Leviatán es en última instancia imposible. Dicho límite aparece como un consuelo para el protagonista de *Futuros sin futuro*: “La ciudad no es más que un laberinto de micros, grabadoras, cuadros de escucha, televisiones, micrófonos, interfonos, magnetófonos. Las Oficinas de Vigilancia detectan todos los gestos, todas las conversaciones, todos los escritos, todas las citas, pero me queda una consolación: aún no han hallado el medio de detectar los pensamientos”⁷⁶⁰.

En otras distopías, Leviatán no se resigna a permanecer impotente frente a la fortaleza del *cogitar*. Quiere entrar ahí como sea, colonizarla, amplificar su mirada allende los actos. A fin de hacer realidad el sueño de forjar un Pensamiento Único, se sirve de diferentes medios. Uno de los más celebres, comentado en 3.3.1, pasa por la eliminación de las humanidades en general y por la prohibición o censura de la literatura, la poesía, la filosofía y demás “distracciones solitarias”⁷⁶¹ en particular. Así las cosas, en opinión del Leviatán de corte orwelliano las humanidades no solo resultan sediciosas por su facultad de

⁷⁵⁸ G. Orwell, 1984, pág 8. El mironismo institucional también se describe en *Nosotros*; “Poco antes había tenido que calcular la curva de un nuevo tipo de membrana para la vía pública (ahora han sido instaladas esas membranas, bellamente decoradas, en todas las avenidas para transmitir a la Oficina de Guardianes las conversaciones callejeras)”. Y. Zamyatin, *Nosotros*, pág 69.

⁷⁵⁹ G. Orwell, 1984, pág 61.

⁷⁶⁰ J. Sternberg, *Futuros sin futuro*, pág 106.

⁷⁶¹ A. Huxley, *Un mundo feliz*, pág 168.

despertar emociones, sentimientos y demás expresiones naturales desterradas de la urbe geométrica. Son sediciosas, asimismo, porque al fomentar la pluralidad de interpretaciones y alimentar el sentido crítico y estético contribuyen a gestar *yo*es únicos y ensimismados, reacios a acatar la comunión con el Todo y especialistas en eludir los efectos anti-individualistas de la descarga. Por eso se promueven, contrariamente, las ciencias y las ingenierías, porque su objetividad y exactitud contribuyen, reza semejante razonamiento, a unificar todos los pensamientos individuales en torno a unos axiomas irrefutables y definitivos, inofensivos, según el mandamás distópico, a la hora de inspirar reflexión original alguna. Es bajo el mismo canon hermenéutico donde cabe incluir la prohibición de la escritura que infringen los héroes de la distopía (ocurre así en *1984, Nosotros, ¡Vivir!* o *Fahrenheit 451*). La escritura tiene en el ambiente distópico efectos ambiguos. Por un lado, la existencia de estos diarios comporta la irrupción no prevista de un yo que ha logrado altos niveles de intimidad y, por ende, la frustración simbólica del control absoluto al que aspira el totalitarismo. Pero por otro lado, otorgan a dicho totalitarismo de una representación textual sin la que su alcance tampoco sería total. Lyotard expresa esta indeterminación: “cuando el totalitarismo ha vencido y ocupa todo el terreno, no puede decirse que esté plenamente consumado si no ha eliminado la contingencia incontrolable de la escritura. Es preciso entonces que renuncie a escribirse a sí mismo... No obstante, si el totalitarismo permanece como no escrito no es total”⁷⁶².

En *Ypsilon Minus* las autoridades prefieren descender el velo del pensamiento a golpe de técnicas psicológicas: “Las orientaciones erradas, como el individualismo o las posturas egocéntricas, se sacaban a la luz sin piedad; para ello servía el entrenamiento psíquico, el trabajo común en grupo, los juegos de preguntas y respuestas, en los que se demostraba inmediatamente si alguien tendía al egoísmo, si perseguía una ilación individual de las ideas, si quería guardarse sus vivencias emocionales para sí”⁷⁶³. El Estado del Mundo que administra el futuro totalitario de *Kallosaína* opta por medios más seguros que la caza a las humanidades o la psicología a la hora de volver transparente el pensar de las partes. Su instrumento para arrasar con la intimidad es un suero de la verdad infalible que piensa administrar a toda la población. La legitimación del proyecto que pronuncia Leo Kall, científico y creador de la sustancia (a la postre insurrecto), es toda una lección de filiación devota con el Todo: “Ni siquiera nuestros pensamientos más íntimos seguirán siendo solo nuestros en adelante, tal y como hemos venido creyendo equivocadamente... De los

⁷⁶² F. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1995, pág 105.

⁷⁶³ H. Franke, *Ypsilon Minus*, págs 51-52.

pensamientos y los sentimientos nacen las palabras y las acciones. ¿Y cómo iban a ser entonces los pensamientos y los sentimientos asunto de cada cual? ¿A quién habrían de pertenecer, pues, pensamientos y sentimientos, si no al Estado también?”⁷⁶⁴. Poco después, Leo anuncia a su colaborador que “aquí muere el último vestigio de la nuestra vida privada... La colectividad está decidida a conquistar el último reducto donde podían encontrar refugio las tendencias asociales. A mi juicio, eso significa que estamos a punto de alcanzar la perfección de la gran colectividad”⁷⁶⁵.

El Gran Hermano (1984) es mucho más sofisticado y retorcido. Su plan para invadir el pensamiento ajeno, esculpirlo a la medida de la voluntad general y volverlo dócil ante la descarga tiene por puntal a la “neolengua”, producto de una interpretación obscena del giro lingüístico. La ingeniería lingüística imaginada por Orwell proyecta desarmar a la mente discrepante eliminando progresivamente de la circulación las palabras referidas a la individualidad (Alpha 60, soberano electrónico de *Lemmy contra Alphaville*, copia la treta) y conformando un lenguaje minúsculo y carente de ambigüedades semánticas donde a cada signo le corresponda únicamente un significado, el decidido por el Partido. De tener éxito, el pensamiento individual ya no supondrá ningún peligro. Su contenido y alcance estarán determinados por una lengua desnaturalizada que cortocircuita el pensamiento individual propiamente dicho. O’Brien confiesa las intenciones del programa:

¿No ves que la finalidad de la neolengua es limitar el alcance del pensamiento, estrechar el radio de acción de la mente? Al final, acabaremos haciendo imposible todo crimen del pensamiento. En efecto, ¿cómo puede haber *criminal* si cada concepto se expresa claramente con *una* sola palabra, una palabra cuyo significado esté decidido rigurosamente y con todos sus significados secundarios eliminados y olvidados para siempre?... Cada año habrá menos palabras y el radio de acción de la conciencia será cada vez más pequeño... La revolución será completa cuando la lengua sea perfecta.⁷⁶⁶

Pero si hay que condecorar a un soberano distópico en función de la radicalidad implícita en las medidas adoptadas contra la privacidad, ese es sin ningún género de dudas el Gran Bienhechor (*Nosotros*). Además de levantar una megalópolis conformada de principio a fin por paredes de cristal (siempre lamentaremos que Eisenstein no logrará, pese a su repetido empeño, financiación para llevar al cine esta novela) y atestada de

⁷⁶⁴ K. Boye, *Kallosaina*, pág 26.

⁷⁶⁵ *Ibid*, pág 67.

⁷⁶⁶ G. Orwell, 1984, pág 53. La idea de la neolengua ya estaba perfilada en la civilización descrita en *Nosotros*, lugar donde el pronombre “yo” no existe. Ayn Rand recuperó la misma estampa en *Vivir!*

micrófonos, cámaras, altavoces y Guardianes, el diabólico dirigente resuelve dismantelar el pensamiento individual y apuntalar la armonía colectiva interviniendo directamente en el cerebro. Una vez aplastado el amago de revolución derivado de las peripecias de D-503, el muy materialista (y en filosofía de la mente eliminacionista) Bienhechor toma conciencia de las limitaciones de las técnicas despersonalizadoras empleadas hasta entonces y obliga por decreto a todas las partes a someterse a una operación cerebral que les liberará irreversiblemente de la incómoda y desconsoladora disconformidad:

El último descubrimiento de la Ciencia Oficial es que existe un centro de la fantasía: un nudo mísero y pequeño en la parte inferior del lóbulo central del cerebro. Una triple cauterización de ese nudo por medio de rayos X les curará a ustedes de su fantasía... Son ustedes perfectos. Están ustedes mecanizados. El camino a una felicidad ciento por ciento queda franco. Apresúrense todos, jóvenes y viejos, a que les hagan la Gran Operación. Vayan cuanto antes a los auditorios donde se practica la Gran Operación. ¡Viva la Gran Operación! ¡Viva el Estado Único! ¡Viva el Bienhechor!⁷⁶⁷

Liquidación de las humanidades, psicología, suero de la verdad, *neolengua* y Gran Operación (podrían añadirse sustancias químicas euforizantes como el “soma”, consumida masiva y obligatoriamente en *Un mundo feliz*) son algunas de las herramientas dirigidas a disolver la privacidad e implantar el Todo dentro de la mente. UniComp (*Este día perfecto*) no se contenta con insertar el Pensamiento Único en la población con técnicas parecidas a las citadas, sino que uniformiza físicamente a las personas gracias a la ingeniería genética. La masa que se encuentra a sus órdenes está, en consecuencia, compuesta por clones, por seres anatómicamente equivalentes, manufacturados en serie de acuerdo a un patrón estético y funcional predeterminado computacionalmente. En tales circunstancias, los súbditos ya no resultan “canjeables entre sí” únicamente por compartir una vivienda igual a la de los demás o por someterse a un mismo horario. Tampoco por llevar un atuendo y encarnar un pensamiento análogos a los de sus “hermanos”, sino por compartir un cuerpo (y un ADN) idéntico. El alienado vuelve a extasiarse ante la contemplación de lo Mismo, ante, leamos el incidente con la jerga de Wittgenstein que parafraseamos en 3.2.1, la ceniza gris y fría que cubre las brasas: “¡Míralos!... ¡Exactamente iguales! ¿No es maravilloso? El mismo pelo, los mismos ojos, la misma piel, la misma forma; chicos y chicas, todos iguales. Como guisantes en una olla. ¿No es espléndido?”⁷⁶⁸.

⁷⁶⁷ Y. Zamyatin, *Nosotros*, pág 205.

⁷⁶⁸ I. Levin, *Este día perfecto*, pág 20.

Instrumentalizada por el programa totalizador de este o aquel gobierno distópico, la ingeniería genética —interpelada asimismo por tecnoutópicos marxistas como Haldane y Bernal— adquiere una relevancia máxima al anular (ya no disimular con ropas, viviendas, horarios, nombres o menús iguales) la diversidad natural y reemplazarla por una mismidad completamente artificial interviniendo *in situ* en la naturaleza, alterando o neutralizando sus leyes constitutivas, industrializando lo vivo, mercantilizando al propio ser humano. Asumiendo semejante empresa, la política de la unanimidad conecta a través de la eugenesia y del personaje del clon con el proyecto de perfeccionar a la naturaleza (la naturaleza humana en este caso) analizado en 3.2.2. Y conecta, asimismo, con la epistemología creacionista, intensamente científicista e ingenieril, vinculada a la doctrina de la imperfección humana, sondeada a propósito de los androides y computadores inteligentes. Jaina Regentop, biotecnóloga del futuro remoto imaginado por Brian Aldiss en *Enemigos del sistema* (1978), legitima la conversión de la humanidad en una masa compacta de clones aludiendo a la incapacidad de esta para adaptarse adecuadamente a las exigencias severamente colectivistas y racionalistas del cuerpo social utópico. De acuerdo con su enfoque, el hombre, afeado por infinidad de sentimientos irracionales, debilidades cognitivas, divergencias somáticas, cambios de temperamento e inclinaciones egocéntricas, ha de ser reemplazado por una especie superior para que la utopía se haga realidad. Solo una especie perfecta (es decir, completamente desnaturalizada y despersonalizada) puede habitar y obrar el isomorfismo con una sociedad perfecta:

Y, en forma irónica (el ser humano) alcanzó la Utopía al final, y eso significó su extinción... Se hizo posible racionalizar genéticamente los inarmónicos sistemas de gobierno, llegando al perfeccionamiento en sucesivas generaciones. A través de la microcirugía cromosómica, el *sapiens* desapareció con todos sus tipos de debilidades... Es decir, se eliminó a sí mismo y anunció una virtual nueva raza. Una raza sin absurdas imperfecciones evolutivas. Una raza realmente capaz de establecer Utopía. En una palabra, nosotros. El *homo uniformis*, el Hombre Semejante en Todo.⁷⁶⁹

⁷⁶⁹ B. Aldiss, *Enemigos del sistema*, Barcelona, Edhasa, 1981, págs 36-37.

Movilizando los argumentos expuestos a lo largo de la presente sección, la distopía moderna levanta una recusación popular contra las tendencias masificadoras y coercitivas vislumbradas en el seno de la tradición utópica y de la modernización. Sus críticas, convergentes con las ejecutadas desde orientaciones ideológicas y filosóficas dispares por la alta cultura acerca de las mismas cuestiones en el mismo período, buscan estigmatizar las tres secuelas del proceso de desintegración de las partes en el Todo (a la reducción, loada por Hobbes, de las voluntades particulares a una sola voluntad) que Jameson denomina “abandono de la propiedad privada del yo”: cesión de libertad a cambio de igualdad (Leviatán lo decide todo: nombre, domicilio, pareja, ocupación...), cesión de diferencia a cambio de identidad (Leviatán lo uniformiza todo: viviendas, vestidos, horarios, menús, aspecto físico) y cesión de privacidad a cambio de publicidad (Leviatán lo ve y escucha todo, hasta el pensar).

El corolario de la denuncia distópica de los tres canjes indicados cobra la forma de una custodia entre liberal (burguesa) y romántica (*outsider*) del individuo y del individualismo estructurada en torno a la reivindicación de los elementos marginados por el estatismo desaforado de la utopía tradicional (libertad, diferencia, privacidad). Tal maniobra es ideológicamente turbia. Por una parte, puede justificar la demonización indiscriminada y reaccionaria de cualquier defensa de la igualdad, lo común y lo público, tal y como ocurre cuando el conservador prototípico de hoy en día conecta demagógica y estratégicamente la demanda de que los mercados sean regulados con el totalitarismo de Stalin. Sin embargo, tiene el mérito, justo es reconocerlo, de desvelar las consecuencias indeseables que se desprenden o pueden desprenderse de la exaltación indiscriminada y fanática de esos tres mismos valores (la igualdad, lo común, lo público).

Esta ambigüedad tiene su raíz en la naturaleza obligatoriamente dual y paradójica de las antinomias derivadas de la matriz Todo-parte. Si nos ceñimos a las tres que hemos sopesado (libertad-igualdad, diferencia-identidad, privacidad-publicidad) es evidente que cualquier perspectiva basada en la defensa exclusiva de unos extremos en detrimento de los otros estará condenada a reproducir los mismos errores. Por ejemplo, la defensa distópica del individuo sediento de intimidad y singularidad que deserta de la comunidad parece obviar que muchos aspectos de lo “individual” son un producto social muy específico. Sea como fuere, entre las disyuntivas libertad-igualdad, diferencia-identidad y privacidad-publicidad se abre (lo observamos a través de su configuración en el pensamiento político moderno) una tensión no resuelta ni resoluble completamente que si se asumiera como un fenómeno fructífero en lugar de ansiar cancelarla —si se gestionara al modo de una

negociación dialéctica en la que ambos extremos confluyen sin perder su espacio propio de actuación— muy probablemente repercutiría a largo plazo en beneficio de la emancipación social. Esta es, sin duda, la enseñanza que nos es lícito extraer de las cuatro últimas secciones: que sin libertad no hay igualdad digna de ese nombre y viceversa. *Mutatis mutandis* cabe proclamar, ciertamente, del resto de dualismos políticos. Otra cosa muy distinta, e infinitamente más compleja que el amago de diagnóstico que acabo de formular, es cómo lograr su conciliación, por muy provisional, revisable y negociable que sea, en la práctica.

3.4.4 Volver a la naturaleza

Antes de finalizar nuestro recorrido por la utopía y la distopía modernas me gustaría ahondar en la política distópica tomando como marco de referencia el marco ontológico. Dos son los objetivos a alcanzar: i) Explicitar algunas de las diferencias que dentro de este género se establecen entre la forma literaria estándar y la forma teórica personificada en la teoría crítica: ii) Remachar el análisis del tratamiento realizado por la distopía de los tres dilemas examinados (natural-artificial, humanidades-tecnociencia, individuo-Estado).

La utopía oculta de la distopía estándar apunta al establecimiento de comunidades ontológicamente fervorosas de lo natural, epistemológicamente sustentadas en las humanidades y políticamente volcadas en la defensa del individuo, la diversidad y la intimidad. Uno de los ejes de los tres ámbitos citados radica en la nostalgia de naturaleza reseñada en 3.2.4. Nostalgia, vale la pena recordar, que en varias distopías clásicas (*La máquina se para*, *Nosotros*, *Un mundo feliz*, 1984, *¡Vivir!*, *El mundo interior*, *La fuga de Logan*, *Este día perfecto*) lleva al protagonista a fugarse de la urbe abovedada (del artificio) donde habitan las masas despersonalizadoras y se fustiga a las humanidades para poner rumbo a la naturaleza. Lenina (*Un mundo feliz*) abrevia la sedición romántica contra el Leviatán en tres consignas: “La oposición consciente a gran escala. Cualquier cosa con tal de no consumir. Retorno a la naturaleza”⁷⁷⁰.

Así las cosas, el regreso a la naturaleza se convierte en el núcleo de un programa político consanguíneo, según dijimos, con la exaltación ontológica de la naturaleza típica de la utopía ruralista (otra cosa distinta ocurriría en lo tocante a la epistemología, ámbito donde la utopía ruralista se muestra fiel a la preponderancia del saber utilitario sostenida por la utopía estándar). Ahora bien, mientras la utopía ruralista o del campo concibe la

⁷⁷⁰ A. Huxley, *Un mundo feliz*, pág 64.

comunidad sita en plena naturaleza como el resultante de una revolución colectiva victoriosa que terminó con la civilización desnaturalizadora a la tremenda, arrasando las ciudades (lo vimos también en 3.2.4), la distopía relata las aventuras de un individuo movido por el ideal de una comunidad semejante pero que se limita, no obstante, a escapar de dicha civilización, dejándola, en principio, tal cual estaba antes de su despertar. Con todo, la fuga emprendida por los disidentes de *La máquina se para*, *Nosotros*, *La fuga de Logan* y *Este día perfecto* deriva a medio plazo en una rebelión social contra el *statu quo*. Por su parte, el retorno a la naturaleza de Montag (*Farenheit 451*) e Igualdad 7-2521 (*¡Vivir!*) augura una rebelión futura sujeta a numerosos condicionantes e interrogantes. Sea como fuere, el detonante de la acción liberadora (fracasada o no) se ubica siempre en manos del individuo solitario, cultivado y apesadumbrado, desertor de la ciudad.

Es preciso aclarar con un poco más de detenimiento el orden social alternativo postulado por la distopía. Evidentemente, su plan no ensalza (con la salvedad de obras como *Destrucción*, comentada al final de 3.3.2) el primitivismo *per se*, ni cualquier modelo de convivencia alejado de la civilización técnica. En *La máquina se para*, *Nosotros* y *Un mundo feliz* el personaje principal se encuentra con agrupaciones de seres humanos sitas en plena naturaleza, fuera, relativamente, del radio de acción del Leviatán. En las dos primeras obras, quienes habitan fuera del régimen utópico no cuentan con comunidad alguna. Más bien, parecen salvajes. En la obra de Huxley, los habitantes de Malpaís parecen vagabundos, residentes de algún sórdido campamento de chabolas. La valoración y representación formuladas por los tres textos citados de tales grupos están muy lejos de idealizarlos, de presentarlos como congregaciones de buenos salvajes potencialmente revolucionarios. Más bien, la existencia de los no civilizados se presenta bárbara, supersticiosa, analfabeta, repugnante, demencial y miserable. Es cierto que estas personas simbolizan en muchos aspectos la negación del régimen totalitario, pero en tanto que mera y tosca inversión su propuesta, si es que se puede llamar así, resulta tan poco aleccionadora o merecedora de ser imitada como la de aquel.

El deseo utópico latente a estas distopías parece materializarse, por tanto, en una “tercera vía” nunca perfilada abiertamente, ajena por igual al totalitarismo tecnocientífico y al primitivismo irracional. Es en este punto, no en otros necesariamente, donde la utopía oculta de la distopía conecta con el contenido antiurbano (thoureuniano, emersoniano) de la utopía ruralista, con la defensa de comunidades sencillas, descentralizadas, pequeñas y orgánicas edificadas sobre el respeto a la naturaleza y la conformación de un modelo tecnológico no agresivo con el medioambiente, más o menos artesanal (más artesanal en la

utopía de la distopía que en la utopía rural propiamente dicha, a menudo abierta a la experimentación puntera en biología o mecánica, caso de *La isla* y *Ecotopía*). A dichos rasgos, la distopía los reviste con la exaltación romántica del individuo, extraña a la utopía ruralista, usualmente colectivista. Y los reviste, asimismo, con alusiones edificantes a las comunidades exóticas bien organizadas, a la manera de los exploradores renacentistas y los románticos del XIX (Gautier, Schlegel, Delacroix, Chateaubriand: Oriente, reserva de altos valores espirituales extraviados en Occidente)⁷⁷¹.

Una muestra prototípica de la vuelta distópica a la naturaleza se despliega en *El mundo interior*, novela de Robert Silverberg contextualizada en un año 2381 donde las personas nacen, crecen y mueren en el interior de “Mónadas Urbanas”, rascacielos de altura ciclópea que hospedan, cada uno, a centenares de miles de inquilinos (la “civilización vertical”, remedio de la superpoblación malthusiana). Los individuos ven satisfechas todas sus necesidades en esos edificios (dotados de escuelas, cines, hospitales, jardines, restaurantes, instalaciones deportivas, comedores...) y nunca se proponen la salida al exterior, entre otras cosas porque dicha probabilidad se encuentra socialmente satanizada y legalmente sentenciada a muerte. Pero siempre hay inadaptados, partes que no encajan espontáneamente en el Todo. Michel Statler se evade de su Mónada (la 116) y de la ciudad (Edimburgo) donde millares de edificios idénticos al suyo profanan el cielo. Después de larguísima caminata topa con la naturaleza. Llena los pulmones de aire fresco y deja reposar la blanquecina piel bajo la tibieza del sol. Muy cerca de allí, encuentra los interminables campos de cultivo destinados a producir los alimentos de los urbanitas. Statler descubre que el sistema verticalista brinda a los agricultores que trabajan en ellos la recompensa de la libertad. Pero los habitantes residentes allende las ciudades tampoco son, en efecto, precisamente ejemplares. Rituales, oscurantismos y mitos extravagantes conforman su enajenado ideario, hasta el punto de preparar su sacrificio en deferencia al “Dios de la

⁷⁷¹ Pablo Capanna se refiere a la nostalgia rural de la distopía estándar como sigue: “el rechazo que encierra la existencia enajenada de las grandes ciudades, expresado... en antiutopías que atacan las formas de distribución de la riqueza o los absurdos del derroche, se expresa también como rechazo, en bloque, de la tecnología y la sociedad industrial, la búsqueda de un mundo ficticio donde, a semejanza de la Tahití de Diderot, no existan ni máquinas, ni clases sociales, ni obligaciones penosas”. P. Capanna, *El sentido de la ciencia-ficción*, Buenos Aires, Columba, 1966, pág 183. El tecnoutópico, recordemos la mofa de Wells con el ruralista de *Una utopía moderna*, se irrita ante la propuesta del regreso a la naturaleza: “Hace mucho que se desvanecieron los sueños del hombre inculto acerca del retorno a la naturaleza salvaje, de la libertad de las sociedades y relaciones primitivas... Los malhadados filósofos que soñaban con la vuelta atrás, a la naturaleza primitiva, no comprendían ni amaban de verdad a la naturaleza; de lo contrario habrían conocido su crueldad implacable”. I. Efremov, *La nebulosa de Andrómeda*, Barcelona, Planeta, 1975, pág 238-239. Kant fue muy crítico con los defensores del retorno a la naturaleza. Aunque Kant ataca, con el estado natural de Hobbes en mente, el mito de la Edad de Oro y el proyecto afín de volver a épocas pasadas que fueron mejores que la actual sus apreciaciones pueden aplicarse sin problemas a determinados ideales de la distopía (vida despreocupada, ociosa, sencilla, inocente...). Véase: I. Kant, *Filosofía de la historia*, págs 87-88.

Cosechas”. Auxiliado por bella señorita, el cautivo escapa. Hambriento y debilitado, regresa a la Mónada 116, deseando que la intrepidez haya pasado desapercibida a las autoridades. Vana esperanza. Statler es detenido y acusado de conducta antisocial. Antes de fenecer ejecutado gime a sus verdugos loas a la naturaleza: “sea lo que sea lo que me ocurra, quiero que sepan que *he estado allí fuera*. He visto el sol y la luna y las estrellas. No era Jerusalén, no era el Taj Mahal, pero era algo. Ustedes nunca lo han visto. Ni lo verán jamás... ¿Qué pueden comprender ustedes de todo esto?”⁷⁷². Pese a sus traumáticas experiencias con los nativos de la naturaleza, Statler alaba a esta (“el sol, la luna, las estrellas”), dejando claro que la crítica no se dirige al espacio natural, sino a los ignorantes que lo ocupan.

El regreso distópico a la naturaleza cobra la forma de un viaje de autoconocimiento. Montag (*Fahrenheit 451*) sigue los consejos de Lenina y huye de la ciudad alienada rumbo a los bosques. Su reencuentro con la naturaleza le depara sensaciones indescriptibles:

Recordó una granja que había visitado de niño, una de las pocas veces en que había descubierto que, más allá de los siete velos de la irrealidad, más allá de las paredes y fosos metálicos de la ciudad, las vacas pacían la hierba, los cerdos se revolcaban en las ciénagas a mediodía y los perros ladraban a las blancas ovejas, en las colinas... Ahora, el olor a heno seco, el movimiento del agua, le hizo desear echarse a dormir sobre el heno en un solitario pajar, lejos de las ruidosas autopistas, detrás de una tranquila granja y bajo un antiguo molino que susurraba sobre su cabeza... Y cuanto más inspiraba el perfume de la tierra, más lleno se sentía de todos sus detalles. No estaba vacío. Allí había más de lo necesario para llenarle. Siempre habría más que suficiente.⁷⁷³

En el porvenir de *1984* no hay opción de fugarse de la ciudad racionalizada. Winston —también Sam, antihéroe de la distopía cinematográfica *Brazil*— solo puede regresar a la naturaleza oníricamente: “El paisaje que se le aparecía ahora se le presentaba con tanta frecuencia en sueños que nunca estaba completamente seguro de si lo había visto alguna vez en la vida real. Cuando estaba despierto, lo llamaba el País Dorado. Lo cubrían unos pastos mordidos por los conejos con un sendero que serpenteaba por él y, aquí y allá, unas pequeñísimas elevaciones de terreno. Al fondo, se veían unos olmos que se balanceaban suavemente con la brisa y sus follajes parecían cabelleras de mujer. Cerca, aunque fuera de la vista, corría un claro arroyuelo de lento fluir”⁷⁷⁴.

⁷⁷² R. Silverberg, *El mundo interior*, Barcelona, Orbis, 1986, pág 169.

⁷⁷³ R. Bradbury, *Fahrenheit 451*, págs 160, 163.

⁷⁷⁴ G. Orwell, *1984*, pág 33. Si nos pusiéramos freudianos, no tendríamos ninguna duda en atribuir a Winston un profundo y no resuelto complejo de Edipo. Semejante tesis podría aplicarse al conjunto de distopías, y

La primera generación de la teoría crítica desechó la denuncia distópica a la modernización en virtud precisamente del proyecto de volver a la naturaleza. Tal y como la interpretaron Adorno y Horkheimer en sus respectivos comentarios de *Un mundo feliz* (comentarios extrapolables a la mayoría de obras del mismo género), la distopía es cuanto menos parcialmente reaccionaria porque reniega de la técnica y del progreso obviando que sus patologías no les son inherentes, sino productos del entorno económico y social donde se desarrollan. Horkheimer da ejemplo y retoma en la *Crítica de la razón instrumental* el programa kantiano con el objeto de formular una crítica racional a la razón: “La razón sólo puede realizar su racionalidad mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como ésta es producida y reproducida por el hombre; en tal autocrítica la razón permanecerá, a la vez, fiel a sí misma toda vez que se atiene al principio de la verdad, que debemos únicamente a ella misma”⁷⁷⁵. Fiel a tales supuestos, Horkheimer lanza un llamamiento a acotar los ámbitos de actuación de la razón subjetiva (formal, de medios, funcional, calculadora), expresión parcial de la racionalidad general que la Ilustración, remachando procesos muy antiguos (Odiseo y las sirenas, el dominio de la naturaleza por parte del hombre legitimado en el Génesis), absolutizó en detrimento de las lógicas no consagradas a la dominación y la autoconservación. Solo si se lograran activar de nuevo “las lógicas no consagradas de la dominación y la autoconservación” la naturaleza sería realmente liberada, y junto a ella, subráyese, la civilización y el futuro. Horkheimer fue muy claro en este asunto. Pregonar el retorno a la campiña (nostalgia de comunidades artesanales y similares) es la peor forma de contrarrestar el ataque de la modernización a la naturaleza: “Somos... para bien o para mal los herederos de la Ilustración y del progreso técnico. Oponerse a ellos mediante la regresión a estados primitivos no mitiga la crisis permanente que han traído consigo. Tales salidas llevan, por el contrario, de formas históricamente racionales a formas extremadamente bárbaras de dominio social”⁷⁷⁶.

concluir que el deseo de retornar a la (Madre) naturaleza es la manifestación encubierta del deseo primario de incesto. La ley paterna, simbolizada por la figura del Leviatán, frustró la consumación incestuosa apartando al objeto de deseo del sujeto deseante. Esta tesis podría encontrar apoyo indirecto en “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, trabajo de Jacques Derrida; “Se podría decir quizás que toda la conceptualidad filosófica que forma sistema con la oposición naturaleza/cultura se ha hecho para dejar en lo impensado lo que la hace posible, a saber, el origen de la prohibición del incesto”. (J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pág 390). El incesto, visto así, se prohíbe porque desborda los límites de la disyuntiva naturaleza-cultura. Su existencia (y su prohibición) es universal (natural) y cultural (artificial).

⁷⁷⁵ M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pág 180.

⁷⁷⁶ *Ibid*, pág 42. A Mumford tampoco le parece una idea sensata el propósito de fugarse de la civilización con el objeto de regresar a la naturaleza y levantar en ella comunidades rurales: “Algunos de los que retroceden ante el grado de control social necesario para manejar racionalmente la máquina están ahora ocupados en planes para desecharla y volver a un puro nivel de subsistencia en pequeñas utopías isleñas dedicadas a la subagricultura y a la submanufactura. Los partidarios de estas medidas de regreso a lo primitivo olvidan un hecho: lo que están proponiendo no es una aventura, sino una retirada arrastrándose; no es una liberación,

Horkheimer desvela un error de apreciación muy recurrente en la distopía. Las novelas encasillables en dicha etiqueta presuponen que la naturaleza es consustancialmente aliada de la libertad y de la pluralidad. Pero la historia demuestra que puede aliarse sin problemas con el totalitarismo más sanguinario. Efectivamente, nadie como el nazismo, Arthur Herman también lo ha puesto de relieve⁷⁷⁷, ensalzó con tanto tesón a sus fuerzas reprimidas (campesinos y artesanos congregados en torno a la sangre y el suelo). Nadie como él compaginó con tanto proselitismo industrialismo y ruralismo. Se trataba, empero, de un industrialismo especial (celebración de la tecnología y del ingeniero en la *kultur* germana), devoto de la selva negra, antiurbano, marcial. Heredando la rica tradición del pangermanismo romántico, los nazis repudiaron a la naturaleza mecánica de la *zivilisation* anglosajona y apelaron a la naturaleza salvaje y desbocada (viva, extra y prehumana, no transformada por el arte, la moral o la técnica), patria de la ley del más fuerte, del triunfo de los mejores, del combate por la supremacía y la pureza racial. Esa “naturaleza salvaje y desbocada” refundó la leyenda de la Edad de Oro y amparó todo tipo de creencias místico-esotéricas, hasta convertirse en la deidad pagana del credo de la voluntad.

La naturaleza colmó sermones, conferencias y mítines nazis con muchísima insistencia, inspirando, inclusive, el primer cuerpo jurídico ecologista de la historia. A través del influjo de Haeckel y Klages, el nacionalsocialismo fue pionero en el activismo verde. Aprobó, para ser más exactos, tres leyes proteccionistas: la “Ley de Protección de los Animales” (1933), la “Ley de la Caza” (1934) y la “Ley de Protección de la Naturaleza” (1935). La sonata silvestre no debe llevemos a engaño. Mientras Hitler adoraba a su perro y condenaba, como Rudolf Hess (otro vegetariano, amén de paciente de la medicina homeopática), el consumo de carne; mientras Walter Darre (Ministro de Agricultura) propugnaba el cultivo orgánico (fertilizantes químicos, abonos de la decadencia científicista) y Himmler (opositor de la vivisección) ordenaba a las SS plantar árboles, millones de seres humanos eran gaseados, torturados y triturados. La divinización de la naturaleza cohabitó con el sometimiento y exterminio de una parte de ella (las “razas inferiores”).

El manejo distópico del dilema 3 apuntaló un diagnóstico provechoso a la hora de instruir al público de la sociedad opulenta sobre los riesgos vertidos por la modernización sobre la libertad, la pluralidad y la intimidad. Transmitió un mensaje antitotalitario valioso y

sino una confesión de completo fracaso... Si un derrotismo de este tipo se extendiera significaría algo más que el colapso de la máquina, sería el fin del ciclo presente de la civilización occidental”. L. Mumford, *Técnica y civilización*, pág 321.

⁷⁷⁷ A. Herman, *La idea de decadencia en la historia occidental*, págs 416-417.

oportuno, sumamente incisivo a grandes cantidades de personas. Pero dicho diagnóstico mana de maniobras teóricas muy cuestionables, de una lectura de los dualismos ontológicos, epistemológicos y políticos propensa a la exclusión y la exclusividad, pobre en matices y nula en síntesis. Es decir, la distopía sugiere que no se puede tener tecnología sin dominación, igualdad sin totalitarismo, bien común sin sufrimiento individual, progreso sin represión, colectividad sin estandarización, lo cual, huelga indicarlo, no es necesariamente cierto. La distopía nos obliga a elegir entre Estado Total e individualismo, entre igualdad y libertad, entre identidad y diferencia, no permitiéndonos imaginar siquiera una leve reconciliación de ambos polos y obviando que la emancipación depende precisamente de la reconciliación susodicha. En el caso concreto de *Un mundo feliz*, Adorno se indigna ante la trampa y sentencia contra Huxley: “La alternativa entre dos cosas es falsa”⁷⁷⁸.

Una de las alternativas falsas presentada según Adorno por la novela de Huxley (y por añadidura otras muchas pertenecientes a la misma tradición futurista) es la que nos asegura “que hay que decidir entre la barbarie de la felicidad y la cultura como estadio objetivamente superior que incluye en sí a la infelicidad”⁷⁷⁹. Por un lado, Huxley estigmatiza a las masas inculpándoles de manejar un concepto banal de felicidad y de sucumbir a un estado subjetivo cercano al atontamiento. Pero paralelamente ondea una noción elitista de la alta cultura que la identifica con la desdicha, privando al erudito de la posibilidad de ser feliz y a las masas de ser instruidas. Horkheimer también reprocha a *Un mundo feliz* el tratamiento rudo de estas disyunciones, pero poniendo el acento en la ideología individualista estructural:

Esta novela parece oponer a este sistema estupidizante un individualismo metafísico heroico, que condena indiscriminadamente fascismo e Ilustración, psicoanálisis y mitologías primitivas, a la vez que alaba, sobre todo, al hombre cultivado, intacto de toda contaminación por parte de la civilización total y seguro de sus instintos, o tal vez al escéptico... El rechazo ingenuo de esta razón (subjetiva) en nombre de un concepto históricamente envejecido e ilusorio de cultura e individualidad lleva al desprecio de las masas, al cinismo, a la confianza en la violencia ciega; rasgos todos ellos que acaban realimentando la tendencia rechazada.⁷⁸⁰

⁷⁷⁸ Th. Adorno, “Aldous Huxley y la utopía”, pág 102.

⁷⁷⁹ *Ibid*, pág 101.

⁷⁸⁰ M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pág 86-87. Sorprende que Adorno y Horkheimer achaquen a Huxley el “desprecio de las masas”, pues fueron precisamente ellos (juntos y por separado) quienes idearon un carrusel de coartadas intelectuales para estigmatizarlas sin piedad. Sus comentarios contra la cultura popular (los Beatles, el jazz, la televisión, los anticonceptivos) son además una buena muestra de que el elitismo no fue ni mucho menos ajeno a ambos.

El párrafo de Horkheimer revela las taras de la distopía en su conjunto. Al ponderar la rebelión particular, Winston, D-503, “Mr. Salvaje”, Montag y demás antihéroes niegan la esencia social del *ego* y de la liberación. Reproducen el mito, concomitante a la razón subjetiva, del individuo distinto y enfrentado al Todo, como si en aspectos básicos el terror de la racionalización (consumo de drogas, estandarización en torno al entretenimiento banal, mercantilización de la sexualidad, culto a la personalidad...) “no fuera él mismo un aborto de la sociedad individualista”⁷⁸¹ y de su metafísica (filosofía de la conciencia, lógica de la autoconservación, subjetivización). En términos francfortianos, la liberación no es una quimera. Es una quimera el sueño de liberación individual. Y pernicioso, pues es el tipo de deseo emancipatorio que la dominación instiga entre los sometidos para someterlos mejor. Con la autarquía, la misantropía y el elitismo guiando sus actos, muchos anacoretas del desastre se limitan al “pies para que os quiero”, a saltar la Muralla Verde en pos de una síntesis de Espíritu y Naturaleza fracasada de antemano al carecer de sustento social. Ciertamente, cabe precisar, que el sello individualista de la distopía brota de la coherencia interna del propio género. Es decir, la sedición la emprende un individuo solitario (a lo sumo acompañado por su pareja sentimental) porque los otros individuos se encuentran narcotizados en el seno del Todo y son enemigos, “ojos del Leviatán”. La rebelión distópica es individual porque la dominación cuasi absoluta impide que sea masiva.

A pesar de las diatribas de Adorno y Horkheimer contra Huxley, los anhelos de las distopías no andaban muy lejos de los rastreados por la teoría crítica durante su etapa post-revolucionaria (etapa post-razón objetiva). Horkheimer hablaba de “conservar aquello que es positivo, como, por ejemplo, la autonomía de la persona individual, la importancia del individuo, su psicología diferenciada, ciertos factores de la cultura, sin poner obstáculos al progreso”⁷⁸². Marcuse proponía la “pacificación de la existencia”, “la reconstrucción total de nuestras ciudades y del campo; la restauración de la naturaleza tras la eliminación de la violencia y la destrucción de la sociedad capitalista; la creación de espacio interior y exterior para la esfera privada, la autonomía individual, la tranquilidad, la eliminación del estrépito, de los auditorios esclavos, de la compañía forzada, de la fealdad”⁷⁸³.

⁷⁸¹ Th. Adorno, “Aldous Huxley y la utopía”, pág 104.

⁷⁸² M. Horkheimer, *Sociedad en transición*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986, pág 59.

⁷⁸³ H. Marcuse, *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1981, pág 143. La pacificación de la existencia “quiere decir el desarrollo de la lucha del hombre con el hombre y con la naturaleza bajo condiciones en que las necesidades, los deseos y las aspiraciones competitivas no estén ya organizados por intereses creados de dominación y escasez”. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, págs 46-47.

En dos citas encontramos condensados las apreciaciones distópicas cardinales de los dualismos estudiados: “importancia del individuo” (dilema 3), “psicología diferenciada” (dilema 3), “restauración de la naturaleza” (dilema 1), “factores de la cultura” (dilema 2), “creación de espacio interior y exterior para la esfera privada” (dilema 3). Entre los primeros francfortianos y los distópicos del mismo período existen, desde luego, disimilitudes precisas en el campo de los fines (del deber ser) que no impiden la concurrencia de semejanzas en otros campos. Se comparte el qué se critica (racionalización, cientificismo, masificación, desnaturalización) y el cómo se relaciona y organiza lo criticado, más una sucesión de reivindicaciones y suposiciones claves. Se comparte, en buena medida, un diagnóstico de la modernidad sumamente prestigioso cuya pertinencia a la hora de dar cuenta del presente empezó a resquebrajarse hace décadas.

4. UTOPIA Y DISTOPIA EN LA POSTMODERNIDAD

Una vez registrados y examinados los dualismos ontológicos, epistemológicos y políticos constitutivos de la utopía y la distopía modernas, llega el momento de deliberar acerca de los impactos teóricos y materiales de la postmodernidad en los mismos. Tal estudio requiere de una caracterización previa de la postmodernidad, tarea que acometeré a medida que vaya exponiendo los nuevos contenidos. A lo largo de los apartados 4.2, 4.3 y 4.4 volveremos a visitar los enclaves ontológicos, epistemológicos y políticos, ahora con la finalidad de inspeccionar las transformaciones más destacadas producidas en su seno durante la postmodernización. Aunque no sea la intención principal del presente trabajo, al final creo que el lector contará con un retrato bastante fidedigno del espíritu postmoderno. Espíritu, vaya por delante, que trastoca de muy diversos modos los ámbitos filosóficos escrutados y que se plasma en el plano de la forma utópica (y en otros muchos) poco más o menos como sigue: ontológicamente, en la absolutización e idealización de lo artificial, incidiendo, llegado el caso, en la creación de lo natural: epistemológicamente, en la acentuación extrema del humanismo científicista y en la conformación de un “sujeto” nacido de la fusión de funden hombre y máquina: políticamente, en la reivindicación de la particularidad y en la estigmatización del Todo.

Las páginas siguientes abren una perspectiva doble. Por un lado, permiten sopesar el estado en que quedan y la renovación que se ven obligadas a asumir la utopía y la distopía tras la plétora de vicisitudes suscitadas por la postmodernidad. Por otro lado, permiten valorar la contienda modernidad-postmodernidad desde el repertorio dualista compartido por las utopías y las distopías.

4.1 CARACTERIZACIÓN DE LA POSTMODERNIDAD

Antes de regresar a los dilemas que nos ocupan voy a realizar sin ningún ánimo de exhaustividad una primera aproximación al concepto de postmodernidad con la intención de crear una composición de lugar donde inscribir las reflexiones posteriores. En la primera sección presentaré de manera muy condensada las directrices culturales postmodernas más destacadas, haciendo hincapié en la filosofía. En la segunda, avanzaré, a la espera de ahondar con minuciosidad en el asunto durante los capítulos posteriores, algunas repercusiones de la postmodernización en la utopía. Finalmente, presentaré las líneas maestras de lo postmoderno en la esfera económica.

4.1.1 El espíritu postmoderno I: La deconstrucción de la metafísica como secularización

Poco después de que las utópicas barricadas de 1968 fueran desmanteladas por las autoridades pertinentes, llegó la postmodernidad, y junto a ella la erosión teórica de múltiples aspectos de lo moderno en general y de lo ilustrado en particular. El ataque de los eruditos a la modernidad, la sensación de que dicha época se encontraba sumergida en una crisis terminal que reclamaba nuevas formas de pensar y actuar no nació súbitamente de la nada ni era en verdad novedoso. Piénsese, sin ir más lejos, en las críticas dispensadas a la modernización desde la segunda mitad del siglo XIX por los muy heterogéneos sectores de la distopía teórica y literaria, antecedentes, en varios sentidos, del descrédito a la que se someterá a partir, aproximadamente, de la segunda mitad de los setenta. Si enfocamos a la modernidad leyendo los tres dilemas analizados desde el flanco utópico determinaremos con bastante exactitud su *zeitgeist*. Conjugando —tal cual hace Wells— a Moro, Bacon y Condorcet, la modernidad aparece como un proyecto cimentado sobre la fe incommovible en que el dominio de la naturaleza y la planificación de la sociedad llevados a cabo por la razón instrumental (científico-tecnológica, metódica) emanciparán en el futuro a la humanidad. Pues bien, el pensamiento calificado de postmoderno puede definirse, en primera instancia, como una ruptura frente a dicha esperanza utópica/emancipatoria y los conceptos que la posibilitan⁷⁸⁴.

Cierto es, insisto, que la distopía moderna ya intentó advertirnos de los peligros inherentes al racionalismo moderno (totalitarismos, bombas atómicas, degradación medioambiental, alienación urbana, jaula de hierro). Mas la desconfianza postmoderna,

⁷⁸⁴ Véase: J. M. Navarro, “Coloquio sobre el fin de la modernidad”, en VVAA, *Los confines de la modernidad*, Barcelona, Granica, 1988, pág 211.

aunque parta prácticamente de las mismas decepciones ante las secuelas menos edificantes de la modernidad, lleva la acometida mucho más lejos y por otros derroteros. Y ello es así porque al ubicarse en un margen temporal más coetáneo el teórico postmoderno ya no percibe la modernidad como una etapa en pleno apogeo que se precipita hacia el desastre, sino como una etapa felizmente finalizada, o al menos agotada en sus directrices fundamentales.

Por regla general, el filósofo postmoderno acusa a la modernidad de ser una era metafísica, logocéntrica, platónica, ontoteológica o nihilista. Tales impropiedades hacen las veces de protagonistas principales del diagnóstico postmoderno estándar, por lo común expresado a través de relatos históricos diseñados desde una perspectiva filosófica que recontextualizan todo el pensamiento occidental alrededor de un incidente metafísico de gran envergadura gestado por la filosofía griega (el olvido del ser, por ejemplo). Tal incidencia se erige, convenientemente magnificada, en el condicionante ineludible del curso intelectual y social de los siglos posteriores, cual necesidad histórica imperceptible por el común de los mortales, cual *telos* malévolos que solo se hace visible en nuestros días, cuando ha logrado realizar todo su contenido. Ni que decir tiene que semejante técnica narrativa, estimulante en abundantes aspectos, conlleva un alto grado de simplificación de la historia de la filosofía, cuyos miembros quedan encorsetados bajo los mismos epítetos y convertidos en piezas en el fondo indistinguibles de los mismos procesos trascendentales (todos fueron, quisieran o no, racionalistas, logocéntricos, títeres y voceros inconscientes del desenvolvimiento de la metafísica de la presencia, etcétera)⁷⁸⁵. Con tales mimbres no es extraño que sean Nietzsche y Heidegger los distópicos previos a la llegada de la postmodernidad que cuentan con mayor predicamento entre las también muy heterogéneas filas del postmodernismo, capaces de albergar desde tecnófobos como Baudrillard hasta tecnoutópicas como Haraway. Y no extraña, asimismo, que el pronunciamiento canónico de la filosofía afín cobre muy a menudo la forma del sepelio, anunciándose, cito solo unos casos significativos, la muerte del hombre, del sujeto, de la representación, de la razón, de la filosofía, del autor, del arte, de la verdad y del resto de fetiches de la cultura occidental, en adelante notablemente devaluada, objeto, a veces, de un abierto desprecio.

⁷⁸⁵ La metafilosofía de Rorty depara una de las mejores explicaciones del estilo filosófico postmoderno encarnado por Nietzsche, Heidegger y Derrida; estilo, sostiene el estadounidense, que remite a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, libro acerca de otros libros (no acerca de la naturaleza de la realidad o acerca de cualquier otra entidad no humana) movido por el deseo de modificar nuestra comprensión de la historia interconectando de forma inaudita los momentos estelares del pensamiento. Véase: R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, págs 96-97, 118 y 153. Rorty critica la uniformización postmoderna de la historia de la filosofía en: R. Rorty, *Escritos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1996, págs 128, 142-144.

Perfilados los preliminares, vamos a concretar con mayor detalle algunas de las características de la postmodernidad, a la espera de detenernos en otras muchas de ellas a lo largo de las páginas restantes. En la introducción del volumen que él mismo compiló en 1988, Josep Picó ofreció una radiografía todavía válida. Nótese cómo la panorámica deja muchos ámbitos por enumerar, y cómo en lo concerniente a lo científico olvida inexplicablemente referirse a la informática, tecnología postmoderna por excelencia e instrumento sin el cual la postmodernidad no hubiera podido acontecer.

Así, en política asistimos al final del Estado del Bienestar y la vuelta a posiciones conservadoras de economía monetarista, en ciencia presenciamos el *boom* de las tecnologías —la cibernética, la robótica abren un horizonte incalculable a las capacidades humanas—, en arte se ha llegado a la imposibilidad de establecer normas estéticas y se difunde el eclecticismo que, en el campo de la moral, se traduce en la secularización sin fronteras de los valores.⁷⁸⁶

En el ámbito de la filosofía han de mencionarse, de momento con la misma laxitud, una serie de características aplicables por igual a quienes presumen de postmodernismo en otras disciplinas, e incluso (notablemente suavizadas) a quienes hacen gala de un revisionismo moderno de la modernidad. Debe tenerse en cuenta que voy a presentar de manera muy caricaturizada una serie de hipótesis muy complejas que cada autor suele matizar o modificar de manera particular. Suele darse el caso, además, de teóricos postmodernos que no comparten todas y cada una de las perspectivas mentadas. Empero, cuantas más asuman, más netamente postmodernas podrán considerarse sus posiciones. Tomadas unitariamente, configuran una plataforma *antifundacionalista* antagónica a los supuestos inmanentes a la plana mayor del pensamiento occidental durante los últimos siglos:

i) En ontología, la filosofía postmoderna milita en el antirrealismo y en el antiesencialismo más contumaces y se vuelca en la deconstrucción visceral de la noción de Realidad Intrínseca. La premisa subyacente dice que lo denominado “realidad” (lo mismo se puede decir de los hechos) es siempre un constructo textual, lingüístico o cultural, nunca algo previo e independiente de la actividad humana, dotado de una “mismidad” (cognoscible o incognoscible) no manufacturada por el signo⁷⁸⁷.

⁷⁸⁶ J. Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1992, pág13.

⁷⁸⁷ La operación rememora en cierto sentido la crítica de Fichte a la cosa en sí kantiana. Pero la filosofía postmoderna la radicaliza, al deconstruir de igual manera al Yo fichteano y a la tesis de que la realidad es un producto de la actividad de la mente o de la conciencia, por decirlo así. La realidad (y la mente, y la

ii) En epistemología, la filosofía postmoderna deambula (utilizaremos etiquetas tradicionales) entre el relativismo y el escepticismo, y se vuelca en la deconstrucción visceral de las nociones de verdad, objetividad y representación. La premisa subyacente es que no existe ninguna descripción independiente de la perspectiva, que el conocimiento es siempre el producto de un marco conceptual o textual inevitablemente retórico, situado y, subráyese, autónomo, siendo así que lo denominado “verdad” equivale sin excepción alguna a una interpretación que se ha impuesto por razones extracognitivas (ajenas a la correspondencia con lo externo o a la coherencia interna) a otras interpretaciones.

iii) En lo tocante al terreno político, la filosofía postmoderna resalta, este detalle es crucial para nuestros intereses y merecerá un apartado especial más adelante, el papel del conflicto, la pluralidad y lo local en detrimento de la armonía, la unicidad y lo universal. Al mismo tiempo, como dijimos arriba, rompe (o se ve obligado a reescribir profundamente) con el ideal moderno de emancipación (tanto en su modalidad liberal-burguesa o marxista-proletaria) y con la filosofía de la historia progresiva y universalista (eurocéntrica, en verdad): filosofía, a su juicio, desacreditada, no menos que ese ideal.

iv) Finalmente, a nivel antropológico la filosofía postmoderna se ensaña con el humanismo apelando a los horrores que presuntamente ha generado su desenvolvimiento (campos de concentración, destrucción de la Tierra...) y los supuestos que lo catapultaban (existencia de una entidad llamada “Humanidad” ubicada en el centro y dotada de racionalidad que tiene el derecho a legislar el mundo para su beneficio). La postura habitual mantenida por los teóricos apegados a este parecer adquiere el formato de un antihumanismo en virtud del cual el hombre queda rebajado al concebirse como el resultante y/o el sirviente de una entidad mayor, sea el Ser, la tradición, la técnica o el discurso⁷⁸⁸.

conciencia) son a ojos postmodernos un producto de una entidad denominada, generalmente, textualidad, es decir de un agente sin sujeto (deconstruido igualmente). Recordemos, en cualquier caso, la postura de Fichte ante la contradicción que supone predicar la existencia de algo por definición incondicionado: “La cosa en sí, declara durante su contienda contra el fatalismo dogmático, es una mera invención y no tiene realidad alguna”. J. G. Fichte, *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 1987, pág 13. Nelson Goodman, autor que Putnam encuadra en el bando postmoderno, aporta la versión actual del mismo argumento: “Es contradictorio hablar de un contenido inestructurado, de lo dado no conceptualizado o de un sustrato que carece de propiedades, pues esa misma manera de hablar impone ya estructuras, conceptualiza y adscribe propiedades”. N. Goodman, *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor, 1990, pág 23. La comparativa de idealismo y filosofía postmoderna fue trabajada por Rorty en numerosas ocasiones, de manera muy específica en: R. Rorty, “El idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX”, en *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, págs 217-240.

⁷⁸⁸ Sobre esta problemática, que más tarde examinaré al detalle, existe una bibliografía inmensa. Pero hay un texto que me parece paradigmático, “Los fines del hombre”, capítulo de *Márgenes de la filosofía* donde Derrida acusa a Heidegger de no ser suficientemente antihumanista, de actuar dentro de un pensamiento del hombre y sobre el hombre con vistas a enaltecerlo más que el propio humanismo: J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, págs 145-174.

En uno de sus artículos más famosos (“La dialéctica de modernidad y postmodernidad”), Albrecht Wellmer desmenuzó las peculiaridades del pensamiento postmoderno tomando como elementos articuladores de su análisis el rechazo a la razón y al sujeto. Este rechazo se encuentra presente en las cuatro características recién mentadas. No en balde es la racionalidad quien conforme al relato moderno aprehende la realidad, descubre la verdad, planifica la sociedad y privilegia al ser humano respecto al resto de criaturas. De igual modo, es el sujeto quien posee dicha racionalidad, quien busca la verdad, quien trabaja su emancipación y actúa de fundamento y centro del mundo. Según Wellmer, “la postmodernidad es una especie de explosión de la episteme moderna, explosión en la que la razón y su sujeto —como guardián de la «unidad» y del «todo»— saltan hechos pedazos. Por supuesto que cuando se miran las cosas con más detalle se trata de un movimiento de destrucción o de deconstrucción del *cogito*, de la racionalidad totalizante”⁷⁸⁹.

Con tal premisa de telón de fondo, Wellmer enumera tres formas de crítica de la razón y del sujeto precedentes a la postmodernidad que a su entender marcarán a la postre las líneas maestras de la “crítica postmoderna del racionalismo” (el autor no cayó en la cuenta de que la filosofía postmoderna renuncia también a la crítica, actividad eminentemente ilustrada): La crítica psicológica del sujeto (la doctrina del inconsciente de Freud muestra que “los individuos no saben qué desean ni qué hacen”⁷⁹⁰), la crítica filosófica-sociológica de la razón instrumental (el diagnóstico de Adorno y Horkheimer que ya hemos comentado)⁷⁹¹ y la crítica efectuada en términos de filosofía del lenguaje de la razón autotransparente y del sujeto fundador de sentido (el segundo Wittgenstein también descubre a lo otro de la razón dentro de la razón, en este caso a “un cuasi-factum que precede a toda intencionalidad y subjetividad: sistemas de significados lingüísticos, formas de vida, un mundo que en cierto modo ha sido lingüísticamente develado”)⁷⁹².

Hemos afirmado un par de veces que el pensamiento postmoderno (común, vale la pena reiterar, a todos los sectores “post” anidados en el interior de cualquier disciplina) renuncia al programa utópico de la modernidad, cuanto menos tal y como fue planteado en su versión racionalista. En este punto es preciso matizar que muchos autores

⁷⁸⁹ A. Wellmer, “La dialéctica de modernidad y postmodernidad”, en J. Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, pág 105.

⁷⁹⁰ *Ibíd*, pág 117.

⁷⁹¹ *Ibíd*, págs 118-123.

⁷⁹² *Ibíd*, pág 126. Las referencias a las que alude Wellmer pueden reemplazarse o complementarse sin muchos problemas por otras más recurrentes dentro del discurso filosófico postmoderno: Freud por Lacan, Adorno y Horkheimer (o Weber) por Heidegger y Wittgenstein por Saussure. Si lo hacemos, resulta más evidente que la filosofía postmoderna consiste, cuanto menos en parte, en una modalidad radicalizada, pasada por el filtro de la parentela postestructuralista, del “giro lingüístico”.

pertenecientes al ala izquierdista de tal corriente se adscriben a una modalidad deconstruida o “debilitada” de la política emancipatoria moderna. La “debilitación” indicada consiste en la desconexión de lo político respecto de la metafísica racionalista⁷⁹³. Si proyectamos este gesto (separar la política moderna de la epistemología moderna) a la utopía, es posible colegir la actitud, probablemente inadmisibles para algunos de ellos, que defenderé en las secciones restantes de este trabajo. En lugar de descartar a la utopía en sí misma en tanto que artefacto metafísico y por ende violento y autoritario, podemos tratar de separarla de los supuestos epistemológicos racionalistas (a *grosso modo* los enumerados por Berlín y Popper) con los que se alió en su etapa moderna y diseñar una utopía política sin metafísica, a salvo de la idea de que existe una, y solo una, “solución correcta” a los problemas sociales que puede ser descubierta utilizando el método adecuado. Más tarde, concretaré esta tesis.

En cualquier caso, quiera renovar en algún sentido o no el programa utópico de la modernidad, el teórico postmoderno estándar se dedica a deconstruir todas sus categorías implícitas, tales como naturaleza, humanidad, racionalidad y progreso. Paralelamente, somete al mismo ejercicio a los conceptos de realidad, verdad, objetividad y universalidad, desempeñando una labor convergente con el asedio antihumanista a la razón y al sujeto, los grandes protagonistas de la Ilustración. Bien está, pero ¿cuál es la finalidad de tamaña empresa? Obviamente, liquidar los fundamentos teóricos de la modernidad (y la idea de fundamento, simultáneamente), época, viene a decir el allegado, nihilista y decadente que solo necesita un último empujón para fenecer. La actividad destructora del pensamiento postmoderno se antoja a su modo liberadora, o si se quiere terapéutica. ¿De qué nos libera o sana? De la metafísica, de un modo de pensar tan lógico en sus propios términos como delirante y enajenado que ha inspirado, según la casuística postmoderna más recurrente, las peores calamidades. Dados estos parámetros, es lícito extrapolar la sentencia de Nietzsche volcada en *Crepúsculo de los ídolos* a cuenta de la creencia en el “mundo verdadero” y

⁷⁹³ Derrida afirma: “sigo cuestionando la herencia clásica de la Ilustración, las metafísicas de la consciencia, del sujeto, de la libertad, de la propiedad o la reapropiación. Pero sin renunciar a otra Ilustración. Y sigo luchando más que nunca, aunque de forma diferente, por la «emancipación» o la «liberación»”. J. Derrida, *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Cuatro, 1999, pág 88. Mouffe declara en el mismo sentido: “el desafío al racionalismo y al humanismo no implica el rechazo de la modernidad, sino sólo la crisis de un proyecto particular dentro de la modernidad, el proyecto de autofundación de la Ilustración. Tampoco implica que tengamos que abandonar su proyecto político, que es el logro de la igualdad y la libertad para todos”. Ch. Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999, pág 31. Rorty, el menos postmoderno de los filósofos postmodernos —tanto que se comete un error muy serio si se cataloga de tal a la ligera, omitiendo, entre otros menesteres, su defensa del progreso, de la utopía, del futuro, de Occidente, del consenso, del humanismo y de la política de clase—, fue de los primeros en diferenciar la política moderna de la metafísica moderna: “el léxico del racionalismo ilustrado, si bien fue esencial en los comienzos de la democracia liberal, se ha convertido en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas”. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, pág 63.

sentenciar que el pensamiento postmoderno tiene la vocación de revelar que todas las entidades de la metafísica son fábulas, ficciones creadas con un propósito práctico que han dejado de ser útiles, y por tanto dignas de crédito.

La imagen nietzscheana del pormenor invita a abordar la postmodernidad como un tipo especial de secularización. Dicha conexión no es gratuita. Conforma, de hecho, una línea interpretativa de gran predicamento entre los estudiosos que traza una teoría de la transición de la modernidad a la postmodernidad intelectualmente muy fructífera, a riesgo, no obstante, de ningunear en determinados lances los elementos diferenciales de sendos estadios y pasar por alto las manifestaciones místico-religiosas que la postmodernidad también fomenta. Sea como fuere, interpretar a la postmodernidad a modo de una segunda oleada secularizadora o de un segundo desencantamiento del mundo suaviza el contenido rupturista del “post” (el después de lo ya acontecido y dejado atrás), favoreciendo el surgimiento de locuciones continuistas, caso de la *modernidad tardía* de Giddens, la *modernidad líquida* de Bauman o la *segunda modernidad* de Beck. Nuestro estudio de la utopía y la distopía en la postmodernidad demostrará cómo entre ambos períodos existen rupturas y continuidades a la par. Hasta cierto punto y en ciertos asuntos, la postmodernidad no es más (ni menos) que un tipo especial de modernidad. Pero en otros, es evidente que presenta rasgos novedosos, inéditos, motivo que aconseja evitar las interpretaciones unilaterales del fenómeno y atender en la medida de lo posible a sus dos facetas, la continuista y la rupturista.

La tesis de la secularización percibe en la postmodernidad la intensificación del flanco desencantador de la modernidad. Partiendo de un conocido pasaje de Baudelaire —“La modernidad es lo efímero, lo veloz, lo contingente, es una de las dos mitades del arte, mientras que la otra es lo eterno y lo inmutable”⁷⁹⁴—, Harvey sostiene que la postmodernidad debe ser entendida como la época donde la parte veloz, efímera y contingente de la modernidad se ha apropiado por entero de la civilización, actuando en solitario, sin el contrapeso a la disolución insaciable representado por los impulsos hacia lo eterno e inmutable. Lo curioso, dice Harvey, es que el postmodernismo celebra tamaño escenario. No intenta “trascenderlo ni contrarrestarlo”, sino que “se deja llevar y hasta se regodea en las corrientes fragmentarias y caóticas del cambio como si fueran todo lo que hay”⁷⁹⁵. La explicación sociológica de Harvey no se refiere estrictamente a la secularización, pero resulta muy útil para comprender las razones de su radicalización postmoderna.

⁷⁹⁴ Ch. Baudelaire, “El pintor de la vida moderna”, en *Salones y otros escritos sobre arte*, Visor, Madrid, 1996, pág. 361.

⁷⁹⁵ D. Harvey, *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, pág. 61.

Otro tanto podría decirse de Bauman. Su planteamiento contrapone la “modernidad sólida” a la “modernidad líquida”. La primera (la modernidad a secas) se caracterizaba por “la construcción de marcos y cercos resistentes hechos para durar, para la integración y la unificación”⁷⁹⁶. De tal actividad se inferían un propósito y un compromiso duradero, un conjunto de creencias perdurable, una colectividad longeva, una sociedad y un Estado: instancias, todas, capaces de dotar de estabilidad a los individuos y que solo después de un largo período eran sometidas a la fuerza del cambio. Pero en las últimas décadas del siglo XX este contexto se reemplazó por otro, el de la modernidad líquida (o postmodernidad, según nuestras preferencias terminológicas), reino de la licuefacción sin solidificación, el del cambio perpetuo y sin finalidad, el de la desintegración de cualquier entidad con visos de permanencia y de cualquier categoría relacionada de algún modo a “lo eterno y lo inmutable”. Puede discernirse sin necesidad de forzar en exceso los términos que tanto Harvey como Bauman detectan en la postmodernidad una coyuntura donde la parte secularizadora de la modernidad adquiere absoluta potestad mientras que la parte fundamentadora de la misma prácticamente desaparece.

Vattimo comparte poco más o menos la misma tesis: “lo «posmoderno» es una explicitación del potencial disolutivo de la modernidad... En la Ilustración existían dos componentes: uno que derivaría de la victoria de la Razón que me parece muy moderno y otro de disolución... de las estructuras con un contenido reductivo que permanece actualmente en la posmodernidad”⁷⁹⁷. Es por eso, añade, que “la «crisis de la razón», la disolución de la metafísica y del pensamiento fundamentador, puede y debe ser pensada como un fenómeno de secularización”⁷⁹⁸. ¿De qué secularización se está hablando aquí exactamente? De una que no pretende matar a Dios (la secularización moderna ya lo hizo), sino a sus sustitutos ilustrados (razón, cosa en sí, conciencia, sujeto, humanidad, identidad), agentes que reprodujeron e internalizaron el carácter atemporal, inmutable, trascendente y abstracto antaño asignado a la divinidad⁷⁹⁹. Naturaleza e Historia, dos de esos símbolos (los más relevantes a nivel ontológico para los temas aquí tratados), fueron, dijo Rosset, *sombras*

⁷⁹⁶ Z. Bauman, *La sociedad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2004, pág 59.

⁷⁹⁷ G. Vattimo, “Entrevista con Gianni Vattimo”, en *Revista Anábase*, Madrid, n° 6, 1997, pág 8.

⁷⁹⁸ G. Vattimo, *Nililismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2004, pág 50. Vattimo se dice antihumanista, pero lo cierto es que roza el humanismo tal y como lo entendemos en este trabajo: “El desencanto es la toma de conciencia de que *no hay* estructuras, leyes, ni valores objetivos; de que todo eso es puesto, creado por el hombre”. G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, pág 194.

⁷⁹⁹ La comparativa de la postmodernidad con la secularización nos retrotrae de nuevo a Nietzsche. Fue él quien sentó cátedra a la hora de definir a la verdad y demás conceptos filosóficos como sucursales de Dios: “el ideal ascético ha sido hasta ahora *dueño* de toda filosofía,... la verdad misma fue puesta como ser, como Dios, como instancia suprema... Desde el instante en que la fe en Dios del ideal ascético es negada, *hay también un nuevo problema*: el del valor de la verdad”. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2007, pág 193.

de Dios. Aquello a lo que se le encomendó la labor de disolver a los mitos se presenta, al final de su peregrinar, como un mito más. Es la voluntad de verdad quien, una vez liquidadas las hechicerías y supersticiones del Antiguo Régimen, desvela la falsedad de la verdad, en un acto primoroso de fidelidad a los propios principios. En virtud de ello, Wellmer asegura que “tomando la perspectiva adecuada se pueden discernir también en ella (en la postmodernidad) los contornos de una modernidad radicalizada, de una ilustración autoilustrada y de un concepto postracionalista de razón”⁸⁰⁰.

La segunda secularización se muestra liberadora y angustiante al unísono. En cuanto a lo primero, nos exime de entidades disciplinadoras y autoritarias ubicadas más allá de la historia (la verdad una, la conciencia moral, lo objetivo, la correspondencia con la auténtica realidad o el orden dado...), depositándonos en un espacio cultural más laico (humanizado) que el brindado tras la secularización incompleta llevada a término por el racionalismo ilustrado, a salvo, pues, de autoridades no humanas dictando normas, metas y sentididad a los humanos. Rorty, autor para quien la segunda secularización apenas ha arrancado, imagina la sociedad plenamente secularizada del futuro como una civilización poetizada, prospectiva y postmetafísica donde “los seres humanos serían concebidos como creadores de su propio mundo de la vida, no tanto como responsables frente a Dios o «la naturaleza de la realidad» que les dicen de qué clase de realidad se trata”⁸⁰¹.

Pero el pormenor —que con Rorty adquiere categoría utópica y humanista— resulta angustiante para algunas personas, pues el precio a pagar por la liberación cultural de cualquier tipo de teología y metafísica, por la reducción de lo sagrado a dimensiones humanas es aceptar el desamparo, la finitud y la mortalidad, la ausencia de fundamentos (de sólidos) a los que asirse. En el inicio de *Después del nihilismo*, Hopenhayn infiere el desencanto anexo al desencantamiento (o si se quiere, el malestar postmoderno de la cultura, del que hablaremos en 4.4) del grueso de las premisas apuntadas: “la nueva oleada secularizadora constituye una *radicalización de la potencia desmitificadora de la modernidad*. Ya no sólo se impugna, como en el sentido clásico de la secularización, el teocentrismo o el prejuicio moral. Ahora queda bajo la luz de la sospecha todo discurso totalizador... y toda

⁸⁰⁰ A. Wellmer, “La dialéctica de modernidad y postmodernidad”, pág 103. Giddens apunta; “No hemos ido más allá de la modernidad, sino que, precisamente, estamos viviendo la fase de su radicalización”. A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1999, pág 57. A su modo de entender, los rasgos de esta fase de radicalización son “*la disolución del evolucionismo, la desaparición de la teleología histórica*, el reconocimiento de su *minuciosa, constitutiva reflexividad*, junto con la *evaporación de la privilegiada posición de Occidente*”. *Ibíd*, pág 58.

⁸⁰¹ R. Rorty, *Cuidar la libertad*, Madrid, Trotta, 2005, pág 66. Rorty concibe su pragmatismo en particular y el pragmatismo en general como una contribución a la secularización de la cultura iniciada en el Renacimiento. Véase: *Objetividad, relativismo y verdad*, págs 60-62, 263-264: *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002, págs 14 y 26; *Contingencia, ironía y solidaridad*, págs 40-42.

Gran Razón... La secularización radical adquiere doble filo: por una parte libera al sujeto de todo relato que obstruya su poder para redefinirse a discreción y construir su propia visión del mundo; pero por otro lado emerge ese mismo sujeto en la orfandad que dicha libertad supone⁸⁰².

Los pensadores izquierdistas de raigambre frankfortiana y/o marxista se mantienen por lo general fieles al programa emancipatorio moderno, bien porque lo consideran inacabado, bien porque lo consideran transitoria pero no necesariamente extraviado. Autores como Norris, Habermas, Castoriadis, Bernstein, Callinicos, Grüner, Žizek, McCarthy, Anderson, Eagleton y Harvey mantienen que aunque el pensamiento postmoderno acoge algunas ideas reivindicables y positivas, la secularización que asegura estar ocasionando está lejos de ser globalmente liberadora. Más bien se trata de un proceso regresivo disfrazado con multitud de coartadas intelectuales altamente seductoras (hermenéutica, postestructuralismo, neopragmatismo, genealogía, pensamiento débil...). A su manera de ver, que nosotros, vaya por delante, no compartimos en todos sus términos, los neonietzscheanos (empleemos la inscripción habermasiana) son básicamente el reverso académico de la derechización en ciernes (recordemos la primera característica citada por Picó), los voceros de un estilo de erudición total o parcialmente aquiescente con el actual orden imperante⁸⁰³ (en la próxima sección daremos más datos de dicho orden).

⁸⁰² M. Hopenhayn, *Después del nihilismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1997, pág 13. Como es de prever, la tesis de la secularización (que vimos operar en formato moderno cuando indagamos en las fuentes judeocristianas de la filosofía de la historia) encuentra firmes opositores. Ágnes Heller y Ferenc Fehér defienden que “la desintegración de la gran narrativa de secularización es un hecho de la condición política postmoderna, el cual está respaldado por una plétora de evidencias empíricas”. Á. Heller & F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1998, pág 155. La postmodernidad no consistiría, por tanto, en la radicalización del desencantamiento (la muy ilustrada “religión civil del ateo”), sino en su final. Así se explica, vienen a decir, el renacimiento del fundamentalismo religioso, doble no deseado del relativismo seglar: “El nuevo fundamentalismo es la voz de la mala conciencia de la condición postmoderna que se flagela a sí misma por su excesiva indulgencia en materia de relativismo”. *Ibid*, pág 156. David Lyon también se opone a la tesis de la secularización apelando al crecimiento de los fenómenos religiosos de toda índole en la postmodernidad. Véase: D. Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 2002, págs 12-14, 25-26, 35-38, 61-67. Bauman aborda el fundamentalismo como una religión completamente postmoderna, nacida de la angustia generada por la falta de sólidos y del desprestigio de las alternativas ideológicas a lo dado que deambularon por la modernidad. Véase: Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001, págs 227-228. Vattimo sostiene una tesis similar en: *Nihilismo y emancipación*, pág 52.

⁸⁰³ La estampa que estoy formulando es evidentemente simplista. Existen filósofos que son fáciles de ubicar en un bando concreto, sea el moderno (Norris, Habermas) o el postmoderno (Baudrillard, Vattimo). Sin embargo, hay afortunadamente pensadores que se resisten a la etiquetación inequívoca, caso de Wellmer (autor moderno que reivindica ciertos pasajes del pensamiento postmoderno), Jameson (autor que hace cohabitar el marxismo con la deconstrucción y otros legados “post”) y, sobre todo, Rorty (autor que incorpora sin estridencias algunas facetas postmodernas a un *corpus* moderno y que forja una posición muy difícil de identificar sin matices con uno u otro).

No otra cosa podemos esperar, prosigue el argumento, de quienes apostatan en nombre de la lucha contra la metafísica de la racionalidad. No fijar límites al antiesencialismo, al antifundacionalismo y al antirrepresentacionalismo conduce, aseguran los modernos más ortodoxos, al relativismo absoluto, al cinismo y al provincianismo, a un tramposo “todo vale” que reduce cualquier juicio a interpretación e impide discernir la verdad de la manipulación o la propaganda, aspirar a un punto de referencia externo a la comunidad, el lenguaje, la época o la ideología desde donde impugnar los valores e instituciones imperantes. Pletóricos de círculo hermenéutico e intertextualidad, los teóricos postmodernos acusan al citado punto de referencia de ideal metafísico de la peor calaña. Tanto como la actitud que alienta, la crítica, cuyo origen y presupuestos (distanciamiento, intelectualismo, sistematicidad, universalidad...) son condenados con el mismo desdén. Ajena al ejercicio emancipatorio, sumida en ironías, escuchas y debilidades presuntamente democratizadoras, la filosofía postmoderna es, opina Norris, “una especie de apologismo disfrazado del *statu quo* sociopolítico”⁸⁰⁴, “la coartada, agrega Grüner, de la hegemonía ideológica”⁸⁰⁵. Es así que el teorizar postmoderno, sentencia Dana Cloud, “leads to the evacuation of the critical project in favor of aestheticization and depoliticization of political struggle”⁸⁰⁶. Refiriéndose al mayo del 68, Castoriadis sentencia; “la distribución, durante la noche de las barricadas del Barrio Latino, de una antología de los autores (postmodernos)... habría provocado, en el mejor de los casos, ataques de risa, y en el peor, habría paralizado y desbandado a los participantes del movimiento”⁸⁰⁷. Para Callinicos, por su parte, el pensamiento postmoderno es menos “un conjunto de afirmaciones verificables sobre el mundo contemporáneo que una declaración autobiográfica, un informe sobre el estado actual del espíritu de un sector de la intelectualidad occidental traumatizada por las decepciones desde 1968”⁸⁰⁸.

Estos extractos son indicativos de la visceralidad con la que se ha vivido y participado en el debate modernidad-postmodernidad, uno de los más acalorados e

⁸⁰⁴ C. Norris, *¿Qué le ocurre a la postmodernidad?*, Barcelona, Tecnos, 1998, pág 17. Norris, especialmente hostil con Rorty, desvincula a Derrida de lo postmoderno y lo convierte en heredero de la tradición crítica/trascendental iniciada por Kant. Sus escritos aportan, asegura Norris, material muy importante para la política progresista presente. McCarthy no opina lo mismo; “la «radicalidad de la deconstrucción», tal como la concibe Derrida, conduce inexorablemente en la dirección de lo inefable... y aunque ello puede tener su interés cuando se ocupa de la metafísica, es gravemente mutilador en lo referente a la ética y la política”. T. McCarthy, *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pág 108.

⁸⁰⁵ E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, Barcelona, Paidós, 2002, pág 106.

⁸⁰⁶ D. Cloud, “The materiality of discourse as oxymoron: A challenge to critical rhetoric”, en *Western Journal of Communication*, n° 58, pág 159.

⁸⁰⁷ C. Castoriadis, *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra, 1998, pág 33.

⁸⁰⁸ A. Callinicos, “¿Postmodernidad, post-estructuralismo, postmarxismo?”, en J. Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, pág 289.

intensos que se recuerdan⁸⁰⁹. Su momento de mayor enjundia fue el comprendido entre la década de los ochenta y la primera mitad de los noventa. Miles de congresos, exposiciones, cursos de doctorado y publicaciones introducían, a veces con calzador, el término “postmodernidad” en sus títulos y convocatorias. Pintores, filósofos, ingenieros, cineastas, sociólogos, músicos, poetas, físicos, arquitectos, antropólogos, novelistas, historiadores y dibujantes de cómics (¡hasta cocineros!) concursaron en una controversia (modernidad *versus* postmodernidad) cuya principal virtud sigue siendo su naturaleza multidisciplinar.

A día de hoy, muchos han abandonado o pretenden abandonar el debate aduciendo que fue una moda pasajera e improductiva, una suerte de invento publicitario. Otros intentan mantenerlo en primera línea alegando que sus problemáticas son cruciales y no se han zanjado. Otros ni lo abandonan ni lo mantienen, prefieren dar una vuelta de tuerca y anunciar la post-postmodernidad. Mi posición al respecto se alinea, como pone de relieve la temática de este trabajo, con la segunda perspectiva. A mi entender, si el objeto de análisis de una investigación cualquiera comprende a la civilización occidental de las últimas tres décadas es inevitable tomar partido en la polémica y sumergirse en la vasta bibliografía que ha generado, so riesgo de omitir datos cruciales. Eso implica, indudablemente, concederle validez y actualidad. Justo es reconocer que el sustantivo “postmodernidad”, eje del debate, no es perfecto. El “post” de marras sugiere una brecha o superación donde muchas veces existen continuidades o intensificaciones de determinados procesos de la época supuestamente trascendida. Sin embargo, el “post” es preferible a otras nomenclaturas que carecen de él, pues es palmario que también se han producido rupturas respecto a la modernidad. Además de esto, el término postmodernidad ha logrado dotarse de un carácter transversal y “macro” difícilmente comparable. Al utilizarlo, podemos unificar y conferir significado unitario a cambios y procesos muy diversos acontecidos en ámbitos muy diferentes de nuestra civilización. Lejos de confundir o distraer a nadie, la teoría gravitada en torno al epíteto postmodernidad se ha convertido en una herramienta esencial para indagar holísticamente el presente e interpretarlo con sentido histórico y político.

⁸⁰⁹ Recordemos la famosa trifulca televisada de Foucault y Chomsky. O el intercambio de puyas entre Derrida y Searle. O la polémica urbanización de la provincia heideggeriana que Habermas atribuyó a Gadamer. Recuérdese, especialmente, el caso Sokal, momento estelar de la función. Sin desmerecer las trifulcas entre Derrida y abundantes filósofos marxistas, trifulcas intensificadas a raíz de la publicación por parte del primero de *Espectros de Marx*.

4.1.2 El espíritu postmoderno II: ¿Muerte de la utopía?

El pensamiento postmoderno estándar dimite de diversas formas (total o parcialmente, con vistas a purgar sus contenidos metafísicos o ni siquiera eso) del programa emancipatorio de la modernidad. Como parte integrante de ello, asume además el propósito de fulminar los dualismos legados por la tradición metafísica para así reivindicar y “dar voz” a lo por estos silenciado. Pues bien, la utopía, alzada sobre el programa y los dualismos citados, no queda precisamente indemne. El teórico postmoderno estándar la incorpora *ipso facto* al listado de necrológicas en el que desemboca su tarea. De acuerdo a determinadas líneas de reflexión postmodernas, la utopía ha muerto. El pormenor, que de ser cierto supondría el auténtico cortocircuito con la modernidad, puede enfocarse desde el prisma de la teoría de la secularización, y afirmarse que el segundo desencantamiento ha desvelado que la utopía, objeto que acaparó tantas energías y que catalizó tantas esperanzas, era una fábula, una ilusión sin duda fascinante, pero ilusión al fin y al cabo, atravesada por innumerables presupuestos metafísicos y religiosos que explicarían las explosiones autoritarias que inspiró poco antes de fenecer. La cosa se agrava si tomamos en consideración que el descrédito filosófico que padece la utopía (a fin de cuentas intelectualista, de alcance residual) es directamente proporcional a la desconfianza, indiferencia o rechazo que su simple nominación suscita en amplísimas capas de la población. La utopía, ciertamente, goza de muy mala reputación y su relevancia ha disminuido drásticamente. Las razones más importantes de sendas incidencias desbordan, el ejercicio de la deconstrucción académica, implicando a la totalidad del sistema⁸¹⁰. Pero, ¿es su situación actual realmente tan grave como para poder pregonar su muerte?

En la sección presente quiero encadenar razones en favor de una respuesta negativa y trazar el marco contextual de las reflexiones posteriores. Dado su carácter introductorio, presentaré información que será desarrollada con mayor detenimiento en 4.2, 4.3 y 4.4. Con todo, debe quedar patente que responder con un no a la pregunta planteada es la inducción más coherente si se plantean cuestiones de este tipo: ¿qué ha sido abolido o precarizado tras la llegada de la postmodernidad, el deseo utópico, la forma utópica, la política utópica o el conjunto de los tres niveles? En caso de que uno, dos o tres niveles permanecieran activos en algún sentido, ¿podría seguir defendiéndose entonces que la utopía ha muerto?

⁸¹⁰ Perry Anderson sostiene que para el orden postmoderno, no sólo “las utopías que soñaban con un futuro distinto y mejor, sino incluso aquellas distopías que temían uno peor son otros tantos vestigios de un pasado que apenas merece ser recordado”. P. Anderson, “El río del tiempo”, en *New Left Review*, n° 26, marzo-abril 2004, pág 42. Refiriéndose desde una perspectiva estética a la utopía moderna (unificante, racionalista...), Vattimo sentencia que “no parece quedar hoy día gran cosa”. G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1998, pág 159.

Para empezar es preciso aclarar que la naturaleza del hipotético final postmoderno de la utopía difiere de la de aquel comunicado por Herbert Marcuse en su famoso artículo. El autor de *El hombre unidimensional* dictó, como todo el mundo recordará, que la utopía había llegado a su final porque las fuerzas productivas disponibles hacen posible la eliminación de la pobreza, de la miseria y del trabajo alienado. Si la utopía se refiere a “los proyectos de transformación social que se consideran imposibles”⁸¹¹, podemos certificar su muerte, pues sus objetivos históricos han dejado de ser precisamente eso, imposibles. Otra cosa diferente es que la hegemonía, aunque técnicamente pueda, quiera hacer realidad dichos objetivos:

Es posible en el sentido indicado la eliminación de la pobreza y de la miseria; es posible en el indicado sentido la eliminación del trabajo alienado; posible la eliminación de lo que he llamado *surplus repressio*. Creo que sobre esto estamos relativamente de acuerdo; aun más: creo que en esto estamos de acuerdo incluso con nuestros enemigos. Apenas hay hoy, ni en la misma economía burguesa, un científico o investigador digno de ser tomado en serio que se atreva a negar que con las fuerzas productivas técnicamente disponibles ya hoy es posible la eliminación material e intelectual del hambre y de la miseria, y que lo que hoy ocurre ha de atribuirse a la organización sociopolítica de la tierra.⁸¹²

Pero la muerte de la utopía tal y como se pronuncia a partir de los ochenta denota algo distinto. Denota la renuncia colectiva a la utopía, su satanización y mutación en antigualla arqueológica, o peor todavía: su transformación en “algo” peligroso, que asusta y repele. Siendo verdaderos estos achaques (reunidos en torno a un *boom* sin precedentes del significado peyorativo del término), mi tesis es que los epítetos de “muerte” y “final” resultan a la luz de los datos excesivos para delinear su situación. La utopía no pasa por sus mejores momentos, desde luego. La sensación dominante, inclusive entre sus potenciales simpatizantes, es que su legado ha sido superado. Jameson da cuenta de tal tesitura atendiendo a las dificultades de la utopía para sobrevivir en las condiciones instauradas por los dos mundos materialmente antitéticos brotados del fenómeno postmoderno por antonomasia: la globalización (analizaremos extensamente esos dos mundos en 4.4, y la globalización en 4.1.3):

⁸¹¹ H. Marcuse, *El final de la utopía*, pág 8.

⁸¹² *Ibíd*, págs 10-11.

En uno de esos mundos, la desintegración de lo social es tan absoluta —entre miseria, pobreza, desempleo, hambre, desdicha, violencia y muerte— que los programas sociales de compleja elaboración de los pensadores utópicos resultan de una frivolidad equiparable a su irrelevancia. En el otro, una riqueza sin precedentes, la producción informatizada, así como una variedad infinita de placeres comerciales y culturales, parecen haber vuelto la fantasía y la especulación utópicas tan aburridas y anticuadas como los relatos pretecnológicos del viaje espacial.⁸¹³

Si hacemos un poco de retrospectiva, es inevitable recordar que los críticos de arte (no olvidemos que el debate modernidad-postmodernidad empezó al hilo del fiasco de las vanguardias; iban a traer la revolución y acabaron incorporadas al *establishment*)⁸¹⁴ fecharon el estreno de la postmodernidad a las 3 horas y 32 minutos de la tarde del 15 de julio de 1972. En esa jornada se procedió a la voladura del complejo de viviendas protegidas Pruitt-Igoe de Saint Louis. Edificado en 1955 según los parámetros funcionalistas de Le Corbusier y Mies van der Rohe, su derrumbe fue a ojos de numerosos intelectuales la prueba manifiesta de algo que se venía anunciando en los corrillos afines al *pop-art* y la arquitectura *kitsch*: el fin de la modernidad (del modernismo estético). Fin, por supuesto, que ponía sobre el tapete el fracaso del racionalismo a la hora de satisfacer el bienestar cotidiano de las personas. La queja, proferida con un tono formalista afectado de determinismo y reduccionismo (pocos nombraron las condiciones sociales y económicas que latían bajo las legítimas quejas de los huéspedes)⁸¹⁵, se reiteraría con constancia, extendiéndose del urbanismo al resto de campos. Pero Pruitt-Igoe no solo simbolizó la caída del racionalismo y de la arquitectura moderna, empecinada en fusionar arte y vida. Simbolizó también la crisis de la utopía urbana en particular y de la utopía en general. Contemplado así, el nacimiento de la postmodernidad coincide con el desplome (literal) de la utopía.

Pese a todo, la utopía sobrevive y perdura. De hecho, la postmodernidad alumbró deseos utópicos muy heterogéneos y, por ende, no es ajena a la actividad utópica. Si esto es así, que lo es, la cultura postmoderna no encarna, cuanto menos en determinadas cuestiones, un estadio completamente antagónico respecto a la cultura moderna. Si la

⁸¹³ F. Jameson, “La política de la utopía”, pág. 37.

⁸¹⁴ P. Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000, págs. 25-36; P. Bürger, *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1987, págs. 103-128.

⁸¹⁵ David Harvey combate a propósito de Pruitt-Igoe el gesto postmoderno estandarizado de culpabilizar “a la forma física de los males sociales”. Muestra, además, que es posible encontrar ejemplos contrarios. Alude, en concreto, a las protestas foribundas de los habitantes de Firminy-le-Vert, complejo diseñado por Corbusier, ante la posibilidad de que fuera destruido. D. Harvey, *La condición de la posmodernidad*, pág. 137.

utopía es un fenómeno inequívocamente moderno, su presencia en la postmodernidad corrobora la existencia de ciertas prolongaciones entre los dos períodos. Ahora bien, no menos verdad es que el utopismo postmoderno guarda diferencias cruciales en relación al moderno. Tratamos con el fruto de una prolongación de tendencias modernas que han sido notablemente transformadas y reordenadas durante su postmodernización, tal y como comprobaremos muy pronto.

El testimonio más contundente de que la postmodernidad tiene sus propias utopías lo encarna el transhumanismo, movimiento tecnoutópico internacional de gran predicamento al que dedicaremos buena parte de los capítulos 4.2 y 4.3. En otro orden de cosas no muy distantes, la propagación de la tecnología informática ha dado pie, junto a los justificados pavores al uso (vigilancia omnímoda, cosificación...), a las imágenes cuasi utópicas como mínimo de la democracia electrónica, la aldea global y las multitudes inteligentes⁸¹⁶. En el plano político despunta el “Proyecto Venus”, polémico colectivo científicista, ambientalista e igualitarista ligado a la trilogía de documentales *Zeitgeist*, rodados por Peter Joseph entre 2007 y 2011. Menos suspicacias levanta el “Movimiento Antiglobalización”, conocido por ondear la enseña utópica elemental de ayer y de hoy: “Otro mundo es posible”. Mención aparte merece nuestro “Movimiento 15-M” (y por añadidura las cuantiosas organizaciones semejantes aparecidas en otros países), cuya acampada en la Puerta del Sol desembocó en la conformación de un espacio utópico en pleno epicentro turístico.

En el espectro aquí indagado, el de la forma utópica, la postmodernidad alberga su propia teoría utópica social, la cual bascula, concédase la simplificación, entre el reformismo de Richard Rorty (*Contingencia, ironía y solidaridad*) y Jacques Derrida (*La democracia, para otro día*) y el radicalismo —muy diverso, a veces incompatible— de Donna Haraway (*Manifiesto Cyborg*), John Zerzan (*Futuro primitivo*) y el dueto compuesto por Michael Hardt y Toni Negri (*Multitud*). Al igual que sucediera con el grueso de teóricos utopistas de la modernidad, ninguno de los nombres mentados aceptaría, a excepción de Rorty, ser catalogado de utópico. Finalmente, la literatura utópica social tiene por portavoces a escritores izquierdistas de ciencia ficción como Charles Stross (*Accelerando*, 2005), Iain Banks (el “Ciclo de la Cultura”, iniciado en 1987 y finalizado en 2012) y Kim Stanley Robinson, responsable de la “Trilogía Marciana” (1992-1996), sin olvidar *La puerta al país de las mujeres* (S. Tepper, 1988), obra cumbre de la utopía feminista del mismo período. En cualquier caso, la utopía social postmoderna (luego iremos tanteando qué

⁸¹⁶ H. Rheingold, *Multitudes inteligentes. La próxima revolución cultural*, Barcelona, Gedisa, 2004.

modificaciones implica colocar la noción “postmoderna” tras la expresión “utopía social”) arrancó en los setenta, con títulos (ya citados en su momento) que sirvieron por motivos distintos de transición entre lo moderno y lo postmoderno, caso de *Los desposeídos* y *Tritón*, o que canalizaron precozmente modalidades reivindicativas potenciadas definitivamente en la postmodernidad, caso de *La isla y Ecotopía* (ecologismo), o de *El hombre hembra* y *La mujer al borde del tiempo* (feminismo).

Si partimos del hecho de que el transhumanismo no conforma por sí solo ninguna utopía social y que sin embargo representa con muchísima diferencia el utopismo más propagado, conocido e influyente de nuestros días; si reparamos en que el grueso de la ciencia ficción publicada en las últimas tres décadas se encuentra rendida a los deseos utópicos típicamente transhumanistas no es descabellado colegir que la panorámica recién trezada delata a nivel formal o textual la existencia de un contexto utópico bastante activo, aunque con escasa utopía social (los títulos citados y muy poco más). ¿Cuál sería por tanto la expresión que mejor definiría el estado actual de la utopía? Sin ningún género de dudas, el de crisis. Pero subráyese el detalle: una crisis que afecta sobre todo a la utopía social literaria (y en menor medida a la teórica), pues es un hecho consumado que la utopía *in toto* no se encuentra bajo ese estado, ni mucho menos muerta.

El problema no radica únicamente en que a partir de la segunda mitad del siglo XX, incluso un poco antes, la publicación de utopías sociales estándar haya descendido constantemente hasta alcanzar los mínimos históricos de la actualidad. El problema es también cualitativo. Ninguna de las publicadas, ni siquiera las de Le Guin o Robinson, ha conseguido acariciar siquiera la gran resonancia suscitada en su día por las utopías de Moro, Bellamy, Morris, Cabet o Wells, leídas masivamente, inspiradoras de asociaciones, clubs y comunidades, objetos de debate público e interés intelectual, objetos de incontables imitaciones y sátiras. En comparación, la repercusión cultural y política de las utopías sociales más recientes resulta minúscula, y su audiencia marginal. ¿Qué casuística subyace a esta crisis de la utopía social literaria? Aparte de las razones comúnmente aludidas (guerras mundiales, totalitarismos, etcétera), Kumar apela en “Utopia and Anti-Utopia in the Twentieth Century” a otras cinco:

i) La utopía social ha perdido audiencia y se ha guetificado a consecuencia de su incorporación desde mediados del siglo XX al *corpus* de la ciencia ficción, tradición literaria que la gente cultivada, presa de impropios prejuicios, rechaza desde siempre⁸¹⁷. Es por eso que las escasas utopías sociales publicadas en los últimos cincuenta años —algunas de ellas

⁸¹⁷ K. Kumar, “Utopia and Anti-Utopia in the Twentieth Century”, pág 267.

de un nivel altísimo— han pasado desapercibidas a los intelectuales académicos y, lo que es peor, a las personas corrientes con inquietudes culturales. Como no las han conocido han inferido que no existían, que la utopía, dada la nula producción de novelas adscritas al género, ha muerto. Sea como fuere (me permito añadir un pequeño comentario) el hecho es que las utopías sociales recientes solo han sido leídas por los aficionados más politizados de la ciencia ficción, un género, tomado en conjunto, que tampoco atraviesa exactamente el mejor de sus períodos, dominado, como está, por el ala científicista (*hard*) del gremio. Esta hegemonía *hard* explica que la mayoría de novelas de la ciencia ficción reciente maniobren a la vera de una noción reductivista del transhumanismo y allende las problemáticas sociológicas, económicas, filosóficas, antropológicas y políticas características de las obras maestras del género. Y explica, asimismo, que la ciencia ficción literaria se haya alejado del gran público, y viceversa.

ii) El declive de la utopía no puede entenderse al margen de un segundo acontecimiento literario: las transformaciones experimentadas por la novela. Según Kumar, “Utopia rose and fell with the novel. It was itself in its origins a kind of novel... and it was sustained by all the techniques later developed by the eighteenth and nineteenth century novel. The classic novel —the novel of Balzac, Dickens, and Tolstoy— took the whole of society as its object... The novel of our times has retreated to private worlds... Psychology or psychoanalysis are its tools, not sociology or political science”⁸¹⁸.

Kumar deja en el aire la vinculación de este giro individualista de la novela con el tercero de los detonantes de la crisis de la utopía que él mismo enumera: iii) El desinterés de la sociedad postmoderna hacia la política, temática que estudiaremos durante el capítulo 4.4. Ofrezcamos, de momento, algunas pistas. El giro individualista de la novela es uno de los muchos síntomas adjuntos a un proceso sistémico iniciado a mediados de los setenta que resulta demoledor para la utopía (también para la distopía) prototípica de la modernidad: la abolición de lo social (del Todo) y de los problemas públicos en beneficio de la soberanía del individuo (de las partes) y de sus inconfundibles problemas personales. Este vaivén hacia la individualización de la existencia, núcleo de la época y de la ideología postmoderna, juega un papel crucial en la crisis de la utopía social (un género hiperpolitizado, inclinado, se vio en 3.4, a acometer el traumático “abandono de la propiedad privada del yo”), en la aparición de microutopías o heterotopías y en el éxito del transhumanismo, cuyo programa utópico viene a saciar fundamentalmente deseos del yo.

⁸¹⁸ *Ibíd*, pág 269.

iv) El escenario postmoderno florece para Kumar sobre las penurias de la esperanza teorizada por Bloch, penurias coaguladas en todos los niveles de la civilización y exhibidas especialmente en los ademanes tremendistas del pensamiento postmoderno (las necrológicas y entierros de todos y cada uno de los agentes de la metafísica). Kumar declara sobre este particular que las muertes anunciadas por dicha filosofía constituyen, por mor de la coherencia con los propios principios teóricos (que excluyen la promulgación de alternativas claras y concretas), una versión no dialéctica del apocalipsis, centrada “obsesivamente en el fin, sin ninguna expectativa de un nuevo principio”⁸¹⁹. Y añade: “When philosophers announce the end of grand narratives, when it is said that there is no philosophical basis for Enlightenment beliefs in Truth, Reason, Science and Progress, it is hard to see how utopia, wich tends to believe in most of those things, can survive”⁸²⁰. No parece, sin embargo, que la relevancia causal de esta orientación teórica sea tan decisiva. Es cierto que la utopía queda teóricamente problematizada merced el segundo desencantamiento orquestado por el pensamiento postmoderno. Pero el caso, habría que corregir a Kumar, es que las creencias ilustradas (y utópicas) en la verdad, la razón, la ciencia y el progreso permanecen intactas en el transhumanismo. Qué ha provocado que así sea es algo que tendremos que examinar en los capítulos posteriores.

v) La Caída del Muro de Berlín en 1989 y la disolución de la Unión Soviética — actores implicados igualmente en la escasez de esperanza y en el desprestigio de la política — dieron al traste con la fe depositada en el socialismo, la gran utopía de los siglos diecinueve y veinte. La experiencia supuso un revés muy duro para la utopía social en la medida en que cuestionaba como ninguna experiencia anterior había logrado hacer la viabilidad del designio utópico por antonomasia: la creación y puesta en práctica de una alternativa próspera, ilusionante y eficaz al capitalismo. De poco sirvió evidenciar que en muchos sentidos tales regímenes únicamente tuvieran de socialistas el nombre y de utópicos ni siquiera eso. El efecto sobre los idearios políticos radicales, condenados desde entonces al ostracismo, y sobre la tentativa a imaginar metódica y minuciosamente alternativas socio-económicas a lo dado, desde entonces prácticamente atajada, fue demoledor.

Se antoja evidente que la crisis de la utopía (o la muerte, si es que uno asume los clichés postmodernos más radicales) está asociada a dos explosiones. La primera (demolición de Pruitt-Igoe en 1972), inició el acontecimiento, la segunda (demolición del

⁸¹⁹ K. Kumar, “El apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad”, pág 243.

⁸²⁰ K. Kumar, “Utopia and Anti-Utopia in the Twentieth Century”, pág 269.

Muro de Berlín en 1989) lo certificó definitiva y oficialmente. Lo mismo podría afirmarse respecto a la postmodernidad: la primera explosión la inauguró, la segunda la llevó a su máximo apogeo⁸²¹. Félix Duque saca a colación una tercera fecha: 11 de septiembre de 2001. En *Terror tras la postmodernidad*, Duque ata los cabos de Saint Louis, Berlín y Nueva York para montar una hipótesis que rectificaremos a lo largo de la sección siguiente: que la postmodernidad ha terminado. Y ha terminado, dice, duplicando el acto fundacional, una explosión. Eso sí, a diferencia de las precedentes atrocidad, no controlada ni realizada en pos de una vida más digna, sino en pos de la eliminación física del mayor número de “Cruzados”⁸²².

¿Y qué decir respecto a la distopía? Levantada sobre los mismos dualismos y conceptos, la distopía también padece la problematización de sus fundamentos teóricos, no solo por la deconstrucción filosófica de marcos, sino por las características del marco social y cultural postmoderno, un contexto fragmentario, descentralizado e individualizado, muy diferente al vaticinado por la plana mayor de este género literario. Con todo, la publicación de novelas distópicas durante la postmodernidad ha sido cuantitativamente aceptable. La tendencia iniciada a principios del siglo XX, pocas utopías sociales y abundantes distopías, continúa hoy por hoy vigente. Es justo señalar que la distopía también acomete su propia postmodernización en lo tocante a las reclamaciones, congeniando con las políticas de la diferencia y con las luchas por el reconocimiento de la identidad (de ambas hablaré expresamente en 4.4.3). *El cuento de la criada* (M. Atwood, 1985) es la más conocida de las distopías escritas desde una óptica feminista. *En alas de la canción* (T. M. Dish, 1979) la más conocida de las escritas desde una óptica gay. En ambas, el detalle no es baladí, el régimen totalitario del futuro adquiere la forma de una teocracia católica fundamentalista al mando de los Estados Unidos. Finalmente, dado que la utopía dominante en la postmodernidad es el transhumanismo, muchas distopías literarias (y cinematográficas) dedicarán su actividad a combatirlo. Pero sobre todo esto meditemos después.

A destacar, antes de terminar, la moda distópica juvenil iniciada con la saga de *Los juegos del hambre* (S. Collins, 2008-2010). Las ventas millonarias cosechadas por las novelas

⁸²¹ Algunos autores sostienen que la postmodernidad nace tras la demolición del Muro de Berlín. Es el caso de Ibáñez: “La idea de una crisis más o menos integral de la modernidad aparece ya sugerida por autores de la talla de Toynbee o Wright Mills. No obstante, es sólo a partir del fin de la pasada década de los ochenta cuando cobra cuerpo definitivamente la convicción de que la sociedad occidental... inaugura una nueva época que, a falta de adjetivos más precisos, pudiera denominarse posmodernidad. No exageraríamos afirmando que la frontera de 1989 —no deja de ser curioso que el Muro de Berlín caera justamente doscientos años justos después de la Revolución Francesa— ha marcado un nuevo rumbo de cambio histórico”. J. Ibáñez, *¿Un nuevo malestar en la cultura? Variaciones sobre la crisis de la modernidad*, Madrid, CIS, 1998, pág 86.

⁸²² F. Duque, *Terror tras la postmodernidad*, Madrid, Abada, 2004, págs 10-11.

futuristas de Collins ha suscitado una avalancha de imitaciones (y de subsiguientes adaptaciones filmicas) en las que la típica pareja protagonista (ahora adolescente y desalienada mediante el igualmente típico proceso de enamoramiento) lidia en muchos casos contra robustos regímenes orwellianos o cuasi-orwellianos (o huxleyanos) aderezados con mucha pimienta transhumanista. Lo curioso es que todos los lugares comunes de la crítica social efectuada por la distopía estándar de la modernidad (defensa de lo natural, de la diferencia, del espíritu, de la libertad...) han cristalizado en una moda adolescente de alcance internacional. Curiosamente, por no decir sospechosamente, casi ninguna de estas novelas se atreve a identificar sin ambigüedades el Terror del mañana con el capitalismo mundializado, auténtica autoridad incontestable de la postmodernidad.

4.1.3 Postmodernidad y capitalismo

Ha llegado la hora de esbozar el perfil económico de la postmodernidad, de ese entorno intelectualmente antimetafísico, antidualista y secularizador donde se anuncia la muerte de la utopía y del resto de grandes personajes de la tradición racionalista moderna. Para llevar a buen puerto nuestro objetivo en este punto —y en buena parte de los siguientes— resulta imprescindible recurrir al trabajo de Fredric Jameson, quizás el filósofo que mejor ha aprehendido el espíritu postmoderno al conectar, en contra de los abordajes epistemológicos o formalistas habituales, la miscelánea de manifestaciones estéticas que genera en torno a dinámicas materiales concretas y asibles. Tal operación metodológica cristaliza en la definición de la cultura postmoderna como reflejo de las transformaciones recientes vividas por el capitalismo, apuesta que aspira a politizar la reflexión sobre la crisis de lo moderno y volver inteligible la plétora en principio caótica de expresiones postmodernistas. Como bien explica Anderson, la obra jamesoniana forja “el anclaje de lo posmoderno en las alteraciones objetivas del orden económico del propio capital. La posmodernidad deja de ser una mera ruptura estética o un cambio epistemológico para convertirse en señal cultural de un nuevo estadio de la historia del modo de producción dominante”⁸²³.

La interpretación efectuada por Jameson de la postmodernidad se encuentra condensada en *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, texto publicado en 1984 (año orwelliano, por cierto). De los muchos razonamientos ahí barajados, reiterados y presentados con mayor profundidad en las obras posteriores, nos centraremos de momento en los dedicados a desgranar las modificaciones de la espacialidad provocadas

⁸²³ P. Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, pág 77.

por la venida de lo postmoderno. El punto de partida, como es de sobras conocido, lo encarna una periodización del capitalismo inspirada en Ernest Mandel. Según Jameson, “el capitalismo ha conocido tres momentos fundamentales, cada uno de los cuales supone una expansión dialéctica con respecto a la fase anterior: se trata del capitalismo mercantil, la fase del monopolio o etapa imperialista, y la etapa actual, erróneamente llamada postindustrial, y que debería denominarse con mayor propiedad fase del capital multinacional”⁸²⁴.

Cada una de estas etapas de desarrollo del capital produce la tecnología que le servirá de conducto. Mientras el capitalismo mercantil es inseparable de la producción de motores de vapor y el capitalismo monopolista de la producción de motores eléctricos y de combustión, el capitalismo multinacional es indisoluble de las tecnologías informáticas y comunicacionales, en concreto del ordenador⁸²⁵. La importancia nodal de esta máquina en la conformación de lo postmoderno ya había sido recalcada cinco años antes por Lyotard en *La condición postmoderna*. No obstante, el enfoque marxista de Jameson se distancia por razones obvias del determinismo tecnológico con el que coquetea Lyotard⁸²⁶: “la tecnología, sentencia el estadounidense, es el resultado del desarrollo capitalista y no una causa primera en sentido estricto”⁸²⁷. Es por ello que “nuestra representación imperfecta de una inmensa red informática y comunicacional no es, en sí misma, más que una figura distorsionada de algo más profundo: todo el sistema mundial del capitalismo multinacional de nuestros días”⁸²⁸. Sea como fuere, salta a la vista que el capitalismo multinacional y la informatización se retroalimentan mutuamente. La impronta del ordenador esclarece una de las cualidades principales del capitalismo postmoderno: su naturaleza informatizada, síntoma del predominio del capital financiero (de la especulación en el mercado de las acciones) sobre una producción “real” (*offline*, fabril) gradualmente obsoleta e irrelevante para el avance de la economía planetaria.

A juicio de Jameson llamamos postmodernidad al período histórico caracterizado por encima de cualquier otra consideración por la llegada del capitalismo multinacional o tardío, modo de producción nacido poco más o menos a inicios de los setenta que tiene por agentes (elíjase el epíteto que se quiera) a las multinacionales, transnacionales o grandes corporaciones. La última cita enuncia la naturaleza globalizada del capitalismo

⁸²⁴ F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995, pág 80.

⁸²⁵ *Ibid*, pág 83.

⁸²⁶ Véase: J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1994, págs 13-16.

⁸²⁷ F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, pág 79.

⁸²⁸ *Ibid*, pág 85.

postmoderno, segundo rasgo distintivo respecto a los modelos anteriores: “«globalización» y «postmodernidad son lo mismo», las dos caras de nuestro momento histórico”⁸²⁹. Al globalizarse gracias a la informatización, el capitalismo invade por pura lógica todo el espacio disponible, logrando la ubicuidad absoluta, cosechando el “triumfo irrevocable de la homogeneidad espacial sobre cualesquiera heterogeneidades que todavía hubieran podido fantasearse en términos de espacio global”⁸³⁰.

Efectivamente, en la última (de momento) fase de su devenir el capitalismo muda en totalidad irrepresentable⁸³¹ que arrasa durante la desmitificación o secularización que él también acomete cualquier exterioridad y cualquier otredad, hasta colonizar el orbe entero y hacerse uno con la vida misma. Huérfano de adversarios ideológicos, ajeno a las restricciones geopolíticas de fronteras y aranceles, incorporado en cada viruta de la existencia, el capitalismo tardío obra la expansión suprema de sí mismo, absorbe al resto de esferas (política, arte, moral...) y da al traste definitivamente con la idea de un “afuera” arquimedeano del sistema donde los disidentes o “heterogeneidades” pueden aislarse de su malévolos influjo, captar su funcionamiento objetivo y organizar de acuerdo a ese saber su destrucción y reemplazo.

Contra este imaginario emancipador metafísico, Jameson advierte que el rasgo espacial de la postmodernidad más decisivo estriba precisamente en que no queda “afuera” alguno, que el mercado, presente al instante en cualquier lugar de la Tierra con solo pulsar un clic, se ha mundializado en todos los sentidos imaginables. Las distancias, por ende, se extinguen, incluida (este es un buen ejemplo de cómo lo cultural refleja fenómenos económicos) la “distancia crítica” de la que presumía, y sigue presumiendo para atacar el escepticismo etnocéntrico de los adversarios postmodernos, la teoría izquierdista de filiación moderna⁸³². Lógicamente —recordemos lo expuesto al final de 1.8 sobre la ilusión trascendental utópica— esta comprensión categórica de la espacialidad es otro de los promotores velados la crisis de la utopía social. En una época espacialmente totalizada y homogeneizada, privada de espacios externos al orden dominante, el conjunto de las partes, incluso las adversarias y sediciosas, se integran en él e interiorizan inevitablemente los gustos, estilos e ideología hegemónicos, quedando gravemente mutilados para imaginar la otredad política.

⁸²⁹ F. Jameson, *El postmodernismo revisado*, Madrid, Abada, 2012, pág 23.

⁸³⁰ F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000, pág 37.

⁸³¹ F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, págs 114-121. También: F. Jameson, *Reflexiones sobre la postmodernidad*, Madrid, Abada, 2010, pág 86.

⁸³² F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, págs 107-108.

En virtud de lo expuesto, Jameson bautiza al capitalismo tardío como “la forma más pura de capitalismo de cuantas han existido”, pues comporta “una ampliación prodigiosa del capital hasta territorios antes no mercantilizados”⁸³³. En la época postmoderna nada puede evitar ser asumido por el capital y derivar en producto de consumo, ni siquiera la cultura, otrora entera o parcialmente externa a la lógica del mercado y ahora convertida en fetiche comercial y negocio suculento. Ni el producto cultural más subversivo o *underground* se libra de la mercantilización. Tampoco la cultura revolucionaria. Poco le importa al Todo postmoderno —pues de eso se trata cuando nos referimos al capitalismo en su fase tardía: de un Todo en toda regla— que un ensayo o canción lo cuestione o menosprecie. Si puede extraer algún beneficio de ese texto o estribillo lo publicitará y emitirá a bombo y platillo por sus canales de transmisión. En nuestro tiempo se impone, según acabamos de anotar, la des-diferenciación de las esferas, hasta el punto de que “lo cultural es uno respecto a lo económico”⁸³⁴ (pensemos en la apropiación del arte efectuada por grandes empresarios especializados en el sector). Con independencia del público al que se dirija y de los valores políticos o actitudes que transmita, toda obra cultural es incorporada y banalizada de inmediato por lo dado, sabotando su autonomía y reificándola.

Aunque de acuerdo con Jameson todavía persisten formas puntuales de modernismo (novelas y películas “de autor”: Saramago, Sokurov, Erice, Coetzee), lo cierto, indica, es que a nivel cualitativo y cuantitativo la creación cultural y estética (también teórica) de los últimos cuarenta años ha florecido mayoritariamente en torno a uno de los lances estilísticos fundamentales de la postmodernidad: “el desvanecimiento... de la antigua frontera... entre la cultura de élite y la llamada cultura comercial o de masas”⁸³⁵. El incidente —auténtico *shock* para los críticos frankfortianos de la “industria cultural”, amén de realización obscena o cuanto menos imprevista de uno de los ideales utópicos de mayor envidia según comprobamos en 3.3.1— puede y debe leerse en clave ontológica y epistemológica: sin un “afuera” asequible únicamente a los eruditos o artistas capaces de desprenderse de la masa a golpe de densas lecturas; un “afuera”, además, donde una vez

⁸³³ *Ibíd*, pág 81.

⁸³⁴ F. Jameson, *El postmodernismo revisado*, pág 22.

⁸³⁵ F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág 12. La liquidación postmoderna de la diferencia entre cultura erudita y cultura de masas a la que se refiere Jameson se manifiesta en un tropel de situaciones. Por ejemplo, me limitaré a un par de casos, las colecciones de grandes clásicos de la filosofía que se venden en los quioscos y grandes almacenes, justo al lado de las revistas del corazón; o los estudios culturales, marco teórico en el que se investigan de manera muy sesuda temáticas como esas mismas revistas, el rock gótico, el *piercing*, las telenovelas o los cómics de Spiderman. Véase: T. Eagleton, *Después de la teoría*, Barcelona, Mondadori, 2005, págs 15-17.

instalados estos privilegiados captarían la verdad de las cosas y crearían sus obras no alienadas; como no existe, digo, ese espacio redimido y de acceso restringido, todos los objetos artísticos, hasta los más exquisitos, reflejan las contradicciones de lo dado.

El efecto colateral más representativo de la bancarrota padecida por la disyunción moderna dentro-fuera, donde “dentro” (la distopía estándar se acogería a este patrón hermenéutico) equivaldría a lo superficial o aparente y “fuera” a lo profundo y real es, apunta Jameson, el “nacimiento de un nuevo tipo de insipidez o falta de profundidad, un nuevo tipo de superficialidad en el sentido más literal” que condiciona de diversas maneras (bien constituyendo el contenido y la forma, bien el tema tratado) buena parte de la creación estética y teórica postmoderna⁸³⁶. Jameson liga este rasgo estilístico dominante en todas las artes a la primacía adquirida por la imagen y el simulacro en los feudos del capitalismo tardío, orden confluyente con un campo ontológico plano, privado de esencias, niveles y raíces, con una “iconosfera” reticular henchida de significantes sin significado, de mapas sin territorios (según la célebre formulación de Baudrillard), de contenidos manifiestos sin contenidos latentes, por decirlo con argot freudiano⁸³⁷. Jameson ejemplifica el choque entre el arte moderno y el postmoderno contrastando los *Diamond Dust Shoes* de Andy Warhol, cuadro aislado de su mundo vital originario, autorreflexivo, juguetero, con los *Zapatos de labriego* de Van Gogh, remitente al contexto de la miseria agrícola, colmado de compensaciones utópicas, trágico⁸³⁸.

Es en este punto donde resulta pertinente presentar una distinción terminológica decisiva. Mientras el concepto “postmodernidad” se refiere a la época histórica donde se despliega el capitalismo tardío y triunfan las transnacionales, el concepto “postmodernismo” designa, como queda explicitado en el mismo título de la obra que nos está sirviendo de hilo conductor, la lógica cultural de la postmodernidad. O por decirlo de manera clásica: el postmodernismo nombra a la superestructura del modo de producción postmoderno, infraestructura “de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales”⁸³⁹. Frente al compromiso político y/o la hondura existencial insondable del modernismo (la angustia, la revolución, la alienación, la autenticidad, la anomia y demás temáticas clásicas de la gran literatura), el postmodernismo se muestra frívolo, decorativo, entretenido *kitsch*, referencial y desmitificador, propenso al *collage*, a la superposición de citas.

⁸³⁶ *Ibid*, pág 29.

⁸³⁸ *Ibid*, págs 323-340.

⁸³⁹ *Ibid*, pág 19.

La primorosa ubicuidad coronada por el capitalismo tardío y la consiguiente eliminación de cualquier “afuera” también tiene conforme al análisis jamesoniano repercusiones sobre la valoración política de la propia postmodernidad:

Estamos hasta tal punto *dentro* de la cultura de la postmodernidad, que su rechazo superficial es tan imposible como complaciente y corrupta es cualquier celebración igualmente superficial... En lugar de la tentación de o bien denunciar las complacencias de la postmodernidad como síntoma final de la decadencia, o dar la bienvenida a las nuevas formas..., parece más correcto evaluar la nueva producción cultural con la hipótesis de trabajo de que la reestructuración social del capitalismo tardío como sistema ha producido una modificación general de la cultura.⁸⁴⁰

Jameson añade que “si el posmodernismo es un fenómeno histórico, todo intento de dar cuenta de él en términos de juicio moral o moralizante debe identificarse en última instancia como error categorial”⁸⁴¹. La posición diseñada por nuestro autor sobre este asunto se aleja de la adoptada por el resto de simpatizantes de la herencia progresista de la Ilustración, habitualmente tendentes a la denuncia drástica de lo postmoderno. Inspirándose en la dialéctica marxista, Jameson afirma que

Marx nos exige imperiosamente hacer lo imposible: pensar este desarrollo *al mismo tiempo* en términos positivos y negativos; nos exige, con otras palabras, poner en práctica una forma de pensar que sea capaz de concebir los rasgos manifiestamente denigrantes del capitalismo y, simultáneamente, su extraordinaria dinámica emancipadora... Debemos, en cierto modo, llevar nuestro pensamiento hasta el punto en que podamos comprender que el capitalismo es, al mismo tiempo y en el mismo sentido, lo mejor y lo peor que le ha sucedido a la especie humana... La urgencia de la situación exige que hagamos un esfuerzo para pensar dialécticamente la evolución cultural del capitalismo avanzado al mismo tiempo como catastrófica y progresista.⁸⁴²

⁸⁴⁰ F. Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, págs 92-93.

⁸⁴¹ F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, pág 103. Acto seguido, Jameson desarrolla la tesis que acabamos de plasmar en la cita anterior: “Y todo ello resulta más palmario si nos preguntamos por el estatuto del moralista y del crítico de la cultura: el primero, como todos nosotros, está tan profundamente inmerso en el espacio posmoderno, tan intrínsecamente afectado e infectado por sus nuevas categorías culturales, que ya no puede permitirse el lujo de la crítica ideológica a la antigua”. *Ibíd.*

⁸⁴² *Ibíd.*, pág 104. Terry Eagleton, mucho más hostil con la postmodernidad que Jameson, reconoce, sin embargo, que “si el posmodernismo cubre todo, desde el *punk rock* hasta la muerte de la metanarrativa, desde las revistas de historietas hasta Foucault, entonces resulta difícil ver... cómo se puede tener una posición, a favor o en contra, no más de lo que se puede estar a favor o en contra del Perú”. T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1997, pág 45.

Si trasladamos este esfuerzo dialéctico al campo de la utopía estaremos en condición de extraer algunas conclusiones importantes. La primera, que la crisis actual de la utopía social es reaccionaria y progresista al unísono. Reaccionaria, pues refleja una hegemonía ideológica y material del capitalismo sin precedentes, dejándonos íntegramente a su merced, sin la posibilidad de contar con alternativas socio-económicas, ni siquiera imaginarias: Progresista, pues refleja una oleada secularizadora adiestrada para desenmascarar a un utopismo con frecuencia proclive al totalitarismo y la estandarización, permitiéndonos acometer una renovación profunda de la utopía en sus tres dimensiones (deseo, forma, política). Ante tal ambigüedad, quizás el desafío radique en encontrar qué hay de progresista en los síntomas del capitalismo tardío ligados de alguna manera a la utopía en particular y a la política o la tecnología en general. La repulsa nostálgica de lo postmoderno, acostumbrada a examinar los nuevos tiempos en términos de pérdida, se resiste a aceptar que jamás volveremos a tener utopías (o racionalidades, o subjetividades) fuertes, uniformes, totalizadoras. La celebración postmodernista da por concluida la problemática y certifica la muerte de la utopía. Entre ambos enclaves, se ubica un tercero: el de quienes observan fuerzas malignas tras el ocaso de la forma moderna de la utopía y deciden forjar poco a poco y a partir de los elementos positivos del presente una forma utópica inaudita, capaz de perturbar por poco que sea al actual Todo (no orwelliano, *ergo* también inaudito si adoptamos el prisma de la utopía y la distopía estándar de la modernidad) y reactivar desde dentro del sistema el deseo de un futuro mejor.

Félix Duque sentenciaba el fin de la postmodernidad a raíz de los atentados cometidos el 11 de septiembre contra las Torres Gemelas de Nueva York. Después de lo expuesto, es pertinente parafrasear la opinión, a nuestro modo de ver acertada, mantenida por Jameson sobre este particular. A su entender, coincidente con el de Bauman, “el fundamentalismo es algo postmoderno”⁸⁴³, y los atentados no solo no modificaron las reglas de juego postmodernas, sino que las recrudecieron. Dado que el indicador principal de la vigencia de la postmodernidad es la bonanza del capitalismo tardío o multinacional, resulta palmario que a pesar del trauma colectivo y el intenso simbolismo rupturista inherente a los atentados seguimos habitando en ella. Pero como Eduardo Grüner indicó a las pocas semanas de producirse la tragedia, aunque los atentados del 11 de septiembre no abren ninguna brecha con la postmodernidad ni con buena parte de su lógica cultural, es indudable que impugnan profundamente muchos de sus iconos ideológicos, caso de la

⁸⁴³ F. Jameson, *Reflexiones sobre la postmodernidad*, pág 94.

globalización (con el cierre de las fronteras nacionales bajo el pretexto de la seguridad) y la democratización global (con las invasiones estadounidenses a naciones soberanas bajo el pretexto de democratizarlas)⁸⁴⁴.

Otro tanto podría resolverse si seleccionamos como elemento cuestionador la crisis económica desatada en octubre del año 2008. Tras los primeros meses del colapso bancario internacional cuyas dramáticas secuelas todavía afectan de lleno a determinados países (entre ellos el nuestro), este evento sí aparentaba perturbar al estatuto de la postmodernidad, en la medida en que afectaba, esta vez, a la salud de su núcleo material. Sin embargo, han pasado los años y no parece que el capitalismo tardío o la globalización de las altas finanzas vayan a sucumbir precisamente. En sus textos más actuales, Jameson admite que las frivolidades del estilo postmodernista de los ochenta examinadas en su escrito fundacional ya no son tan hegemónicas como antaño. Pero la postmodernidad, añade, “no es un estilo, es todo un modo de producción, la tercera fase del capitalismo; y, en este sentido, resulta suficientemente obvio que la postmodernidad todavía está muy con nosotros, o quizá debería decir que somos nosotros quienes estamos mucho con ella y en ella; y que queda tiempo para que el mundo entre en una nueva fase del modo de producción capitalista, y no digamos, en general, de un nuevo modo de producción”⁸⁴⁵. La crisis actual no ha debilitado (tampoco refundado, como planeaban algunos gobiernos a los pocos días de producirse el desastre) al capitalismo tardío, sino todo lo contrario. La ha aprovechado para radicalizarse todavía más e invadir los escasísimos ámbitos donde todavía no regía con plenitud (servicios públicos de los Estados europeos, principalmente). “Para el capitalismo, concluye Jameson, una crisis es siempre una excusa para expandirse. Con cada nueva crisis el capitalismo —infinitamente creativo como es— se ha expandido; «globalización» es únicamente la expansión más reciente”⁸⁴⁶.

El examen jamesoniano de las bases económicas de la postmodernidad y de su implicación en las alteraciones de la espacialidad tiene en David Harvey a un complemento perfecto. En la segunda parte de *La condición de la posmodernidad*, Harvey se retrotrae al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando el fordismo instituido tiempo atrás se convirtió a ojos de todos en un régimen de acumulación capaz de sostener en una situación tan delicada la producción masiva necesaria para alentar fuertes tasas de empleo y crecimiento económico. No obstante, el suceso trascendental fue la mixtura de fordismo y

⁸⁴⁴ E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós, 2002, págs 12-23.

⁸⁴⁵ F. Jameson, *El postmodernismo revisado*, págs 20-21.

⁸⁴⁶ *Ibid*, pág 100.

keynesianismo, alianza de la que surgieron políticas fiscales destinadas a la recaudación de los fondos necesarios para sufragar “aquellas áreas de la inversión pública (en sectores como el transporte, los servicios públicos, etc.) que eran vitales para el crecimiento de la producción y del consumo masivos, y que también garantizarían relativamente el pleno empleo”⁸⁴⁷. Harvey muestra cómo los gobiernos nacionales organizaron un crecimiento económico constante fundado en el establecimiento del Estado del bienestar. Por primera vez, los servicios de salud, vivienda y educación se proporcionaron a escala multitudinaria, así como los subsidios necesarios que garantizaran incluso a los menos favorecidos el acceso al consumo⁸⁴⁸.

El programa cocinado en las factorías tecnocráticas del capitalismo tardío en pos del incremento de las ganancias era diáfano: catapultar la recuperación económica de los Estados Unidos y de las devastadas Europa y Japón universalizando todo lo posible el empleo y alentando el consumismo masivo. En sendos casos, los Estados se involucraron en la creación de un marco donde todas las personas gastaran una notable proporción de su dinero al sentirse seguras y protegidas contra la incertidumbre (servicios sociales, subsidios de desempleo, pensiones, grandes porcentajes de trabajadores sindicados, salarios altos...). A resultas de ello, “la masa de la población de los países capitalistas avanzados mejoró su nivel de vida material y además prevaleció un contexto relativamente estable para las ganancias de las corporaciones”⁸⁴⁹.

A pesar de las tensiones manifiestas (descontento en el tercer mundo expresado en los movimientos de liberación nacional, círculos contra-culturales en el primer mundo...), las piezas centrales del régimen fordista-keynesiano se mantuvieron firmes hasta el año 1973, fecha en la que Harvey ubica el tránsito de la “acumulación rígida” propia del fordismo a la “acumulación flexible” (flexibilidad en las relaciones laborales, en las pautas del consumo...) propia del capitalismo tardío o multinacional. Ya a mediados de la década de los sesenta aparecieron indicios de la existencia de graves problemas dentro del fordismo keynesiano. Europa Occidental y Japón, ya plenamente recuperadas, empezaron a exportar sus cuantiosos excedentes, convirtiéndose al instante en competidores comerciales de los Estados Unidos, potencia que observaba, en medio de una aceleración inflacionaria incipiente y de un descalabro del crédito, cómo la rentabilidad de sus corporaciones descendía al perder la capacidad de copar y regular el mercado internacional⁸⁵⁰.

⁸⁴⁷ D. Harvey, *La condición de la posmodernidad*, págs 157-158.

⁸⁴⁸ *Ibíd*, págs 159-161.

⁸⁴⁹ *Ibíd*, pág 163.

⁸⁵⁰ *Ibíd*, págs 164-167.

Pero fue en 1973 cuando cristalizó el ocaso del fordismo como modo de producción hegemónico. Toda una serie de circunstancias provocaron su sustitución por el capitalismo tardío: “El mundo capitalista estaba anegado por el excedente de fondos y, con escasas salidas productivas para la inversión, eso significaba fuerte inflación. El intento de poner freno a la inflación creciente en 1973 dejó al descubierto una gran capacidad excedente en las economías occidentales... A lo cual se agregaron los efectos de la decisión de la OPEP de aumentar el precio del petróleo y la decisión árabe de embargar las exportaciones de petróleo a Occidente durante la Guerra árabe-israelí”⁸⁵¹. A los pies de una crisis aguda, el mundo capitalista orquestó durante las décadas de los setenta y los ochenta un intenso reajuste económico, social y político, un drástico cambio de paradigma del que emergería a muy corto plazo la postmodernidad (y el postmodernismo). La operación apuntó desde el principio al desmantelamiento del keynesianismo, y buscaba un aumento máximo de la flexibilidad (esto es, de la autonomía del capital) en detrimento de las rigideces monolíticas (de los sólidos, diría Bauman) representadas por los Estados, las legislaciones nacionales y los sindicatos. Piedras angulares de este proceso (ensayado y consolidado hasta sus últimas consecuencias por las políticas de Pinochet, Thatcher, Reagan y sus numerosos acólitos de ayer y de hoy)⁸⁵², la globalización, descentralización y desregulación de los mercados, la conformación más allá de cualquier autoridad política y de cualquier barrera espacial o temporal de un mercado “financiero mundial dentro de un sistema global altamente integrado, coordinado por las telecomunicaciones instantáneas”⁸⁵³.

Pasemos revista a tres de los rasgos nodales de la acumulación flexible indagada por Harvey para terminar de retratar al capitalismo tardío y reafirmar, de paso, que seguimos dentro de la postmodernidad. El primero de ellos es la caída del Estado intervencionista, otrora regulador que ahora, en el contexto de la globalización de las finanzas canalizada por la tecnología informática, debe permanecer al margen de lo económico y no cargar fiscalmente la actividad financiera so riesgo de enojar al flujo de capitales y presenciar cómo desplazan los fondos de empresa a cualquier otro lugar del mundo, generalmente tercermundista, en apenas unos minutos. Con todo, advierte Harvey, los Estados siguen interviniendo en las áreas que le interesan al capital, por ejemplo en el control de las fuerzas del trabajo (restricciones del derecho de huelga, represión de las protestas...)⁸⁵⁴.

⁸⁵¹ *Ibíd*, pág 168.

⁸⁵² *Ibíd*, pág 192.

⁸⁵³ *Ibíd*, pág 185.

⁸⁵⁴ *Ibíd*, pág 195.

El segundo rasgo es lamentablemente igual de conocido para todos nosotros: la caída del Estado del bienestar, otrora garante de ciertos niveles mínimos de igualdad que ahora, bajo el predominio ideológico sin fisuras del dogma neoliberal de la desregulación, sufre las medidas de austeridad. Estas dos particularidades afectan al estatuto de uno de los iconos de la utopía y la distopía estándar de la modernidad: el Estado, representado, tal y como vimos a lo largo del capítulo 3.4, como una entidad todopoderosa, como el Todo (como el Leviatán benévolo o malévolo) que todo lo planifica y que a todas las partes protegía a cambio de su libertad. Luego nos ocuparemos de los desmentidos que el marco postmoderno (con el capitalismo actuando de Todo y el Estado de mayordomo colaboracionista) vierte sobre tal representación.

Por último, Harvey enumera un rasgo igualmente vigente a fecha de hoy, relativo a la esfera laboral: la acumulación flexible, a la inversa del keynesianismo previo, “parece implicar altos niveles de desempleo «estructural»..., rápida destrucción y reconstrucción de calificaciones, módicos aumentos (si los hay) en el salario real... y el retroceso del poder sindical”⁸⁵⁵. A ello se añade “una mayor subcontratación... y contratos de trabajo temporario”, signos de una tendencia dirigida a flexibilizar el mercado de trabajo y las condiciones contractuales, a “reducir el número de trabajadores pertenecientes al «núcleo» y apelar cada vez más a una fuerza de trabajo que puede reclutarse rápidamente así como despedirse con la misma rapidez y sin costos”⁸⁵⁶.

En 4.1.1 explicamos que desde la óptica desplegada por Harvey la postmodernidad puede interpretarse en términos de secularización en la medida en que se trata de una época donde únicamente opera la parte veloz, efímera y contingente de la modernidad, sin el contrapeso que suponía la parte eterna e inmutable de la misma. Comprobemos sumariamente la implicación causal del capitalismo tardío en esta coyuntura cultural y/o espiritual. Si algo distingue al sistema de producción flexible, explica Harvey, es que ha permitido

acelerar el ritmo de innovación del producto... Por ejemplo, la vida promedio de un típico producto fordista era de cinco a siete años, pero la acumulación flexible ha reducido en más de la mitad esa cifra... Por consiguiente, la acumulación flexible ha venido acompañada, desde el punto de vista del consumo, de una atención mucho mayor a las aceleradas transformaciones de las modas y a la movilización de todos los artificios destinados a inducir necesidades con la transformación cultural que esto implica. La estética

⁸⁵⁵ *Ibíd*, pág 173.

⁸⁵⁶ *Ibíd*, pág 175.

relativamente estable del modernismo fordista ha dado lugar a todo el fermento, la inestabilidad y las cualidades transitorias de una estética postmodernista que celebra la diferencia, lo efímero, el espectáculo, la moda y la mercantilización de las formas culturales.⁸⁵⁷

La necesidad de acelerar el tiempo de rotación en el consumo a fin de multiplicar la sucesión de modas y volver obsoletos los productos cuanto antes para incrementar la rentabilidad (para disminuir el lapso entre una compra y otra de un producto similar o casi idéntico) es extensible a la necesidad, satisfecha por la computarización de las transacciones, de acelerar los servicios y el ritmo de los mercados financieros. Dicho primado de la aceleración —la aspiración del capitalismo postmoderno por emanciparse del tictac regular del reloj fordista (benedictino de origen, de acuerdo a Mumford) y alcanzar la velocidad superlativa⁸⁵⁸— determina según Harvey la contracción del empleo fabril y el crecimiento del empleo en servicios, el cambio de acento desde la producción de bienes (la mayor parte de estos cuentan con un tiempo de vida sustancial, por escaso que sea) a la producción de eventos (cuyo tiempo de rotación, pensemos en los espectáculos, es casi instantáneo). La terciarización de la economía explica la importancia primordial adquirida por la cultura en el mercado postmoderno. En la esfera cultural (películas, museos, conciertos...), el tiempo de rotación en el consumo se reduce al máximo. Las implicaciones temporales de tamaño escenario, volcado en la instantaneidad y la aceleración, son numerosas. Más tarde tendremos ocasión de examinarlas pertinentemente.

La articulación de la acumulación flexible en la aceleración colma de transitoriedad, inestabilidad, diversificación y fugacidad a la cultura postmoderna en su totalidad. Es este *modus operandi* del capitalismo tardío quien se encuentra en la base del énfasis de lo efímero, veloz y contingente practicado por parte de la producción cultural reciente, estimulando el correspondiente rechazo —prototípico de la filosofía postmoderna— de lo eterno e inmutable (filosóficamente hablando, de la metafísica): “La primera consecuencia importante (de la aceleración general en los tiempos de rotación del capital) ha sido la acentuación de la volatilidad y la transitoriedad de las modas, productos, técnicas de producción, procesos laborales, ideas e ideologías, valores y prácticas establecidas”⁸⁵⁹.

⁸⁵⁷ *Ibíd*, págs 179-180.

⁸⁵⁸ Paul Virilio, filósofo de incisivo temperamento tecnóforo, ha indagado los vínculos históricos de este ideal (aumentar la velocidad, acelerar los ritmos) con la dominación. Su tesis central se ajusta como un guante al cuadro pintado por Harvey: “el poder es inseparable de la riqueza y la riqueza es inseparable de la velocidad... La velocidad es el poder mismo”. P. Virilio, *El ciberespacio, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra, 1997, págs 17-18.

⁸⁵⁹ D. Harvey, *La condición de la posmodernidad*, págs 315-316. Jameson se hizo cargo del mismo fenómeno.

Esto no significa, sin embargo, que el postmodernismo sea en bloque única o inevitablemente mimético, ni que lo económico determine totalmente el contenido y la forma de las obras culturales. Aunque así fuera, hay que reparar en que la mimesis a veces no es absolutamente fiel ni automática, y que puede llegar a intrigar al sistema de valores dominante. A fin de cuentas, el capitalismo tardío puede alentar lo efímero en el mercado, pero a nivel ideológico necesita en muchos contextos de esos mismos sujetos autónomos (elecciones) y de esos mismos fundamentos metafísicos (definir el libre mercado como sistema inherente a la naturaleza humana o a la racionalidad, pongamos por caso) que el pensamiento postmoderno deconstruye para reivindicar precisamente lo efímero. Jameson ha recalcado sobre este asunto que los artefactos culturales y artísticos no solo son síntomas o registros pasivos del modo de producción. Consciente o inconscientemente, en ocasiones cuentan con un plus emancipador, y expresan de modo utópico las contradicciones no resueltas por el sistema⁸⁶⁰.

En la sección presente hemos atestiguado a partir del trabajo de Jameson y Harvey que la postmodernidad nombra a la época donde el modo de producción representado por el capitalismo tardío (o la acumulación flexible) se vuelve hegemónico. Esta nueva fase de la evolución capitalista se desenvuelve gracias a una máquina muy concreta, el ordenador. Tanto es así que el capitalismo mismo se informatiza, e informatizado trasciende las fronteras espaciales y temporales (adquirir la virtud de la instantaneidad y acelerar el tiempo de rotación del consumo). A raíz de la informatización o digitalización que el propio capitalismo tardío fomenta en todos los campos a la par que asume para poder circular por las redes ciberespaciales se gesta, indica Harvey, la terciarización de la economía y la primacía de las altas finanzas. Todos estos síntomas desembocan en otro atributo esencial del capitalismo postmoderno que, extrapolado asimismo a todos los enclaves del espíritu postmodernista, no quisiera pasar por alto antes de finalizar esta sección: su condición desmaterializada.

“A partir de 1973, afirma Harvey de manera muy ilustrativa, el dinero se ha «desmaterializado» en el sentido de que ya no tiene un nexo formal o tangible con los metales preciosos... ni con otras mercancías tangibles. Tampoco depende exclusivamente de la actividad productiva que se desenvuelve en un espacio específico. El mundo, por primera vez en su historia, se atiene a formas inmateriales de dinero”⁸⁶¹. Efectivamente, hoy

Véase: F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, pág 18.

⁸⁶⁰ F. Jameson, *Reflexiones sobre la postmodernidad*, págs 104-105.

⁸⁶¹ D. Harvey, *La condición de la posmodernidad*, pág 328. Michael Hardt y Antonio Negri desarrollan a partir de esta expresión fundamental de la postmodernización del capitalismo su noción de “producción inmaterial”, “que incluye la producción de ideas, imágenes, conocimientos, comunicación, cooperación y relaciones

buena parte de la economía es impalpable, volátil, cifra pura recorriendo los paneles y pantallas de *Wall Street*, bits de información. El desplazamiento de la producción a la especulación, de lo sólido a lo líquido en el ámbito económico, es, sostiene Jameson (tengamos en mente el rechazo a la noción de Realidad que apuntamos en 4.1.1), “la fuente y el contexto de donde ha surgido esa miríada de teorías acerca del simulacro, la imagen, la sociedad del espectáculo... El capital financiero puede verse como un nuevo tipo de abstracción de segundo grado muy diferente a las del anterior modernismo... Y estas transformaciones tienen consecuencias fundamentales tanto para la producción artística y cultural, como para lo conceptual y la vida diaria”⁸⁶².

Vicente Verdú observa en la desmaterialización el eje del “capitalismo de ficción”. Su periodización tripartita de la evolución del capitalismo, aunque diferente en lo cronológico a la de Jameson y Harvey, designa poco más o menos las mismas tendencias. A su modo de ver, el “capitalismo de producción”, sistema centrado en las mercancías, se extendió desde finales del siglo XVIII hasta la Segunda Guerra Mundial. A continuación, irrumpió el “capitalismo de consumo”, que llegó hasta el año 1989. Finalmente, surgió el “capitalismo de ficción”, modo productivo nacido a inicios de los noventa que a diferencia de los anteriores ya no pretende abastecer la realidad de artículos, sino “producir una nueva realidad”⁸⁶³, una realidad mejorada, chic, a lo Disneylandia o Las Vegas. Es así que la desmaterialización cosechada por el capitalismo postmoderno corre paralela a la eclosión de los simulacros y de lo virtual, a la bancarrota y desprestigio (expresadas igualmente en el pensamiento postmoderno)⁸⁶⁴ de la Realidad con mayúsculas y a la expansión de la superficialidad a la que hicimos referencia. Tamaño *modus operandi* determina para Vicente Verdú la fisionomía de la cultura: “El siglo XX fue el último siglo sólido, tanto en las cosas como en las ideas, y ahora es el momento de la liviandad. El tiempo de la subordinación del

afectivas”. M. Hardt & A. Negri, *Multitud*, Barcelona, Mondadori, 2006, pág 177. Hardt y Negri extraen conclusiones utópicas de las dinámicas del capitalismo postmoderno. También este modelo productivo produce, aseguran, los valores, hábitos y subjetividades que le derrotarán en el futuro. Así, por ejemplo, el “trabajo inmaterial” —trabajo cuya materia prima es abstracta, que no se agota en el “trabajo de servicio”; que incluye, además, al trabajo intelectual y afectivo— que surge junto a la desmaterialización es inseparable de la colaboración, de la comunicación y de la cooperación, de la *interfaz*. O sea, que el modelo de trabajo cualitativamente paradigmático de la postmodernidad (centrado en la innovación tecnológica y comercial, en la gestión educativa, legal, informacional, publicitaria, sanitaria...) anticipa, por muy controlado que esté por los capitalistas, la construcción de aquello que lo derrotará: lo común. *Ibíd*, págs 178-181.

⁸⁶² F. Jameson, *El postmodernismo revisado*, pág 52.

⁸⁶³ V. Verdú, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, Barcelona, Anagrama, 2006, pág 11.

⁸⁶⁴ Sirva la siguiente muestra de uno de los prebostes de la teoría postmoderna, Jean Baudrillard, sin duda un personaje lúcido y brillante: “Disneylandia es presentada como imaginaria con la finalidad de hacer creer que el resto es real, mientras que cuanto la rodea, Los Ángeles, América entera, no es ya real, sino perteneciente al orden de lo Hiperreal y de la simulación. No se trata de una interpretación falsa de la realidad (la ideología), sino de ocultar que la realidad ya no es la realidad y, por tanto, de salvar el principio de realidad”. J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1984, pág 30.

dinero metálico al electrónico, de la suplantación de la ideología por la ironía, y de la realidad por el *reality show*. Lo que era fuerte ha perdido complejidad y las empresas planean como formaciones ingravidas⁸⁶⁵. Simultáneamente, “la materia palpable se reemplaza por los píxeles, lo sólido por el plasma, lo pesado por lo liviano, el hormigón por el vidrio y la conexión alámbrica por el *wireless*. El paso de lo espeso a lo invisible, de lo real a lo virtual, es el estilo clave de que dispone el capitalismo reciente para no ser apresado ni perecer⁸⁶⁶”.

La desmaterialización capitalista es el soporte donde arraigan las modificaciones de la espacialidad (globalización) y de la temporalidad (aceleración). Tratamos, ha quedado claro, con alteraciones ontológicas, epistemológicas y políticas que alteran, entre otras muchas cosas, el escenario dualista donde radicaban plácidamente, al amparo de ideas como Naturaleza, Historia y Estado, la utopía y la distopía estándar de la modernidad. Ha llegado el momento de indagar con atención las consecuencias de la postmodernización en nuestros ámbitos de estudio.

4.2 LA UTOPIA Y LA DISTOPIA ANTE LA POSTMODERNIZACIÓN DE LA ONTOLOGÍA

A lo largo de las diversas secciones comprendidas en el capítulo 3.2 comprobamos fehacientemente que en lo tocante a la esfera ontológica la literatura utópica y la literatura distópica compartieron durante la modernidad un ideario dualista muy concreto, levantado sobre lo que Rosset denomina “prejuicio naturalista”, esto es, sobre la oposición —trazada ya en la antigua Grecia— entre lo natural y lo artificial, entre la naturaleza y la civilización (o la cultura), entre la ciudad y el campo. Según se vio, la corriente principal de la utopía moderna defiende a partir de una óptica humanista y urbana de la emancipación la necesidad de perfeccionar científicamente y tecnológicamente la naturaleza, campaña que, impactando en el propio ser humano a través de la eugenesia, oscila, dependiendo de los casos, entre la higienización, modificación o rebasamiento de lo natural, operaciones emprendidas, conforme la clasificación de Bacca, por un hombre que ha dejado de ser *creatura* de la naturaleza para convertirse en señor y, finalmente, en creador de la misma. Los ejemplos más canónicos (Wells, Tarde, Cabet) de este plan perfectista y creacionista

⁸⁶⁵ V. Verdú, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, pág 160.

⁸⁶⁶ *Ibíd*, pág 159. Más adelante añade: “el gran triunfo del capitalismo consiste precisamente en su desmaterialización; en la permutación de su consistencia por la evanescencia y la pérdida de radicación”. *Ibíd*, págs 280-281. En *El capitalismo funeral*, Verdú se refiere de manera idéntica a la de Harvey al dinero inmaterial: “Convertido en anotaciones contables sobre el firmamento de cifras que es la faz del ordenador, el dinero ha ido desapareciendo de nuestras manos para emigrar a los enigmáticos dominios del sistema financiero. Entre los ciudadanos, el dinero sólo existe físicamente a su alcance como un resto”. V. Verdú, *El capitalismo funeral*, Barcelona, Anagrama, 2009.

muestran una evidente estigmatización de la naturaleza, entidad juzgada entre los utópicos de limitada, carencial y cruel, de adversario a batir. De ahí que conciban a la ciudad ideal como aquella donde gracias a la racionalización planificada de la existencia y a la intervención técnica en el entorno humano y no humano se ha obrado la plena desnaturalización.

La utopía ruralista y la distopía encarnan una óptica antagónica —romántica para más señas— acerca de las mismas disyunciones y categorías. A su juicio, el perfeccionamiento científico y tecnológico al que la utopía en particular y el racionalismo moderno en general someten a la naturaleza externa oculta en realidad una voluntad desenfundada de dominio desplegada en relación directamente proporcional al dominio, igualmente visceral, ejercido sobre la naturaleza interna, sobre el propio ser humano, tesis que la eugenesia refrendaría de manera clara. Ante la campaña emprendida por las utopías más artificialistas contra la naturaleza (que llegan a proponer la edificación de bóvedas y murallas que aíslen la ciudad del entorno natural que la circunda), la utopía ruralista y la distopía responden con una exaltación apasionada de la misma. Mientras la utopía estándar glosa la vida urbana y regularizada, liberada del caos, salvajismo e imprevisibilidad de la naturaleza, la utopía ruralista y la utopía oculta de la distopía glosan la vida rural y orgánica, liberada de la artificiosidad, deshumanización y alienación de las grandes ciudades. El deseo que las guía espolea el proyecto de abandonar la urbe (las utopías ruralistas suelen narrar la destrucción de las ciudades: las distopías narran lo invivible que resulta la ciudad desnaturalizada) y regresar al campo. En el caso concreto de la distopía, la sugerencia es con frecuencia indisociable de una moral culpabilista a tenor de la cual el maltrato recibido por la naturaleza es un pecado que de no corregirse provocara tarde o temprano que la víctima aplique el correspondiente castigo.

Sobre sus flagrantes antagonismos y distensiones la utopía y la distopía modernas confluyen ontológicamente en la figura de la naturaleza. La primera lo hace con la intención de dominarla y/o perfeccionarla, la segunda con la voluntad de recuperarla o liberarla. Comprobemos de qué manera repercute la postmodernización en la idea de naturaleza y consiguientemente en los deseos, discursos y diagnósticos utópicos que esta articula.

4.2.1 La naturaleza se ha ido para siempre

De entre las muchas definiciones de postmodernidad diseminadas en la literatura especializada destaca la formulada por Jameson en 1991: “La postmodernidad es lo que queda cuando el proceso de modernización ha concluido y la naturaleza se ha ido para siempre”⁸⁶⁷. *Prima facie*, la verosimilitud empírica de tamaña afirmación es cuanto menos discutible, pues la naturaleza, podría argumentar alguien en términos rutinarios, acostumbra últimamente a comparecer a la tremenda (inundaciones, maremotos, terremotos y demás catástrofes supuestamente naturales), ridiculizando de la peor manera los anuncios y síntomas de su declinar. En la presente sección pretendo rebatir esta primera impresión y mostrar que la despedida de la naturaleza —definiendo “naturaleza” como aquello anterior y no influido ni producido por el ser humano— caracteriza el presente, quizás con mayor ahínco que cuando Jameson notificó el evento. Cae por su propio peso que tamaña coyuntura impacta de lleno en la utopía y la distopía modernas, al realizar de forma insólita (también al rebatir) algunos de sus deseos y temores definitorios y al trastocar, quizás invalidar, el núcleo del *corpus* dilemático que ontológicamente las condicionó.

Si tomamos la tesis de la secularización a modo de guía hermenéutica para desentrañar la cita de Jameson, parece claro que la postmodernidad florece cuando el desencantamiento moderno del mundo finaliza. La prueba irrefutable de que tal desencantamiento ha concluido y de que ha llegado el período llamado postmodernidad sería, precisamente, el hecho de que la naturaleza, último gran bastión metafísico (incluso teológico, diría Rosset) de lo moderno, se ha ido para siempre, tras siglos de sometimiento baconiano-cartesiano. Jameson notificó la despedida años antes, en su clásico de 1984. Allí declaraba que

hoy podemos reconstruir esta experiencia de un modo distinto, en el momento en que la propia naturaleza está llegando a su ocaso radical: el heideggeriano «camino del campo» ha sido destruido irrevocable e irremediamente por el capitalismo avanzado, la revolución verde, el neocolonialismo y las grandes conurbaciones que despliegan sus autopistas elevadas sobre los viejos campos y los solares abandonados, convirtiendo la «casa del ser» de Heidegger en territorio público, cuando no en fríos y miserables edificios de alquiler. En este sentido, lo *otro* de nuestra sociedad ya no es, como en las sociedades precapitalistas, la naturaleza, sino otra cosa que aún está por determinar.⁸⁶⁸

⁸⁶⁷ F. Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, pág 10.

⁸⁶⁸ F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, pág 78. Henry Lefebvre retrató sin tanta pompa filosófica un escenario parecido en 1966: “Quisiera señalar el hecho de que la oposición ciudad-campo está en desaparición en cuanto oposición dominante en el lenguaje, en las ideas y las representaciones

En este extracto, Jameson notifica que el autor material de la desaparición de la naturaleza es, deconstrucciones filosóficas de ese concepto aparte, el capitalismo tardío. De este modo, la desnaturalización corre paralela a la mercantilización global de lo real, proceder, lo explicamos en 4.1.3, que profana la autonomía de la cultura. Tradicionalmente refractaria a los intereses del mercado, la cultura muta en bien comercial de primerísima necesidad, dada la preponderancia del sector terciario en el orden económico postfordista y multinacional de nuestros días (moda, *marketing*, imagen, servicios, espectáculos...). Simultáneamente a la transición de la cultura en mercancía suprema se produce, declara Jameson, un evento ontológico primordial: la instauración de un orbe plenamente culturalizado, de una naturaleza-artificial que dejando a la razón instrumental sin materia bruta que modernizar reemplaza a la naturaleza-natural. Rasgos como la superficialidad postmoderna o la preponderancia de la imagen, el simulacro, lo inmaterial y lo virtual se relacionan estrechamente con el hecho de que en el mundo postmoderno todo es cultura y todo es cultural: “se trata de una prodigiosa expansión de la cultura en el dominio de lo social, hasta el punto de que no resulta exagerado decir que, en nuestra vida social, ya todo —desde los valores mercantiles y el poder estatal hasta los hábitos y las propias estructuras mentales— se ha convertido en cultura”⁸⁶⁹.

Conforme el desglose de Jameson, el capitalismo postmoderno consigue globalizarse y erigirse en Todo al informatizarse. Pero hay más factores involucrados en la mundialización del capital. Al mercantilizar la cultura y culturalizar paralelamente hasta el último resquicio de la realidad, el capitalismo se expande al máximo y liquida cualquier alteridad y cualquier “afuera” (lo vimos antes a propósito del problema de la espacialidad) previamente existente a su venida. Dos de los “afuera” paradigmáticos hasta hace bien poco fueron la naturaleza externa e interna, otrora alteridades del sistema y ahora colonizados por este: “lo que la mercantilización está haciendo es colonizar dos regiones a las que remitía la antigua estética..., dos espacios que quedaban fuera del capitalismo (y en cierto modo de la sociedad burguesa): el inconsciente y la naturaleza. La publicidad coloniza el inconsciente y los hombres construyen y destruyen la naturaleza”⁸⁷⁰.

sociales... Esta oposición ciudad-campo se difumina a favor de una oposición en auge: la de la gran ciudad y la periferia”. H. Lefebvre, *De lo rural a lo urbano*, Barcelona, Península, 1978, pág 192.

⁸⁶⁹ F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, pág 107.

⁸⁷⁰ F. Jameson, *Reflexiones sobre la postmodernidad*, pág 89. Perry Anderson compendia las tesis jamesonianas que hemos analizado: “En un universo del que se ha erradicado... todo rastro de naturaleza, la cultura se ha expandido necesariamente hasta hacerse virtualmente coextensiva a la economía misma, no sólo como base sintomática de algunas de las mayores industrias del mundo... sino mucho más profundamente, en tanto que

Jameson se hace cargo de una impresión teórica muy generalizada. Si por naturaleza entendemos un ámbito autopoiético que nos precede, no producido ni modificado por el ser humano y por lo tanto opuesto a la cultura y lo artificial parece evidente que su situación en la época actual es cuanto menos problemática. DeLuca efectúa una síntesis muy clarificadora de la despedida de la naturaleza, incidiendo en que se trata de un evento material y teórico a la par. Material, ya que la totalidad del mundo biológico ha sido humanizada y artificializada. Y teórico, pues habida cuenta de los acontecimientos que validan la existencia de dicha humanización y de la deconstrucción de la idea de naturaleza efectuada desde hace décadas resulta cada vez más insostenible y sospechoso seguir refiriéndose conceptualmente a lo natural en los términos tradicionales:

The death of nature is both material and conceptual. Material conditions have changed. Humans have penetrated every corner of the earth and human activities have altered the global temperature, weather patterns, and very composition of atmosphere. Advances in science and technology have undermined the boundaries between human and animal, organism and machine, and the physical and nonphysical... Conceptually, it is difficult to conceive of nature as an immense, primal power that surrounds, sustains, and threatens culture or simply as that which is not culture when the boundary between nature and culture is so thoroughly breached and we are witnessing the consumption of nature by culture.⁸⁷¹

La tesis de la desnaturalización (el anuncio de la llegada de un mundo completamente desnaturalizado en tanto que enteramente humanizado-culturalizado) cuenta con precursores ilustres. Spengler le imprimió tono agorero en *El hombre y la técnica*, ensayo que ubica la plena realización de la despedida de la naturaleza en la cultura fáustica, sucursal del reinado racionalista, utilitarista, industrialista y burgués de la máquina donde “la lucha entre la naturaleza y el hombre, que con su existencia histórica se revuelve contra la naturaleza, ha sido llevada prácticamente a su término”⁸⁷². Spengler sostiene que a causa de la gran proliferación de máquinas gestada en el estadio fáustico “el hombre arrebató a la naturaleza el privilegio de la creación... El hombre creador se ha desprendido de los vínculos de la naturaleza, y a cada nueva creación aléjase más y es cada vez más hostil a la naturaleza”⁸⁷³.

todo objeto material y todo servicio inmaterial se convierte a la vez en signo complaciente y mercancía vendible. En este sentido, la cultura, en cuanto tejido ineludible de la vida bajo el capitalismo, es ahora nuestra segunda naturaleza”. P. Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, *Ibíd*, pág 78.

⁸⁷¹ K. M. DeLuca, “The possibilities of Nature in a Postmodern Age: The Rhetorical Tactics of Environmental Justice Groups”, en *Communication Theory*, n° 2, 1999, pág 192.

⁸⁷² O. Spengler, *El hombre y la técnica y otros ensayos*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, pág 57.

⁸⁷³ *Ibíd*, pág 37.

A causa de ello, brota la mecanización del mundo, la producción por parte del hombre de un mundo sintético, carente de naturaleza: “La imagen de la tierra, con sus plantas, animales y hombres se ha modificado... Todo lo orgánico sucumbe a la creciente organización. Un mundo artificial atraviesa y envenena el mundo natural. La civilización se ha convertido ella misma en una máquina que todo lo hace o quiere hacerlo maquinísticamente. Hoy se piensa en caballos de vapor. Ya no se ven y contemplan las cascadas sin convertirlas mentalmente en energía eléctrica”⁸⁷⁴.

Desde un recodo antagónico, García Bacca entonó la exégesis humanista y optimista (cuasi tecno-utópica) de la cuestión. A su juicio, el proceso de desnaturalización es un proceso de secularización y desalienación que engloba el paso del hombre-Señor al hombre-Creador. Trascender la naturaleza, desertar de ella, aparece así como un acto emancipador, en la medida en que “lo natural perfecto es, sencillamente, un tope, una limitación, una barrera; algo a superar”⁸⁷⁵. Municionado con la técnica electrónica (supernatural), el hombre contemporáneo está por primera vez en disposición de llevar el desplante renacentista al imperativo aristotélico (circunscribir la acción técnica a los fines intrínsecos de la naturaleza) hasta sus últimas consecuencias. En lugar de rendir pleitesía a la naturaleza o de dominarla, el hombre creador emprende la labor de producir la naturaleza, antigua Dueña (Madre) trocada, ahora, en *invención* del ser humano. Consciente de que mediante el poder técnico todo es producto suyo, habitando “el «primer paisaje artificial» que ha habido”⁸⁷⁶, el hombre actual se enfrenta a los desafíos de ser, al fin, de sí mismo (no de Dios o de la Naturaleza) y de reconocer que carece de naturaleza, que es, enteramente, historia.

Karl Löwith impugnó a los dos grandes adversarios de la naturaleza elogiados por Bacca: el pensamiento científico, encargado de esclavizar técnicamente a la naturaleza, y el pensamiento histórico, encargado de someter, auxiliado por la ciencia, la naturaleza a la historia. A consecuencia, pensó Löwith, de la aguda exaltación moderna de lo histórico, mana la desnaturalización del espíritu y de la naturaleza, la alienación; “El llamado historicismo sería inofensivo si se hubiera limitado a «historizar» y relativizar el llamado mundo espiritual y no hubiera convertido a la naturaleza en algo relativo a nosotros, de tal

⁸⁷⁴ *Ibid*, págs 67-68.

⁸⁷⁵ G. Bacca, *Elogio de la técnica*, pág 50.

⁸⁷⁶ *Ibid*, pág 48. Ortega y Gasset, autor al que Bacca se refiere en varias ocasiones, ya había anunciado en un curso impartido en 1933 que “el hombre no vive ya en la naturaleza sino que está alojado en la sobrenaturaleza que ha creado en un nuevo día del Génesis: la técnica”. O. Gasset, *Meditaciones sobre la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza, 1996, pág 14. Así las cosas, “el hombre de hoy no puede elegir entre vivir en la naturaleza o beneficiarse de esa sobrenaturaleza. Está ya irremediabilmente adscrito a ésta y colocado en ella como el hombre primitivo en su contorno natural”. *Ibid*, pág 86.

modo que, de hecho, ya no queda nada natural, nada que sea por naturaleza. Lo que queda de naturaleza parece ser un mero resto aún no dominado por el hombre. Esta apropiación histórica del mundo natural es en igual medida una alienación de él⁸⁷⁷.

Estos ejemplos son suficientes para contrastar que Jameson no fue ni mucho menos el primero en descubrir la despedida (o la muerte, si se prefiere la noción postmoderna más usual) de la naturaleza. Ahora bien, a diferencia de los casos comentados Jameson no supedita la aparición del mundo íntegramente artificial ni a los avances de la técnica ni al pensamiento historicista, sino a la irrupción de un modo de producción nuevo. Spengler, Bacca, Löwith y otros muchos atisbaron con genio los inicios de una tendencia que ha terminado materializándose de manera suprema en la postmodernidad, con mucha probabilidad alcanzando niveles de intensidad que no pudieron ni prever.

Lo que me interesa recalcar aquí es que la desaparición postmoderna de la naturaleza invalida de manera tajante el dilema 1 (natural-cultural), *locus* de las utopías y las distopías modernas. En un mundo huérfano de naturaleza, el dilema 1 se vuelve no operativo. Uno de sus dos extremos fenece y con él la viabilidad y la condición de posibilidad de tal disyunción terminológica. Ahora bien, lo más importante es que la predicción agorera de las distopías más extremistas estudiadas en 3.2.3 y 3.2.4 (*Moderan, Mi petición de más espacio, Edicto: siglo XXI, Un mundo devastado, Congreso de futurología*) puede considerarse cumplida. Como se recordará, la mayoría de obras distópicas describían civilizaciones futuras totalitarias que se aislaban de la naturaleza externa mediante cúpulas, murallas o alambradas (y de la naturaleza interna mediante drogas, lobotomías...). En la encrucijada relatada, la naturaleza seguía desempeñando el papel de Otro del sistema. Seguía existiendo, encarnando un “afuera” ajeno a la cosificación. Sin embargo, en las novelas recién nombradas la suerte de la Madre Naturaleza es peor que el destierro: la muerte, sea a consecuencia de la polución (así lo narraba también la película *Naves misteriosas*) o de la expansión planetaria de una naturaleza-artificial (o “segunda naturaleza”) creada tecnológicamente a modo de reemplazo de la naturaleza-natural. Sea como fuere, el incidente escrutado por Jameson dinamita los cimientos ontológicos tanto de la utopía ruralista implícita en la distopía (examinada en 3.4.4) como de la utopía ruralista en sí misma. La huida de la urbe rumbo a un marco no artificial se vuelve absurdo y quimérico. Sin naturaleza auténtica o reprimida, sin alteridad campestre a la que dirigirse el disidente romántico a la racionalización se queda por definición sin espacio utópico y por ende sin proyecto practicable.

⁸⁷⁷ K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1998, pág 167.

Igual de curioso resulta sin duda el hecho de que la despedida de la naturaleza también sintoniza con la predicción de las utopías estándar más radicales (*Una utopía moderna*, *Fragmento de historia futura*, *La nebulosa de Andrómeda*). Sin embargo, la sintonía se produce de una forma decepcionante, si no humillante, para el utópico de la modernidad. A fin de cuentas, no ha sido ningún Estado Mundial Colectivista quien ha ejecutado (como también preveían infinidad de distopías) la desnaturalización, sino el sistema económico al que la utopía canónica pretendía derrocar: el vulgar capitalismo, devenido en Todo durante su fase tardía. Al mundo, es sencillo deducir, no se le ha desnaturalizado con el propósito de emancipar a los hombres de la tiranía de la naturaleza e instaurar el poder de la voluntad humana sobre la fortuna. Se le ha desnaturalizado, de momento y sobre todo, para convertirlo en mercancía (en un Centro Comercial sin exteriores) y dejar a los hombres sin un hábitat extrínseco al mercado.

Pero la desnaturalización cuenta con otras resonancias vinculadas al utopismo. Si Jameson está en lo correcto y “la naturaleza se ha ido para siempre”, ¿no deberíamos declarar agotado el naturalismo y concebir la postmodernidad como una época artificialista y desencantada? Veamos. A nadie escapa que asistimos al severo cuestionamiento del prejuicio naturalista diagnosticado por Rosset en 3.2.4. Milenios de potestad (filosóficamente cimentada sobre el dueto *physis–nomos*) no salvan a esa “oscura diferencia” levantada entre lo natural “hecho a sí mismo” y lo artificial “hecho por otro” de la imposibilidad de ejercer con la firmeza de antaño. Abundantes teóricos, científicos, ingenieros y artistas se han especializado, de hecho, en atacarla. Ahora bien, más que diluir la disyunción natural-artificial muchos de ellos se limitan a menudo a tramar, es el *tic* frecuente, la consabida inversión de jerarquías en la que el elemento históricamente vituperado se vuelve imperial y goza del desquite. Es por eso que el pensamiento postmoderno declara con tanto ímpetu, a modo de Buena Nueva, que todo es cultural o artificial, inclusive la naturaleza, una “construcción social” entre otras⁸⁷⁸.

Mas la lección nietzscheana acerca del descalabro de la dualidad real-aparente aconseja ir más allá de la inversión cuando de desmontar dualismos metafísicos se trata. Aplicada al naturalismo, la lección secularizadora sonaría así: al eliminar lo natural

⁸⁷⁸ Sobre la propensión constructivista del postmodernismo; I. Hacking, *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001. Eagleton acusa al *culturalismo* de ser tan reduccionista y determinista como el biologicismo o el economicismo. E ideológicamente tan ambiguo como éstos, habida cuenta de que la idealización y fetichización de lo cultural incentivada por parte de la teoría “post” (con los Estudios Culturales de avanzada postmarxista) corre paralela a la mercantilización de la cultura y a la aculturación del mundo de las que habla Jameson. T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1997 (capítulo 4): *Después de la teoría*, Barcelona, Mondadori, 2005, págs 36, 37, 41-42, 48-49, 57-59.

eliminamos al mismo tiempo lo artificial, puesto que la existencia de este dependía de la existencia de aquel, de un antagonista en relación al cual especificarse y adquirir significado dentro de un campo conceptual de desavenencias. Son también abundantes los pensadores que optan por esta vía. Félix Duque asevera al hilo del matiz que en el momento actual “el *artificio*, el mundo técnico, deviene planetario..., y ni siquiera... pueda hablarse de mundo artificial, porque la naturaleza ya no se o-pone”⁸⁷⁹. Bruno Latour observa que cada día “se hace un revuelto con toda la cultura y toda la naturaleza”⁸⁸⁰. Y añade: “cuando nuestro mundo se encuentra invadido por embriones congelados, sistemas expertos, máquinas digitales, robots con sensores, maíces híbridos, bancos de datos, drogas psicotrópicas, ballenas equipadas de radiosondas, sintetizadores de genes, audímetros, etc., cuando... ninguna de estas quimeras se siente bien instalada en el lado de los objetos ni en el lado de los sujetos, ni entre medias, entonces es preciso hacer algo”⁸⁸¹.

Sloterdijk se suma al registro de la peripecia: “caduca la distinción metafísica de naturaleza y cultura... Habrá que armarse de paciencia..., ya que la comprensión de estas ideas va a ser particularmente difícil para los intelectuales que han vivido de esta antítesis”⁸⁸². Hans Moravec, afamado especialista en robótica que lidera la sección *hard* del transhumanismo, pronostica: “cuando la maquinaria aumente en flexibilidad e iniciativa, la colaboración entre las máquinas y los seres humanos se podrá describir como... una simbiosis en la que ya no se apreciarán las diferencias entre el socio «natural» y el «artificial»”⁸⁸³. Donna Haraway comparte entusiasmo ante la voladura tecnológica del prejuicio naturalista: “Las máquinas de este fin de siglo han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial... No existe separación ontológica, fundamental en nuestro conocimiento formal de máquina y organismo, de lo técnico y lo orgánico”⁸⁸⁴. José Rafael Hernández Arias es escéptico ante la caída postmoderna de la ontología heredada, pero reproduce el mismo diagnóstico: “se observa cómo se produce una automatización del hombre y una naturalización de la máquina, cómo desaparecen las fronteras entre la técnica y la naturaleza, el espíritu y la materia, la persona y la cosa, lo orgánico y lo fabricado”⁸⁸⁵. Igor Sádaba ilustra el desplome del dilema 1 con múltiples ejemplos:

⁸⁷⁹ F. Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1986, pág 13.

⁸⁸⁰ B. Latour, *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate, 1993, pág 13.

⁸⁸¹ *Ibid.*, pág 80.

⁸⁸² P. Sloterdijk, “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”, [http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/14%20-%202004/01%20\(Peter%20Sloterdijk\).pdf](http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/14%20-%202004/01%20(Peter%20Sloterdijk).pdf), pág 13.

⁸⁸³ H. Moravec, *El hombre mecánico*, Barcelona, Salvat, 1993, pág 87.

⁸⁸⁴ D. Haraway, *Manifiesto para cyborgs*, Valencia, Eutopías, 1995, págs 4 y 33.

⁸⁸⁵ J. R. Arias, *Nietzsche y las nuevas utopías*, Madrid, Valdemar, 2002, pág 188.

No queda del todo claro dónde empieza el humano/animal y dónde termina la máquina, o dónde finaliza lo natural y comienza lo artificial, o, una vez más, qué cae del lado orgánico y qué del lado inorgánico... Son sólo unos pocos signos de una tendencia que se percibe y se palpa. Vacunaciones e inmunizaciones, interfaces, prótesis, vidas conectadas a aparatos (incluidos automóviles y ordenadores), cirugías estéticas extremas, alteraciones corporales mediante aditamentos artificiales, biotecnologías complejas, últimos gritos en ingeniería genética, informática humanoide, inteligencia artificial biológica, etc... Nuestras categorías de pensar (heredadas y sedimentadas durante siglos) componen un mapa que ya no orienta como debiera, que no nos guía o no nos emplaza adecuadamente en estos escenarios.⁸⁸⁶

En “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, Derrida escrutó el estupor despertado por la prohibición del incesto en Levi–Strauss. Natural y cultural al unísono, la prohibición del incesto recibió el calificativo de *escándalo* por parte del autor de *Las estructuras elementales del parentesco*⁸⁸⁷. Pues bien, la postmodernidad se caracteriza por multiplicar la producción de escándalos, tanto que dejan de serlo por habituación e institucionalización. Mientras la teoría postmoderna deconstruye la idea de naturaleza revelando que lo natural jamás existió o, en su defecto, que ya no existe, la tecno-ciencia postmoderna (nanotecnología, inteligencia artificial, realidad virtual, biotecnología, cibernética, informática...) crea escándalos vivientes, sea manipulando los ingredientes de la vida o manufacturando nuevos ingredientes *ex nihilo*. Engendrando *híbridos* de plural ralea ratifica que el don creacionista ha cambiado de propietario, y que la naturaleza-natural “se ha ido para siempre”. Citemos algunos de los ejemplos enumerados por Latour y Sádaba: Animales genéticamente alterados, bacterias industriales, robots con sensores, alimentos transgénicos, ordenadores neuronales, embriones congelados, clones, miembros protésicos, cuerpos reparados por la cirugía estética, cerebros criogenizados y un largo etcétera socavan la credibilidad del prejuicio naturalista. ¿Cómo lo socavan? Fundiendo —según se ha dictaminado arriba por parte de numerosos autores— lo biológico y lo tecnológico, lo orgánico y lo sintético, lo natural y lo artificial, gestando la *interfaz* tecno-carnal que desbordando la simple combinación de extremos Sterlac, Antúnez y Orlan llevan a escena y el *ciberpunk* al papel y la pantalla.

⁸⁸⁶ I. Sádaba, *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, Barcelona, Península, 2009, págs 13-14.

⁸⁸⁷ Repesco el colofón derrideano del episodio: “Evidentemente sólo hay escándalo en el *interior* de un sistema de conceptos que preste crédito a la diferencia entre naturaleza y cultura... Se podría decir quizás que toda la conceptualidad filosófica que forma sistema con la oposición naturaleza/cultura se ha hecho para dejar en lo impensado lo que la hace posible, a saber, el origen de la prohibición del incesto”. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, pág 390.

Es necesario insistir en el derrotero de esta maniobra. Los prebostes de la *ingeniería de la hibridación* (More, Jastrow, Brooks, Moravec, Kurzweil, Warwick, Minsky...) se precian de transgredir la frontera natural-artificial. Sin embargo, leyendo sus textos y declaraciones (lo mismo puede achacarse a buena parte del pensamiento postmoderno) el objetivo parece ser otro diferente a la hibridación: absolutizar el artificio y eliminar a la naturaleza. Para Jameson esta tendencia no admite discusión: “el tira y afloja entre el organismo y la máquina cada vez se inclina más hacia la preponderancia de la segunda..., tiende mucho más a transformar lo orgánico en una máquina que a dar una cualidad orgánica a la máquina. Así la tecnología posmoderna o cibernética se vuelve... todavía más «antinatural»⁸⁸⁸. Zizek también vislumbra en los desarrollos tecnológicos postmodernos el fin de la naturaleza: “La consecuencia principal de los grandes avances científicos en la biogenética es el final de la naturaleza. Una vez que conocemos las reglas de su construcción, los organismos naturales se transforman en objetos sometibles a manipulación. La naturaleza humana e inhumana queda así «desustancializada»⁸⁸⁹.

Que el dilema 1 (el prejuicio naturalista) sea disuelto mediante la mixtura de sus polos o mediante la liquidación de uno de ellos en beneficio del otro no es en sí mismo definitivo. A fin de cuentas, nos enfrentamos a dos modos de reflejar el mismo punto de inflexión, que la naturaleza se encuentra en franca retirada⁸⁹⁰. Mas la preponderancia artificialista robustece a su opuesto. El escenario retratado sería parcial sino reconociese que el naturalismo permanece activo en la postmodernidad, movilizándolo a legiones de fieles, dispensándoles —a cambio de fidelidad a lo natural— orden, necesidad, principios. “La naturaleza se ha ido para siempre”, pero su marcha promueve una demanda masiva de naturaleza que fue excelentemente escenificada, según constatamos en 3.2.4, por las distopías encargadas de barajar a inicios de los años setenta la muerte del mundo natural y su posterior museificación (*Edicto: siglo XXI* y *Mi petición de más espacio*). Estas obras ya dejaban constancia, además, de que la demanda de naturaleza oscila entre el culpabilismo y la nostalgia. Nos sentimos culpables de haber asesinado a la naturaleza y sentimos nostalgia de ella, una inmensa melancolía. Por eso nos recreamos con sus dobles y espectros, fingiendo a duras penas que no son tales⁸⁹¹.

⁸⁸⁸ F. Jameson, *Arqueologías del futuro*, pág 87.

⁸⁸⁹ S. Zizek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, pág 147.

⁸⁹⁰ Con su habitual laconismo, Baudrillard parafrasea el sentir dominante en los círculos más postmodernizados: “Que la naturaleza, el mundo natural se vuelva residual, insignificante, molesto, que no sepamos cómo sacárnoslo de encima”. J. Baudrillard, *La ilusión del fin. La huelga de acontecimientos*, Barcelona, Anagrama, 1997, pág 120.

⁸⁹¹ Como se recordará, en *Fragmento de historia futura* Gabriel Tarde describe una civilización utópica subterránea altamente hostil con la idea de naturaleza. A causa de un gran cataclismo, en la superficie del

Jameson anota en relación al suceso (equiparable, reivindicaría Baudrillard, a la igualmente masiva demanda de realidad derivada de la “precedencia de los simulacros”)⁸⁹² que “la postmodernidad es también el momento de una profusión de notables y dramáticos *revivals* de la naturaleza, que no son sino retornos de lo reprimido en sentidos codificados o sintomáticos”⁸⁹³. Ejemplos dispares de *revivals* de la naturaleza, todos ellos conocidos: la ecología, la homeopatía, el turismo rural, la energía limpia, el determinismo genético, la comida orgánica, los derechos de los animales, la crianza natural, el anarco-primitivismo, *Unabomber*, el orientalismo, la moda distópica juvenil, los *best-sellers* rotulados con la teoría *Gaia* y las exitosas producciones naturalistas del cine de ciencia ficción más reciente, caso de *Wall-E* (A. Stanton, 2008) y *Avatar*⁸⁹⁴. Queda claro, pues, que el naturalismo persevera, y que cohabita junto a la turba de manifestaciones artificialistas o pseudo-artificialistas que colapsan la cultura postmoderna. Jameson tropieza con su particular escándalo (él habla de “antinomía irresoluble”), y reconoce “que tenemos que seguir sorprendiéndonos de la coexistencia de estos dos movimientos... aparentemente incompatibles: el uno, implacablemente hostil a los restos naturales y a la supervivencia de cualquier forma de naturalidad, el otro, demasiado receptivo a un sentido renovado de naturaleza”⁸⁹⁵.

planeta no queda naturaleza alguna. Tampoco en las entrañas de la citada civilización, orgullosa de haberse edificado completamente al margen de ella y convencida de que sus logros se deben principalmente al fenecimiento de lo natural. Llama la atención que pese al anti-naturalismo oficial de esa sociedad, la nostalgia de naturaleza también hace mella en sus residentes: “¿Es acaso que la Naturaleza, ahora muerta, antes viva, de la que nuestros grandes maestros extraen sus temas y motivos...? No: hija ahora de la tradición, y ya no de la generación humanizada y armonizada, todavía hace presa en los corazones..., todavía encanta y subyuga... De esta manera nuestros poetas nos hacen llorar cuando hoy día nos hablan de los cielos de azur, del horizonte, de los mares, del perfume de las rosas y del canto de los pájaros, de todas estas cosas que nuestro ojo no ha visto, que nuestro oído no escuchará jamás, que nuestros sentidos ignoran, pero que nuestro pensamiento evoca por un instinto extraño”. G. Tarde, *Fragmento de historia futura*, págs 100-101.

⁸⁹² J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, pág 19.

⁸⁹³ F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, págs 51-52. La sociedad industrial también suscitó su particular *revival* de naturaleza: “El cansancio se propaga, una especie de pacifismo en la lucha contra la naturaleza. Siéntese el atractivo de formas vitales más próximas a la naturaleza. Los jóvenes se dedican al deporte en vez de dedicarse a los ensayos técnicos. Cunde el odio a las grandes ciudades; se aspira... a eludir la esclavitud de la máquina... Empiezan a resucitar el ocultismo y el espiritismo, las filosofías indias, las cavilaciones metafísicas de matiz cristiano o pagano”. O. Spengler, *El hombre y la técnica y otros ensayos*, págs 69-70.

⁸⁹⁴ “El alimento ecológico, la cebolla orgánica, la fibra de esparto, el zumo recién exprimido son productos de condición verdadera, desnudos de falsedad. El producto natural, sin colorantes ni aditivos, se ha erigido como un tótem moral, una reacción corporal contra el artificio... Una ideología de corte rousseauiano late en el aprecio que grupos cada vez más amplios muestran por la medicina naturista, los champús transparentes, los jabones de limón, los dentífricos de hinojo”. V. Verdú, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, pág 223.

⁸⁹⁵ F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, pág 56. Pin examina las secuelas antropológicas de la coexistencia de naturalismo y artificialismo en la postmodernidad: V. G. Pin, *Entre lobos y autómatas*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.

La incompatibilidad entre ambos movimientos es ilusoria en el capitalismo tardío. Si bien es cierto que el citado modo de producción fuerza la aculturación/mercantilización planetaria, sus mecanismos de legitimación todavía prenden con frecuencia en el naturalismo más ortodoxo y añejo, concretamente en la ideología antiutópica del egoísmo innato, según la cual “la pecaminosidad y la agresividad de la naturaleza humana... solo puede equilibrarse y domesticarse por una propensión igualmente natural de los seres humanos a hacer negocios y ganar dinero”⁸⁹⁶. De acuerdo a este conocido discurso, la crisis postmoderna de la utopía obedecería entre otras cosas a la toma de conciencia de que el origen de los fracasos irreversibles sufridos por los proyectos emancipatorios colectivos “debe residir en alguna naturaleza humana esencial, limitada e ingrata”⁸⁹⁷, siendo así, “que el mercado se basa en la naturaleza humana, y que lo antinatural y lo que conduce a la violencia es precisamente el esfuerzo por eliminarlo”⁸⁹⁸.

Francis Fukuyama es el más conocido de los ideólogos que han movilizado en los últimos años la maniobra denunciada por Jameson. Según infiere de las investigaciones genéticas en curso, aunque “los científicos preferirían mantener una muralla de separación entre el «ser» natural que estudian y el «deber» originado en el discurso sobre los derechos, tal actitud es, en el fondo, un intento de eludir la realidad. Cuanto más nos dice la ciencia acerca de la naturaleza humana, mayores son las implicaciones relativas a los derechos humanos y, por lo tanto, al diseño de instituciones y políticas públicas que los protejan. Estos hallazgos indican, entre otras cosas, que las instituciones de las democracias liberales capitalistas contemporáneas han tenido éxito porque se fundamentan en asunciones sobre la naturaleza humana que son mucho más realistas que la de sus competidoras”⁸⁹⁹. Evidentemente, esta retórica, apoyada en un determinismo biológico simplón, resulta inverosímil y ridícula a ojos del constructivismo y del culturalismo que el mismo capitalismo liberal defendido por Fukuyama fomenta al liquidar la naturaleza. Acto, por otra parte, que aspira a disimular ostentando (sería el segundo gesto naturalista del modo de producción postmoderno) una comprometida conciencia ecológica: “El capitalismo, afirma Vicente Verdú, obtiene una opción legitimadora si muestra una resuelta sensibilidad (religiosa) por la naturaleza y, por el contrario, una empresa contaminante es lo peor que se puede imaginar”⁹⁰⁰. En el momento de mayor atropello a la naturaleza, justo cuando su

⁸⁹⁶ F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, pág 55.

⁸⁹⁷ *Ibid.*

⁸⁹⁸ F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, pág 201.

⁸⁹⁹ F. Fukuyama, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, págs 176-177.

⁹⁰⁰ V. Verdú, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, pág 223.

sometimiento es tan terminal que se ha marchado para siempre, nadie habla abiertamente de dominarla, sino de cuidarla y protegerla. No es para menos. Cualquier irresponsabilidad medioambiental hunde y desprestigia a los gobiernos o marcas involucrados al instante.

El naturalismo compatibiliza con el artificialismo en suelo postmoderno por otra razón: porque sus reivindicaciones suelen impulsar la artificialización de la naturaleza en un grado comparable al alcanzado por sus supuestos antagonistas, los ingenieros de la hibridación. Asimismo, a día de hoy, la nostalgia de naturaleza y el anhelo por liberarse de lo sintético para regresar a la campiña virginal ha dejado de conformar una actitud insurrecta (propia de los protagonistas de las distopías modernas; Winston, Montag, Lennina, D-503, Vincent...) y se ha convertido en una ideología hegemónica y sistémicamente promovida. El caso es que los intentos por volver a lo natural o por restaurarlo desembocan, lo sugerimos arriba, en la construcción de una naturaleza-artificial que se hace pasar por auténtica. De botón de muestra, la conversión de la naturaleza en destino turístico, en espectáculo de feria y objeto de consumo para las masas. Masas sedientas (¡a buena hora!) de paraísos perdidos donde aplacar el estrés urbanita inherente a la clase media sumergiéndose durante unos días en rutas de montaña, safaris nigerianos y destinos exóticos, o marchándose a vivir a urbanizaciones sitas en “entornos de ensueño” (con piscina, y bien comunicados con los grandes almacenes y los multicines), lugares de cartón-piedra, nada naturales, hechos por y para el hombre (humanos, demasiado humanos)⁹⁰¹. De acuerdo a Félix Duque, “el paisaje agrario no dejaba de tener un regusto a *paraíso perdido*, ahora recuperado para todos por la sociedad de consumo y puesta al servicio del turismo de masas... ¿Qué se «vende» allí? Se vende nostalgia endulzada por el *kitsch*. Se vende origen”⁹⁰².

⁹⁰¹ Félix Duque sentencia al hilo de esta temática que la naturaleza no se halla en la postmodernidad “en San Carlos de Bariloche ni en el glaciar Perito Moreno, sino en el folleto de la agencia de viajes o en la página *Web*, con los cuales se compara luego esa «realidad», y se protesta si ella no se ajusta al *simulacro*”. F. Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos*, Madrid, Akal, 2000, pág 62. Por su parte, Lefebvre ilustra a la perfección el fracaso al que se ve sometido el retorno postmoderno a la naturaleza: “la naturaleza deviene simbólica para el ciudadano en la ciudad. El parisino que tiene una casa de campo no va al campo. Con él, vehicula la ciudad; la lleva consigo; destruye el campo yendo a su casa de campo; lo hace desaparecer, como el turista hace desaparecer lo que busca de autenticidad en la ciudad antigua”. H. Lefebvre, *De lo rural a lo urbano*, pág 192.

⁹⁰² F. Duque, *Habitar la tierra*, Madrid, Abada, 2008, pág 12. Duque revela la condición artificial de la naturaleza turística en una excepcional descripción de las cascadas del Rin: “Si remontamos la corriente, encontraremos una placa informativa sobre la abundante pesca que, con anterioridad a las presas que jalonan el curso actual, daba otrora de vivir a los ribereños. También se encuentran allí ruedas hidráulicas... para la irrigación de los campos... En la cascada misma, sobre el caz funciona todavía, una rueda de molino de agua... Sin embargo, lo que hoy resulta al menos tan impresionante como la cascada es la gigantesca central eléctrica que transforma en energía... la caída del agua... Todos estos factores han ido modelando históricamente el espectáculo que ahora se toma por natural... Ahora bien: ¿dónde se encuentra, en estado libre, dicha fuerza de la naturaleza? Es imposible encontrarla porque, sencillamente, no existe. La naturaleza está ahí, ante nuestros ojos: pero se halla en todo caso transformada por la técnica humana... *Hay* naturaleza en el agua que cae libremente; pero esa supuesta libertad está perfectamente regulada por el juego de las represas, y el agua es

No menos reveladora que la naturaleza turística se alza la naturaleza conservada. Con la vocación de salvarla de la extinción y enmendar los abusos pasados y presentes, la naturaleza es realojada por los Ministerios y Consejerías pertinentes en zoos, jardines botánicos, parques y reservas, entornos nada naturales tampoco donde la naturaleza-natural deviene artificio, objeto de museo a manos de una obsesión conservacionista ingénita al conjunto de la cultura actual. Duque argumenta al respecto que “la naturaleza virgen está recogida, articulada y artificialmente promovida en los parques nacionales, cuya «verdad» última se plasma en los *parques temáticos*, que permiten saltar cómodamente en el espacio y en el tiempo, satisfaciendo así la necesidad de huida a lo exótico”⁹⁰³. En el aforismo 74 de *Minima moralia*, Adorno arremete contra el conservacionismo de forma contundente y preclara, desvelando, de paso, cómo la disolución del dilema 1 producido por la muerte de la naturaleza impide la reconciliación de esta con la cultura: “Sólo en la propia irracionalidad de la cultura, en... las vallas, torres y bastiones de los parques zoológicos dispersos por ciudades, puede conservarse la naturaleza. La racionalización de la cultura, que abre sus ventanas a la naturaleza, la absorbe por entero eliminando junto con la diferencia el principio mismo de la cultura, la posibilidad de la reconciliación”⁹⁰⁴. Molinuevo denuncia al hilo de todo esto la doble moral de la postmodernidad, era cuya “relación con la naturaleza es la esquizofrénica de un contemplador romántico metido a productor tecnológico, que busca reconciliarse con ella mediante parques naturales pero que incesantemente crea nuevos vertederos”⁹⁰⁵.

Obviamente, el conservacionismo de la naturaleza (visible, de igual forma, en la propagación de jardines y zonas verdes en las ciudades: implantes de “naturaleza” que pretenden ocultar sin éxito que se ha ido para siempre) no solo bebe de las turbias aguas de la nostalgia. Es, también, corolario del culpabilismo: “Si... nos volvemos hacia la naturaleza encontraremos las mismas obsesiones sobre arrepentimiento y resurrección dando forma a

canalizada mediante cauces para embellecer nostálgicamente el lugar, presidido por el gigantesco edificio de la central. Más aún; el enclave entero constituye una saneada fuente de divisas, en cuanto lugar de esparcimiento... de los turistas. En vano buscaremos aquí huellas del mítico oro del Rin cantado por Wagner”. F. Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1986, págs 19-21.

⁹⁰³ F. Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos*, pág 128. La naturaleza se da ahora “como parcial integración regulada dentro del recinto de la Ciudad, sea como materiales de construcción o como reproducción artificial de lo natural: el jardín o parque, en recuerdo —domesticado— de un «afuera» inventado”. F. Duque, *Habitar la tierra*, pág 14.

⁹⁰⁴ T. Adorno, *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1997, pág 115.

⁹⁰⁵ J. L. Molinuevo, “Entre la tecnoinstrucción y el tecnoromanticismo”, en D. H. Sánchez (ed.), *Arte, cuerpo, tecnología*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, pág 42. Aunque sea a pie de página, es necesario destacar *El bosque* (M. Shyamalan, 2004), película que retrata una comunidad utópica de signo ruralista y aparentemente decimonónica en todos los aspectos levantada (nadie, salvo los fundadores lo sabe) dentro de una reserva natural de nuestros días! Bajo este prisma, la museización de la naturaleza arrastra consigo a la utopía rural, condenada a sobrevivir como los indios norteamericanos, en reservas.

un elaborada fantasía de rescate. El mundo natural debe preservarse, conservarse y reciclarse, extendiéndose más allá de su fecha de caducidad en un desafío al tiempo, al igual que los residuos del pasado. En interés de la conservación, se ha producido una frenética proliferación de reservas, jardines botánicos, parques nacionales, aguas protegidas, bosques sagrados, santuarios y zoos”⁹⁰⁶. Estos espacios intentan apaciguar el tradicional lamento ruralista ante la naturaleza avasallada por la civilización, pero bajo tres novedades: i) La retracción llega tarde, pues ya no hay naturaleza propiamente dicha a la que retornar o a la que liberar: ii) La Muralla Verde ya no se levanta para proteger a la civilización de la naturaleza —táctica señera de la utopía moderna estándar—, sino al contrario, para preservar migajas de lo natural del decorado artificial que es el mundo: iii) Al sumergirla en la museización, lo postmoderno deja a la “naturaleza” a expensas del artificio. A fin de cuentas, insisto en la idea, ¿hasta qué punto puede calificarse rigurosamente de natural a la “naturaleza” refugiada en algo tan culturalizado (institucionalizado, legislado, custodiado, planificado, delineado...) como es la reserva? Además, ¿no es la reserva el lugar destinado a los realmente ya extinguidos?⁹⁰⁷

La culpabilidad acecha, e imitando a los actores del parricidio original freudiano nos dedicamos a glosar y divinizar a la víctima, a ver si así perdona desde el más allá nuestros terribles pecados modernos. Una de las medidas más célebres de la fetichización naturalista de lo natural son los denominados derechos de la naturaleza, pilares del “contrato natural”. Baudrillard se escandaliza al observar que

se ha llegado a proponer, a partir del momento en que su estatus se ha convertido en el de desecho virtual, un reconocimiento internacional de los derechos de la naturaleza, una elevación de la naturaleza al estatus de sujeto de derecho. Con ello el «contrato natural» equivale al reconocimiento definitivo de la naturaleza en tanto que desecho, del mismo

⁹⁰⁶ M. Benjamín, *Viviendo el fin del mundo*, pág 269.

⁹⁰⁷ José María Merino firma “Terranoé”, fabula distópica que resulta excelente para reflexionar sobre la muerte y posterior conservacionismo de la naturaleza, así como sobre la nostalgia y culpabilidad que esa muerte suscita. La historia se concontextualiza en un futuro donde la naturaleza se ha extinguido. Toda la esperanza se deposita en Terranoé, “Planeta Reserva” oculto en un lugar secreto del sistema solar (a resguardo de los terroristas) que reproduce las condiciones de la Tierra en sus mejores momentos naturales. Ante la inminente despedida de lo natural, el Gobierno Mundial decidió hace siglos terraformar dicho satélite. La nostalgia de naturaleza es crónica, y Terranoé la sacia: “Los niños de su tiempo, como los de ahora, coleccionaban las imágenes sonoras y en movimiento donde aparecían los animales salvajes viviendo en plena libertad..., paciendo en las praderas, sobrevolando majestuosos valles, nadando en los remansos... Casi nada de aquello quedaba ya en la Tierra, pero sabían que en un punto seguro del sistema solar, todo estaba conservado, reservado”. Pero la versión oficial es falsa. Terranoé es en realidad una farsa, un lugar inexistente. El Gobierno lleva cientos de años propagando con éxito el embuste con el objetivo de congelar los salarios durante décadas o aumentar indiscriminadamente los impuestos al conjunto de la población bajo el pretexto de que es necesario seguir invirtiendo en el Planeta Reserva. Y claro, todos aceptan. J. M. Merino, “Terranoé”, en *Las puertas de lo posible*, Madrid, Páginas de Espuma, 2008, pág 106.

modo que en tiempos pasados el reconocimiento del derecho de los desdichados equivalía no a su emancipación como ciudadanos, sino a su liberación en tanto que desdichados... Cuando se reconoce la naturaleza como sujeto de derecho..., es porque se la ha objetivado hasta el aniquilamiento, y porque se otorga uno a sí mismo el derecho a seguir haciéndolo a través de esa garantía ecológica.⁹⁰⁸

No menos culpabilista (y nostálgico) puede considerarse el experimento iniciado el 22 de septiembre de 1991 en “Biosfera II”, estructura colosal de láminas de vidrio sita en el desierto de Arizona en cuyo seno yacen un océano, un desierto y un bosque en miniatura, así como tierra cultivable y marismas. Con ocho personas dispuestas a subsistir en su interior, Biosfera II envolvía un cosmos museológico higienizado (eliminación de gérmenes, virus y microbios), purificado (purificación del agua, del aire), reciclado (reciclaje de desechos) y autosuficiente que nos retrotrae al plan utópico, muy concurrido en los parques zoológicos postmodernos, de perfeccionar la naturaleza, de purgarla de sus aspectos nocivos e indeseables⁹⁰⁹. Sin embargo, la idea inicial coqueteaba con el ruralismo. Según explica Marina Benjamin, el propósito

era que, aislados del resto del mundo, los «biosferianos» entrarían en una relación de mutua dependencia con la naturaleza que no había existido desde que Adán y Eva cuidaban del Jardín del Edén. Es una idea que gustó a cristianos sentimentalistas y románticos naturalistas en idéntica proporción, como si *Biosphere 2* hubiera desenterrado un trozo de un arcaico paraíso ya olvidado y lo hubiera replantado en el presente. Era una impresión calculada deliberadamente para remorder la conciencia de una especie caída cuya relación con la naturaleza había degenerado a la falta de respeto y la explotación.⁹¹⁰

Con independencia de la contradicción flagrante que supone orquestar la vuelta a lo natural dentro de un ecosistema artificial sellado donde nada, ni el continente ni el contenido, es natural en ninguna acepción, el experimento no logró movilizar a los científicos de talla mundial contactados por los promotores. Dieciocho meses después de iniciarse la Misión I, y a causa del descenso peligroso de los niveles de oxígeno sufrido en el interior de las instalaciones —sin desmerecer motivos adicionales como el aumento

⁹⁰⁸ J. Baudrillard, *La ilusión del fin. La huelga de acontecimientos*, págs 122-123. “Endosando a la naturaleza el estatuto de un sujeto de derecho, también le endosamos todos los vicios de la subjetividad, prestándole, a semejanza nuestra, mala conciencia”. *Ibíd*, pág 124.

⁹⁰⁹ Véase: J. Baudrillard, *La ilusión del fin. La huelga de acontecimientos*, págs 130-135.

⁹¹⁰ M. Benjamin, *Viviendo el fin del mundo*, pág 273.

imparable de hormigas y cucarachas, o las fricciones entre los dos bandos en que acabaron distribuyéndose los “tripulantes”—, fue necesario rescatar a la totalidad del equipo. John Allen, instigador principal de la empresa, confesó años después que el objetivo del proyecto (valorado en 150 millones de dólares) no era en verdad ecológico, sino supervivencial. Biosfera II fue concebida para investigar la reproducción de la naturaleza terrestre en regiones sin vida (sin naturaleza), operación que a ojos del catastrofista Allen será indispensable acometer en el futuro, cuando el holocausto nuclear, la polución del planeta, el aumento de la población o cualquier otro pecado aliente la venganza de la naturaleza (motivo naturalista que mueve buena parte del cine catastrofista de ciencia ficción producido en la actualidad) y los supervivientes tengan que exiliarse a Marte.

Una mirada superficial al campo de la ciencia ficción en general y de la literatura utópica en particular editada en las últimas décadas confirma que estos géneros no son ni mucho menos ajenos a las problemáticas examinadas. Lo que anunciamos en la introducción respecto a las utopías modernas vale lo mismo para las postmodernas. Al igual que el resto de productos culturales, las novelas utópicas estándar de la postmodernidad han interiorizado y son producto en buena medida de la postmodernización de la ontología, aunque a diferencia de la mayoría del resto de esos productos meditan acerca de, e inclusive cuestionan y diagnostican, la postmodernización citada. Las utopías postmodernas estándar radicalizan la faceta artificialista presente en las utopías modernas más avanzadas y suelen dar por hecho, a menudo por bueno, que “la naturaleza se ha ido para siempre”. Es así que al contrario que las obras de Wells, por citar el caso más prototípico, las utopías postmodernas no abogan por el dominio ilimitado de la naturaleza, sino por la creación de una naturaleza que en virtud de su carácter artificial ya no se concibe como ajena y separada de los hombres, ni, consiguientemente, como un marco hostil a aplacar. Por lo general, entre las utopías de ambos períodos se mantiene, empero, una constante: el temperamento prometeico-humanista (en plena oleada de antihumanismos varios en el plano filosófico), el deseo de que el imperio humano logre mediante la ciencia y la tecnología “efectuar todas las cosas posibles”. Con todo, la utopía postmoderna habitual (*mutatis mutandis* puede afirmarse de la distopía de este mismo período) es un híbrido de lo moderno y lo postmoderno que se nombra con tal adjetivo para acentuar sus aspectos diferenciales en relación a la producción utópica precedente.

El temperamento humanista al que me acabo de referir impregna *Terraformar la Tierra* (J. Williamson, 2001), novela con sólidos impulsos utópicos. Hace millones de años un asteroide acabó con la vida en la tierra. En una base lunar habitan los últimos vestigios

de la humanidad, clones producidos periódicamente por androides a partir del ADN de personas del pasado remoto. Multitud de generaciones de clones se suceden durante lustros en torno a una misión: resucitar la evolución en el planeta, reactivar la vida a golpe de biotecnología y nanotecnología. Un androide lo hace constar al clon protagonista: “para eso nacisteis. Para ayudar a la naturaleza a curar el planeta... Nuestra vida sobre la Tierra necesitó una evolución de miles de millones de años. El impacto lo borró todo, todo excepto nosotros. Somos todo lo que hay. Nacisteis para volver a construirlo todo. La sociedad. La cultura. La civilización. El biocosmos entero. Una responsabilidad terrible”⁹¹¹. Nótese que el programa terraformador tiene por meta suprema crear la naturaleza. Crearla literalmente, no simbólicamente. El creacionismo utópico que en la modernidad asomaba discretamente pasa, y no solo en esta obra, a dominar por completo la escena utopista, adquiriendo una ambición y una altura de miras inauditas (crear el “biocosmos entero”). El lance obedece, muy probablemente, a las capacidades ilimitadas, si bien todavía meramente hipotéticas, de las ciencias y las tecnologías postmodernas. A su lado, la máquina de vapor y los motores de Wells, Tarde y Cabet parecen juguetes. Lógicamente, la naturaleza que acabarán produciendo los clones de *Terraformar la Tierra* tras millones de años de trabajo ya no será natural, una entidad hecha espontáneamente a sí misma, conforme a fines propios, a leyes inherentes, sino un artificio hecho por otros artificios (clones): “Plantar nueva vida, dice uno de los clones, es el primer paso y es vital para reavivar la evolución y dejar que la naturaleza haga su trabajo. O el nuestro”⁹¹². Poco después, el mismo personaje da rienda suelta al imaginario humanista: “Nos sentimos como dioses. Bajamos del cielo con el don de la vida para este mundo destrozado”⁹¹³.

En *Jinetes de la Antorcha* (1974), Norman Spinrad especula en torno a un escenario distinto, pero no menos postmoderno y utópico. Tras la destrucción de la tierra acontecida hace miles de años, la humanidad surca el espacio a bordo de dos mil cuarenta naves antorcha, artilugios de tamaño descomunal que albergan a millones de personas conectadas electrónicamente entre sí desde el nacimiento merced unos implantes neurales. Tales naves cuentan con tubos de propulsión estatocoletores capaces de convertir el hidrógeno absorbido en energía y materia ilimitada. Cada una de ellas contiene, a su vez, decenas de microcosmos artificiales creados —el creacionismo del que acabamos de hablar a propósito de Williamson hace su aparición en la obra de Spinrad con homóloga intensidad— y percibidos por los seres humanos gracias a una tecnología situada entre la realidad virtual y

⁹¹¹ J. Williamson, *Terraformar la Tierra*, Madrid, Factoría de Ideas, 2007, pág 41.

⁹¹² *Ibíd*, pág 47.

⁹¹³ *Ibíd*, pág 51.

la realidad aumentada que produce en el espacio interior asignado los más diversos contextos: una aldea alpina, una aldea africana, una ciudad estadounidense, un castillo medieval o un mundo nuevo, más o menos estrafalario, sin referente real. Cada cual puede morar en el microcosmos deseado, asumir sus normas, estéticas y costumbres. Y puede, desde luego, cambiar de residencia cuando guste. Y es que la vida en el interior de las naves antorcha es ociosa, liberal, agradable, hedonista, snob y relajada. Los tubos de propulsión garantizan la mayor de las abundancias. No hay carestía material alguna. Los individuos se dedican mayoritariamente al arte, la cultura y la invención. Entre las muy heterogéneas, pero nunca fanáticas ni puritanas, culturas existentes (ligadas al respectivo microcosmos virtual) reina además una sólida tolerancia, y la paz está garantizada.

Pero el bienestar que todos gozan en los mundos sintéticos y privados de naturaleza de las naves antorcha no puede sofocar la nostalgia de naturaleza, el deseo colectivo de encontrar un planeta habitable. A tal tarea se encomiendan los “sorbevacíos”, especialistas que escrutan desde hace milenios el universo con el objeto de descubrir un sustituto natural de la tierra. Jofe D’mahl, protagonista del relato (una especie de célebre director de cine digital, por llamarlo así), terminará conociendo después de un período conviviendo con estas personas el secreto que guardan celosamente: que con total seguridad no exista en todo el cosmos un planeta semejante, que el destino de los hombres se encuentra en las naves antorcha, pues fuera de ellas todo es vacío. Lejos de desesperarse ante la pérdida de la naturaleza, lejos de albergar en sus adentros ningún lamento ruralista ante la expectativa de que la humanidad va a tener que morar siempre en un entorno artificial sin ningún “afuera”, D’mahl emite en el *senso* (película) que va a proyectar una exaltación sin igual del artificio y de la humanización de la existencia, condensando buena parte de los impulsos utópicos postmodernos en lo tocante a la ontología: “Hemos contemplado lo que no ha sido hecho por nosotros, y lo hemos hallado desprovisto de vida y significado, y por completo insuficiente... Abandonaremos las cosas de la infancia: dioses y demonios, soles y planetas, culpas y lamentaciones... ¿No vamos a decir: crezcamos y multipliquémonos y llenemos las muertas e infinitas extensiones del vacío con naves, y vida, y significado?”⁹¹⁴.

⁹¹⁴ N. Spinrad, *Jinetes de la antorcha*, Barcelona, Ediciones B, 1987, págs 129-130. En *Accelerando*, Charles Stross describe el hundimiento del capitalismo, y lo atribuye al avance de la inteligencia artificial. Manfred, protagonista de la novela, se dedica a sabotear el mercado global gracias a la información privilegiada y a la capacidad aumentada de procesamiento que posibilitan sus implantes cerebrales conectados con la red. Su vocación es claramente artificialista, y no disimula su desdén hacia lo natural y los naturalistas, a los que tacha de reaccionarios: “Si hay algo que Manfred no puede aguantar es la idea de que la naturaleza es más sabia”. Ch. Stross, *Accelerando*, Madrid, Bibliópolis, 2011, pág 41.

En *Terraformar la Tierra y Jinetes de la antorcha* cristaliza el creacionismo de la utopía postmoderna ante la naturaleza. El hombre ya no pretende perfeccionar la naturaleza, principalmente porque no existe. En lugar de ello, la produce tecnológicamente, de la misma manera (metódica, de acuerdo a fines humanos) que produce artefactos. Algo muy parecido escenifica Kim Stanley Robinson durante las casi dos mil páginas de la robusta “Trilogía de Marte”, la utopía social postmoderna (postmoderna en el sentido ontológico que estamos viendo, pero también en el político que veremos después) más relevante e incisiva. El relato, sobresaliente tanto en lo tocante a la trama científica cuanto a la estructura, arranca a mediados del siglo XXI, fecha en la que el planeta tierra se encuentra a merced del capitalismo mundializado, colapsado por infinidad de guerras locales, atestado de miseria por todas partes y amenazado por un cambio climático imparable cuyos efectos son letales. Justo en ese momento, y tras un largo período de entrenamiento en bases de la Antártida, cien colonos procedentes de naciones diversas son enviados como avanzadilla de una colonización mucho mayor a Marte con la intención de volverlo a medio plazo habitable para la especie humana (y rentable para las empresas, por encima de todo). Lo que los estados y empresas transnacionales involucrados en el proyecto no preveían es que esas personas, autoridades internacionales en sus respectivos campos de saber, no se limitarán a dirigir el arranque y a sentar las directrices de la creación humana de una naturaleza. Plantarán, además, con sus puntos de vista políticos tan dispares y difusos como unánimemente radicales, las semillas de una sociedad y de un modelo económico diferente, en un espacio progresivamente más poblado y urbanizado (los poderes terrestres harán llegar a Marte a millones de inmigrantes para acelerar la terraformación y defender sus respectivos intereses) que se convertirá poco a poco, atravesando revoluciones y guerras sangrientas entre marcianos y terrestres durante más de un siglo, en el “afuera” del sistema capitalista.

Todavía en pleno viaje hacia el Nuevo Mundo, Arkadi, uno de los miembros carismáticos de la tripulación, vincula la transformación de Marte con la transformación política y social, incidiendo en cómo la primera (relativa a lo biológico) será más sencilla de lograr que la segunda (relativa a la cultura):

Lo único que digo es que hemos venido a Marte para siempre... Vamos a hacer no sólo nuestros hogares y nuestra comida, sino también nuestra agua y el aire mismo que respiramos... todo en un planeta donde faltan esas cosas. Podemos hacerlo; tenemos una tecnología que manipula la materia hasta el nivel molecular... Y, sin embargo, algunos de los

que están aquí pueden aceptar transformar la total realidad física de este planeta sin intentar cambiarnos a nosotros mismos o nuestra manera de vivir. Somos científicos del siglo veintiuno en Marte pero, al mismo tiempo, vivimos dentro de un sistema social del siglo diecinueve, basado en ideologías del siglo diecisiete. Es absurdo, es disparatado, es... es... ¡No es *científico*! Y digo que entre las cosas que transformaremos en Marte, tendríamos que estar nosotros y nuestra realidad social. No sólo hemos de terraformar Marte; tenemos que terraformarnos nosotros mismos.⁹¹⁵

Los conflictos aparecerán pronto entre los Primeros Cien. Un grupo considerable de ellos se unirá contra la terraformación, dando lugar con el tiempo a un movimiento político armado (“los rojos”) a los que se sumarán decenas de miles de inmigrantes posteriores. Sus posicionamientos conservacionistas y románticos en favor de la no intervención en Marte, de preservarlo virgen, a salvo del artificio y de la humanización se irán moderando a medida que avance el relato, al igual que el de los defensores de la terraformación (los “verdes”). En su versión inicial, la legitimación de la mentalidad roja puede resumirse en las siguientes palabras de Ann, una suerte de gemelo postmoderno del utopista rural de siempre: “Esta carretera que hemos hecho, ¡me duele verla! Y el campamento base es como el pozo abierto de una mina, en medio de un desierto que no ha sido tocado nunca desde el comienzo del tiempo... No quiero hacerle eso a Marte... Preferiría morir. Dejemos el planeta en paz, dejemos su soledad”⁹¹⁶.

En una discusión con Sax, partidario de la terraformación integral, Ann glosa un mundo “donde los accidentes geográficos son cien veces más grandes que sus equivalentes terranos, y mil veces más antiguos, con muestras del comienzo del sistema solar diseminadas por todo el planeta, y registros de la historia del planeta, apenas alterado en los últimos mil millones de años. Y van a destruirlo todo. Y sin siquiera admitir honestamente lo que están haciendo”⁹¹⁷. Sax le responde blandiendo los lemas de humanismo tecnoutópico: “La belleza de Marte existe en el espíritu humano... Sin la presencia humana es sólo una acumulación de átomos, en nada distinta a cualquier otra partícula fortuita de materia. Somos nosotros quienes lo entendemos, y nosotros quienes le damos sentido... Hay algo que caracteriza el espíritu humano: si puede hacerse, se hará. Podemos

⁹¹⁵ K. S. Robinson, *Marte rojo*, Barcelona, Minotauro, 1997, pág 100.

⁹¹⁶ *Ibíd*, pág 168. Ann esgrime otras razones, entre ellas la siguiente: “Si hay vida en Marte..., la alteración radical del clima podría exterminarla. No podemos inmiscuirnos mientras el estatus de la vida marciana siga siendo desconocido; no es científico, y peor aún, es inmoral”. *Ibíd*, pág 180.

⁹¹⁷ *Ibíd*, págs 186-187.

transformar Marte y construirlo como si levantáramos una catedral, un monumento tanto a la humanidad como al universo. Podemos hacerlo, así que lo haremos”⁹¹⁸.

Las implicaciones ontológicas latentes a la disputa entre rojos y verdes son iluminadas con bastante acierto por Jürgen, uno de los innumerables personajes secundarios de la obra: “Los dos bandos dicen que están a favor de la naturaleza. Los rojos afirman que el Marte que ya está aquí es la naturaleza. Pero no es la naturaleza, porque está muerto. Sólo es roca. Los verdes dicen que traerán la naturaleza a Marte con la terraformación. Pero eso tampoco es naturaleza, sólo es cultura. Ya sabe, un jardín. Una obra de arte. De modo que ninguno de los dos tiene lo que quiere. No hay naturaleza en Marte”⁹¹⁹. Hiroko, referencia esotérica de las revoluciones marcianas contra la hegemonía terrestre, sostiene, por su lado, que Marte “no es ni naturaleza ni cultura”⁹²⁰.

Como puede observarse, los tres ejemplos brindados muestran que la utopía postmoderna estándar preserva en su seno tendencias plenamente ilustradas, sea el humanismo, el creacionismo o la fe en el progreso científico y tecnológico. La utilización de la etiqueta “postmoderna” adquiere legitimidad en el plano ontológico en tanto en cuanto ilumina la radicalización y modificación relativa de esos rasgos ilustrados a consecuencia de la despedida de la naturaleza y de la disolución del dilema natural-artificial. Este giro, visible igualmente en las novelas de ciencia ficción que tienen por espacio utópico la realidad virtual, caso de *Ciudad permutación*⁹²¹ (G. Egan, 1994) o la trilogía políticamente ultraliberal de “La Ecumene Dorada” (J. C. Whright, 2002-2003), señala que el paso de la naturaleza-natural a la naturaleza-artificial es paralelo dentro del imaginario utópico al paso del dominio de la naturaleza a la creación de la naturaleza. El utopista postmoderno puede abominar de la naturaleza-natural, pero se niega a perpetuar la lógica instrumental de la dominación con la naturaleza-artificial, creación suya a la que cuida y loa. Todos estos procesos dispersos apuntan a la gestación dentro de la literatura utópica y de las prácticas utópicas recientes de un concepto postmetafísico (no naturalista) de naturaleza y de formas postmetafísicas de entenderla y relacionarnos con ella. La lectura emancipatoria ligada a tal escenario es evidente. La muerte de la naturaleza-natural comporta la liberación de una instancia más moral que ontológica en cuyo nombre han

⁹¹⁸ *Ibíd*, págs 187-188.

⁹¹⁹ *Ibíd*, pág 271.

⁹²⁰ *Ibíd*, pág 387.

⁹²¹ “¿Qué harías tú? ¿Ser humilde en presencia de la naturaleza, y esperar ser recompensado por ello? ¿Crees que Madre Gaia va a perdonarnos, y hacer que todo esté bien, tan pronto como arrojemos nuestros malvados ordenadores? Es demasiado tarde... Ahora todo el ecosistema planetario es un artefacto... y ahora que hemos creado un mundo artificial, queriendo o no, será mejor que aprendamos a controlarlo”.

G. Egan, *Ciudad permutación*, Barcelona, Ediciones B, 1998, pág 69.

sido y son asesinadas, maltratadas y discriminadas millones de personas (las consabidas conductas valoradas por los sectores más reaccionarios y obscenos de “antinaturales” o de “contrarias a la naturaleza”). Empero, podría replicarse, la marcha de la naturaleza nos deja acorralados en lo dado, sin un “afuera” donde proyectar el deseo de un mundo mejor.

En cuanto a la postmodernización de la distopía en lo concerniente a la idea de naturaleza, topamos con un escenario plural. Al final de 4.1.2 indiqué que buena parte de las distopías recientes batallan contra el transhumanismo. Eso, lo veremos acto seguido, es sumamente indicativo de que su ideario es por regla general naturalista. En este aspecto, abundantes distopías literarias y cinematográficas de nuestros días prosiguen con la doble labor cardinal de la distopía moderna: la defensa de la naturaleza-natural y la denuncia de lo artificial. Tales obras encuentran un acomodo perfecto en el naturalismo postmoderno, y se muestran soliviantadas tras la despedida (ya no tanto tras la explotación o manipulación) de la naturaleza. Lo habitual es que, al igual que las utopías, combinen las directrices modernas inherentes al género con temáticas y aportaciones postmodernas. Una buena muestra de ello lo brinda *El Método* (2009), novela de Juli Zeh sobre una civilización futura altamente orwelliana y huxleyana gobernada por un Estado Científico omnipresente. Ni el mercado ni la religión cuentan con poder alguno. El credo inviolable del lugar es preservar conforme las directrices científicas y biopolíticas recogidas en el documento legislativo allí vigente (el Método) la salud de sus miembros para preservar la salud del cuerpo social (del Todo) frente a la amenaza de la enfermedad. Cualquier irresponsabilidad individual a la hora de acatar cada una de las prescripciones (análisis continuos de orina y de sangre, menú ascético, movimientos corporales controlados, análisis psicológicos diarios...), cualquier despiste al respecto es castigada con la muerte.

El relato se mantiene fiel a los momentos paradigmáticos de la distopía moderna estándar, sean la estigmatización de los sentimientos (de la naturaleza interna)⁹²² y del ámbito privado⁹²³ o la representación organicista del Estado⁹²⁴. No obstante, el texto de Zeh recoge y denuncia al mismo tiempo creencias y preocupaciones postmodernas. Al inicio del libro, la protagonista informa que “ya no se excava, no se esparce hollín, ya no se desgarran la tierra ni se incinera nada; aquí, una humanidad que ha logrado la paz ha dejado

⁹²² “En todo caso, los sentimientos no son buenos consejeros. Carecen, por definición, de validez universal”. J. Zeh, *El Método*, Barcelona, Mondadori, 2011, pág 42.

⁹²³ “Entre el bien particular y el bien común existe una estrecha relación que en estos casos no deja espacio para asuntos privados”. *Ibíd*, pág 61.

⁹²⁴ “Nuestro sistema es perfecto, tiene una capacidad asombrosa para subsistir, es fuerte como un cuerpo... aunque también igualmente propenso a enfermar”. *Ibíd*, pág 41.

de combatir con la naturaleza”⁹²⁵. Es interesante reparar en cómo el sistema demonizado por esta distopía encarna y difunde la ideología, muy del gusto también del capitalismo tardío, del respeto de la naturaleza. Esta distopía se postmoderniza en parte cuando en contra de la tradición moderna del género cuestiona el amor a lo natural al percatarse de que este parte de la hegemonía gobernante. Pero muy pronto se moderniza. En páginas posteriores somos notificados de que la naturaleza exaltada e idealizada por el *statu quo* (los bosques, lagos y cañaverales que rodean las ciudades) es en verdad una naturaleza-artificial, una naturaleza desinfectada y purgada, inofensiva para la salud. Más allá de los límites establecidos por el Estado, el acceso está terminantemente prohibido. Lejos de la urbe se encuentra “el bosque no higienizado”, la naturaleza-natural, espacio al que los disidentes, calcando el mismo impulso utópico que se oculta en la distopía moderna, pretenden huir para emanciparse de la tiranía médica⁹²⁶. Con todo, el contenido postmodernista más evidente de *El Método* radica (descubrimientos de naturalezas-artificiales divinizadas por el sistema dominante al margen) en la obsesión por la salud, síntoma, lo vamos a comprobar muy pronto, definitivamente postmoderno y catalizador de la utopía transhumanista.

Mas la distopía postmoderna por antonomasia es el *cyberpunk*, subgénero futurista de pose *underground* que se hizo muy célebre durante los años ochenta al amparo de la novela *Neuromante* (W. Gibson, 1984)⁹²⁷. El cyberpunk proyectó la trama pesadillesca en megalópolis deshumanizadas, superpobladas, repletas de polución mortal, miseria y violencia a consecuencia del gobierno corrupto y criminal de las multinacionales, verdaderas propietarias de todas las naciones que han eliminado los servicios públicos, privatizado el mundo y condenado al grueso de la heterogénea población a la autosuficiencia. Los protagonistas de las novelas cyberpunk son igual de excéntricos, bohemios, misántropos e individualistas que los de las distopías modernas, si bien presentan abundantes diferencias. Topamos, ahora, con individuos miserables, ratas de extrarradio adictas a las drogas sintéticas, a los implantes cibernéticos y a la alta tecnología, piratas informáticos a sueldo de alguna siniestra corporación que ya no tienen por objeto desalienante el libro, sino, el detalle es crucial, el ordenador conectado a la red.

Ningún vestigio de naturaleza-natural, humanismo de letras ni Gran Hermano es presentado a la concurrencia por parte del cyberpunk. Sus reivindicaciones son otras. Mientras la utopía implícita de la distopía moderna era ruralista, la utopía implícita del

⁹²⁵ *Ibíd*, pág 15.

⁹²⁶ *Ibíd*, pág 91.

⁹²⁷ Véase: VV. AA., *Cyberpunk. Ha llegado el futuro*, Revista *El viejo topo*, n° 72, Barcelona, El viejo topo S.A, 1994.

cyberpunk es digitalista —huir de la realidad gobernada por las multinacionales rumbo al refugio tecnológico de la realidad virtual o el ciberespacio, ambiente desmaterializado (recuérdese lo dicho en 4.1.3) y postmetafísico (el personaje lo prefiere, pese a saber que es una simulación) donde todavía quedan amplios márgenes no colonizados por el mercado y donde el yo insurrecto se sumerge para experimentar la plena libertad. Otras son, igualmente, sus fobias. Mientras la distopía moderna era radicalmente tecnófoba, la distopía cyberpunk es, matices al margen, tecnófila, igual que las utopías estándar. Con la distopía cyberpunk, la realidad virtual, región netamente sintética y humanizada, culmen del creacionismo ingenieril, reemplaza a la naturaleza en el papel de “afuera” del sistema. No hay nostalgia alguna por lo natural (ni por lo real), ni culpa ante su despedida. Hay un deseo ontológico de abandonar la materia física y exiliarse al artificio digital. En este y en otros muchos sentidos, el cyberpunk es un modelo distópico cuyos contenidos utópicos se exhiben más abiertamente de lo habitual, convergiendo, al contrario de otros modelos distópicos de la postmodernidad, con el transhumanismo, constituyéndose en su flanco *noir* y *outsider*.

Cierro la sección presente con una pequeña recapitulación. Siguiendo el análisis de Jameson, se ha observado que al mercantilizar todo el orbe el capitalismo tardío lo convierte en objeto cultural, en una entidad completamente artificial y humanizada donde la naturaleza se ve forzada a despedirse. Sin naturaleza, sin un “afuera” de la cultura y del sistema, la postmodernidad se presenta claramente como una época artificialista en múltiples ámbitos, si bien hospeda, de la misma forma, expresiones reactivas a la artificialización que reivindican una vuelta o una defensa de lo natural. El propio capitalismo tardío conjuga sendas tendencias: mientras liquida la naturaleza, apela a ella para legitimarse (la naturaleza humana egoísta, etcétera) y se erige simultáneamente en protector del medio ambiente. El naturalismo postmoderno, por su lado, no evita la humanización de la naturaleza, pues su defensa de la misma termina convirtiéndola en destino turístico o reserva natural, es decir, en producto. En el caso de la reserva se hacen patentes síntomas que ya fueron descubiertos por algunas distopías modernas cronológicamente muy cercanas al arranque de la postmodernidad: la nostalgia de naturaleza y el culpabilismo. En el espacio ontológico de la utopía estándar, la postmodernización se refleja mayoritariamente en la idealización de una naturaleza-artificial y en la aceptación no resentida de que la naturaleza-natural “se ha ido para siempre”. En cuanto a la distopía, la postmodernización se refleja, bien en novelas que se hacen eco de

las problemáticas actuales pero con el repertorio de la tradición distópica moderna y de la tradición utópica ruralista (estigmatizar al artificio y reclamar respeto para la naturaleza), bien en el cyberpunk, escuela que se felicita ante la desnaturalización y cuyo mensaje agorero no tiene, por lo tanto, a esta como contenido.

4.2.2 La utopía transhumanista I: Emanciparse de la naturaleza, emanciparse de la muerte

En la presente sección voy a desglosar las líneas maestras del transhumanismo, escuela determinada por una profunda enemistad con la idea de naturaleza y con todo aquello presentado como natural. Si la postmodernidad se distingue ontológicamente por abrigar una expansión y reivindicación sin precedentes de lo artificial, el transhumanismo puede considerarse como una de las traducciones más ortodoxas de dicha ontología. Su estudio precisa las claves para circunscribir las especificidades del utopismo postmoderno en relación al moderno y para evaluar los deseos y temores definitorios de la postmodernidad. Puesto que el transhumanismo es igualmente crucial para negar el fin de la utopía en el período citado, justificaré su inclusión en el utopismo ante las objeciones potenciales recuperando las observaciones desplegadas por Ernst Bloch en *El principio esperanza* en torno a las “utopías médicas”. Acto seguido inspeccionaré desde el ángulo del pensamiento utópico la promesa primordial de la utopía transhumana (la inmortalidad) a fin de escrutar y enjuiciar cuando convenga sus significaciones culturales y políticas. Finalmente, realizaré un pequeño sondeo de las distopías antitranshumanistas y de las diferencias que presentan en relación con las distopías de la modernidad.

¿Qué es el transhumanismo (H+)? A *grosso modo*, podríamos caracterizarlo como un movimiento interdisciplinar integrado esencialmente por científicos, ingenieros, filósofos, escritores de ciencia ficción, activistas de la *cibercultura* y artistas del *body art* que desea “mejorar tecnológicamente a los seres humanos como individuos y como sociedad por medio de su manipulación como especie biológica, bajo el entendido de que esa mejora sería *intrínsecamente buena, conveniente e irrenunciable*”⁹²⁸. Es así que el transhumanismo conecta espiritualmente con la tradición eugenésica de la utopía comentada al final de 3.2.2. La diferencia ante muchos de los programas eugenésicos anteriores —con la salvedad, quizás, de Wells, el más prototranshumanista de los utópicos modernos— estriba en que la mejora tecnológica de la humanidad —antaño limitada a la selección de los progenitores conforme

⁹²⁸ H. Fernández, “Transhumanismo, libertad e identidad humana”, *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 41, 2009, pág 578.

a criterios sobre la herencia a menudo discriminatorios y cargados de prejuicios— equivale ahora (cuando se hace viable la manipulación del organismo humano) a superar precisamente al hombre mediante el engendramiento de una especie diferente y superior en todos los sentidos: la posthumanidad. La meta de superar al hombre conecta al transhumanismo con la tesis agorera de la imperfección humana defendida (lo vimos en 3.3.2 a cuenta de *RUR* y *La pianola*) por multitud de ingenieros para justificar la creación de androides e inteligencias artificiales que nos reemplacen. Pero el transhumano estándar se distancia del temple distópico de esta tradición antropológica pesimista al sostener en conformidad con el ideario ambientalista de la utopía que la imperfección del hombre no es irreversible, sino un contratiempo eventual si se emplean las técnicas oportunas. Cuando tales técnicas existan y se apliquen, el hombre dejará progresivamente de ser hombre, y se convertirá en una criatura mejor.

El movimiento transhumanista emerge como el último y más decididamente reductivista episodio de la corriente tecnocéntrica de la utopía de sello baconiano. Prolongada a la postre por Descartes, Condorcet, Saint-Simon, Comte, Wells, Bernal y Skinner, este linaje mostró repetidos desaires hacia la naturaleza, considerándola, tuvimos ocasión de refrendarlo, imperfecta e insuficiente, ganándose a causa de ello los ataques distópico-románticos de autores como Huxley, Butler y Zamyatin. Pero el perfeccionamiento del ser humano aventurado en los laboratorios transhumanistas supera en ortodoxia científicista a cualquiera de sus referentes anteriores y prescinde sin matiz alguno de las “técnicas culturales” de mejora (aprendizaje, erudición, ejercicio cultural y demás estrategias enraizadas en las humanidades). A fin de coronar sus objetivos apela exclusivamente a las “técnicas ingenieriles”, en concreto a la convergencia tecnológica (CT) forjada hace unas pocas décadas por las tecnologías emergentes (cibernética, biotecnología, nanotecnología, inteligencia artificial, ciencias cognitivas, realidad virtual, neurociencias...) ⁹²⁹. Como no podría ser de otra manera, los transhumanistas son sabedores del nivel rudimentario de dichas tecnologías para acometer actualmente la mejora humana en el exigente sentido que ambicionan. Por eso instan a los gobiernos y a las plataformas privadas inmersas en el sector de la investigación y la innovación tecnológica una inversión económica mucho mayor, capaz de acelerar el proceso. No obstante, agregan, los medios técnicos presentes ya anuncian la aurora de la transformación de la especie humana:

⁹²⁹ N. Ursúa, “La convergencia de tecnologías (CT) y la mejora técnica del ser humano”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 46, Julio-diciembre 2012, pág 76.

La realidad virtual; el diagnóstico genético pre-implantacional; la ingeniería genética; los medicamentos que mejoran la memoria, la concentración, la vigilancia y el humor, drogas mejoradoras de rendimiento; cirugía estética; operaciones de cambio de sexo; prótesis; medicina anti-edad; interfaces humano-ordenador más cercanas: estas tecnologías están ya aquí o puede esperarse que lo estén en las próximas décadas. Conforme maduren, la combinación de estas capacidades tecnológicas podría transformar profundamente la condición humana. La agenda transhumanista, que es la de hacer tales opciones de perfeccionamiento seguras y disponibles para cualquier persona, se hará cada vez más relevante y práctica en los años venideros.⁹³⁰

Lejos de dedicarse a divulgar desde “las periferias intelectuales”⁹³¹ una exhortación destinada a audiencias marginales, la invitación transhumana “ha permeado con rapidez en los *mass media*, la literatura científica de divulgación, y hasta en los criterios con los que se deciden los apoyos económicos a proyectos de investigación en materia de biología molecular, bio-ingeniería, ingeniería genética y otras disciplinas afines”⁹³². Ambicioso y poderoso, el transhumanismo desborda su condición inicial de programa teórico y se instala en el epicentro de los laboratorios punteros del planeta, condicionando en buena medida la dirección de los avances científico-tecnológicos y la percepción popular sobre los susodichos. A pesar de su innegable influjo, el transhumanismo canaliza un clima cultural y un imaginario colectivo que le trascienden. Esto significa que no es necesario militar en el transhumanismo para sintonizar de alguna manera con su causa (derrotar a la naturaleza para derrotar a la muerte y adquirir nuevas capacidades), pues esta es transversal y se encuentra diseminada en la atmósfera postmoderna.

José Luis Molinuevo declara con acierto que el transhumanismo se solidifica en torno a un “pensamiento fuerte”⁹³³. Mientras la filosofía se rinde a las diversas modalidades del pensamiento débil y se niega, bajo el miedo de revivir a la metafísica, a ofrecer programa o sentido alguno, el movimiento transhumanista, según avanzamos en 4.1.2, se mantiene fiel a las creencias de verdad, razón, ciencia y progreso y reparte entre los desnortados individuos de nuestros días un metarrelato de emancipación henchido de esperanza en el futuro. Pese a los incuestionables destellos ilustrados que emite, la utopía

⁹³⁰ Nick Bostrom, “Una historia del pensamiento transhumanista”, en *Argumentos de Razón Técnica*, n° 14, 2011, pág 170.

⁹³¹ Así lo cree Fukuyama, uno de los enemigos más conocidos del transhumanismo. Véase: F. Fukuyama, “El transhumanismo”, en <http://www.infofilosofia.info/modules.php?name=News&file=article&sid=237>

⁹³² H. Fernández, “Transhumanismo, libertad e identidad humana”, pág 577.

⁹³³ J. L. Molinuevo, *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, págs, 67, 112.

transhumanista rebosa asimismo de aspectos postmodernos. Vamos a comprobarlo desvelando con mayor detalle la sintonía transhumanista con la postmodernización de la ontología. Para empezar: ¿De qué nos pretende emancipar el transhumanismo? Rectificando al linaje tecnoutópico anterior, el transhumanismo no vincula el perfeccionamiento de la humanidad al dominio tecnológico de la naturaleza, sino a la supresión tecnológica de la misma, naturaleza humana (si es que existe) incluida. Tal designio obedece a la convicción de que lo natural es una fuente de sufrimientos y carencias a neutralizar y finalmente superar. Lejos de resignarse estoicamente ante las leyes naturales que nos depositan en brazos de la fragilidad, la enfermedad, el envejecimiento y la muerte, lejos de considerarlas una fatalidad inexorable ante las que nada puede hacerse el transhumanista estándar pasa a la acción y proyecta derrotarlas reconfigurando (humanizando) a escala nano el organismo, hasta volverlo un artilugio prácticamente indestructible, inmune a los ataques despiadados de lo biológico. Ray Kurzweil, preboste transhumanista sito en *Sylicon Valley*, sintetizó en unas pocas palabras el plan transhumano en una entrevista concedida al periódico *The Independent* el 27 de septiembre de 2009: “La naturaleza y la condición humana natural generan mucho sufrimiento, tenemos intención de superar eso, de dejarlo atrás”.

A ojos transhumanistas, mejorar al hombre implica desnaturalizarlo por completo. Y desnaturalizarlo hasta ese grado superlativo comporta redimirlo con medios tecnocientíficos de la carestía y finitud constitutivas de los organismos biológicos. El proyecto se plantea a largo plazo, y depende, en primera instancia, de un proceso gradual iniciado con la *cyborgización*, o sea: con la hibridación, al principio modesta, de lo natural (la carne humana, digámoslo así) y lo sintético (implantes cibernéticos e infinidad de superávits sintéticos adicionales instalados en y conectados homeostáticamente con el organismo). Las mejoras que conquistarán, vaticinan los allegados, quienes libres de prejuicios ruralistas, bioluditas o bioconservacionistas decidan en el futuro (cuando el progreso tecnológico lo permita) dimitir de la naturaleza y mutar en *cyborgs* son numerosas. Max More, profesor de filosofía de la Universidad de Oxford y líder del transhumanismo *extropiano* (sección individualista y ultraliberal del movimiento), cita algunas: “la eliminación de la muerte, la mejora de los sentidos, la infalibilidad de la memoria, el aumento de la capacidad intelectual, el mayor rendimiento físico y el control de las respuestas emocionales”⁹³⁴.

⁹³⁴ Opiniones recogidas por Carlos Fresneda; “En defensa de la condición humana”, periódico *El Mundo*, 30 de Junio de 2003, pág 32.

De entre todos los perfeccionamientos citados por More el más ambicioso es ciertamente el primero: la eliminación de la muerte, meta que conoce transcripciones más modestas en los programas, transhumanistas o no, de prolongación vital y lucha contra el envejecimiento. Si bien el transhumanismo cuenta con un amplio abanico de objetivos y no se limita solamente a batallar en pos de la inmortalidad, es esta campaña la decisiva. No en vano, ¿es acaso posible imaginar siquiera una mayor victoria sobre la naturaleza que el logro tecnológico de la inmortalidad? ¿No sería este, y no cualquiera de los otros, el signo definitivo y axiomático de que la desnaturalización de la especie se ha completado? Admitiendo esto, la utopía transhumana descolla, fundamentalmente, como una utopía tecno-inmortalista.

Valga la siguiente instantánea del metarrelato transhumanista para ilustrar su artificialismo y evidenciar, accesoriamente, cómo conduce al creacionismo utópico hasta sus últimas consecuencias (el hombre crea a su propio sustituto)⁹³⁵. Al contrario, diría el partidario, del resto de criaturas, el *homo sapiens* carece de condición o esencia inmutable. Su mayor peculiaridad, la fabricación de artificios, nace de la necesidad por separarse poco a poco de la naturaleza para sobrevivir y lograr márgenes mayores de bienestar y seguridad. La desnaturalización del ser humano nunca se ha interrumpido, y ha alcanzado las mayores cotas en la contemporaneidad, máxime tras la irrupción de la cibernética, la inteligencia artificial, la ingeniería genética, la realidad virtual y la nanotecnología, disciplinas que le brindan en conjunto la posibilidad de liberarse de la evolución natural, tomar por primera vez las riendas de la fortuna y moldearse química y biológicamente a sí mismo a libre voluntad, al margen de las directrices naturales que han constreñido su capacidad de decisión y condenado a poseer unas facultades limitadas, a envejecer y a morir.

A fin de conseguir la emancipación definitiva de la naturaleza, sigue la crónica transhumana, el hombre deberá municionarse de prótesis, *microchips*, correctores de ADN, *nanobots*, trasplantes neurales y otros suplementos integrados de alta tecnología todavía por concebir, pilares de un proceso lamarckiano de progresivo perfeccionamiento directamente proporcional a la progresiva cyborgización que le catapultará a estadios evolutivos superiores, más allá de la humanidad tal cual la conocemos y de sus hasta hace poco inevitables imperfecciones naturales. Primero, el humano mutará en *transhumano*, espécimen biónico transicional a merced, todavía, de los ciclos naturales elementales, si bien dotado de capacidades nuevas, actualmente inauditas, y de una esperanza de vida notablemente mayor

⁹³⁵ Este relato es una extrapolación inferida de los textos transhumanistas canónicos y de páginas web consagradas a la difusión y explicación de dicho movimiento, entre las que destaca muy especialmente la siguiente: <http://olvidate.de/category/faq/>

que la actual. A medida que las técnicas cyborgizadoras avancen, el transhumano coronará etapas absolutas de desnaturalización, hasta mutar en *posthumano*, espécimen postbiológico, íntegramente auto-creado (*autopoiético*) y artificial, ajeno a las leyes de la vida basada en el carbono, abierto a sucesivas e ilimitadas auto-reconstrucciones y reinvencciones gracias a la inmortalidad plenamente saludable de la que gozará.

La idea matriz es que el ser humano no supone el punto final de la evolución, sino el principio. Robert Jastrow intenta fundamentarla enlazando la interrupción del crecimiento de la inteligencia en el marco biológico con la aparición de los ordenadores en el marco tecnológico: “Es razonable suponer que los seres humanos no sean la última palabra en la evolución de la inteligencia sobre la Tierra, sino tan sólo el rizoma a partir del cual evolucionará una nueva y superior forma de vida, que superará nuestros logros del mismo modo que nosotros hemos superado los del *Australopithecus* y los del *Homo erectus*”⁹³⁶. Poco después, Jastrow cede a los encantos de la imaginación prospectiva: “quizás el hombre pueda unir sus fuerzas a las del ordenador para crear un cerebro que combine la sabiduría acumulada de la mente humana con el poder de la máquina... Esta inteligencia híbrida sería la progenitora de una nueva raza, que empezaría a un nivel humano de realización y partiría de ahí. No sería un fin, sino un principio”⁹³⁷.

La tecnoutopía transhumanista es un indicador excepcional de las modificaciones protagonizadas por la forma utópica en la postmodernidad. Después de lo comentado estamos en condiciones de especificarlas como si de relevos se tratara en una escueta tabla. Sin negar la simplificación implícita en este tipo de recursos, la tabla de abajo resulta de utilidad para exponer de manera gráfica las localizaciones del giro postmoderno del utopismo. De sobra está indicar que en cada entrada podrían enumerarse un mayor número de términos, pero hemos preferido incluir en cada una de ellas únicamente el que consideramos más decisivo.

⁹³⁶ R. Jastrow, *El telar mágico*, Barcelona, Salvat, 1988, págs 143-144. Véase también la “Introducción” de: M. More, “Los Principios Extropianos 3.0”, en <http://24transhumanismo.blogspot.com/2009/12/los-principios-extropianos-30-una.html>. Anatole France cierra la utopía *Sobre la piedra blanca* con un alegato al respecto visiblemente prototranshumanista en cuanto a la forma, no tanto en cuanto al contenido (naturalista-evolucionista en France): “No, el hombre no es el principio ni el fin de la vida terrestre... Una raza futura salida, quizá, de la nuestra, y que no tendrá con nosotros un vínculo de origen, nos sucederá en el dominio del planeta. Estos nuevos genios de la tierra nos ignorarán o nos despreciarán”. A. France, *Sobre la piedra blanca*, Barcelona, Erasmus, 2010, pág 146.

⁹³⁷ R. Jastrow, *El telar mágico*, págs 174-175.

<i>Temáticas utópicas</i>	<i>Utopía moderna estándar</i>	<i>Transhumanismo estándar</i>
Adversario	Sistema político vigente	Naturaleza
Objetivo cardinal	Igualdad	Inmortalidad
Espacio a transformar	Cuerpo social	Cuerpo biológico
Instrumento transformador	Ingeniería social	Ingeniería biológica
Héroe	El revolucionario	El cyborg

Tomado en sí mismo el transhumanismo compone una utopía desprovista de contenido político explícito. En contraste a los utopistas precedentes consagradas a preconizar la optimización científica-tecnológica del organismo humano (Wells, Federov, Haldane, Bernal...), el transhumanista prototípico (Kurzweil, More, Warwick, Moravec...) no fusiona el utopismo postbiológico con ningún utopismo más o menos postcapitalista. Sus ambiciones transformadoras se circunscriben al cuerpo biológico, y el deseo medular a la consecución de la inmortalidad. Aunque indagado en profundidad (luego lo haremos) el tecno-inmortalismo transhumanista puede interpretarse en términos de desplazamiento de la lucha de clases, en lo fundamental aspira a ser apolítico o postpolítico.

Alguien podría argüir que sin el deseo de transformar el cuerpo social y realizar la justicia no puede hablarse de utopía propiamente dicha, que la ausencia de un contenido político manifiesto es un motivo incontestable para desterrar al transhumanismo de la tradición utópica y evitar citarlo, como aquí se está haciendo, con el objetivo de demostrar que la utopía perdura en la postmodernidad. Semejante objeción, empecinada en certificar la muerte actual de la utopía, se basa en una presunción reductivista de nuestro objeto de estudio. Presupone, para ser más exactos, que el contenido de la utopía se reduce exclusivamente a lo político. Si así fuera (volvemos a retomar argumentos volcados en 4.1.2), sería indiscutible que la utopía vive sus horas más bajas, habida cuenta de las escasas utopías sociales publicadas en las últimas décadas y de su escasísima repercusión. Pero es falso que la utopía se exprese por definición y necesariamente en lo político. En el apartado 1.2 valoramos el concepto blochiano de la utopía. Allí dejamos patente su inclusividad excesiva y sus contradicciones. Pero también quedó aclarado que sus directrices nucleares no pueden omitirse a la hora de indagar con seriedad el fenómeno utópico. De entre ellas destaca la tesis de que la utopía consiste ante todo en el deseo prospectivo de una vida mejor, manifestado en las más variadas esferas culturales (religiosas, estéticas, urbanas...), no únicamente en la política.

Siendo cierto que la utopía ha cristalizado en un género de escritura político a veces pero no obligatoriamente indisociable de la voluntad de pasar a la acción para transformar el orden vigente, no menos verdad es que puede albergar (así lo demuestra Bloch en el

segundo volumen de *El principio esperanza*) otro tipo de contenidos y de deseos, sean científicos, tecnológicos, arquitectónicos, geográficos o artísticos. Estos contenidos y deseos alternativos a los estrictamente sociales han sido secundarios en la historia del utopismo, pero han estado ahí, subordinados al planteamiento político presentado.

El transhumanismo indica que el deseo de una vida mejor en el futuro y la esperanza de superar las constricciones de lo dado rumbo a un mañana dichoso siguen, en efecto, vivos en la postmodernidad. Pero bajo el dominio material e ideológico de lo postmoderno el objetivo central de dicho deseo y de dicha esperanza ha cambiado, virando de la esfera política antaño prioritaria a la esfera biológica antaño secundaria. Ello comporta, lógicamente, cambios sustanciales en la forma utópica del momento y en las acciones prácticas que tal deseo inspira.

Si nos basamos en la taxonomía de las utopías realizada por Bloch, el carácter vanguardista del transhumanismo se difumina y pasa a integrarse sin problemas en la corriente, muy antigua, de las “utopías médicas”. A Bloch no le pillaría desprevenido el auge presente del transhumanismo en demérito de la utopía social, pues da por sentado que “los dos deseos favoritos más extendidos entre los hombres son el de permanecer joven y el de vivir largo tiempo”⁹³⁸, aspiraciones que han inspirado a través de los siglos infinidad de fábulas y mitos sobre ungüentos, varillas y bebedizos mágicos, capaces de interrumpir la vejez y alargar la vida. En este punto hay que precisar algo vital antes de continuar: la medicina utópica se distingue de la medicina no utópica porque no apunta (al menos no apunta en primera instancia) a sanar a los hombres de las enfermedades, sino a perfeccionarlos más allá de lo establecido social y médicamente como buena salud. Se trata, pues, de una “medicina del perfeccionamiento o del suplemento” (dedicada a crear dispositivos que una vez implantados sean capaces de producir funciones nuevas o *superávits*), diferente en el campo de los fines a la “medicina terapéutica o del complemento” (dedicada a crear dispositivos que una vez implantados o adoptados sean capaces de corregir los *déficits* derivados de la enfermedad en cuestión)⁹³⁹. Bloch comenta que “también al hombre sano puede prestársele ayuda en amplia medida. En esta línea figuran planes que se ocupan no de la curación de casos singulares, sino que aspiran a eliminar males peculiares de la especie. Se llaman: determinación del sexo, selección artificial de la procreación, eliminación de la enfermedad”⁹⁴⁰. Con estas técnicas,

⁹³⁸ E. Bloch, *El principio esperanza* (vol. II), Madrid, Trotta, 2006, pág 13.

⁹³⁹ Como muy bien argumenta María Jesús Úriz Pemán, la distinción entre terapia y mejora es problemática, imprecisa. Véase: M. J. Pemán, “Principios éticos en la mejora técnica del ser humano”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 46, págs 61-64.

⁹⁴⁰ E. Bloch, *El principio esperanza* (vol II.), pág 16.

se apunta a un futuro en el que la posibilidad de una vejez importante ocupe el lugar de una vejez patológica; más aún, en el que la misma decadencia fisiológica no sea tenido por algo definitivo. El éxito de los ensayos soviéticos para la reanimación poco después de la muerte alcanza incluso al hecho más definitivo en la vida del hombre, mostrándolo como prematuro. Prolongar la vida más allá de sus límites actuales, más allá de unas fronteras demasiado angostas para nuestras capacidades, para los trabajos aún no realizados y las secuencias de propósitos: he aquí el deseo que abarca y manifiestamente supera al deseo de curación.⁹⁴¹

De acuerdo con Bloch, la “medicina restaurativa” (no utópica) y la “medicina reconstructiva” (utópica) protagonizan un conflicto sustancial. Nuestro autor encomia con matices —sin negar que el sueño último al que aspira (la inmortalidad) es absurdo y alertando de que siempre debe supeditarse a la utopía social— a la medicina reconstructiva, y compara (en un gesto que evaluaremos enseguida) su *modus operandi* con el de la revolución política: “El médico de la práctica se limita a hacer retroceder la muerte, es decir, al término de la enfermedad, a luchar contra las debilidades adquiridas por la carne, no contra las innatas. Su medicina no osa al alto oficio de ser un mejorador del cuerpo, tal y como hay una transformación de la sociedad hacia algo mejor”⁹⁴². Bloch detecta que la utopía de la reconstrucción final del cuerpo es la que más reacciones hostiles genera. El sustento de todas ellas procede a su modo de ver “de una actitud de inclinación ante la naturaleza..., cuya pauta se encuentra en la tradición estoica”⁹⁴³. Es justamente la negación de esa actitud estoica, la “lucha contra el destino..., lo que... une a las utopías médicas y sociales”⁹⁴⁴. Pese a las simpatías generadas en Bloch por la medicina reconstructiva y las antipatías que le suscita la resignación ante lo natural (paralela a la resignación ante el sistema político vigente), este celebra que el estoicismo subyacente a la cultura occidental haya “impedido casi siempre el perfeccionismo abstracto en el campo médico”, tarea de suma importancia, pues “el escaso sentido utópico del médico en su práctica es..., en parte, saludable”, al mantener vivo “el contacto con lo objetivamente posible”⁹⁴⁵.

⁹⁴¹ Ibíd, pág 21.

⁹⁴² Ibíd, pág 22.

⁹⁴³ Ibíd, pág 24.

⁹⁴⁴ Ibíd, pág 26.

⁹⁴⁵ Ibíd, pág 24.

Muy pocas veces aludido por los teóricos afines o adversos, el examen blochiano de las utopías médicas despunta como imprescindible para valorar los pros y contras del transhumanismo. Antes de completar su exposición, daremos un rodeo para profundizar en el anhelo de inmortalidad ligado a la desnaturalización postmoderna. En el mismo texto, Bloch arguye que la hegemonía aplastante del estoicismo y del paradigma restaurativo dentro del campo de la medicina es la causa de que en el grueso “de las utopías sociales se asigne al médico un papel importante y decisivo, pero que no haya o sean muy escasas las utopías puramente médicas”⁹⁴⁶. Pues bien, he aquí que el transhumanismo rebate la tesis de Bloch. Tratamos a todos los efectos con una utopía puramente médica, auspiciada, además, al rango de utopía dominante, capaz de relegar a las utopías sociales a un insignificante tercer plano.

Sabido es que objetivos transhumanistas como la prolongación vital, la lucha contra el envejecimiento e inclusive la inmortalidad siempre contaron con un hueco dentro del repertorio utopista clásico. La literatura utópica abunda en ejemplos. Sea a causa de remedios científicos u homeopáticos (diríamos hoy), o a la simple calidad de vida presente en la existencia social utópica (liberada del estrés, de la incertidumbre, de la ansiedad, de la mala alimentación e higiene...) la ciudadanía de las sociedades ideales disfruta de más fortaleza, salud y longevidad que las realmente existentes. La “Casa de Salomón” al mando de la *Nueva Atlántida* utiliza las gélidas cavernas de la “Región Inferior” “para la curación de enfermedades y para prolongar la vida de algunos ermitaños”⁹⁴⁷. Los atlantes cuentan, asimismo, con el “Agua del Paraíso”, “magnífica para la salud y la prolongación de la vida”⁹⁴⁸. Campanella informa, por su parte, que los residentes de *La Ciudad del Sol* “viven al menos cien años y hasta ciento setenta o doscientos”⁹⁴⁹ gracias a la planificación de la dieta. Además, “conocen un secreto para renovar la vida cada siete años, sin aflicción y con buen arte”⁹⁵⁰. En *Sinapia* “han hallado un modo de renovación de la complexión envejecida con la edad, con que si no prohíben la muerte, a lo menos la dilatan”⁹⁵¹.

El visitante del Londres futurista bosquejado por William Morris se equivoca en repetidas ocasiones a la hora de determinar durante sus agradables paseos las primaveras de este o aquel camarada, sin excepción mucho más mayores (setenta, noventa años de edad) de lo que su lozana apariencia y buen estado de forman indican: “¡Cuánto se debe vivir

⁹⁴⁶ *Ibid.*, pág 22.

⁹⁴⁷ F. Bacon, *Nueva Atlántida*, pág 175.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, pág 177.

⁹⁴⁹ T. Campanella, *La ciudad del sol*, pág 61.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, pág 64.

⁹⁵¹ M. Aviles (ed.), *Sinapia*, pág 129.

aquí!”⁹⁵², exclama entusiasmado. En Icaria, la vida feliz, redimida de la miseria y la opresión, y la eugenesia estatalmente planificada “prolongan casi el doble la existencia humana”⁹⁵³. Wells informa, por su parte, que los utópicos “han hecho retroceder los años de decrepitud”, extendiendo la edad viril “hasta los setenta años”⁹⁵⁴.

Suscritas a la ciencia ficción, las utopías posteriores imaginarán todo un arsenal de medicinas reconstructivas del futuro que amplificarán de manera sobresaliente el período vital de los utópicos. Olaf Stapledon narra retrospectivamente las vicisitudes de “La Quinta Humanidad”, especie del porvenir genéticamente mejorada “cuya natural longevidad se extendía a los tres mil años, y al final de su época hasta los cincuenta mil”⁹⁵⁵. De longevidad más humilde, los integrantes de la civilización tecnocomunista perfilada por Efremov emplean una farmacología que les lleva “hasta los ciento setenta años, y ya se vislumbra, añade el narrador, que los trescientos no son el límite de la vida humana”⁹⁵⁶. Una edad similar alcanzan los habitantes de la utopía marciana relatada por Bogdánov, redimidos de la vejez prematura de los terrestres gracias a complejas “técnicas de regeneración del tejido vital”⁹⁵⁷. En la ciudad hipertecnológica a la par que utópica y claramente prototranshumanista de Diaspar, la medicina reconstructiva ha progresado hasta límites hoy inconcebibles. Tanto es así que allí los hombres gozan de “la abolición de la muerte”⁹⁵⁸.

La teoría y la ciencia utópicas de la modernidad no han sido ni mucho menos inmunes al atractivo de la muerte postergada. Con los avances hipotéticos de la medicina en mente, Descartes confesaba “no poder prometer hacer inmortal a un hombre”, pero estaba “completamente seguro de que era posible alargar su vida hasta alcanzar la de los Patriarcas”, unos mil años⁹⁵⁹. Condorcet interpela: “¿Sería absurdo suponer... que ha de llegar un tiempo en que la muerte ya no sea sino el efecto, o bien de accidentes extraordinarios, o bien de la destrucción cada vez más lenta de las fuerzas vitales, y que... la duración del intervalo medio entre el nacimiento y esta destrucción no tiene ella misma ningún término asignable?”⁹⁶⁰. No menos ilusionado, Godwin presagia que “se podrá prolongar la duración de la vida humana gracias a las obras del intelecto más allá de

⁹⁵² W. Morris, *Noticias de ninguna parte*, pág 66. También págs 35, 70 y 154.

⁹⁵³ É. Cabet, *Viaje por Icaria* (vol I.), pág 135.

⁹⁵⁴ H. G. Wells, *Una utopía moderna*, pág 257.

⁹⁵⁵ O. Stapledon, *La primera y la última humanidad*, pág 261.

⁹⁵⁶ I. Efremov, *La nebulosa de Andrómeda*, pág 201.

⁹⁵⁷ A. Bogdánov, *Estrella roja*, pág 149.

⁹⁵⁸ A. C. Clarke, *La ciudad y las estrellas*, pág 27.

⁹⁵⁹ Citado por P. Anderson en: “El río del tiempo”, pág 41.

⁹⁶⁰ Condorcet, *Esbós d'un quadre històric dels progressos de l'espèrit humà*, pág 238.

cualesquiera límites”⁹⁶¹. El bioquímico marxista John Haldane pronosticó en el año 1923 (con el pesimismo postbélico todavía en la atmósfera) avances cruciales en la biología destinada a mejorar al hombre, gracias a los cuales “la abolición de la enfermedad hará de la muerte un accidente fisiológico como el sueño”⁹⁶². El también científico marxista John Bernal vislumbró seis años después la aparición en el futuro de múltiples dispositivos científicos y tecnológicos de prolongación vital basados en la biología genética, la cibernética y la fisiología que pospondrán la muerte “for three hundred or perhaps a thousand years”⁹⁶³.

Antes de que Haldane y Bernal dieran a conocer sus textos tecnoutópicos (Bernal, físico de renombre, llega a vislumbrar el éxodo de los socialistas inmortales del mañana a través del espacio profundo), el darwinista social William Winwood publicó *The Martyrdom of Man* (1872), ensayo histórico coronado por unas divagaciones sobre el futuro ciertamente interesantes. Winwood (que también barrunta el viaje de los humanos perfeccionados a otros planetas) está seguro de que en el porvenir la ciencia avanzará asombrosamente y tomará el gobierno del mundo. Los científicos liquidarán a la religión y lograrán, puntualiza, lo que ninguna revolución social logrará jamás: mejorar al hombre, volverlo pacífico e inteligente modificando, esta es la clave, las bases biológicas (y no las políticas, legales o económicas) que, a su juicio, realmente lo condicionan. Gracias, asegura el autor, a los progresos científicos venideros (repárese en el creacionismo que cierra el fragmento), “disease will be extirpated; the causes of decay will be removed; immortality will be invented... Man then will be perfect; he will then be a creator”⁹⁶⁴.

No obstante su comparecencia, los logros de postergar o abolir la muerte apenas merecían un par de menciones en el texto utópico moderno. Ítems como la humanización del trabajo, la regularización demográfica, la planificación arquitectónica, la transmisión del saber, la abolición de la propiedad privada o la gestión de los servicios sanitarios (ligados en muchos aspectos a un concepto restaurativo y por consiguiente no utópico de la medicina) acaparaban el decurso del relato. En cuanto a la teoría y la ciencia utópicas de la etapa moderna, el inmortalismo y la reconstrucción radical del cuerpo sí inspiraron escritos dedicados exclusiva o casi exclusivamente a ellos, pero fueron, dice Anderson, “pocos y

⁹⁶¹ Citado por R. Nisbet en: *Historia de la idea de progreso*, pág 302.

⁹⁶² Haldane & Russell, *Dédalo e Ícaro. El futuro de la ciencia*, pág 73.

⁹⁶³ J. Bernal, “The World, the Flesh & the Devil” (capítulo III: “The Flesh”), en <http://www.marxists.org/archive/bernal/works/1920s/soul/ch03.htm>

⁹⁶⁴ W. Winwood, *The Martyrdom of Man*, en <http://www.exclassics.com/martyrdom/martman.pdf>, págs 179-180.

distantes entre sí⁹⁶⁵. Con la llegada del transhumanismo cambia el *modus operandi* tradicional de la forma utópica. Las temáticas de la inmortalidad o de la prolongación vital pasan a vehicular la utopía estándar en detrimento de los *topoi* habituales, dando lugar a una de las utopías postmodernas por excelencia, al texto donde el deseo de proteger al cuerpo social de una enfermedad llamada injusticia capitula ante el deseo de proteger el cuerpo biológico de una enfermedad, así se considera, llamada muerte, y donde la transformación radical de lo dado ya no se ejerce, o ya no se ejerce únicamente, sobre el régimen político-económico-ideológico dominante, sino sobre el organismo natural. De la modificación integral de la existencia se pasa, en definitiva, a la modificación de un elemento concreto: la carne.

Las novelas de ciencia ficción dotadas de impulsos utópicos completa (la mayoría) o parcialmente moldeados por tamañas inversiones transhumanistas son inconmensurables. Además de algunos títulos ya nombrados —*Ciudad permutación*, *Accelerando*, la trilogía de la “Ecumene Dorada”, el ciclo de “La Cultura”, la “Trilogía de Marte”, *Tritón*— sirven de ejemplo *Viejo siglo XX* (Joe Haldeman, 2005), *Génesis* (Paul Anderson, 2000), *Diáspora* (G. Egan, 1997), *Mindscan* (Robert Sawyer, 2006), *El último hombre mortal* (S. Mitchell, 2006), la saga de *Espacio revelación* (A. Reynolds, 2000-2006), *Y mañana serán clones* (J. Varley, 1977), *Ciudad Motor* (K. MacLeod, 2005), *El Colapsio* (W. McCarthy, 2000), *Cismatrix* (B. Sterling, 1985), *La señora de los laberintos* (K. Schroeder, 2005), *Mareas de luz* (G. Benford, 1989) *La posibilidad de una isla* (M. Houellebecq, 2005) y *El Orbe y la Rueda* (M. Jeury, 1981).

Anderson defiende que la forma abrumadoramente dominante de la reestructuración del cuerpo en pos de la prolongación vital fue, hasta la llegada de la postmodernidad, esencialmente distópica⁹⁶⁶. Aunque esta tesis puede atemperarse (existen más muestras prototranshumanistas, caso del biocosmismo de Nicolai Federov), es cierto que el canon de la juventud tecnológicamente dilatada y de la prolongación vital provocó intensos recelos desde que *Un mundo feliz* sentara cátedra al respecto⁹⁶⁷. *Los dioses de Foxcroft*, *Moderan*⁹⁶⁸, *Materia Gris* (W. Hjortsberg, 1971), *Más que humano* (T. J. Bass, 1971) e *Incordie a*

⁹⁶⁵ P. Anderson, “El río del tiempo”, pág 41.

⁹⁶⁶ *Ibid*, pág 40.

⁹⁶⁷ En el porvenir distópico huxleyano la ciencia no brinda inmortalidad a los súbditos, ni siquiera una prolongación vital destacada. Les brinda juventud mientras viven, y una muerte súbita, libre de sufrimiento: “Las preservamos de las enfermedades. Mantenemos el equilibrio artificial de sus secreciones internas de modo que conserven la juventud... Juventud casi perfecta hasta los sesenta años, y después, ¡plas!, el final”. A. Huxley, *Un mundo feliz*, pág 120.

⁹⁶⁸ “Pero vosotros, pobres mutantes de carne, ¿enterráis a vuestros muertos y luego pedís que les sea concedido el levantarse y vivir de nuevo unas veinticinco veces más ligero que una burbuja de aire deshumidificada? ¿No es así? ¿Pero no es eso correr un riesgo? ¿Por qué no sois un poco más juiciosos y hacéis las cosas como nosotros los amos de Moderan las hacemos? ¿Simplemente someterse a esa operación cuando sois jóvenes y vigorosos, extirpar toda esa carne que no necesitáis, «reemplazaros» todos con «repuestos» de aleación de metal nuevo, y vivir eternamente?”. D. Bunch, “Incidente en Moderan”, en H.

Jack Barron (N. Spinrad, 1969) perpetuaron la denuncia huxleyana contra la intervención científica en el organismo hasta la antesala del final mismo de la modernidad. El éxito de la tecnoutopía transhumanista notifica cómo en los dominios del capitalismo tardío se ha producido un giro en este punto. Lo hasta hace poco substancialmente distópico (manipular/modificar tecnológicamente el cuerpo humano por mor de la prolongación vital) se vuelve substancialmente utópico. Bruno, antihéroe de *Las partículas elementales* (1998), cavila sobre este vaivén brotado de la ambivalencia distópica (lo indeseable para unos puede ser deseable para otros) apelando precisamente a *Un mundo feliz*, precursora de las distopías antitranshumanistas anteriores al transhumanismo: “Sé muy bien... que se intenta hacer pasar ese libro por una denuncia virulenta; pura y simple hipocresía. En todos los aspectos, control genético, libertad sexual, lucha contra el envejecimiento, cultura del ocio, *Brave New World* es para nosotros un paraíso..., el mundo que estamos intentando alcanzar”⁹⁶⁹.

La supremacía transhumanista en la utopía y la correspondiente marginación de lo político en el texto utópico es también un síntoma de otras alteraciones adicionales no menos relevantes. Señalemos por ahora algunas de ellas. Marcuse indicaba que una vez consumada la capacidad técnica de erradicar la miseria del mundo solo podía considerarse utópico aquel proyecto “irrealizable porque esté en contradicción con determinadas leyes científicas comprobadas, leyes biológicas o físicas; por ejemplo, la arcaica idea de la eterna juventud del hombre”⁹⁷⁰. Curiosamente, con la venida de la postmodernidad se ha permutado lo que se considera realizable e irrealizable, posible e imposible. Si tomamos a la imaginación utópica preponderante como indicador, parece evidente que hoy día nos resulta más fácil imaginar y más viable lograr la derrota de la muerte o “la eterna juventud del hombre” que la derrota del capitalismo⁹⁷¹. Así lo demuestra la representación manifiesta o latente del futuro desarrollada por la aglomeración circundante de textos literarios, teóricos y científicos de sello transhumano: un futuro donde individuos liberados de la biología e inconmensurables en numerosas facetas a nosotros deambulan por un régimen político-económico idéntico al del presente. Es como si lo antaño inevitable (morir) hubiera mutado de pronto en contingencia, y lo contingente (el modo de producción

Ellison (comp.), *Visiones peligrosas II*, Barcelona, Orbis, 1986, pág 145.

⁹⁶⁹ M. Houellebecq, *Las partículas elementales*, Barcelona, Anagrama, 2001, pág 158.

⁹⁷⁰ H. Marcuse, *El final de la utopía*, pág 9.

⁹⁷¹ P. Anderson, “El río del tiempo”, pág 42.

capitalista) en inevitable, prueba difícilmente rebatible (después veremos otras) de la hegemonía absoluta coronada a nivel material e ideológico por el capitalismo tardío⁹⁷².

De lo dicho no debe inferirse que el transhumanismo conforma una utopía necesariamente conservadora o neoliberal, un artificialismo aquiescente con el capitalismo tardío, con el signatario de la artificialización del todo⁹⁷³. Y no debe inferirse esto porque (agoreros antitranshumanistas de militancia ultraconservadora al margen) la ciencia ficción y la teoría utópica confirman que el transhumanismo es compatible con cualquier ideología laica, también con las ideologías políticas de izquierda. Fijémonos en la “Trilogía de Marte”, utopía social donde la medicina reconstructiva tiene una incidencia destacable. Robinson relata cuatro transformaciones paralelas: la de Marte, la del sistema político, la que experimentan los protagonistas a nivel personal y la provocada en el organismo humano a consecuencia del “Tratamiento de Longevidad”, técnica gerontológica diseñada para reparar el ADN. Huelga decir que todos los revolucionarios se someten entusiasmados al procedimiento. Ni los “rojos”, insurrectos ecologistas de fe ultranaturalista, ponen ningún reparo en modificar tecnológicamente su biología y emanciparse (al menos durante unos siglos, cuando probablemente exista ya un remedio definitivo o mejor contra la muerte) de las leyes prescritas por su adorada naturaleza. Arkadi llega a vincular la revolución social con la revolución biológica:

Si esos tratamientos contra la vejez funcionan, y vivimos más décadas que antes, habrá una revolución social. La brevedad de la vida era una de las fuerzas primordiales en la estabilidad de las instituciones, aunque parezca extraño. Sin embargo, es mucho más fácil aferrarse a cualquier esquema de supervivencia a corto plazo que arriesgarlo todo en un nuevo plan que podría no funcionar... A nadie importa que ese plan a corto plazo pueda ser

⁹⁷² El incidente comentado puede enfocarse complementariamente desde las tres fuentes del humano sufrimiento citadas por Freud en *El malestar de la cultura*: “la supremacía de la Naturaleza, la caducidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad”. S. Freud, *El malestar de la cultura*, pág 30. El impulso utópico moderno estándar presentó batalla contra los tres males, si bien incidiendo en el primero y, sobre todo en el tercero. La corriente principal del impulso utópico postmoderno presenta batalla contra los dos primeros, a los que fusiona en uno solo, dejando al tercero a un lado al considerarlo (vistos los resultados de los experimentos que intentaron liquidarlo) inexpugnable.

⁹⁷³ En un manual sobre las bases del marxismo-leninismo publicado en la República Democrática Alemana en 1960, los autores enumeran una serie de objetivos que firmarían todos los transhumanistas. El deseo de que la naturaleza sucumba a manos del hombre creador y la fe desbordada en los poderes de la tecnología arman el fragmento: “Preciso es: prolongar la vida del hombre hasta los 150 o los 200 años término medio... Superar la vejez y el cansancio y aprender a devolver la vida a aquellos que mueren en forma prematura o por accidente. Producir todas las materias conocidas de la tierra hasta las más complicadas..., así como también producir aquellas materias desconocidas por la naturaleza..., aprender a dominar el tiempo, regular de tal modo los vientos y el calor como ahora pueden regularse los ríos, ahuyentar las nubes y llamar a voluntad a la lluvia como al buen tiempo, a la nieve y al calor”. Citado por Franz Hinkelammert en: *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée, 2002, págs 239-240.

muy destructivo para las próximas generaciones. Ya sabes, que se las apañen. Pero, si pudieras estudiarlo, y luego analizarlo durante otros cincuenta años quizá, podrías acabar diciendo: ¿Por qué no hacerlo más racional? ¿Por qué no convertirlo en algo más afín a nuestros deseos? ¿Qué nos detiene?⁹⁷⁴

Un patrón más decididamente transhumano preside *Accelerando*, novela de Charles Stross donde la caída gradual del capitalismo se entronca con el desarrollo gradual de la cyborgización posthumana, de la inteligencia artificial y de la nanotecnología. Una de las protagonistas que celebra desde la lejanía del futuro el fin del modo de producción capitalista celebra igualmente la humanización (informatización) del universo y el reinado posthumano con palabras muy poco respetuosas hacia lo natural y los naturalistas (recordemos nuevamente las burlas que Tarde y Wells dirigían a los ruralistas en *Fragmento de historia futura* y *Una utopía moderna* respectivamente):

Los diez mil millones de habitantes de este sistema solar radicalmente cambiado recuerdan que fueron humanos... Algunos de ellos lo siguen siendo... Atemorizados, se refugian en comunidades amuralladas y fortines de montaña, farfullando plegarias y maldiciendo a los impíos que han trastocado el orden natural de las cosas. Pero ocho de cada diez humanos vivos están incluidos en el cambio de fase. Es la revolución más extendida de la condición humana desde la aparición del habla.⁹⁷⁵

En la utopía entre socialista y libertaria de “La Cultura” (Iain Banks) los perfeccionamientos transhumanistas del cuerpo también se despliegan paralelos al perfeccionamiento político, económico y social. Superación del capitalismo y superación de la naturaleza corren a la par en una civilización millones de años vista donde la próspera transhumanidad vive en su totalidad a bordo de descomunales naves espaciales. A diferencia de *Accelerando* y al igual que la “Trilogía de Marte”, tales perfeccionamientos prolongan la vida, pero no impiden que al final se imponga la muerte. En el índice aclaratorio de *Excesión*, Banks dice que

⁹⁷⁴ K. S. Robinson, *Marte rojo*, págs 350-351. En la reunión secreta a la que asisten todos los grupos rebeldes para elaborar una Constitución que los unifique en torno a unos objetivos comunes, el narrador indica que el tratamiento de la longevidad “estaba tan presente como la mesa, un apaño que era un gran logro, parte de las vidas de todos”. K. S. Robinson, *Marte azul*, Barcelona, Minotauro, 2004, pág 153.

⁹⁷⁵ Ch. Stross, *Accelerando*, Madrid, Bibliópolis, 2011, pág 171. Con todo, el narrador se hace cargo de la coyuntura terrible que acabo de apuntar (el hecho de que nos cuesta más imaginar el fin del capitalismo que el fin de la muerte). Aludiendo a las guerras y a la violencia provocadas por la crisis terminal de un capitalismo que se niega a morir, el narrador dice: “para mucha gente resulta todavía más difícil aceptar el fin de la estupidez que el fin de la mortalidad”. *Ibíd*, pág 154.

todos los ciudadanos de la Cultura llevan en todas las células de su cuerpo el resultado de la manipulación genética... Gracias a la manipulación genética, el humano medio de la Cultura nace sano y entero y significativa (aunque no inmensamente) más inteligente de lo que garantiza su constitución básica. Existen miles de alteraciones..., pero los cambios principales con los que nace toda persona normal en el seno de la Cultura incluyen un sistema inmunitario optimizado, sentidos mejorados, la ausencia de las enfermedades o defectos congénitos, la capacidad de controlar sus procesos autónomos y su sistema nervioso... En la Cultura, los humanos viven normalmente entre tres siglos y medio y cuatro siglos... La muerte se considera una parte de la vida y nada, incluido el universo, dura eternamente.⁹⁷⁶

Hemos notificado un percance obvio: que el transhumanismo puede cohabitar en el plano utópico con civilizaciones progresistas a todos los niveles. El hecho es que al amparo de las tecnologías emergentes y de las enormes posibilidades y desafíos que estas en principio abren, el transhumanismo se erige en puntal de un contenido utópico del que ya no es conveniente ni viable desprenderse. Anderson se hace eco de la crisis postmoderna de la utopía y sugiere una salida razonable a la luz de lo apuntado: “La primera condición para el renacimiento de la imaginación utópica consistiría en volver a poner el pie en el terreno social, de las instituciones y las ideologías, los sistemas y los Estados. Por su parte, el terreno biológico no puede dejarse por más tiempo —si es que alguna vez pudo estarlo — en manos de quienes están consagrados o resignados al orden establecido del capital”⁹⁷⁷.

Pero el transhumanismo puede y debe ser censurado en un sentido no reaccionario ni tecnófobo. Bloch expuso una serie de reproches a la medicina reconstructiva perfectamente aplicables a la corriente principal del transhumanismo, la que actúa en connivencia con el sistema capitalista al no pronunciarse sobre asuntos sociales. La enseñanza blochiana es que las críticas a este tipo de utopismos debieran ser políticas antes que metafísicas, epistemológicas o antropológicas. Encarando así las cosas, lo más criticable del transhumanismo estándar —esta reprimenda apunta esencialmente a su sección científica, o mejor, pseudocientífica, no tanto a la literaria o teórica— no es, por ejemplo, que se asiente sobre una fe fundamentalista y pueril en el progreso científico-tecnológico, basada en extrapolaciones demenciales de técnicas al menos hoy rudimentarias. Tampoco, como alertan los numerosos bio-moralistas actuales, que pretenda desnaturalizarnos,

⁹⁷⁶ I. Banks, *Excesión*, Madrid, La Factoría de Ideas, 2004, págs 13-14.

⁹⁷⁷ P. Anderson, “El río del tiempo”, págs 43-44.

dejarnos sin condición innata. Desde la perspectiva blochiana aquí asumida, lo más criticable del transhumanismo estándar sería, sin duda, su pretensión de actuar allende lo político. Solo así se entiende que pueda prometer solemnemente a las futuras generaciones el fin de la mortalidad o una vida prolongada durante siglos mientras millones de niños mueren de hambre en todo el mundo y los sistemas públicos de sanidad son o inexistentes o desmantelados. Bloch ya dejó patente “que toda voluntad de mejora orgánica pende en el vacío, si no se conoce y tiene en cuenta la voluntad de mejora social”⁹⁷⁸. En el dilema abierto entre la revolución política y la revolución biológica la primera debe primar siempre, por mucho que se apoye, necesite o incorpore a la segunda (así ocurre en la “Trilogía de Marte”): “La sociedad misma está sucia y enferma, y es ella la que, en primer lugar, necesita atención clínica”⁹⁷⁹. La conclusión de Bloch es análoga a la expuesta por Anderson: el peligro real no radica en el transhumanismo, sino en que el sistema capitalista lo monopolice. Al hilo de ello, Bloch sentencia que “sólo en una economía distinta a la economía de la ganancia se desintoxican los sueños de la intervención y de la reconstrucción orgánica”⁹⁸⁰.

Sometida a la lógica capitalista de la propiedad privada, el proyecto transhumano podría alentar la edificación de una distópica “inmortalidad de clase” en la que solo los pudientes tuvieran acceso a los remedios inmortalizadores. Este es el marco —inspirado en una versión hiperbólica de la realidad actual, con las grandes diferencias existentes entre los países ricos y pobres a la hora de sobrevivir a determinadas enfermedades, o con la desigual esperanza de vida abierta entre las clases altas y las bajas— en el que irrumpe un buen número de distopías antitranshumanistas: distopías, puede sentenciarse con los riesgos implícitos en cualquier generalización, que no se oponen a la tecno-inmortalidad o prolongación vital por considerarla deshumanizadora, contraria a la naturaleza o inmoral, sino por el hecho de que excluye a la mayor parte de la población al exigir el pago de precios desorbitados. Es interesante comprobar cómo estas distopías han asumido perfectamente el escenario postmoderno y su propia postmodernización. Este canon deja de ser tan tecnófobo y anti-eugenésico como antaño, y el objeto de crítica ya no es el otrora temible Estado Total, sino el Capitalismo Total, sistema que condena a una muerte prematura a miles de millones de personas al tiempo que deposita en manos de las élites tecnologías del perfeccionamiento que amplificarán su longevidad y por ende sus privilegios y poder durante siglos.

⁹⁷⁸ E. Bloch, *El principio esperanza* (vol II.), pá 26.

⁹⁷⁹ *Ibid*, pág 29.

⁹⁸⁰ *Ibid*, pág 30.

Pero hay un detalle más interesante todavía, aludido de pasada hace unos momentos. La novela de la inmortalidad, inclusive la más tecnoutópica y aparentemente apolítica, no hace otra cosa que expresar, directa o indirectamente, temáticas políticas radicales supuestamente extinguidas, entre ellas la lucha (o la simple existencia, también negada) de clases. Hablamos, pues, de “una fantasía científica en la que la representación de una vida larga para unos cuantos no puede sino suscitar la cuestión inevitable... de la actitud de los demás ante esta forma suprema de privilegio especial... En este plano, no parece exagerado sostener que el motivo de que hay cierto privilegio especial en la vida duradera ofrece una drástica y concentrada expresión simbólica de la disparidad de clases y un modo de expresar convenientemente las pasiones que no puede sino suscitar”⁹⁸¹. En la “Trilogía de Marte”, Robinson explicita la ligazón del inmortalismo con la lucha de clases. Los biólogos que integran los “Primeros Cien” crean el Tratamiento de Longevidad. Inmediatamente, donan la fórmula a la tierra bajo el compromiso de que los poderes fácticos lo inoculen a todo aquel individuo que desee tratarse. Lamentablemente, el acuerdo será muy pronto vulnerado, y la aplicación del tratamiento en la tierra dejará de ser pública:

Un estudio de la Comisión Mundial aseguraba que el sesenta por ciento de la población de las naciones desarrolladas había recibido el tratamiento, mientras que en las naciones pobres el porcentaje era del veinte por ciento. Si esa tendencia se mantenía mucho tiempo... llevaría a una suerte de fisicalización de clase, una emergencia tardía o un desvelamiento retroactivo de la visión tenebrosa de Marx, sólo que más extrema que en Marx, porque ahora las distinciones de clase se manifestarían como una diferencia fisiológica real causada por una distribución bimodal, algo casi semejante a la especiación.⁹⁸²

La inmortalidad de clase es citada en otras utopías y novelas de ciencia ficción dotadas de impulsos utópicos, aunque sin el talante crítico y militante de Robinson, con una actitud cercana a las simpatías neoliberales del transhumanismo estándar. La trilogía de la “Ecumene Dorada” presenta un futuro donde la medicina reconstructiva requiere de un pago previo inalcanzable para muchos. La acción se desarrolla dando por supuesto que esta coyuntura es justa, lógica e inevitable. Por su lado, *Ciudad permutación* limita la inmortalidad a dieciséis billonarios, aunque es justo reconocer que el texto cuenta con varias alusiones al problema de la desigualdad económica ante este fenómeno⁹⁸³.

⁹⁸¹ F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, págs 404-405.

⁹⁸² K. S. Robinson, *Marte verde*, Barcelona, Minotauro, 1997, pág 237.

⁹⁸³ Véase: G. Egan, *Ciudad permutación*, Barcelona, Ediciones B, 1998, págs 50-51, 82, 213-214.

Viejo siglo XX arranca con “La Guerra de la Inmortalidad” (año 2047), “lucha de clases global” entre la mayoría mortal y la minoría inmortal. El narrador, bastante más acusador y comprometido, recuerda cómo el conflicto finalizó con el esparcimiento por todo el mundo de “Lote 92”, agente biológico producido por los científicos a sueldo de los “millonarios, estrellas de cine y políticos corruptos” (únicos que podían pagar el PBC, nombre del tratamiento de marras) que “mató a siete mil millones de personas, dejando un mundo seguro para 200 millones de inmortales”⁹⁸⁴. En *Hyperion* (D. Simmons, 1989), postergar la muerte también aparece como un privilegio de clase apenas polemizado: “Las mejores drogas contra la vejez que ofrece la Hegemonía sólo logran extender la vida activa poco más allá de los cien años estándar... Salvo por los trasplantes clónicos, la bioingeniería y otros lujos para los muy ricos, nadie en la Red de Mundos acostumbra a tener familia a los setenta años ni espera festejar sus ciento diez años bailando”⁹⁸⁵.

Mas el discurso verdaderamente censor con la inmortalidad de clase proviene según acabamos de referir de la distopía literaria⁹⁸⁶. *Los ojos de Heisenberg* (F. Herbert, 1966), novela precursora en tales lides, todavía articulada en torno a la figura del Estado Total, recrea un futuro remoto claramente clasista y jerárquico gobernado por los Optimen, inmortales nacidos de la manipulación genética que han higienizado al máximo el planeta (“la naturaleza había sido arrasada, desposeída de sus puntos peligrosos”)⁹⁸⁷ y sometido a un control estricto, casi totalitario, a los Folk (longevos) y los Sterries (mortales, la mayoría). Las clases (o castas) no agraciadas con el don inmortalista emprenderán la revolución. La estratificación social determinada por la condición biológica o postbiológica reaparece en la “Saga de los Insomnes” (N. Kress, 1991-1996), excelente retrato del conflicto político, moral y antropológico desatado entre los Insomnes (inmortales) y los Durmientes (mortales, divididos entre “vividores” y “auxiliares”).

⁹⁸⁴ J. Haldeman, *Viejo siglo XX*, Barcelona, Ómicron, 2008, pág 23.

⁹⁸⁵ D. Simmons, *Hyperion*, pág 91.

⁹⁸⁶ También cinematográfica: Las películas *Renaissance* (C. Volekman, 2006) *Repo Men* (M. Sapochnick, 2010), *In Time* (A. Niccol, 2011) y *Elysium* (M. Blomkamp, 2013) se distinguen de las típicas distopías modernas en que no denuncian la desnaturalización científico-tecnológica que sufre el hombre a cambio de prolongar su vida. Lo que denuncian es que únicamente las élites económicas puedan liberarse de las leyes de la naturaleza. Algo semejante ocurre con la teleserie *Helix* (SyFy, 2014). En tal asunción artificialista medra la postmodernidad de estos productos. *Plan diabólico* (J. Frankenheimer, 1966), *Coma* (M. Crichton, 1978) y *Zardoz* (J. Boorman, 1974) también desacreditan la inmortalidad de clase, pero sobre argumentos naturalistas. *La memoria de los muertos* (O. Naïm, 2004) y *Aeon Flux* (K. Kusama, 2005) demonizan al tecno-inmortalismo en sí mismo, en una especie de alegato que subraya la necesidad de aceptar la muerte para vivir auténticamente y evitar la deshumanización. *Nunca me abandones* (M. Romanek, 2010) y *La isla* (M. Bay, 2005) critican el tecno-inmortalismo adoptando el punto de vista de los clones creados para contener los órganos que requerirán los clientes.

⁹⁸⁷ F. Herbert, *Los ojos de Heisenberg*, Barcelona, Ediciones B, 1989, pág 71.

Joe Haldeman insistió en los males derivados del tecno-inmortalismo subyugado a las leyes capitalistas en *Compradores de tiempo* (1989), novela acerca de las peripecias de uno de los diez mil afortunados individuos capaces de costearse la Operación Stileman, tratamiento que debe repetirse cada década y obliga a los pacientes a desembolsar periódicamente una grandísima cantidad de dinero. Si no lo hacen, no podrán someterse a la Operación y morirán entre dolores insoportables. El protagonista descubre que la limitación de la eficacia a una década obedece a una rutinaria (y coherente) decisión empresarial. En realidad, los efectos de la Operación podrían perdurar siempre⁹⁸⁸. Robert Silverberg firmó *Sadrac en el borno* (1976). El tirano Genghis II Mao IV Khan gobierna el mundo florecido de “La Guerra del Virus”, un mundo de muchedumbres agonizando entre retortijones, vómitos y alaridos a raíz de la “descomposición orgánica”. Genghis no se descompone. Goza, a los cien años, de salud envidiable. No en vano, todas las infraestructuras médicas se dedican a prolongar su vida. Al menor signo de malestar, los cirujanos emprenden el trasplante sanador con sumo cuidado, abasteciéndose del material de repuesto sito en el depósito de órganos. El mismo dictador es la prueba viviente de que la lógica subterránea del supervivencialismo tecno-inmortalista se ensambla con el conservacionismo de la naturaleza, transferido —en un contexto (el postmoderno) dominado por el deseo de supervivencia eterna (piénsese en la criogenia)— al yo: “Me encantan los depósitos de órganos... Odio el desperdicio en cualquiera de sus formas. Hay que conservar, porque conservar es algo así como... es poesía”⁹⁸⁹.

A tenor de lo señalado, la literatura distópica contraria a la inmortalidad de clase representa un vuelco notorio en relación a la distopía moderna estándar centrada en el combate contra el totalitarismo. En lugar de denunciar la igualación, denuncia la diferenciación. Su utopía latente ya no se sustenta sobre el anhelo de diferencia, sino sobre el anhelo de igualdad. Si bien es cierto que dicho igualitarismo se postula a propósito de la modificación tecnológica del cuerpo, adoptando la forma de un igualitarismo biológico o postbiológico, lo económico y lo político permanecen en un primer plano, en la medida en que la clase social determina el acceso a los tratamientos eugenésicos.

⁹⁸⁸ J. Haldeman, *Compradores de tiempo*, Barcelona, Ediciones B, 1995, pág 252. Walter Mosley retrata en *Futureland* (2001) un porvenir en manos de las multinacionales donde los trasplantes de órganos dilatan la esperanza de vida de los pudientes: “los pobres, para dar una oportunidad a sus hijos, solían vender partes de su cuerpo a los ricos”. W. Mosley, *Futureland*, Barcelona, Ediciones B, 2003, pág 35.

⁹⁸⁹ R. Silverberg, *Sadrac en el borno*, Madrid, Ultramar, 1977, pág 114. Silverberg atribuye a quien reduce el deseo utópico a la inmortalidad una intensa pulsión de muerte: “Sus ojos reflejan a gritos el enfermizo pavor que siente por la muerte. Sin embargo, al mismo tiempo ama a la muerte, obsesionado con un final que constantemente trata de posponer, en la misma medida en que un hombre obsesionado con el orgasmo lucha con gran vehemencia para retrasarlo”. *Ibíd*, pág 27.

El temor ante la virtual constitución de una división de clases basada en la eugenesia transhumana también se expresa en la teoría distópica de nuestros días, por lo general más naturalista en esta cuestión que su homónima literaria. Virilio vaticina “que los experimentos concernientes a la *industrialización de lo vivo* no se conformarán con curar a los pacientes o favorecer la procreación de las parejas estériles, sino que pronto llevarán al viejo delirio del «hombre nuevo», el que merece sobrevivir..., mientras que el hombre sin calidad, el primate de los tiempos nuevos deberá desaparecer, a ejemplo de «salvaje» de hace poco, para evitar llenar, por su gran número, un planeta estrecho, y ceder así el puesto al último modelo de humanidad”⁹⁹⁰. Fukuyama, adalid de la no intervención del Estado en el ámbito económico, ruega a los gobiernos intervenir ya mismo en el ámbito científico-tecnológico para regular la investigación genética, restringir la medicina reconstructiva e impedir el desarrollo de los planes transhumanistas⁹⁹¹. A su manera de entender, la distopía que mejor describe los temores legítimos y sensatos de nuestros tiempos ya no es *1984*, sino *Un mundo feliz*. Convencido como está de que los Derechos Humanos y el libre mercado tienen una base biológica, Fukuyama teme que la manipulación transhumana de la misma puede degenerar si no se somete a controles estrictos en un porvenir en el que “los ricos seleccionarán los embriones antes de su implantación para optimizar la naturaleza de los hijos que van a tener. Podrá saberse, cada vez en mayor grado, la extracción social de un joven por su aspecto e inteligencia; si alguien no está a la altura de las expectativas sociales, tenderá a achacarlo a la mala selección genética realizada por sus padres, en lugar de culparse a sí mismo”⁹⁹². Fukuyama da mucho juego en este punto. Acierta a la hora de detectar la distopía latente al transhumanismo, pero resulta desconcertante que defienda al mismo tiempo la superioridad del régimen económico que a fin de cuentas la puede hacer posible. Fukuyama cree que si los gobiernos toman el control de las técnicas reconstructivas, el capitalismo seguirá siendo un baluarte de la libertad. Pero si no lo hacen, la naturaleza humana (sede de las propensiones innatas a la libertad y a la igualdad) será alterada. Entonces, un nuevo tipo de capitalismo surgirá del hombre nuevo: el capitalismo distópico (totalitario) de la inmortalidad de clase.

⁹⁹⁰ P. Virilio, *La bomba informática*, Madrid, Cátedra, 1999, pág. 150. “Entre estos famosos *comites de sabios*, ya hay algunos que... anuncian las ventajas de las aplicaciones biomédicas de la clonación humana. Pero con un poco más de audacia, estos portavoces del porvenir científico podrían hacer de ello, dentro de poco, *un instrumento de reparación* a escala industrial, o incluso preconizar la formación de un nuevo subproletariado”. *Ibíd.*, págs. 40-41.

⁹⁹¹ F. Fukuyama, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, pág. 29.

⁹⁹² *Ibíd.*, pág. 28.

Voy a terminar con una observación inexcusable para zanjar la relevancia utópica del transhumanismo y su inserción en el postmodernismo. Dice Baudrillard que bajo la potestad transhumanista “la máxima utopía de la vida da paso a la utopía mínima de la supervivencia”⁹⁹³. La reprimenda es a primera vista certera, pero es obligado moderarla. José Ángel Valente reproduce una conversación entre Sartre y Paul Nizan evocada por el primero en el prólogo a *Aden Arabia*. Dicha conversación se mantuvo después de una visita de Nizan a la Unión Soviética: “(Nizan)... me hizo saber, escribe Sartre, que la realidad sobrepasa largamente todas las esperanzas. Salvo en un punto: la Revolución liberaba a los hombres del temor de vivir, pero no del temor a la muerte. Había interrogado a los mejores: todos habían respondido que pensaban en la muerte y que su celo por el trabajo común no les salvaba de este oscuro desastre personal”. Valente concluye que quizás “ese sumario testimonio sirva para resumir, aunque no sea precisamente esa la intención de su contexto..., la quiebra entre la experiencia personal y la experiencia colectiva”⁹⁹⁴.

Bloch medita de manera análoga a lo largo del tercer volumen de *El principio esperanza*. El autor define a la muerte como “la más fuerte no-utopía”⁹⁹⁵, como una “durísima contra-utopía”⁹⁹⁶ instalada en el seno de la utopía. Imaginemos una democracia futura libre de explotación y enajenación, próspera y reconciliada. Pues bien, incluso en semejante “patria de la identidad” descubriríamos el mal que ninguna revolución política puede desterrar: la muerte, revés que impediría a la sociedad perfecta degustar el júbilo absoluto. La tesis es que la utopía eliminará el sufrimiento social, innecesario, pero que será incapaz de trastocar la mortalidad natural:

Los hombres futuros... tendrán que morir de manera mucho más sencilla. Su vida no será abreviada violentamente, y desaparecerá la angustia vital misma en tanto que producida por la clase dominante... No obstante lo cual, y por mucho que la haga retroceder, quedará siempre en pie la muerte natural, como algo que ninguna liberación social puede alterar... Tanto más cuanto que, una vez eliminada la pobreza y la preocupación por la vida, se alza con dureza singular la preocupación por la muerte... Incluso en arcadia está la muerte visiblemente inscrita: la danza de la muerte existe incluso en el más hermoso de los parajes terrenos... Teoría-praxis, una vez corregida la utopía social y puesta sobre sus propios pies, tiene uno de sus últimos problemas en el brebaje contra la muerte.⁹⁹⁷

⁹⁹³ J. Baudrillard, *La ilusión vital*, Madrid, Siglo XXI, 2002, pág 32.

⁹⁹⁴ J. Á. Valente, “La necesidad y la musa”, en *Las palabras de la tribu*, Barcelona, Tusquets, 1974, pág 137.

⁹⁹⁵ E. Bloch, *El principio esperanza* (vol III.), Madrid, Trotta, 2007, pág 539.

⁹⁹⁶ *Ibíd*, pág 287.

⁹⁹⁷ *Ibíd*, págs 282-284. Véase también: U. L. Guin, *Los desposeídos*, págs 68-69.

Si atendemos a la coyuntura subrayada por Bloch, el transhumanismo estándar no depauperara la utopía. La reduce a un único deseo, cierto, pero al más ambicioso y radical: desactivar materialmente la “contra-utopía máxima”. El problema es que lo hace, tal y como apuntamos, sin sojuzgarse a la utopía social, prescindiendo de ella, desertando, pues, de la “experiencia colectiva” y absolutizando la “experiencia personal”. En esta artimaña, el transhumanismo también se exhibe plenamente postmoderno, según comprobaremos con mayor atención en el capítulo 4.4.

Unas palabras a modo de síntesis. Iniciamos la sección presentando los rasgos básicos del transhumanismo, y en virtud de ellos definí a este movimiento como una tecnoutopía eugenésica muy bien posicionada en los ambientes científicos y mediáticos. El núcleo postmoderno del transhumanismo estriba en la identificación del perfeccionamiento del hombre con su completa desnaturalización. Lejos de lamentar la despedida de la naturaleza acaecida en la postmodernidad, el transhumanismo la festeja y la promueve bajo el supuesto de que a menor dependencia de la naturaleza menor será el sufrimiento. Así las cosas, el programa transhumanista busca emancipar al hombre de la naturaleza para que este corone diversos objetivos. Entre ellos, el más definitorio es el de postergar o incluso eliminar la muerte. Con semejante meta de sello distintivo, el transhumanismo culmina lo que Bloch llamó utopías médicas, articuladas en torno a una medicina que no pretende sanar al enfermo, sino mejorar al sano. El transhumanismo certifica que el deseo utópico sigue operativo en la postmodernidad, pero que ha cambiado de contenido. En lugar de justicia rebosa ahora de sed de inmortalidad.

Seguidamente he mostrado la presencia de la temática de la prolongación vital en las utopías sociales modernas para acentuar que no tratamos con nada nuevo. Lo novedoso es que antes ocupaba una posición secundaria, mientras que ahora lo monopoliza en detrimento de los temas políticos y económicos. Según Anderson hay otra novedad: la centralidad de la prolongación vital por medio de la tecnología se ubicaba en la modernidad en la distopía. Tras la postmodernización, ese tema se vuelve mayoritariamente utópico, provocando una serie de modificaciones reseñables, entre ellas las que atañen a las concepciones de lo posible y lo imposible. De un modo u otro, el transhumanismo se convierte en síntoma de una imaginación que puede tildarse de patológica en tanto que considera más factible eliminar la muerte que eliminar al capitalismo.

Pese a todo, el transhumanismo no es necesariamente conservador. He citado utopías sociales postmodernas claramente izquierdistas donde dicho colectivo cuenta con un protagonismo considerable y una recepción positiva. Estas utopías nos han llevado de nuevo a Bloch para sostener que el transhumanismo ha de supeditarse a una utopía social si no quiere servir a los intereses de la hegemonía y a la inmortalidad de clase. Jameson detecta en tal posibilidad la fuente del contenido político latente de las utopías de la inmortalidad. Al análisis somero de las críticas vertidas por las distopías literarias y teóricas recientes contra dicha inmortalidad de clase hemos dedicado la parte final de esta sección, acentuando un giro esencial: que a diferencia de las distopías literarias modernas, las postmodernas denuncian la diferenciación y reivindican la igualdad.

4.2.3 El final de la historia I: Adiós al futuro

Después de examinar la postmodernización de la naturaleza (eje ontológico de la espacialidad) y sus efectos en la utopía y la distopía, vamos a hacer lo propio con la postmodernización de la historia (eje ontológico de la temporalidad). Si en lo relativo a la naturaleza acabamos de comprobar que ha sido el capitalismo tardío quien ha realizado, de la manera todo lo demencial y distorsionada que se quiera, el plan utópico estándar de engendrar un mundo enteramente artificial y humanizado, otro tanto cabe sostener en lo que atañe a la historia al engendrar un mundo posthistórico y huérfano de acontecimientos. En este sentido, la crónica jamesoniana revela que la postmodernidad, aparte de impulsar la desnaturalización, impulsa, sincronizadamente, la deshistorización, y con ella “la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la historia de modo activo”⁹⁹⁸. A la despedida de la naturaleza se suma el tan cacareado final de la historia, el establecimiento, en primer lugar, de “una época que ha olvidado cómo se piensa históricamente”⁹⁹⁹.

La ligadura entre desnaturalización y deshistorización, el hecho de que naturaleza e historia colapsen en el mismo instante bien podría pasar como verificación de una de las hipótesis de Rosset más provocadoras: que “la historia es la forma moderna de la idea de naturaleza”¹⁰⁰⁰. Con esta hipótesis, el autor de *La anti-naturaleza* se enfrenta a una tradición filosófica muy consolidada que ha concebido la historia precisamente como lo opuesto de la naturaleza (Vico, Hegel, Dilthey, Ortega, Löwith, Bacca). Rosset quiere mostrar que con el predominio del prisma hegeliano la historia internaliza los dones de la naturaleza, convirtiéndose en un dominio ajeno al azar (necesitarista), en una instancia normativa y

⁹⁹⁸ F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, pág 52.

⁹⁹⁹ F. Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, pág 9.

¹⁰⁰⁰ C. Rosset, *La anti-naturaleza*, págs 289-290.

donadora de sentido (teleológica) que “se hace a sí misma” (autopoiética) al margen de la voluntad o acción consciente de los hombres y pueblos. Al margen de las aristas presentadas por el enfoque rossetiano, es indudable que complementa el arco interpretativo de la problemática que nos ocupa con una idea excepcional: si la historia no es más que el disfraz moderno bajo el que se oculta la naturaleza, es del todo lógico que la muerte de lo natural comporte la muerte de lo histórico, pues son una y la misma cosa.

El mismo año en que Rosset publicó *La anti-naturaleza*, una distopía de la que ya hemos hablado también hacia concordar la desnaturalización con la deshistorización, esta vez bajo un prisma naturalista (sin naturaleza, reza el mensaje del libro, no hay presente ni futuro). Me refiero a *Edicto: siglo XXI*. Como se recordará, esta novela postulaba un porvenir en el que la naturaleza había muerto a manos de la polución. A fin de calmar la nostalgia y el sentimiento de culpa, las autoridades mundiales financian los MusEst, museos donde se exhiben sucedáneos o restos de lo natural. La mayoría de ellos deben contentarse con mostrar a la numerosísima clientela animales embalsamados, árboles de plástico, aromas sintéticos de flores y diapositivas de praderas. Pero lo que ahora nos interesa destacar del MusEst es otra cosa. Ultimando el *tour*, el visitante accede a unos compartimentos formados por reproducciones minuciosas del pasado histórico, principalmente duplicados de viviendas de mediados del siglo XX. *Edicto siglo XXI* brinda de esta manera dos apreciaciones decisivas: i) Que naturaleza e historia comparten, en efecto, sepelio; ii) Que la reserva, el jardín y el zoo son a la naturaleza lo que el museo a la historia: su cementerio¹⁰⁰¹.

Al reconstruir los hechos se hace patente que la muerte de la historia salió en primer lugar a escena como un episodio más (aunque sin duda crucial) de ese ataque secularizador a la metafísica emprendido por los pensadores postmodernos del que hablamos en 4.1.1. Su comparecencia inicial adoptó la forma de una tesis filosófica sobre el final de la filosofía de la historia. Uno de los altavoces de dicha tesis fue, sin ningún género de dudas, la teoría de la “muerte de los metarrelatos” predicada por Lyotard en *La condición postmoderna*. Como es de sobras conocido, un metarrelato es una narración histórica de carácter humanista, universalista y teleológica cuya función consiste en legitimar al Estado y a la Ciencia de acuerdo a una Idea por realizar en el futuro. Con el concepto de metarrelato, Lyotard designa básicamente a la Filosofía de la Historia Universal, filosofía típicamente ilustrada y moderna que considera el devenir histórico como un proceso lineal, episódico,

¹⁰⁰¹ Debo a Duque la comparación; “¿No estará el jardín botánico, al igual que ocurre con las relaciones entre el Museo y la Historia, a punto de convertirse en algo así como el *cementerio de la naturaleza*?” F. Duque, *Habitar la tierra*, pág 31.

universal y unitario dotado de fines inmanentes y propulsado por la ley del progreso. Si dicha filosofía, dilucida Lyotard, legitima al Estado, el Gran Relato será *emancipatorio*, y contará con un *sujeto práctico*: el Pueblo, el Proletariado o la Humanidad, héroes de la libertad (Kant). Si legitima al saber, el Gran Relato será *especulativo*, y contará con un *sujeto cognitivo*: el Científico o el Espíritu, héroes del conocimiento (Hegel)¹⁰⁰².

Según Lyotard, la postmodernidad es la época donde, entre otras variables, se generaliza la separación de historia y legitimidad. La incredulidad respecto a los metarrelatos es consecuencia de una sucesión de acontecimientos recientes: “Todo lo real es racional, todo lo racional es real: «Auschwitz» refuta la doctrina especulativa... Todo lo proletario es comunista, todo lo comunista es proletario: «Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980» (me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica... Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, e inversamente: las «crisis de 1911, 1929» refutan la doctrina del liberalismo económico, y la «crisis de 1974-1979» refuta las enmiendas poskeinesianas a esta doctrina”¹⁰⁰³.

Engalanado con una sofisticada parafernalia filosófica, el planteamiento de Lyotard evoca en varios caracteres al de los antiutópicos teóricos de la modernidad. Coincidiendo con Popper y Berlin, el filósofo francés no hace en realidad otra cosa que desacreditar a la utopía emparentándola con una Filosofía de la Historia necesitarista, racionalista y teleológica. La novedad, justo es considerarlo, consiste en que Lyotard también atribuye el uso legitimante de los metarrelatos a los sistemas democráticos y liberales, no solo a los totalitarios. Por otra parte, Lyotard desacredita a la utopía de la misma forma que aquellos: aludiendo a los fracasos y tropelías de los sistemas político-económicos que de un modo u otro pretendían realizarla. Lo llamativo es que Lyotard, estandarte de la muy antirrealista filosofía postmoderna, actúa como un vulgar empirista que se sirve de los “hechos puros” para contrastar la validez o no de una teoría previa.

Pese a las objeciones, el informe de Lyotard contiene un diagnóstico sobre la transformación del saber filosóficamente imprescindible para escrutar desde la teoría utópica la época en la que nos movemos. Las ideas barajadas en el texto nos retrotraen a los argumentos manejados en 4.1.3 en relación al capitalismo tardío. Voy a enumerar algunas de ellas para clarificar la raíz filosóficamente más relevante de la muerte de los metarrelatos:

¹⁰⁰² J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, págs 61, 63-70.

¹⁰⁰³ J. F. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, pág 40.

i) Las nuevas tecnologías *informatizan* el saber (lo orientan a lo lingüístico: cibernética, IA, lógica, genética, telemática...), o lo que es lo mismo: le imponen una lógica epistémica apoyada en el lenguaje y lo transmutan, a fin de adaptarlo a los nuevos canales, en cantidades de información. Esas tecnologías, además, colocan el saber al alcance de todos, lo diseminan y descentralizan, liberándolo del erudito y de la Universidad, devaluando al metarrelato según el cual “la adquisición del saber es indisociable de la formación (*Bildung*) del espíritu, e incluso de la persona”¹⁰⁰⁴.

ii) La relación moderna entre productor-usuario del conocimiento sucumbe a la mercantilización integral en curso acometida por el capitalismo postfordista (fenómeno que pocos años después también recalcará, como ya sabemos, Jameson). En sus manos, el saber (Jameson habla de cultura) pierde su valor de uso y, divorciándose sin complejos del cargo emancipatorio y formativo que la Ilustración le confirió, se produce con el único propósito de ser vendido e incrementar el poder. Tal es, de hecho, el criterio de la legitimación postmoderna: incrementar el poder¹⁰⁰⁵. En este entorno determinado por la lógica del mercado el metarrelato, culmen del saber emancipatorio, entra, lógicamente, en desuso.

iii) “La mercantilización del saber no podrá dejar intacto el privilegio que los Estados-naciones modernos detentaban y detentan aún en lo que concierne a la producción y difusión de conocimientos”¹⁰⁰⁶. Es más, el Estado, además de perder los privilegios concernientes a la “producción y difusión de conocimientos” (le gustaba presentarlos como colofones de una epopeya), además de quedarse sin el mecanismo que lo legitimaba ante las masas, se convierte en un factor molesto para la libre comercialización del saber que las tecnologías informáticas hacen posible a nivel global.

iv) Mientras tanto, el capitalismo postfordista se informatiza para desregularizarse, mundializar los mercados y sortear la planificación estatal. Su posición ante la crisis de la legitimación historicista es muy cómoda, pues no requiere de legitimación alguna: “La decadencia de los grandes relatos universalistas, incluyendo el relato liberal del enriquecimiento de la humanidad, no lo perturba. Se diría que el capital no necesita de legitimación, que no prescribe nada, en el sentido estricto de la obligación y que, en consecuencia, no necesita mostrar una instancia que establezca la norma de la prescripción. Está presente en todas partes, pero más como necesidad que como finalidad”¹⁰⁰⁷.

¹⁰⁰⁴ F. Lyotard, *La condición postmoderna*, pág 16.

¹⁰⁰⁵ “El Estado y/o la empresa abandona el relato de legitimación idealista o humanista para justificar el nuevo objetivo: en la discusión de los socios capitalistas de hoy en día, el único objetivo creíble es el poder. No se compran *savants*, técnicos y aparatos para saber la verdad, sino para incrementar el poder”. *Ibíd*, pág 86.

¹⁰⁰⁶ *Ibíd*.

¹⁰⁰⁷ F. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, pág 69.

Lyotard defiende, con el pretexto de combatir el eurocentrismo, el humanismo, el subjetivismo y el autoritarismo inherentes a las tácticas universalistas de legitimación, el descrédito generalizado en el que ha caído la filosofía de la historia, materialización privilegiada de una metafísica común al conjunto de grandes regímenes modernos (fascismo, comunismo y liberalismo). A partir de *La condición postmoderna*, obra publicada en 1979, han sido legión los pensadores que en plena campaña secularizadora han reiterado los colofones lyotardianos. Algunos de ellos comparten la premisa mayor (la Historia, con mayúsculas, ha muerto), pero se niegan a despojar a la historia de todo contenido legitimador y normativo. Vattimo, por ejemplo, tomó casi una década después de Lyotard una radiografía semejante. Acepta que la postmodernidad alumbra la invalidación de los metarrelatos y, de efecto colateral, la disolución de la idea de progreso: “La posmodernidad es seguramente un modo diverso de experimentar la historia y la temporalidad misma... y, por tanto, también un entrar en crisis de la legitimación historicista que se basa en una pacífica concepción lineal-unitaria del tiempo histórico”¹⁰⁰⁸. No obstante la coincidencia, el autor de *El sujeto y la máscara* reivindica la necesidad de fraguar un *metarrelato de la muerte de los metarrelatos* capaz de evocar cómo se ha llegado a ella y de insinuar objetivos políticos y criterios éticos¹⁰⁰⁹.

Este peculiar Gran Relato, inspirado en la “fiesta de la memoria” de Nietzsche y deudor de las nociones heideggerianas de *An-denken* y *Vervindung*, es, advierte Vattimo, antihistoricista, no antihistórico¹⁰¹⁰. Combate al nihilismo reactivo y fomenta el nihilismo constructivo reinstaurando de forma débil, sin vocación de verdad, la función legitimante de la historia. Narra, en concreto, los avatares de la debilitación del ser, el lento declinar de la metafísica, hoy consumado. Rememora, distorsionando a la lechuza de Minerva (sin buscar la síntesis suprema), la desintegración paulatina de las instancias fuertes (historia, naturaleza, realidad, conciencia, *a priori*...) que henchidas de presupuestos teológicos autoritarios, impusieron durante siglos los primeros principios y el deber de ajustarse a ellos. Metido en la tesitura de la desfundamentación (colocar acontecer allí donde antes había inmutabilidad, arraigar la existencia en lo mudable, finito y contingente), el metarrelato de la muerte de los metarrelatos recrea, en definitiva, el acaecimiento de la

¹⁰⁰⁸ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 21. Giddens acentúa el mismo detalle; “¿A qué se refiere la postmodernidad? Aparte de la generalizada sensación de estar viviendo un período de marcada disparidad con el pasado, el término, evidentemente, significa... que la «historia» está desprovista de teleología, consecuentemente ninguna versión de «progreso» puede ser defendida convincentemente”. A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, pág. 52.

¹⁰⁰⁹ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, pág. 33-35.

¹⁰¹⁰ G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1996, pág. 13.

muerte de Dios y de sus sustitutos racionales¹⁰¹¹, haciendo hincapié en cómo la correspondiente conversión del mundo verdadero en fábula invita a adoptar una actitud tolerante y abierta en el diálogo entre distintas interpretaciones que tiene lugar en las democracias avanzadas¹⁰¹².

Con la caída —ya dijimos que fundamental para entender la crisis de la utopía social en la postmodernidad— del muro de Berlín, aparte de estas variopintas teorías sobre el final de la filosofía de la historia, adquirió carta de naturaleza la tesis del final de la historia, conforme a la cual la historia ha finalizado porque lo pronosticado por la filosofía de la historia clásica, o mejor, por la filosofía de la historia clásica de carácter liberal, se ha cumplido. La referencia cardinal de este enfoque es Fukuyama, intelectual que volvió a Hegel a través de Kojève para eludir el prisma marxista del hegelianismo y elaborar, con alguna pincelada nietzscheana adicional, uno de los planteamientos teóricos más polémicos y aparentemente antiutópicos que se hayan conocido nunca.

En su artículo “¿El final de la historia?”, el autor reúne la mayoría de ideas que luego desarrollará en *El final de la historia y el último hombre*. Fukuyama abre el escrito afirmando que al observar “el flujo de los acontecimientos de la última década, difícilmente podemos evitar la sensación de que algo muy fundamental ha sucedido en la historia del mundo”¹⁰¹³. La concreción de ese algo tan fundamental no se hace esperar. Aludiendo a la caída del muro de Berlín como prueba, Fukuyama afirma que todos los datos apuntan a que nos encontramos ante “la impertérrita victoria del liberalismo económico y político”, “el total agotamiento de sistemáticas alternativas viables al liberalismo occidental”¹⁰¹⁴. El corolario de este agotamiento, arguye Fukuyama, es trascendental, pues lo presenciado “no

¹⁰¹¹ “La desaparición del sentido unitario de la historia, pensado como racionalidad objetiva, es una consecuencia, un aspecto, o incluso el auténtico sentido de la muerte de Dios. Es, de hecho... la conciencia de que el devenir no tiene un significado, un fin, algún tipo de articulación lógica”. G. Vattimo, *Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2004, pág 72.

¹⁰¹² Rorty ejecutó en 1990 una operación semejante. Al igual que Lyotard, celebra la muerte de los metarrelatos, pero reivindica una noción pragmatista de la idea de historia universal de la humanidad, “en tanto la razón de hacerlo, dice, sea elevar nuestro espíritu mediante fantasías utópicas, en vez de preparándonos con armas metafísicas”. R. Rorty, “Cosmopolitismo sin emancipación”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, pág 286. Con la propuesta rortyana, la historia se convierte en un instrumento retórico (en una ficción útil, si se prefiere la jerga nietzscheana) destinada a contextualizar narraciones edificantes que desembocan en sociedades ideales del porvenir aceptando la contingencia del proceso, negando el finalismo y el necesitarismo modernos. Rorty defiende, creo que con razón, la viabilidad de propugnar relatos utópicos de progreso al margen de la metafísica y de los criterios de justificación atemporales o transculturales, a sabiendas, pues, de que tales relatos componen una interpretación parcial e interesada del decurso histórico, y que el progreso predicado es el efecto persuasivo suscitado por la redescrición efectuada (por cómo se han contado y relacionado las cosas, y por cuáles se han realizado y cuáles silenciado). Respecto al listado de fracasos históricos que Lyotard enumera para descalificar a la utopía, dice Rorty: “Ningún acontecimiento —ni siquiera Auschwitz— puede mostrar que deberíamos dejar de trabajar por una utopía determinada. Sólo puede conseguirlo otra utopía, más convincente”. *Ibíd*, pág 297.

¹⁰¹³ F. Fukuyama, “¿El fin de la historia?”, en *Estudios públicos*, nº 37, 1990, pág 6.

¹⁰¹⁴ *Ibíd*.

sólo es el fin de la guerra fría, o la culminación de un período específico de la historia de la posguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como forma final de gobierno humano”¹⁰¹⁵.

El escenario retratado por Fukuyama, gusten o no las interpretaciones de Hegel¹⁰¹⁶ y de la propia historia reciente en las que se basa, dejando al margen la antipatía que puede despertar la apología de lo dado que se infiere de sentenciar “el final de la evolución ideológica de la humanidad”, es conciso e incisivo, y delinea con suma precisión aspectos de la mentalidad postmoderna que nos incumben y que ya hemos comentado a propósito de la crisis de la utopía, entre ellos la ausencia de un “afuera” del sistema y “el total agotamiento de sistemáticas alternativas viables al liberalismo occidental” generado tras la desintegración del Telón de Acero y la consiguiente mundialización del capitalismo.

El artículo continúa con un aluvión de razonamientos consagrados a radiografiar el fracaso del fascismo y del comunismo a la hora de encarnar una alternativa funcional al liberalismo: fracaso extendido a fenómenos tales como el fundamentalismo religioso y el nacionalismo, los cuales no supondrán, con total seguridad, ninguna amenaza para el orden liberal imperante (Fukuyama no piensa lo mismo del transhumanismo, como sabemos). Pero el contenido más interesante para la problemática de la temporalidad aparece en el muy visionario párrafo final:

El fin de la historia será un momento muy triste. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a escala mundial que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente, y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores. En el período poshistórico no habrá arte ni filosofía, sólo la perpetua conservación del museo de la historia humana. Lo que siento dentro de mí, y que veo en otros alrededor mío, es una fuerte nostalgia de la época en que existía la historia... Tal vez esta misma perspectiva de siglos de aburrimiento al final de la historia servirá para que la historia nuevamente se ponga en marcha.¹⁰¹⁷

¹⁰¹⁵ Ibíd, págs 6-7.

¹⁰¹⁶ Leída en sus propios términos, Anderson cree que la interpretación de Fukuyama no está del todo desencaminada: “Algo semejante al fin de la historia hegeliano surge tácitamente cuando los límites del Estado liberal y de la economía de mercado se consideran insuperables”. P. Anderson: *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 2002, pág 96.

¹⁰¹⁷ F. Fukuyama, “¿El fin de la historia?”, pág 31.

Del párrafo extractado se pueden destacar muchas ideas. De momento me gustaría acentuar dos: la primera medra en la afirmación de que en el período deshistorizado solo se cuenta con la “perpetua conservación del museo de la historia humana”. Lo que Fukuyama está sosteniendo es que al difundirse la certeza de que no existen alternativas mejores que el régimen imperante, el protagonismo y la experiencia cotidiana del futuro pierden atractivo y se extinguen. En la medida en que pocos dudan que el mañana (“lo todavía no”, decía Bloch) será en lo tocante a lo político, económico y social un calco casi exacto del hoy (de “lo que es”), la temporalidad futurista impulsora de la modernidad se desactiva en beneficio de una temporalidad pasadista implicada en la museificación de la historia y en la propagación de “una fuerte nostalgia de la época en que existía la historia”. En tal ambiente, refractario a lo prospectivo, se engendra la crisis de la utopía, la cual sobrevive a duras penas (salvedad hecha del transhumanismo) en territorio museístico y nostálgico, y por lo tanto extremadamente hostil con la esperanza y con la idea de progreso.

En su ensayo de 1982, Jameson mostró el advenimiento de estos y otros muchos síntomas pertenecientes al *giro postmoderno de la temporalidad*. Allí notificó el “debilitamiento de la historicidad”¹⁰¹⁸, eje de una cultura volcada hacia el pasado y dominada, consecuentemente, por la “moda nostalgia”¹⁰¹⁹. La raíz material de sendos fenómenos entrelazados se ubica en la hegemonía absoluta del capitalismo tardío. Es a los pies de ella, sostiene Jameson, donde prosperan el presentismo y el antifuturismo, remedos, junto al pasadismo recién citado, de la experiencia fragmentaria del esquizofrénico prototípico. Es así que el individuo postmoderno se encuentra “condenado a vivir en un presente perpetuo con el que los diversos momentos de su pasado tienen escasa conexión y para el que no hay ningún futuro concebible en el horizonte”¹⁰²⁰.

Según el diagnóstico jamesoniano, la postmodernización abriga a consecuencia de lo indicado la primacía de lo sincrónico en detrimento de lo diacrónico. En eso consistiría, de hecho, el fin de la historia, el “debilitamiento de la historicidad”, la deshistorización. Mientras el espacio se dilata al máximo a manos de la imagen y el capitalismo tardío, mientras impregna nuestras categorías y lenguajes específicos (globalización, extrarradios, no-lugares, parques naturales, zonas cerebrales, realidad virtual, redes...), el tiempo queda reducido, básicamente, al presente, a la pura inmediatez e instantaneidad, hecho que termina museificando al pasado y liquidando al futuro, dejándonos, en resumidas cuentas,

¹⁰¹⁸ F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, pág 21.

¹⁰¹⁹ *Ibíd*, págs 44-52.

¹⁰²⁰ F. Jameson, “Posmodernismo y sociedad de consumo”, H. Foster (ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1998, pág 177.

sin ningún “afuera” liberado de la tiranía del ahora¹⁰²¹. A causa de ello, la vida en el mundo postmoderno pende alrededor de una especie de Eterno Retorno de lo Mismo en el que nada Nuevo de verdad, ningún Acontecimiento auténticamente revolucionario tiene la opción de prosperar y de hacer y pasar a la Historia.

Desgranemos paso a paso la temporalidad posthistórica examinada por Jameson, que es en lo fundamental la misma que la examinada por Fukuyama. Empecemos constatando la existencia del presentismo y la liquidación del futuro. Vicente Verdú considera un hecho indiscutible la preponderancia del presentismo y del antifuturismo en la actualidad: “Pocas veces el futuro ha parecido un territorio tan desacreditado; el presente es el único elemento que funciona”¹⁰²². Jean Baudrillard expresa opinión pareja: “estamos experimentando el tiempo y la historia como una especie de coma profundo... Ya no tenemos ningún futuro ante nosotros, sino una dimensión anoréxica (...la imposibilidad de ver más allá del presente)”¹⁰²³. Daniel Innerarity enfoca la misma incidencia desde el ángulo político: “Buena parte de nuestros malestares y de nuestra escasa racionalidad colectiva se deben al hecho de que las sociedades democráticas no se relacionan nada bien con el futuro. De entrada, porque todo el sistema político y la cultura en general están volcados sobre el presente inmediato”¹⁰²⁴. Ya en 1966, Frederik Polak captó la tesitura: “La cultura occidental está hoy distorsionando y destruyendo esas mismas imágenes del futuro que la llevaron a la cima. Se ridiculizan, se desacreditan y se arrumban las imágenes del futuro; se rompen sus vínculos con el pasado, se bloquea su impulso hacia el futuro. El tiempo se centra en el presente. El futuro se abandona a su suerte”¹⁰²⁵.

El episodio comunicado por Verdú, Baudrillard, Innerarity y Polak puede conjugarse sucintamente así: el superávit moderno de futuro, sin duda cuestionable en múltiples aspectos¹⁰²⁶, ha dado paso al no menos problemático déficit postmoderno de futuro. Mas el déficit de futuro, aclaro antes de empezar a examinarlo, no implica que en

¹⁰²¹ F. Jameson, *Reflexiones sobre la postmodernidad*, págs 67-68. “Lo que se persigue es la intensidad del presente, el antes y el después tienden a desaparecer”. F. Jameson, *El postmodernismo revisado*, pág 33. Bauman sintetiza en apenas cuatro líneas el imperativo subyacente a la deshistorización, enfatizando, igual que Jameson, el elemento presentista: “Prohibir que el pasado sea relevante para el futuro..., aislar el presente por ambos extremos, desligar el presente de la historia. Abolir el tiempo en todas sus formas, salvo la de ensamblaje laxo, o secuencia arbitraria, de momentos presentes; aplanar el flujo del tiempo en un *continuo presente*”. Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001, pág 114.

¹⁰²² V. Verdú, *El estilo del mundo*, págs 261-262.

¹⁰²³ J. Baudrillard, *La ilusión vital*, pág 32.

¹⁰²⁴ D. Innerarity, *El futuro y sus enemigos. Una defensa de la esperanza política*, Barcelona, Paidós, 2009, págs 11-12.

¹⁰²⁵ F. Polak, “Utopía y renovación cultural”, págs 345-346.

¹⁰²⁶ Popper advirtió en su día que el superávit de futuro puede conducir a un fanatismo al que no le tiemblan las manos (recordemos el extracto de *Estrella roja* que citamos en 4.2.5) a la hora de “sacrificar el presente a los esplendores del futuro”. K. Popper, “Utopía y violencia”, en A. Neusüs (comp.), *Utopía*, pág 138.

nuestros días no se hable del o se interpele al futuro. Son muchos los vaticinios con sello catastrofista que proyectan por diversos medios (cine, ensayos de divulgación, artículos periodísticos, reportajes televisivos...) mañanas aciagos para la humanidad (incluso mañanas sin humanidad), y muchos, igualmente, los vaticinios tecnoutópicos que anticipan la llegada de grandes logros en el área tecnocientífica. Paralelamente, abundan (instrumentalizando el *shock* de la crisis) las alusiones de perfil economicista realizadas en torno a materias como el futuro de las pensiones, o profecías de perfil gubernamental que tratan de presagiar estadística en mano lo que vendrá para, si conviene, controlarlo o prevenirlo ya mismo. Sí, se habla del futuro aquí y allá, pero de un futuro degradado y domesticado, a merced de la desazón o la tecnocracia, desligado de proyecto emancipatorio alguno; un futuro, en definitiva, donde las cosas, salvo la irrupción de váyase a saber qué ingenio tecnológico “revolucionario”, marcharán poco más o menos igual que ahora (con planes de pensiones y demás) o peor (el apocalipsis mundano de turno, o el “tendremos que apretarnos el cinturón durante los próximos años”). Sin embargo, del futuro-futuro, esto es, del futuro abierto, indeterminado y a causa de ello potencialmente capaz de cobijar formas de vida alternativas y mejores, hoy inconcebibles (sin bancos, por ejemplo) no queda apenas nada. Quien está en franca retirada (y no es ninguna novedad lo que estoy afirmando aquí) es, por ende, el futuro que sirve de anclaje a la forma y a la política utópicas, a la negación de la sociedad presente o, cuanto menos, a su reformulación. El futuro, en suma, que nos congrega y tira de nosotros hacia delante, rumbo hacia algo, a priori, superior y deseado.

¿Qué razones, amén de la hegemonía suprema del capitalismo tardío y el descrédito de los metarrelatos, nos han arrojado a los pies del déficit de futuro? Christopher Lash detectó la primacía presentista en 1979 (el mismo año en que Lyotard dio a conocer *La condición postmoderna*), y respondió el interrogante inspeccionando el apogeo del narcisismo, estructura de la personalidad hegemónica en lo postmoderno que produce, al amparo de la cultura de la imagen, la *new age*, el psicologismo y el agotamiento de la energía política propagada en el sesenta y ocho, a auténticos desertores de la posterioridad, a individuos replegados en sí mismos, preocupados exclusivamente por asuntos personales, ávidos de reconocimiento, colonizados, es la clave, por la pasión presentista de disfrutar por todo lo alto del ahora: “Vivir el momento es la pasión dominante: vivir para uno mismo, no para nuestros predecesores o para la posterioridad. Estamos perdiendo de forma vertiginosa un sentido de la continuidad histórica, el sentido de pertenencia a una secuencia de generaciones originada en el pasado y que habrá de prolongarse en el futuro”¹⁰²⁷.

¹⁰²⁷ C. Lash, *La cultura del narcisismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1999, pág 23.

Catalizador del lance, precisa Lash, el pavor a la edad. A ojos del narcisista estándar, la meta última consiste, desde luego, en trabar el devenir y prolongar la juventud, eje de la seducción que persigue suscitar en los demás a toda costa y eje de la autoconservación ideal por la que suspira. Por eso odia el futuro, porque abrigará la decrepitud, la expiración y la suplantación del yo, expectativas ante las que experimenta una angustia sin igual al afrontarlas aislado, extraño a los consuelos, trascendentales o no, de índole social: “El auge de la personalidad narcisista se refleja, entre otras cosas, en un cambio drástico en nuestro sentido del tiempo histórico. El narcisismo emerge como la forma típica de estructura del carácter en una sociedad que ha perdido todo interés por el futuro... En estas circunstancias, la idea de nuestra futura suplantación y muerte se transforma en algo definitivamente intolerable, y da pie a los más variados intentos de abolir la vejez y ampliar indefinidamente la vida. Cuando los hombres se descubren incapacitados de interesarse en la vida terrena posterior a su propia muerte, anhelan la eterna juventud”¹⁰²⁸.

La vinculación establecida por Lash entre el presentismo y el deseo de inmortalidad traza una objeción *avant la lettre* al transhumanismo tomando como elemento no al fin de la naturaleza, que es lo habitual, sino al fin de la historia. El futurismo tecnológico desmedido de tamaña utopía florecería de la bancarrota del futuro en tanto que espacio simbólico en el que lo social y lo personal se coaligan:

El mismo movimiento prolongevidad (y la futurología en general) refleja el estancamiento de la cultura capitalista en su última fase. No surge como una reacción natural ante los avances de la medicina que han aumentado la expectativa de vida, sino que es un derivado de los cambios en las relaciones y actitudes sociales, que llevan a la gente a perder todo interés en los más jóvenes y en la posterioridad, a aferrarse a su propia juventud, a buscar por todos los medios la forma de prolongar su vida y a no dejar espacio a las nuevas generaciones si no es con la mayor renuencia.¹⁰²⁹

Inmerso de lleno en el estudio de estas problemáticas, Manuel Cruz nos invita a sospechar que “el tan publicitado dictamen de Fukuyama acerca del final de la historia no hacía otra cosa en realidad que expresar, en una clave ligeramente desplazada, lo que ha terminado por hacerse evidente. A saber, que *el futuro ha muerto*”¹⁰³⁰. En una línea similar a la de Jameson (quien puso sobre la mesa “la pérdida de nuestra posibilidad vital de

¹⁰²⁸ *Ibíd*, pág 255.

¹⁰²⁹ *Ibíd*, pág 261.

¹⁰³⁰ M. Cruz, *Las malas pasadas del pasado*, Barcelona, Anagrama, 2005, pág 211.

experimentar la historia de modo activo”), Cruz revela atendiendo a motivos similares “las dificultades que le plantea al hombre contemporáneo reconocer su condición histórica”¹⁰³¹, y conviene con Innerarity en la sensación de que “hemos perdido el vínculo que nos unía al devenir colectivo, y esa pérdida es el origen de un sinnúmero de insuficiencias y frustraciones”¹⁰³².

Coincidiendo con Lash, nuestro autor vincula el antifuturismo dominante con el éxito de la utopía transhumanista. La ligazón causal que forja entre ambos elementos es muy interesante para explicar la deriva del futuro desde un prisma poco concurrido. Cruz se hace eco de que la esperanza en la inmortalidad ha cambiado de rango. A nadie le sorprende que al final de un programa informativo, cuando se emiten las noticias culturales, se divulgue que tal o cual ingenio tecnocientífico nos acerca al horizonte de la inmortalidad: “Hemos pasado del fabulador «¿te imaginas que...? al predictor «llegará un día en que»... Hasta hace poco, lo más característico era que de la muerte, en nuestra sociedad, no se hablaba: en este momento, empieza a extenderse como una mancha de aceite el convencimiento de que se puede evitar”¹⁰³³. Pues bien, es en semejante convencimiento donde cabe localizar una de las fuentes de la bancarrota del futuro y de la crisis de la utopía social: “El futuro... no ha desaparecido únicamente porque las mayores fantasías de emancipación... hayan sido derrotadas. Ha desaparecido porque, en el mundo de nuestras representaciones, ha dejado de ser necesario. En el fondo, el futuro como lugar de residencia de la utopía era, en una enorme medida, la proyección en lo inmanente del ancestral sueño de la vida ultramundana. Ha caducado la ilusión de posterioridad; ha empezado a abrirse paso, descarada e insolente, la ilusión de inmortalidad”¹⁰³⁴.

Según Baudrillard, el detonante del presentismo y de la muerte del futuro se localiza en las nuevas tecnologías. Antifuturismo y presentismo acompañan, viene a argumentar, a la omnipotencia del *tiempo real* cursada a la vera de las tecnologías de la información, engranajes de la instauración planetaria de la instantaneidad y del Crimen Perfecto cometido contra la historia y el *tiempo secuencial*. La “pantalla total” instalada a lo largo y ancho del orbe retransmite “en vivo y en directo” los incidentes de marras, mutándolos en signos disponibles al instante, sabotando la espera y la duración anexas al tictac lineal-progresivo (benedictino, en argot de Mumford) en pos del espectáculo y el deleite inmediato. Pieza indispensable del sistema de seguridad levantado por el orden global, el

¹⁰³¹ Ibíd, pág 206.

¹⁰³² Ibíd, pág 207.

¹⁰³³ M. Cruz (comp.), *Hacia dónde va el pasado*, Barcelona, Paidós, 2002, pág 23.

¹⁰³⁴ Ibíd, pág 28.

tiempo real disuade, así, el alumbramiento de Acontecimientos significativos, capaces de reactivar el curso histórico y el tradicional encadenamiento de cambios relevantes¹⁰³⁵.

Jameson visualizó la Eterna Repetición de lo Mismo y la muerte del futuro explorando el *modus operandi* subyacente a los productos culturales manufacturados bajo el paraguas del capitalismo tardío. Su trabajo en este ítem discurre en torno a la tercera tendencia que, tras el presentismo y el antifuturismo, define la reorganización postmoderna del tiempo: el pasadismo, manifestado en la fascinación masiva provocada por todo lo concerniente al pasado. El trabajo jamesoniano en esta área revela que en la industria cultural postmodernista la novedad periclitó tiempo ha en beneficio del *pastiche*, combinación o recreación neutral, exenta de la sátira común a la parodia, de obras anteriores. La muerte del sujeto (dotado, aseveraba la premisa mayor, de una visión única del mundo) y la sensación (inequívocamente presentista) de que todo ha sido ya inventado dieron al traste con la creación innovadora, original e inconfundible del modernismo. *Ipsa facto*, el bricolaje, la cita y la copia tomaron el relevo como pautas estéticas punteras. Tanto en los estratos cultos como en los populares, se introdujo poco a poco la “moda nostalgia”. Sirvan de muestras las oleadas de *remakes*, *revivals* y reediciones, o las miles de películas, canciones y novelas que recuerdan a bote pronto a otras películas, canciones y novelas. Al encarnar, decreta Jameson, “un mundo donde la innovación estilística ya no es posible”, el *pastiche* delata que “todo lo que queda es imitar estilos muertos, hablar... con las voces de los estilos en el museo imaginario”, erigiéndose en síntoma recurrente del “encarcelamiento en el pasado”¹⁰³⁶ al que se ve sojuzgada la postmodernidad. Ahora bien, dicho encarcelamiento, lejos de lo que pudiera parecer en una primera impresión, no favorece o acarrea el rebrote de la historia o de la conciencia histórica. Anuncia, junto al antifuturismo que hemos explorado, el ocaso de ambas¹⁰³⁷.

Y es que el desprecio postmoderno hacia el porvenir es proporcional a la atracción compulsiva que despiertan determinadas imágenes y representaciones del pretérito. Si la desnaturalización origina, tal y como explicamos, la reacción conservacionista más la nostalgia y la demanda de naturaleza, la deshistorización origina la reacción *conmemorativista* (una suerte de conservacionismo de lo histórico) más la nostalgia y la demanda de historia.

¹⁰³⁵ J. Baudrillard, “Lo virtual y lo acontecer”, *Revista Archipiélago*, Madrid, nº 79, 2007, págs 85-98. José Luis Molinuevo presenta una valoración favorable del tiempo real en: J. L. Molinuevo, *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales*.

¹⁰³⁶ F. Jameson, “Posmodernismo y sociedad de consumo”, pág 172.

¹⁰³⁷ “Ninguna sociedad previa ha tenido tan poca memoria funcional, tan poco sentido del pasado histórico como ésta; y resulta evidente que la desaparición del pasado conlleva también, a la larga, la desaparición del futuro”. F. Jameson, *El postmodernismo revisado*, págs 33-34.

En ambos lances asistimos a la resurrección colectiva de lo fenecido, a la producción de clones (naturaleza en el parque natural, historia en el museo, etcétera) que se hacen pasar por los ya periclitados agentes reales (la naturaleza y la historia verdaderas). La casuística del pormenor en lo tocante a la temporalidad no tiene pérdida. Rendidos al *impasse* de un aquí/ahora sin mañana, transitamos, no tenemos otra opción, la vía de escape del ayer, ahogando la prospectiva a base de retrospectiva y la esperanza a base de melancolía. A falta de futuro-futuro, cunde la fetichización y resurrección de un pasado, también él, mercantilizado en la única superficie disponible, el presente. Corolario de tamañas circunstancias, insisto, el reemplazo de lo Nuevo (uno de los detonantes del espíritu moderno) por el *neo*.

Repárese ahora en las incuantificables onomásticas, aniversarios y efemérides celebradas por la mercadotecnia y las instituciones a la menor excusa (el desembarco de Normandía, el nacimiento de Freud, el estreno de *El planeta de los simios*, el centenario o bicentenario de esta o aquella revolución, la llegada del hombre a la luna; muestras del conmemorativismo arriba citado). Obsérvese, con homónima intención, la alta estima atribuida a la restauración de los centros urbanos, práctica hermana con el boom de la arqueología y con la inauguración insaciable de museos y monumentos. Por no hablar del éxito de la biografía y la novela histórica, del tirón de la *moda retro*, del *vintage* y de los anticuarios, del regreso a los escenarios de numerosísimas bandas de rock extintas en los setenta u ochenta, de la multiplicación de parques temáticos que incluyen secciones asignadas a la antigüedad y de la reposición de viejos seriales o programas televisivos en horarios de máxima audiencia. Tan apabullante es la campaña nostálgica que las edades y los tiempos se confunden. Hasta el futuro termina siendo asimilado por ella y perdiendo sus propios confines. De tamaña neutralización del mañana surge, efectivamente, el *retrofuturismo*, moda estética que tiene por eje reconquistar y deleitarse con “el encanto” de los futuros que ya fueron (representaciones futuristas de los cincuenta, muebles de la *space age*, etcétera). Por no hablar del *steampunk*, corriente postmoderna de la ciencia ficción que acostumbra a contextualizar el relato en un siglo XIX alternativo, no en el porvenir.

Tamaña retahíla de evidencias pasadistas prueba que la imaginación vive una crisis aguda. En cambio, la memoria (piénsese, por lo demás, en la preocupación desatada actualmente a cuenta de la durabilidad y fiabilidad del almacenamiento digital de datos¹⁰³⁸, o en el empuje de la filosofía rememorante¹⁰³⁹) sobreviene en obsesión para Occidente. Paolo

¹⁰³⁸ M. Osten, *La memoria robada*, Madrid, Siruela, 2008.

¹⁰³⁹ J. Muñoz, *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, Machado Libros, 2002, págs 297-319.

Virno aborda el memorialismo reinante desde una perspectiva fenomenológico-clínica. Su indagación parte de la hipótesis de que “el *déjà vu* ha alcanzado el rango de fenómeno colectivo, al punto de marcar las costumbres y mentalidades de la época denominada «postmoderna»... (y condicionar) la idea de un fin de la Historia”¹⁰⁴⁰. Virno añade una observación fundamental que puede relacionarse con el narcisismo del que habló Lash: “El estado de ánimo asociado al *déjà vu* es el típico de quien se prepara para mirarse vivir: apatía, fatalismo, indiferencia por un devenir que parece prescrito hasta en los detalles”¹⁰⁴¹. Es así que el advenimiento del final de la historia, el repudio del futuro y el despliegue del eterno presente echan anclas en la ampliación desenfrenada de la memoria conducente al falso recuerdo, a la repetición ilusoria de un pasado que en realidad es un “ahora” disfrazado de “entonces”.

A juicio de Baudrillard, tras las bambalinas del *pathos* memorialista palpita salvajemente —igual ocurre con el conservacionismo de la naturaleza— la culpabilidad¹⁰⁴². ¿Por qué nos sentimos culpables? Por haber asesinado a la historia, temida y odiada desde los ancestros. Por eso, para resarcirnos del crimen y aliviar el remordimiento, estipulamos conmemorarla sin cesar, o revivir una y otra vez, previa higienización de escándalos y heridas, episodios del pretérito que deberían haber sido superados, inclusive olvidados por mor del acaecer histórico mismo. Baudrillard avisa que “con esta obsesión retrospectiva y necrospectiva, estamos perdiendo las oportunidades de que los acontecimientos lleguen a su fin”¹⁰⁴³. “Lo fantástico, añade, es que nada de lo que se creía superado por la historia ha desaparecido realmente, todo está ahí, dispuesto a resurgir, todas las formas arcaicas, anacrónicas, intactas e intemporales, como los virus en lo más hondo de un cuerpo”¹⁰⁴⁴.

El paisaje posthistórico mencionado por Baudrillard calca a *grosso modo* el célebre vaticinio de Mircea Eliade: “no está vedado concebir una época, no muy lejana, en que la humanidad, para asegurarse la supervivencia, se vea obligada a dejar de «seguir» haciendo la «historia»..., en que se conforme con *repetir* los hechos arquetípicos prescritos y se esfuerce por *olvidar*, como insignificante y peligroso, todo hecho espontáneo que amenazara con tener consecuencias «históricas»”¹⁰⁴⁵. Mannheim también especuló sobre la posibilidad de que se instaurase el paisaje posthistórico en el que hoy nos encontramos. Sus consecuencias

¹⁰⁴⁰ P. Virno, *El recuerdo del presente*, Barcelona, Paidós, 2003, pág 54.

¹⁰⁴¹ *Ibíd*, pág 16.

¹⁰⁴² Según Marina Benjamin, “nuestra fetichización de una reproducción de un pasado despolvado y arreglado para que parezca nuevo tiene más que ver con el arrepentimiento que con la nostalgia”. M. Benjamin, *Viviendo el fin del mundo*, pág 269.

¹⁰⁴³ J. Baudrillard, *La ilusión vital*, págs 29-30.

¹⁰⁴⁴ *Ibíd*, pág 47.

¹⁰⁴⁵ M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, pág 141.

para la utopía social, como podemos comprobar en primera persona, son demoledoras: “Es posible, por lo tanto, que en el futuro, en un mundo en que nunca haya nada nuevo, en que todo esté terminado y en que cada momento sea una mera repetición del pasado, pueda existir una condición en que el pensamiento esté completamente vaciado de elementos ideológicos y utópicos”¹⁰⁴⁶.

Nótese, quisiera reiterar antes de continuar, que el memorialismo y el conmemorativismo no implican una reivindicación del pasado como tal. Bajo el dominio pasadista, la primera víctima es el pasado mismo, violentado y canibalizado hasta el punto de estallar en una infinitud de instantáneas inconexas, incoherentes y restauradas que colapsan la atmósfera postmoderna al servicio del consumismo *retro* y de nuestras melancólicas ansiedades. Manuel Cruz sostiene una tesis que no quisiera pasar por alto. A su entender (compartido desde otro ángulo por Virno), el pasado resucitado por el memorialismo es una especie de dúplica del presente: “Que todo se re-presente una y otra vez, que en cierto sentido nada desaparezca por completo impide seguir pensando en el pasado de la misma manera que antaño. Este pasado sin patina, sin aura, termina siendo no un pasado-pasado (esto es, abandonado, superado), sino una modalidad, apenas levemente anacrónica, del presente”¹⁰⁴⁷. Si esto es así, los fenómenos enumerados bajo el membrete de pasadismo expresarían la multiplicación de lo retrospectivo allende cualquier convocación (aleccionadora o no) del pasado digno de ese nombre.

Fijemos la atención en una segunda connotación. Alguien podría objetar la validez de la tesis de la preeminencia presentista y memorialista arguyendo que en nuestros lares actúa una proliferación embriagadora e ilimitada de novedades. Y es cierto, tal proliferación existe, y cohabita con los *remakes* y objetos *vintage*. Eso sí, se trata de novedades ceñidas a la dinámica acelerada del mercado (la aceleración del tiempo de rotación del consumo que comentamos en 4.1.3 al hilo de Harvey), obsoletas en un santiamén, políticamente inofensivas, o peor, colaboracionistas con el orden presentista. ¿Por qué colaboracionistas? Porque amén de no suscitar rupturas de calado enmascaran que nada nuevo de verdad sucede bajo el sol (enmascaran la huelga de acontecimientos, diría Baudrillard) inculcando la engañosa percepción de variación incesante que nos asalta. Engañosa, pues oculta la férrea e infranqueable invariabilidad de lo auténticamente importante; el régimen del capitalismo tardío o multinacional.

¹⁰⁴⁶ K. Mannheim, *Ideología y utopía*, pág 229.

¹⁰⁴⁷ M. Cruz (comp.), *Hacia dónde va el pasado*, pág 21.

Gianni Vattimo escribe sobre este particular: “la renovación continua (de vestimenta, de utensilios, de edificios), está fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema; la novedad nada tiene de «revolucionario», ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera”¹⁰⁴⁸. Pascal Bruckner comparte dictamen: “La novedad se ejerce esencialmente en lo que se refiere a los accesorios, a las pequeñas modificaciones... Esta agitación equivale en última instancia casi a una inmovilidad, y cuanto más se suceden las modas y los chismes a una velocidad vertiginosa, más estático parece todo”¹⁰⁴⁹. Paolo Virno sintetiza la diagnosis: “aunque se asista a un cambio continuo, todo es igual, todo se repite”¹⁰⁵⁰. La obsesión postmoderna hacia la memoria, precisa Andreas Huyssen, requiere del miedo al olvido disparado por la comprensión de los márgenes temporales en la que estamos inmersos a raíz de la sobrecarga de información y la aceleración extrema con la que se desarrollan las innovaciones técnicas, científicas y culturales¹⁰⁵¹. Recelosos de olvidar bajo la convulsión brutal (y superficial, o superestructural) de dicho paraje, angustiados al presenciar *in situ* el achique gradual del tiempo (el lapso entre novedades se acorta a velocidad superlativa acatando los imperativos de la mercadotecnia post-fordista), exorcizamos el peligro de la amnesia con recordatorios públicos y privados o cualesquiera otras estrategias de memorialización y/o musealización que traigan al “pasado” de vuelta, cual espectro con el que compensar la privación de futuro y con el que ocultar la lamentable proeza de encontrarnos atrapados en el presente.

4.2.4 El final de la historia II: El capitalismo liberal-democrático como utopía

Llegados a esta altura de la exposición, con la panorámica convenientemente delineada, podemos afrontar las repercusiones del final de la historia y del giro postmoderno de la temporalidad en la política y en el utopismo. El plan de la presente sección se estructura en tres pasos: Primero reseñaré sumariamente las secuelas del presentismo y del pasadismo en la política real. Después defenderé el carácter utópico del

¹⁰⁴⁸ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, pág 14.

¹⁰⁴⁹ P. Bruckner, *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 2005, pág 51.

¹⁰⁵⁰ P. Virno, *El recuerdo del presente*, pág 41.

¹⁰⁵¹ A. Huyssen, “En busca del tiempo futuro”, en <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Huyssen.pdf>. Sobre el vínculo entre aceleración y fin de la historia, Baudrillard espeta: “La aceleración de la modernidad, técnica, incidental, mediática, la aceleración de todos los intercambios, económicos, políticos, sexuales, nos ha conducido a una velocidad de liberación tal que nos hemos salido de la esfera referencial de lo real y de la historia... Cierta lentitud..., cierta distancia..., son necesarias para que se produzca esta especie de condensación, de cristalización significativa de los acontecimientos a la que llamamos historia”. J. Baudrillard, *La ilusión del fin*, págs 9-10.

capitalismo liberal-democrático, apuesta coherente con la temporalidad (también con la espacialidad) que genera y con el hecho, citado muchas veces en este trabajo, de que todo discurso antiutópico o distópico guarda en su seno impulsos utópicos. Por último, me permitiré lanzar algunas recomendaciones generales relacionadas con la temporalidad a los novelistas o pensadores involucrados en el resurgir de la utopía social.

Empecemos con el primer punto. Desligada de la esperanza futurista, la política se divorcia del futuro-futuro y sucumbe a los encantos del presentismo, impulsor principal de la “política del corto plazo”. Tal política, preponderante en nuestros días, se nutre de la incertidumbre sistémica generada tras la desregularización económica y la privatización o reducción de los servicios sociales perpetradas por el capitalismo tardío y sus adláteres en las instituciones, responsables de la falta de confianza y seguridad desplegada en las sociedades avanzadas a la hora de fijar acuerdos intersubjetivos concernientes a la posterioridad. Lipovetsky menciona el foco paradigmático de semejante disposición: “Cuando el futuro se presenta amenazador e incierto, queda la retirada sobre el presente, al que no cesamos de proteger, arreglar y reciclar en una juventud infinita”¹⁰⁵².

Carentes de anclajes comunitarios, rodeadas de inestabilidad y riesgo, obligadas a no contar con nadie excepto consigo mismas las gentes se limitan a sortear los problemas inmediatos. No es extraño que el futuro se les presente sombrío, ni que desechen las políticas que no les conciernan al instante, limitándose a votar (si lo hacen) cada x años al candidato que prometa más rebajas fiscales, menos delincuencia en las calles o mayores opciones de empleo¹⁰⁵³. La política del corto plazo equivale a un modelo técnico de gestión supeditado a los plazos electorales que renuncia a la labor de la política con mayúsculas, a configurar a la luz de planes ventajosos para la especie humana el futuro. Hemos dejado de responsabilizarnos de las generaciones futuras, ya no luchamos por sus derechos, y nosotros perdemos los nuestros. La urgencia exigida por la situación que atravesamos dificulta sopesar que quizás la solución dependa en cierta medida de una “política del largo plazo” que cuide del futuro y actúe en honor suyo. Aspirando a un futuro noble y aplicando los protocolos para lograrlo es como mejor resolveríamos los males presentes, y no improvisando recetas a corto plazo, a menudo dictadas por los mercados financieros y sus adeptos, enemigos tenaces del porvenir¹⁰⁵⁴.

Mas la crisis actual ha terminado motivando la aparición, no sabemos todavía si circunstancial o no, de expresiones y prácticas políticas alternativas dotadas de un difuso

¹⁰⁵² G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1992, pág 51.

¹⁰⁵³ Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, FCE, 2004, págs 97-98.

¹⁰⁵⁴ D. Innerarity, *El futuro y sus enemigos*, págs 11-43, 196-208.

pero ilusionante poso utópico que desafía el presentismo político. Está por ver, ciertamente, el recorrido de estas organizaciones, así como su capacidad para estructurarse y aglutinar a los ciudadanos alrededor de un proyecto que desborde la presión electoralista. Pero su simple presencia es ya un detalle a tener en cuenta (aunque insuficiente) a la hora de vislumbrar un virtual retorno del futuro.

Si las políticas del corto plazo florecen sobre el presentismo, las “políticas de la memoria” florecen sobre el pasadismo. Un doble enclave les sirve de sustento: i) Los colectivos sociales (minorías étnicas, mujeres, gays, trabajadores...) que se sienten excluidos, y/o vejados por la historiografía oficial, representación, aseguran, logocéntrica e imperialista del pasado que debe reemplazarse por innumerables microhistorias contadas desde la perspectiva inconmensurable de las otredades antaño silenciadas: ii) Los discursos encaminados a reivindicar, con el Holocausto como metáfora de las historias traumáticas y su recuerdo, el reconocimiento de las víctimas del terror (dictaduras y genocidios), a menudo sentenciadas al olvido por las autoridades pertinentes en nombre de la reconciliación nacional¹⁰⁵⁵. Sobre el papel, poco que objetar a sendas demandas, ineluctables para toda política progresista que se precie. No obstante, si su actividad se reduce a la remembranza las políticas de la memoria pueden colaborar en el memorialismo, el conmemorativismo y el consiguiente déficit de futuro que tanto bien hacen al *statu quo*. Equilibrar la retrospectiva con la prospectiva, enjuiciar el pasado con la condición de encarar el futuro con la dignidad que merecen nuestros ancestros podría diluir el escollo del colaboracionismo involuntario. Aún y a riesgo de simplificar en un tema tan delicado, no vendría mal meditar que a las víctimas del franquismo se las dignifica recordándolas o enterrándolas cómo y dónde corresponde. Pero se las dignifica de igual manera si sus descendientes seguimos bregando (de otra manera, con ideas nuevas) por el objetivo que ellas codiciaron: sembrar en el presente las semillas de una sociedad futura mejor.

El final de la historia y la temporalidad deshistorizada asolan a la utopía social. Pero el presentismo imperante bien pudiera señalar incidencias antagónicas simultáneamente. ¿Y si el final de la historia y el sistema político-económico que lo acoge fueran pese a su porte antiutópico secreta y obscenamente utópicos? Kumar exhibe su más fructífero planteamiento respaldando esta posibilidad. Mientras el orden dominante anunciaba sobre los escombros del socialismo real que había quedado constatada la peligrosidad y obsolescencia de los proyectos utópicos, una nueva utopía, surgida de los despachos más cualificados del mismo orden dominante, iniciaba su triunfal ascenso:

¹⁰⁵⁵ A. Huyssen, “En busca del tiempo futuro”, págs 2-5.

The world cannot, it seems, live without some image of utopia, for one direct consequence of the fall of communism has been the elevation of the liberal market society of the West to utopian status. In one of most publicized statements of this kind, the American Thinker Francis Fukuyama pronounced “the end of history”, by which he meant the end of all ideological contest in the world. This was not because all systems had ceased to have an appeal, but because one of them, the system of liberal capitalist society, had shown its clear superiority and announced itself, finally and decisively, as “the end-point of mankind’s evolution”¹⁰⁵⁶.

La hipótesis presentada en el fragmento erige al profeta señero de la muerte de la utopía en utópico de postín¹⁰⁵⁷. La maniobra se apoya en razones poderosas. Franz Hinkelammert percibió en los planteamientos supuestamente antiutópicos de Hayek y Popper un “extremismo utopista camuflado”, un argumentario que tiene por función “destruir la utopía para que no exista ninguna otra”, difundir “la utopía de una sociedad sin utopías”¹⁰⁵⁸. *Mutatis mutandis* puede afirmarse del metarrelato, pues no es otra cosa, rubricado por Fukuyama, el último gran estandarte de esta saga de voceros (voceros, volvamos a reconocerlo, que han elaborado más de una crítica pertinente a la utopía). Fukuyama presenta, con la caída de los Estados comunistas actuando de telón de fondo, el *mix* conformado por el capitalismo de libre mercado y la democracia liberal como el más preferible de los sistemas real o virtualmente existentes. Poco importa que este régimen en lugar de catalogarse de perfecto se considere simplemente como el “menos malo”. Al final, se erige, tal y como adelantamos al final del apartado 2.5, en el mejor de los mundos posibles, en la mejor fórmula para producir prosperidad, libertad y bien común. Ciertamente, el mundo capitalista-liberal utopizado por Fukuyama rebosa, a diferencia del mundo de las utopías literarias, de miseria y explotación, pero eso no ha impedido que se

¹⁰⁵⁶ K. Kumar, “Utopia and Anti-Utopia in the Twentieth Century”, pág 267.

¹⁰⁵⁷ Marina Benjamin realiza la tradicional lectura antiutópica de Fukuyama, y esgrime sobre su teoría del final de la historia que supone “un cambio radical con respecto a las historias universales antiguas que, por muy seculares que pudieran ser en contenido, eran lo suficientemente cristianas en forma para contemplar el fin de la historia como algo transformador y la vida después de la historia como algo gratificante”. M. Benjamin, *Viviendo el fin del mundo*, pág 257. Benjamin no repara en que la transformación y la gratificación acontecidas utópicamente al final de la historia también se incluyen en la perspectiva de Fukuyama. La transformación estribaría en la mundialización de las bondades del liberalismo (libertad, prosperidad, imperio de la ley...), y la gratificación en la superación de los totalitarismos.

¹⁰⁵⁸ F. J. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, págs 9-10. Véanse también: págs 278-280. Tiempo atrás, Bloch se resistió a aceptar la imagen antiutópica que los prebostes del capitalismo divulgaban de sí mismos. Escrutando la teoría smithiana de la mano invisible, Bloch descubrió un entendimiento de la economía capitalista “tan prolijo como utópico”. E. Bloch, *El principio esperanza [vol I.]*, pág 189.

haya instalado la percepción de que a pesar de todas las injusticias y crisis existentes cualquier cambio de sistema, vistos los antecedentes, será peor.

Considerar la teoría del final de la historia como una utopía en toda regla (nacida de la teoría utópica) nos obliga a reevaluar la magnitud de la crisis de la utopía social y listar una causa de la susodicha que debe añadirse a las cinco citadas por Kumar en 4.1.2 (recordemos: la incorporación a la ciencia ficción, el giro individualista de la novela, el giro individualista de lo social, la muerte de los valores ilustrados difundida por el pensamiento postmoderno y el fracaso del socialismo real):

vi) La deriva de la utopía social en la postmodernidad obedece paradójicamente a la instauración de una utopía social cuya absoluta supremacía y naturalización ha conseguido cortocircuitar con suma eficacia el deseo utópico de contenido político, la imaginación utópica y la manufactura textual de utopías rivales. Siendo esto así, la utopía del final de la historia desmiente el argumento de que en la postmodernidad la utopía ha muerto. No en vano, ha sido en dicha época cuando una utopía social tan estricta como insólita se ha institucionalizado, logrando colonizar las conciencias como nunca antes había sucedido. El deseo utópico social se ha saciado con ella, cediendo a la convicción de que ya habitamos en la mejor sociedad a la que podemos aspirar. De ahí que tal deseo, satisfecho en lo político, haya optado por apuntar a objetivos no políticos (el inmortalismo transhumano) para permitir que su impulso revolucionario (dirigido ahora a la naturaleza) siga operativo.

Kumar cataloga de utópica la representación fukuyamiana del capitalismo liberal-democrático. Con los datos disponibles podemos dar un paso más osado y tildar a ese régimen de utópico en sí mismo, al menos en cierto sentido. Como se demostró en 3.2.5, la utopía social de la modernidad era víctima de una serie de ambigüedades en el campo de la temporalidad. Nacidas de la primacía concedida a la historia durante lo moderno, las sociedades utópicas de la literatura interrumpían el curso histórico. Al encarnar el sistema más perfecto posible, cualquier cambio era considerado en sus dominios una amenaza, un retroceso a peor. En todas ellas imperaba, pues, el fin de la historia, la Estática Total, la ausencia de acontecimientos representativos, de novedades turbulentas y conflictos dignos de mención. Nacidas del deseo de lo Otro, apuntamos también, una vez instituidas derogaban ese deseo en pos de lo Mismo. Futuristas en apariencia, tales sociedades obraban el cierre utópico temporal y clausuraban el pasado y el futuro, manufacturando una temporalidad deshistorizada (posthistórica), *ergo* presentista.

Pues bien, ¿acaso no han sido las sociedades postmodernas quienes han materializado esa temporalidad utópica estándar? El fenómeno resulta inquietante y sugerente al unísono, dado que mientras se predica por doquier la muerte de la utopía vivimos inmersos en una temporalidad (y en una espacialidad, no lo olvidemos) bastante parecida(s) a la de aquella. Y decimos bastante parecida porque en lo relativo al pasado aceptamos que existen diferencias. La sociedad ideal descrita por la utopía moderna carecía de la sensibilidad *retro* manifestada en nuestro memorialismo y conmemorativismo. Aunque es verdad que en sendos casos el pasado-pasado es fulminado, es indiscutible que la sociedad postmoderna se recrea gustosamente con pseudopasados, gesto apenas detectado en la forma utópica, proclive a eliminar o estigmatizar cualquier expresión de “lo ya sido”. En cualquier caso, las coincidencias son tantas que resulta imposible evitar plantearse los siguientes interrogantes: ¿y si al contrario de lo predicado hubiéramos estado viviendo en una utopía (o en una distopía, según se mire) sin saberlo? ¿Y si las protestas contra el liberalismo suscitadas por la crisis no reflejaran en realidad otra cosa que el deseo de regresar a esa utopía de la que nos han expulsado a patadas?

Que el capitalismo liberal-democrático sea una utopía (*sui generis*) es una contingencia que puede refrendarse desenmascarando un síntoma distinto y probablemente menos relevante que la temporalidad o espacialidad preponderantes en el mundo actual. Žizek se refiere a la obcecación de los adeptos del final de la historia por aparentar realismo pragmático y convertirse en las personificaciones del sentido común. Su intención, consciente o inconsciente es lo de menos, busca disfrazar su espíritu utopista a golpe de interpelaciones a lo factible (como si la utopía no lo fuera). De ahí que a la mínima ocasión desacrediten a sus adversarios acusándoles de utópicos, cual acto reflejo. A menudo, y esto es sabido por todos, quien anuncia el fin de las ideologías se encuentra por lo general a merced de la ideología. Algo similar ocurre, señala Žizek, en el ámbito utópico. El capitalista-liberal que proclama solemnemente el fin de las utopías ondea por lo general, por acción o por omisión, una utopía secreta, a la que no le gusta definirse como tal. Ese gesto le delata¹⁰⁵⁹.

Mas la utopía del capitalismo liberal-democrático ha sufrido dos golpes decisivos. El 11-S dejó muy mal parado, según escribió Eduardo Grüner meses después de tan fatídica fecha, al flanco político de dicha utopía al socavar los ideales de la democracia global y del multiculturalismo¹⁰⁶⁰. El colapso financiero de 2008 ha hecho lo propio con la

¹⁰⁵⁹ S. Žizek, *Primero como tragedia, después como farsa*, Madrid, Akal, págs 9, 31, 45, 90-92.

¹⁰⁶⁰ E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, págs 12-23.

utopía económica del capitalismo tardío (la utopía del capitalismo global, implantando prosperidad y crecimiento en todos los lugares del mundo). No sabemos todavía si ambos acontecimientos anticipan de alguna manera el final de dicha utopía, y por ende, hasta cierto punto, de la postmodernidad. Lo que parece seguro es que de momento el muy postmoderno capitalismo global no parece que vaya a retirarse precisamente. Todo lo contrario, tal y como apuntamos en 4.1.3 está aprovechando el pavor causado por su propia crisis para hacerse más fuerte y dismantelar los servicios públicos, imponer durísimas medidas de ajuste a las naciones y llenar los órganos de decisión gubernamentales de tecnócratas afines.

De momento, los hechos sugieren que el capitalismo postmoderno se está quitando gradualmente de encima (con el pretexto de que sin recortes drásticos no habrá recuperación económica) al acompañante democrático-liberal que supuestamente lo acompañaba de manera necesaria. La pareja, tantas veces tildada de indisoluble y natural, formada por el capitalismo y la democracia se está disolviendo allí donde regía, en los países occidentales. Si no irrumpe ningún contrapeso a esta tendencia, nos dirigiremos a la fundación de una nueva utopía capitalista, la utopía (valga el rótulo) del capitalismo orientalizado, *made in China*, a cara descubierta, sin derechos laborales, sociales ni políticos de por medio. Frente a esta utopía probable (una ortodoxa distopía para la mayoría de personas), en plena conformación actualmente, cabe ingeniar distopías que la critiquen y utopías que además de criticarla ofrezcan alternativas e ideas para crear un futuro mejor.

Pero este tipo de empresas son más fáciles de enunciar que de realizar. Los obstáculos levantados contra la edificación de una utopía social postcapitalista en nuestros tiempos son casi infranqueables. Todos hemos interiorizado el final de la historia y la temporalidad deshistorizada. Todos moramos en un ahora ubicuo, en un presente sin “afuera” que desarma la facultad de atisbar la alteridad histórica y la capacidad de visualizar mañanas social, política y económicamente distintos al, y mejores que, el hoy. El autor potencial de utopías no es una excepción. También él es una víctima de “esa rara incapacidad de pensar en el futuro que nos define”¹⁰⁶¹. Ya dijimos que el futuro sigue siendo imaginable en algunos aspectos. Lo que ha ocurrido es que ha sido completamente despolitizado. La solidez y gran implantación de la certeza conforme a la cual no hay alternativas mejores a lo dado explican que “hoy día nos resulte más fácil imaginar el total deterioro de la tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo”¹⁰⁶². Tan profundo

¹⁰⁶¹ J. Muñoz, *Figuras del desasosiego moderno*, pág 311.

¹⁰⁶² F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, pág 11. “Y el futuro, desde un punto de vista político, está bastante debilitado. La idea de que un grupo revolucionario podría acometer la transformación de la sociedad en el

es el dominio ideológico coronado por el capitalismo tardío que según anotamos antes nos parece más probable un futuro donde nuestros descendientes sean posthumanos inmortales que un futuro donde sean ciudadanos de alguna próspera civilización en la que no exista la propiedad privada ni la pobreza. De la misma manera, dice Jameson, nos parece más probable que el capitalismo acabe con el mundo natural que el mundo social con el capitalismo¹⁰⁶³. Cualquier instantánea del futuro se antoja, en resumidas cuentas, más factible que “el derrumbe del capitalismo”, por muy irracional que sea. Tamaña fallo de la imaginación, tamaña patología de nuestra facultad prospectiva conduce a la absurda pero invulnerable percepción de que el capitalismo siempre continuará existiendo, que los cambios históricos nunca le afectarán ni derrotarán, “como si las galletas María y el Fondo Monetario Internacional fueran a seguir entre nosotros dentro de tres mil años”¹⁰⁶⁴.

Afortunadamente, empiezan a divisarse algunas señales de que el futuro inicia una tímida recuperación política. El ineludible paradigma medioambiental nos insta a volvernos urgentemente hacia él, y las manifestaciones ciudadanas celebradas contra el atropello neoliberal lo garabatean en las pancartas¹⁰⁶⁵. Pero el repunte podrá estimarse prometedor cuando la ciencia ficción anteponga los logros de las políticas postcapitalistas a los logros de las tecnologías postbiológicas. Antes deberá sobreponerse de los ademanes antifuturistas que también la han noqueado. Al fin y al cabo, la ciencia ficción se erige como la literatura del futuro-futuro, como el altavoz historicista y futurista por antonomasia, que vocifera que el futuro puede y será distinto al presente, que el cambio nunca se ha detenido ni podrá detenerse. Teniendo tal habilidad en cuenta, se entenderá su notable potencia subversiva, así como el hecho de que el presentismo y el pasadismo se hayan cebado duramente con ella, haciendo peligrar la propia supervivencia del género.

futuro es una idea que raramente desempeña un papel central en la política. Lo que queremos es existir ahora, en el presente, sin ningún tipo de sacrificio por el futuro. De modo que el futuro se convierte simplemente en esa visión de una catástrofe ecológica inminente”. F. Jameson, *El postmodernismo revisado*, pág 87.

¹⁰⁶³ Desde hace décadas, dentro del cine de ciencia ficción prosperan y se multiplican las películas postapocalípticas, consagradas a relatar el fin de la civilización a causa de esta o aquella catástrofe terminal (una guerra nuclear, una epidemia, un desastre natural planetario...). ¿No podríamos interpretar este subgénero igual que Jameson interpreta las utopías de la inmortalidad? Si estas accionan un desplazamiento sibilino de la lucha de clases (los ricos pueden immortalizarse, los pobres no), ¿no estará el éxito de las películas postapocalípticas relacionado en cierta medida con la satisfacción que provoca la muerte del capitalismo que indirectamente describen? Puesto que solo podemos imaginar el fin del capitalismo como consecuencia del “total deterioro de la tierra”, representamos este último una y otra vez. La táctica, ciertamente, es poco satisfactoria, meramente compensatoria.

¹⁰⁶⁴ T. Eagleton, “La utopía y sus opuestos”, pág 53.

¹⁰⁶⁵ Alain Badiou percibe en las revueltas árabes y occidentales acontecidas durante los últimos años un potencial despertar de la historia. Véase: A. Badiou, *El despertar de la historia*, Madrid, Clave Intelectual, 2012, págs 14, 27, 35. Marc Augé advierte, y creemos que con razón, que las revueltas árabes pueden leerse (así lo hacen los media) como pruebas en favor de la tesis del final de la Historia, de la internacionalización del capitalismo y de la democracia liberal-parlamentaria: M. Augé, *Futuro*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2012, pág 105.

La ciencia ficción a merced del presentismo anida en los “relatos apenas veinte minutos en el futuro” del cyberpunk gibsoniano, sede del lema presentista más infame: “el futuro ya está aquí” (vástago higienizado del *No Future!*). La ciencia ficción a merced del pasadismo anida en las obras *retrofuturistas* del *steampunk* o similares, dedicadas, lo reseñamos previamente, a reinventar el siglo diecinueve especulando acerca de cómo hubieran podido acontecer las cosas de producirse desarrollos espectaculares en la tecnología del vapor. Incluso las obras contextualizadas en futuros lejanos pueden exhibir la impronta pasadista, caso de *Viejo siglo XX* (tecno-inmortales del mañana transitando recreaciones virtuales de diversos momentos paradigmáticos del siglo XX), *Génesis* (inteligencias artificiales tratando millones de años en el futuro que la historia del *homo sapiens* se repita)¹⁰⁶⁶ o la saga de *Ilion* (posthumanos del remoto porvenir reviviendo al pormenor, gracias a los prodigios de la nanotecnología, la *Ilíada* de Homero)¹⁰⁶⁷.

La ciencia ficción podrá eludir su crisis si es capaz de sortear las trampas ideológicas que la atañen (“escribir utopías sociales es algo anticuado”, “el futuro ya está aquí?...”) y manufacturar con bríos renovados estampas avispadadas del futuro-futuro que aspiren a ubicarnos ante algo relativamente nuevo¹⁰⁶⁸. Entonces estará preparada para alumbrar mañanas distópicas y utópicas inauditos, aptos, por este orden, para descalificar el presente y sugerir a los disconformes modelos políticos alternativos que canalicen la acción, reaviven la esperanza y amplíen la imaginación. La distopía no necesita acometer grandes modificaciones a fin de adaptarse al ambiente postmoderno, pues una de sus especialidades ha sido siempre denunciar los efectos malévolos de la temporalidad que estamos escrutando. La revisión que el grueso de la distopía ya ha realizado al respecto es evidente: la sociedad indeseable, a merced de la deshistorización y de la Eterna Repetición de lo Mismo, ya no es estatista y totalitaria, sino capitalista, presuntamente democrática y políticamente correcta. El símbolo de la opresión y de la deshumanización en las obras que han tomado conciencia de quién manda ahora y de quién mandará mañana si las cosas no cambian ya no recae pues sobre el Gran Hermano o similares, sino sobre otro agente muy distinto, las multinacionales. Esta maniobra (en 4.4.4 profundizaremos en ella) supone el realzamiento de una tradición distópica menor durante la modernidad que actualmente cobra nuevos e inusitados bríos: la distopía de libre mercado.

¹⁰⁶⁶ P. Anderson, *Génesis*, Madrid, La Factoría de Ideas, 2008.

¹⁰⁶⁷ Cito el primer capítulo de la saga: D. Simmons, *Ilion I. El asedio*, Barcelona, Ediciones B, 2009.

¹⁰⁶⁸ “Eso es lo mejor de este proyecto marciano. Que todo es *nuevo*”. K. S. Robinson, *Marte verde*, pág 62.

Más complejos son los cambios a afrontar por parte de la utopía. Puesto que la temporalidad utópica que la distopía criticaba (la de una sociedad petrificada, encarcelada en el presente, privada de futuro y de auténtico pasado) se ha convertido en una experiencia palpable y cotidiana, en un puntal de la ideología vigente las nuevas utopías tendrán que protagonizar un giro drástico en relación a las utopías precedentes. La sociedad ideal ya no puede ser aquella donde la historia ha cesado merced a la realización terrenal del *telos* o merced al descubrimiento de la “solución correcta” que repara de una vez por todas “el fuste torcido de la humanidad”. La utopía que quiera estar a la altura de nuestros tiempos y de nuestras tesituras deberá, retomemos la noción de 4.1.1, secularizarse, liberarse de los contenidos metafísicos-teleológicos inherentes al género y contentarse (diría Hegel) con la “mala infinitud”. O sea, con pintar el retrato falible, metarreflexivo, revisable y transitorio de una civilización futura diferente y mejor a la actual en tanto que —amén de más igualitaria, humanizada, ecológica, democrática, cosmopolita, etcétera— abierta al flujo incierto, contingente y experimental de la historia que todo lo cambia y cambiará, inclusive, por encima de todo y por fortuna, a ella misma. La utopía social secularizada debe liquidar el imaginario del final de la historia (la pasión hacia el Acontecimiento Final) y acatar, diríase que radicalizar, el precepto de Wells que transcribimos en 3.2.5: “no puede tomar una forma inmutable..., debe aparecérsenos como una fase transitoria a la que seguirá una serie de fases que la irán transformando sin cesar”. Debe, paralelamente, desertar del presentismo, de la estática consiguiente y articularse de verdad, no solo retórica u ornamentalmente, alrededor del futuro-futuro, dejándolo siempre despejado y operacional, sin pretender clausurarlo en la práctica mientras se le exalta en la teoría.

En los preámbulos de la revolución marciana narrada por Robinson, los anticapitalistas del lugar parece que han asumido este planteamiento, y tienen muy claro que están frente a “la oportunidad para un nuevo comienzo”, que “necesitaban... imaginar el futuro”¹⁰⁶⁹. Contra la política del corto plazo y el presentismo narcista, John Boone pontifica el deber de cambiar ya mismo el mundo para cuidar de las generaciones futuras: “nosotros tenemos que pensar en la vida de nuestros hijos, y en la de los hijos de nuestros hijos y en las generaciones que vendrán, proporcionarles tantas oportunidades como las que tuvimos nosotros, y con suerte, más suerte”¹⁰⁷⁰. Tal parece también el posicionamiento de Hiroko, décadas después: “Tenemos que pensar en lo venidero..., concentrarnos no en lo que hemos creado, sino en lo que crearemos... El pasado se ha ido... Examina el presente

¹⁰⁶⁹ K. S. Robinson, *Marte rojo*, pág 296.

¹⁰⁷⁰ *Ibíd*, pág 388.

y pregúntate qué falta”¹⁰⁷¹. Shevek, protagonista de *Los desposeídos* (distopía a medio camino entre lo moderno y lo postmoderno) transmite a los ciudadanos de Urras la conciencia futurista e historicista que rige en el libertario Anarres: “Dicen que el pasado se ha ido para siempre, que el futuro no es real, que no hay cambio, que no hay esperanza... Las cosas cambian, cambian... Nadie puede tener nada. Y menos que nada el presente, a menos que se lo acepte con el pasado y el futuro. No sólo el pasado, sino también el futuro”¹⁰⁷².

¿Qué hay que evitar por todos los medios? Sin ningún género de dudas, zambullirse en la nostalgia imperante y elaborar un *remake* exacto (plano a plano) de la vieja política utópica y de las viejas nociones de historia y futuro que la sustentaron. Se trata, más bien, de crear, a sabiendas de que el reto será largo y complejísimo, nuevas versiones de la política utópica y de recurrir estratégicamente (incluso retóricamente) a una noción banal y auténticamente historicista de futuro que permita “soñar despiertos” e inventar nuevas formas de ser humano sin comprometerse con los presupuestos epistémico-ontológicos de antaño. Rorty ofrece estimulantes explicaciones sobre cómo no tirar al niño (la fe en el futuro, la utopía, el progreso) junto al agua sucia (la Filosofía de la Historia, la metafísica). Derrida comparte el parecer que pudiera empujar el resurgir de la utopía social: el fin de la metafísica —lo argumentamos en 4.1.1 al hilo de los teóricos postmodernos que separan la política moderna de la metafísica moderna— no implica el fin de la utopía, así como el fin de la filosofía de la historia no implica el fin de la historicidad, sino de una representación determinada (teleológica, necesitarista, lineal...) de esta.

En *Espectros de Marx*, el padre de la deconstrucción se enfrenta al diagnóstico de Fukuyama sobre el final de la historia y sentencia: “hay porvenir e historia, hay, incluso, quizá, el comienzo de la historicidad por el Hombre posthistórico, más allá del hombre y más allá de la historia tal como han sido representados hasta ahora... Ahí donde acaba la historia, ahí donde termina cierto concepto de la historia, ahí precisamente comienza la historicidad de la historia, ahí, por fin, tiene la oportunidad de anunciarse”¹⁰⁷³. Así pues, la deconstrucción del concepto hegeliano-teleológico de historia no pretende glosar la ahistoricidad que Fukuyama comunica. Pretende demostrar cómo dicho concepto bloquea la historicidad y facilitar una apertura de la acontecibilidad desde la cual acceder “a un pensamiento afirmativo de promesa mesiánica y emancipatoria... Pues lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca”¹⁰⁷⁴.

¹⁰⁷¹ K. S. Robinson, *Marte verde*, págs 72-73.

¹⁰⁷² U. Le Guin, *Los desposeídos. Una utopía ambigua*, pág 346.

¹⁰⁷³ J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998, págs 87-88.

¹⁰⁷⁴ *Ibíd*, pág 89. Derrida añade que en lugar “de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y

Pese a todas las precauciones adoptadas, es probable que el proyecto de restaurar a la utopía social no pueda excluirse del círculo vicioso captado por la nostalgia y la retrospectiva. En las actuales circunstancias, tramposas y enrevesadas, reivindicar el futuro y la utopía conforma de un modo u otro un gesto nostálgico y pasadista. Sin embargo, es el único acto adverso de verdad a las dinámicas temporales responsables de atascar el devenir y el flujo de acontecimientos. La *nostalgia de futuro* es el único síntoma nostálgico que en caso de cristalizar puede retar a la nostalgia sistémica que asfixia nuestra imaginación y creatividad. Y más importante aún, es el único síntoma discrepante con el presentismo vigente, empeñado en desvalijarnos el porvenir¹⁰⁷⁵.

Una consideración final. Sería un error colegir que para conjurar el pasadismo y el presentismo aquí amonestados es preciso blindarse ante la influencia o requerimiento del pasado y del presente. Y sería un error porque, además de codiciar una posición descabellada e inverosímil, ni el *tic* pasadista consiste *per se* en prestar atención al pasado ni el *tic* presentista en prestar atención al presente. Consisten, por si no ha quedado claro todavía, en absolutizar el ayer y el hoy para asfixiar el mañana y vivir, atiborrados de nostalgia e inminencia, a su costa.

4.3 LA UTOPIA Y LA DISTOPIA ANTE LA POSTMODERNIZACIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA

En las dos secciones del capítulo 3.3 tanteamos las directrices elementales de la concepción utópica y distópica de los saberes. Engrasada generalmente en torno a una disyunción más o menos voluntaria entre las humanidades y la tecnología, tal concepción florecía sobre la defensa o sobre el rechazo de la racionalidad instrumental y del giro pragmático del conocimiento. En lo tocante a las humanidades, divisamos cómo la utopía estándar de la modernidad aspiraba a superar el elitismo común a la erudición tradicional en pos de una suerte de proletarización de la alta cultura que no pocas veces se traducía en una loa de los trabajos manuales realizada paralelamente al desdén explícito hacia lo intelectual y los libros. Por su parte, la distopía ubicaba en las letras una de las claves del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el «fin de las ideologías» y el fin de los grandes discursos emancipatorios, no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados”. *Ibíd*, pág 99.

¹⁰⁷⁵ Nuestra posición en estas cuestiones coincide con la que Manuel Cruz expresa en el siguiente extracto: “Que este presente enorme, desproporcionado, elefantiásico, que crece sin cesar ante nuestros ojos no se constituya en una obstáculo insalvable, no tapone, de manera definitiva, el fluir de la humanidad en pos de sus sueños aplazados. Conocer para olvidar, pues, pero olvidar para poder proseguir. La historia no ha terminado. La historia, simplemente, se ha obturado”. M. Cruz (comp.), *Hacia dónde va el pasado*, pág 32.

fundamentales de la liberación individual ante el asedio totalitario de las masas alienantes y estandarizadoras. En ambos casos, se espera, no obstante las declaraciones anti-intelectualistas de algunas utopías, la conformación de una ciudadanía culta en su conjunto, si bien por razones diferentes. En el caso utópico para liquidar clasismos de antaño y gestar un Todo instruido, inmune a la manipulación de grupos privilegiados. En el caso distópico para liberar a las partes de la falsa conciencia de ese mismo Todo. En un grado mayor que la utopía (por lo común más científicista, aunque en varios casos no ajena a esta certidumbre), la distopía afirma con pleno convencimiento que las humanidades emancipan.

Ese mismo rol emancipador es otorgado en pleno industrialismo por las utopías modernas más científicistas (Cabet, Wells, Clarke) a las máquinas bajo la creencia de que el progreso tecnológico impulsará necesariamente el progreso político-social. En el otro extremo, las máquinas serán demonizadas por la distopía en virtud de una doble amenaza anunciada por Ned Ludd y sus seguidores: que el ser humano se convierta en su esclavo o en un elemento obsoleto a reemplazar, a medio plazo, en todas las áreas, tareas de gobierno incluidas. Tanto en el polo tecnófilo como en el tecnófobo, se aceptaba la tesis según la cual la máquina (fuera benefactora o condenatoria, amiga de la revolución social o agente de una revuelta contra los hombres) es y será un elemento externo y distinto al ser humano.

A lo largo del presente apartado vamos a comprobar cómo la postmodernización de la epistemología comporta el cuestionamiento de sendas hipótesis (las humanidades emancipan y las máquinas están fuera de nosotros). Una parte crucial del análisis estribará, además, en rastrear simultáneamente las implicaciones de esta postmodernización en el humanismo, labor que nos ayudará a corroborar por otros medios la naturaleza utópica del transhumanismo y desvelar la condición profundamente humanista de la técnica.

4.3.1 La utopía transhumanista II: Ecce cyborg, o el hombre hecho uno con la máquina

La utopía transhumanista y las múltiples expresiones culturales o científicas afines se caracterizan por vulnerar la concepción moderna de la máquina que la utopía y la distopía asumían como válida. Si en el plano ontológico la tendencia transhumana se manifiesta idealmente en la eliminación de las fronteras entre lo natural y lo artificial, en el plano antropológico y epistemológico se manifiesta en la eliminación, en última instancia reductible a la anterior, de las fronteras entre lo humano (lo natural) y lo maquinístico (lo artificial). Según testificaremos, esta incidencia tiene en el cuerpo biológico su escenario, en

las tecnociencias emergentes su instrumento y en el cyborg su representante. Es nuestra intención definir y explicar los códigos inmanentes a este imaginario, así como revelar e interpretar la pléthora de elementos utópicos y distópicos congregados en torno a él. Adicionalmente, la presente sección ahondará en aspectos fundamentales de la utopía transhumanista de los que no hemos podido ocuparnos convenientemente todavía, entre ellos la cuestión antropológica de la corporalidad, la cual genera a su vez un aluvión de censuras que también escrutaremos y valoraremos.

Ya sabemos que el deseo que mueve al transhumanista estándar es el de emanciparse de la naturaleza. El argumento que verbaliza tan intenso anhelo viene a rezar que la naturaleza, loada y divinizada por ruralistas y románticos de todos los tiempos, nos mata, nos enferma y nos limita sin piedad. Siendo esto así, la solución a nuestros males pasa por desnaturalizar nuestro cuerpo natural en el mayor grado posible. Pasa, seamos más exactos, por quitarnos a la naturaleza de encima para convertirnos en cyborgs, en criaturas donde lo biológico mengua drásticamente para dar cabida a todo un arsenal de aditamentos tecnológicos integrados que lo optimizan y lo redimen de lo natural. El desprecio transhumanista hacia la naturaleza se concreta, luego acentuaremos el lance, en la sospecha hacia el cuerpo natural, tildado de frágil, vulnerable y precario, sancionado con la reconstrucción creacionista y postevolucionista llevada a cabo por la ingeniería somática. En cierta medida, tras este discurso se despliega un nuevo episodio del programa utópico de perfeccionamiento de la naturaleza, desplazado, ahora, en torno al cuerpo. Pero a diferencia de los episodios anteriores, dicho perfeccionamiento codicia la liquidación de lo natural, no tanto su reordenación, higienización o reconfiguración.

El ideario desatado alrededor del tecnocuerpo no es ni mucho menos inaudito o novedoso en el marco actual. De hecho, uno de los rasgos más ilustrativos del postmodernismo es precisamente la obsesión, a menudo amparada por el narcisismo al que nos referimos a propósito del presentismo¹⁰⁷⁶, hacia la corporalidad (*body-art*, cine *gore*, yoga, gimnasios, cambios de sexo, dietas, cirugía estética, cultura porno, tatuajes, *performances*, teorías deleuzianas, debates sobre el velo, piercings, anorexia...), y es en este contexto, atestado de corporalidades dispares (salubres o insalubres, atléticas o descuartizadas, seductoras o aterradoras, puritanas u obscenas, normalizadas o sediciosas)¹⁰⁷⁷ donde deben ubicarse los cyborgs a fin de interrogar sus premisas utópicas y distópicas. El protagonismo acaparado por el cuerpo en la postmodernidad puede y suele leerse a modo de efecto de la

¹⁰⁷⁶ G. Lipovetsky, *La era del vacío*, págs 62-63.

¹⁰⁷⁷ Pedro Cruz y Miguel Ángel Hernández diseñan una tipología estética de la corporalidad postmoderna en: "Cartografías del cuerpo. Propuestas para una sistematización", *Debats*, n° 79, 2003, págs 62-65.

segunda secularización. Tras milenios en los que el espíritu y la mente monopolizaban la atención y donde lo carnal, a resultas de la cosmovisión platónico-religiosa imperante, era condenado con frecuencia al desdén, el cuerpo emerge para gozar de protagonismo. Ahora que la caída de la metafísica nos ha dejado sin alma ni entidades trascendentales similares con las que camuflar nuestra finitud, nos hemos visto obligados a aceptar que solo somos un cuerpo. De ahí, podría concluirse, que nos ofusque, fascine y angustie. Ciertamente, la secularización al respecto se inició mucho antes (los materialismos y mecanicismos vienen de lejos), pero es en estos momentos, y no antes, cuando el cuerpo se erige en fetiche mediático, científico y teórico. En cualquier caso, la hermenéutica de la secularización sobre estos asuntos no es unilateral, pues según muchos teóricos, lo veremos muy pronto, el discurso sobre la corporalidad deriva en la producción de un imaginario rayano en lo religioso y esotérico.

Mas la fiebre postmoderna hacia el cuerpo resulta interesante para nuestros fines por otros motivos. Aunque el transhumanismo acostumbra a actuar al margen de cualquier utopía social, acaba sucumbiendo de un modo u otro a la política, en especial a la política del cuerpo, o si se prefiere (Foucault no tendría ninguna duda sobre esto) a la biopolítica. Si algo define a la postmodernidad es que mientras despolitiza a la política real hiperpolitiza a toda una serie de entidades, problemáticas y esferas antaño despolitizadas, entre ellas, efectivamente, el cuerpo, mutado de pronto en campo de batalla ideológica. Mark Dery captó hace ya algunos años el nuevo escenario: “el cuerpo está dejando de ser esa fortaleza de soledad para convertirse en un campo de batalla con escaramuzas ideológicas sobre el derecho del aborto, el uso de tejidos fetales, el tratamiento del sida, el suicidio asistido, la eutanasia, las madres de alquiler, la ingeniería genética, la clonación, incluso la cirugía plástica subvencionada para personas encarceladas”¹⁰⁷⁸.

Entremos en materia. ¿Qué es un cyborg? La condición de posibilidad de la criatura recae en la aparición, todavía embrionaria, de tecnologías invasivas (neurochips, prótesis inteligentes, implantes digitales), diseñadas con la finalidad de fusionarse con el organismo biológico. La máquina, digámoslo de esta manera, entra en el último bastión que le quedaba al naturalista, dentro del hombre, y Rodney Brooks, uno de los especialistas en robótica más renombrados internacionalmente, lo celebra: “Nuestra tecnología ha permanecido subdesarrollada durante miles de años. Llega ahora al punto en que podemos incorporarla a nuestros cuerpos. Y lo haremos. Dejaremos de ser puramente el producto de nuestra herencia genética para convertirnos en un tipo más lamarckiano de especie, constituyendo

¹⁰⁷⁸ M. Dery, *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*, Madrid, Siruela, 1998, pág 255.

además la obra de nuestra propia tecnología”¹⁰⁷⁹. Paul Virilio, el más insigne de los románticos postmodernos, transmite la versión distópica de la simbiosis entre lo humano y lo maquinístico: “la tecnología coloniza el cuerpo del hombre como ha colonizado el cuerpo de la tierra. Las autopistas, las vías férreas, las líneas aéreas han colonizado, organizándolo, el cuerpo territorial. Hoy en día, el amenazado por la colonización de las micromáquinas es el cuerpo animal”¹⁰⁸⁰.

El neologismo “cyborg” (contracción de “cybernetic” y “organism”) fue acuñado por primera vez en 1960 por los neurólogos Manfred Clynes y Nathan Kline en el artículo “Cyborgs and Space”. Confeccionado sobre la ebullición de la carrera espacial y la emergencia de la cibernética de Norbert Wiener y de las entonces denominadas “ciencias de lo artificial” (teoría de la comunicación, teoría de sistemas, ciencias cognitivas...), la tesis del texto es que los vuelos espaciales iban a requerir muy pronto la maquinización del hombre, pues de lo contrario este no podría adaptarse a las condiciones (temperaturas y presiones extremas, radiación al alza, reducción del carbono) de los vuelos interestelares durante el tiempo necesario para completar la misión. El supuesto latente de Clynes y Kline ya lo conocemos: el cuerpo humano tal cual brota de la naturaleza es imperfecto y limitado. Debe mejorarse tecnológicamente para sobrevivir con garantías a las adversidades inherentes (en este caso) a los ambientes no terrestres.

Con semejante programa de hilo conductor, los autores pergeñaron la definición canónica de cyborg: “For the exogenously extended organizational complex functioning as an integrated homeostatic system unconsciously, we propose the term «Cyborg»”¹⁰⁸¹. Es obvio que la tecnología cyborg difiere de la tecnología protésica tradicional (gafas o audífonos, mecanismos compensatorios de quita y pon). Al contrario que la simple combinación eventual de elementos dispares que esta última ejerce, la relación de la tecnología cyborg con el cuerpo natural es tan íntima —valen de muestra artilugios reales como los implantes cocleares, los sistemas neuronales de interfaz utilizados por pacientes que sufren parálisis, los marcapasos y las córneas u órganos artificiales— que genera un sistema armónico y equilibrado donde sus dos componentes (lo orgánico y los dispositivos sintéticos añadidos) se hibridan literalmente y se convierten en funcionalmente inseparables, desmoronando las clásicas dilemáticas entre el hombre y la máquina, entre el productor y el producto, entre lo animado y lo inanimado.

¹⁰⁷⁹ R. Brooks, *Cuerpos y máquinas*, Barcelona, Ediciones B, 2003, pág 273.

¹⁰⁸⁰ P. Virilio, *El ciberespacio. La política de lo peor*, pág 56.

¹⁰⁸¹ M. Claynes & N. Kline, “Cyborgs and Space”, *Astronautics*, n° 60, 1960, pág 27.

Thomas Scortia define el concepto tomando tales matices en consideración: “El cyborg es un sistema humano-máquina autorregulado (homeostático) cuyas partes mecánicas estarían unidas a las biológicas de un modo integral y sistemático, como el corazón humano lo está al resto del cuerpo. Las mejoras formarían parte de un ser viviente total. El sistema global sería tal que la naturaleza *podría* haberlo producido aunque no lo hizo”¹⁰⁸². Félix Duque brinda una definición más escueta, pero igualmente útil: “tal como fue ideado en principio, (el *cyborg*) es un hombre corregido en sus defectos y carencias y a la vez potenciado en sus facultades, mediante el empleo y la implantación de tecnología en su cuerpo”¹⁰⁸³. Esta tecnología, vale la pena aclarar, no es necesariamente cibernética o protésica. Un hombre mejorado mediante ingeniería genética o nanotecnología también sería un cyborg, en la medida en que los correctores de ADN o cualesquiera otras sustancias o artilugios artificiales (nanobots, por ejemplo) estarían integrados dentro de él, siendo parte suya. De cualquier forma, enseguida comprobaremos que la categoría “cyborg” engloba a una fauna diversa de criaturas, dependiendo de las técnicas empleadas en pos de la desnaturalización.

Al margen de estas precisiones, la relevancia del concepto ideado por Clynes y Kline estriba, Igor Sádaba lo explica con nitidez, en que “moldeó intelectual y conceptualmente algo que llevaba cocinándose desde varios siglos antes, materializando en un término un proceso social e histórico que tiene siglos de recorrido (nuestra fusión con la tecnología)”¹⁰⁸⁴. Gracias a la noción de “cyborg”, concluye Sádaba, “la mediación técnica incorporada se comenzó a visualizar y a entender, a potenciar conscientemente. Por

¹⁰⁸² T. Scortia (comp.), *El hombre-máquina*, Barcelona, Martínez Roca, 1978, pág 21. Los jerifaltes de la sociedad utópica (transhumanista y ultraliberal) retratada en la novela *Playa de acero* (J. Varley, 1992) también recriminan a la naturaleza su torpeza. No obstante, hacen concordar especulativamente los planes a largo plazo de esta con la cyborgización de la especie humana en curso: “En Bioingenieros Unidos... no dudamos que, dados treinta millones de años, la Madre Naturaleza habría remediado algunas de estas limitaciones... Más aún, pensamos que esa vieja dama se habría inclinado por este sistema, tan bueno lo creemos”. J. Varley, *Playa de acero*, Barcelona, Ediciones B. 1997, pág 13.

¹⁰⁸³ F. Duque, “De *cyborgs*, superhombres y otras exageraciones”, en D. H. Sánchez (ed.), *Arte, cuerpo, tecnología*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, pág 167. Fernando Broncano propone una definición muy amplia, a mi entender demasiado amplia, de cyborg en virtud de la cual el hombre siempre habría sido tal cosa: “Los humanos no están inacabados, al contrario, sus técnicas, sus prótesis, los contextos de artefactos en los que evolucionaron sus ancestros homínidos les constituyeron como especie: no necesitan la técnica para completarse, son un producto de la técnica. Son, fueron, somos lo que llamaré seres ciborgs, seres hechos de materiales orgánicos y productos técnicos como el barro, la escritura y el fuego”. F. Broncano, *La melancolía del ciborg*, Barcelona, Herder, 2009, págs 19-20. Es verdad, quisiera comentar, que el ser humano siempre ha estado “fusionado” con la tecnología y condicionado por ella (y por otros factores). No obstante, la fusión que designa el concepto de cyborg es, me parece a mí, en varios aspectos diferentes a la de antaño. Así lo entiende también Sádaba: “El cyborg es un ser humano totalmente mediado por la tecnología; algo que ha existido siempre, aunque ahora de manera novedosa tanto en cantidad como en calidad, ya que en este momento estaríamos hablando de una «mediación técnica incorporada»”. I. Sádaba, *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, págs 228-229.

¹⁰⁸⁴ *Ibíd*, pág 29.

primera vez se bautizó de una manera coherente al proceso de integración hombre-máquina y se dieron las condiciones para pensarlo y reflexionarlo”¹⁰⁸⁵. Para Naief Yehya, el valor de la categoría de “cyborg” radica en que nos permite comprender en qué nos estamos convirtiendo a causa de nuestra comunión progresivamente más estrecha e intensa con la tecnología: los cyborgs, escribe, “son seres límite, criaturas fundamentalmente metafóricas que nos ayudan a definirnos, a establecer las fronteras entre lo que consideramos natural y artificial, entre lo que hacemos y lo que somos, además de que nos ayudan a entender hacia dónde vamos”¹⁰⁸⁶. A juicio de Molinuevo, el concepto de cyborg notifica “un cambio fundamental en el siglo xx y es el cambio cultural de lo dado (esencialista) a lo construido (cultura). De cómo esto no sólo va dominando sino que destruye/sustituye a lo natural. Es un síntoma de que estamos en una etapa de profunda revisión de lo que significa, de lo que llamamos «ser humano»”¹⁰⁸⁷.

Dicho lo cual, es importante recalcar que el cyborg no es únicamente un personaje de ficción, el protagonista central de la utopía y la distopía postmodernas, y por añadidura de la ciencia ficción actual en su conjunto. No es un ser meramente imaginario, una metáfora o símbolo. Implantes y prótesis de última generación ya han convertido en cyborgs a muchas personas, si bien dentro del marco de la medicina restaurativa¹⁰⁸⁸. Sin embargo, la tendencia cyborgizadora dominante —en esto la ciencia ficción y la ciencia utópica no dejan lugar a dudas— es transhumanista, y lejos de limitarse expresamente al apaño de discapacidades motrices o insuficiencias orgánicas a golpe de prótesis supletorias anhela experimentar, igualmente, con la mejora y potenciación de las capacidades sanas y con la creación de capacidades nuevas a golpe de prótesis ampliativas. Según Brooks, “al igual que la cirugía plástica se ha hecho ya habitual, los perfeccionamientos tecnológicos corporales se tornarán aceptables por la sociedad. Personas nominalmente sanas comenzarán a introducir tecnologías robóticas en sus organismos... La promoción de la visión nocturna llegará al punto en que individuos con dos ojos perfectamente sanos estén dispuestos a sacrificar uno en aras de esa particularidad”¹⁰⁸⁹.

De todas formas, la experimentación en cualquiera de las dos áreas (la restaurativa-terapéutica y la reconstructiva-perfectista) acostumbra a repercutir beneficiosamente en la otra, problematizando las fronteras levantadas entre ambas. La búsqueda de perfección y

¹⁰⁸⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁸⁶ N. Yehya, *El cuerpo transformado*, Barcelona, Paidós, 2001, págs 46-47.

¹⁰⁸⁷ J. L. Molinuevo, *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales*, pág 70.

¹⁰⁸⁸ R. Gubern, *El eros electrónico*, Madrid, Taurus, 2000, pág 115.

¹⁰⁸⁹ R. Brooks, *Cuerpos y máquinas*, págs 264-265.

amplificación del cuerpo saludable puede confluír con el descubrimiento de remedios punteros contra las patologías del cuerpo enfermo, y viceversa. Un ejemplo inmejorable de ello lo representan las peripecias de Kevin Warwick, jefe del Departamento de Cibernética de la Universidad de Reading y uno de los referentes principales de la cultura transhumana y posthumana¹⁰⁹⁰. Warwick se ha convertido en el primer ser humano sano en iniciar voluntariamente el proceso de cyborgización, la unión literal entre el ser humano y la máquina. Convertido en su propio conejillo de indias, el 24 de agosto de 1998 se implantó un microchip en el brazo izquierdo que le permitía ser detectado por los ordenadores de su Departamento. Al captar las ondas, los PC's le abrían a Warwick las puertas electrónicas, le daban los buenos días y le descargaban sus páginas de internet favoritas.

No satisfecho con un experimento que puso sobre el tapete posibilidades técnicas muy prometedoras para mejorar la calidad de vida de las personas minusválidas y para ampliar las facultades de las personas sin ninguna disfunción, Warwick lo complejizó un poco más. El 14 de marzo del año 2002, inició el *Proyecto Cyborg 2.0*. Esta vez el microchip fue instalado a modo de puente entre el cerebro y el computador, imitando la interfaz de los implantes cocleares. La idea principal era poder controlar a distancia órganos biónicos, y de paso dinamitar la noción tradicional de cuerpo, ente espacialmente limitado que con el ingenio warwickiano se prolongaba allende la espacialidad física y su propia constitución biológica. La experiencia también brindó elementos fructíferos a la medicina restaurativa, pues supuso un importante paso para luchar contra las discapacidades motrices que no afectan a las funciones neuronales. Finalmente, Warwick se adentró en el *Proyecto Ciborg 3.0*, estadio en el que la implantación del microchip se realizó directamente en su cerebro y en el de su mujer, logrando, para asombro de muchos, el intercambio de señales no lingüísticas entre ambos, la comunicación telemática directa, de mente a mente.

Acrobacias circenses aparte (nuestro hombre biónico fue un invitado habitual en las convenciones tecnológicas, lugares donde teledirigía robots con la mente ante el asombro de los presentes), lo relevante de Warwick es su noción del cuerpo, noción más que representativa de los sectores más dogmáticos de la utopía transhumana: “Soy dolorosamente consciente de las limitaciones del cuerpo humano. Sobre todo cuando comparo de qué forma perciben el mundo las máquinas y de lo que son capaces de hacer

¹⁰⁹⁰ Para conocer el proyecto y las publicaciones de tan insigne e interesante personaje, recomendamos la visita a su página web: <http://www.kevinwarwick.com/>. La aventura warwickiana es explicada en: N. Yehya, *El cuerpo transformado*, págs 54-57; I. Sádaba, *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, págs 93-96; J. Echevarría, *Entre lobos y autómatas*, págs 114-119. El propio implicado relata sus vivencias y extrae conclusiones filosóficas de las mismas en: K. Warwick, “Cyborg morals, cyborg values, cyborg ethics”, *Ethics and Information Technology*, nº 5, 2003, págs 131-137.

las computadoras. El hombre, con sus capacidades mentales y físicas, es limitado; por eso me parece excitante la idea de perfeccionar el cuerpo”¹⁰⁹¹. La cita es jugosa. Muestra, lo dijimos antes, que el perfectismo transhumanista es inseparable de la tesis de la imperfección del hombre. Imperfección, empero, remediable, que sirve de justificación a una utopía tecnológica enfrascada en la desnaturalización del cuerpo a fin de derrotar a la muerte y trascender las limitaciones naturales que constriñen a la humanidad. El razonar anexo a la empresa emite hondo mecanicismo, y dice poco más o menos así: puesto que la máquina en general y el robot en particular son inmunes al dolor y la expiración, nada mejor que equipar al hombre con un cuerpo maquinístico y robotizado. El autómatas de carne descrito por Descartes, Vesalio y La Mettrie debe sacudirse toda la carne que pueda de encima y hacerse uno con la máquina para compartir perennidad y poderío con ésta¹⁰⁹². Debe, por lo tanto, luchar contra su frágil cuerpo natural, disciplinarlo, menguarlo a la mínima expresión. Sterlac, adalid del *body-art* posthumanista, enuncia el abc de la desencarnación: “el cuerpo enchufado a la red de máquinas necesita ser pacificado. De hecho, para... llevar a cabo realmente una simbiosis híbrida, el cuerpo tendrá que ser anestesiado cada vez más..., eliminando muchos de sus órganos y sistemas deficientes”¹⁰⁹³.

La máquina se asocia al cuerpo y este se vuelve utópico (inmortal, benigno) o distópico (deshumanizador, maligno) en la medida en que es capaz de desnaturalizarse dando cabida a lo tecnológico. Estamos observando cómo la cyborgización ideal fantaseada por los adeptos implica más la reducción de lo biológico en beneficio de lo maquinístico que lo contrario. En lugar de comparar, y esto es sin duda un aspecto a criticar, la máquina con el cuerpo para mejorar a este último, el transhumanismo más ortodoxo compara al cuerpo con la máquina para mejorarla a ella (dotarla de inteligencia y emociones, pongamos por caso). La utopía estándar de la postmodernidad sigue idealizando sin atender a las

¹⁰⁹¹ Citado por Salomón Derreza en: “Vivir y morir en el siglo XXI”, <http://www.nexos.com.mx/index.asp>.

¹⁰⁹² Tomo el argumento de David Le Breton, uno de los mayores críticos del concepto transhumanista del cuerpo: “El placer y el dolor son los atributos de la carne; implican el riesgo de la muerte y de la simbólica social. La máquina no siente nada puesto que es ajena a la muerte y lo simbólico”. D. Le Breton, *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*, México, La Cifra Editorial, 2007, pág 22.

¹⁰⁹³ Citado por Mark Dery en: *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*, pág 189. Una de las muchas cyborgs que recorren la ciencia ficción reciente expresa un sentir favorable a la maquinización y la desencarnación a la que se ha sometido su cuerpo: “De modo que esto soy yo misma... Metal, pero yo. Y cada vez se convierte más en mí misma, cuanto más vivo en él. Es mi casa y la máquina de la cual depende mi vida, pero en ambos casos mucho más íntimamente que cualquier casa o máquina verdadera lo fuera con anterioridad para cualquier otro ser humano. Me pregunto si con el tiempo olvidaré cómo es la carne”. C. L. Moore, “Ninguna mujer nacida”, en Th. Scortia (Comp.), *El hombre-máquina*, pág 88. Molinuevo alude a Vivian Sobchack, artista que sufrió una amputación y la consiguiente protesificación, para advertir del carácter ingenuo de este tipo de representaciones de la cyborgización. Las experiencias reales de los pacientes con las prótesis no son ni mucho menos tan atractivas o fascinantes como pretenden los transhumanistas. Véase: J. L. Molinuevo, *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales*, pág 73.

precauciones mínimamente razonables a la máquina, depositando en su figura la esperanza de lo mejor, aunque se trata de una máquina muy distinta a la divinizada por los textos de sus predecesoras modernas. En esta ocasión, insisto, la tenemos dentro de nosotros. Ella es nosotros y nosotros ella, novedad que altera el discurso, los pavores y representaciones de sus opositores distópicos, por lo general movilizados, como antaño (cuando sus temores ludditas se concentraban en máquinas humanizadas pero externas: androides e inteligencias artificiales), alrededor del síndrome de Frankenstein¹⁰⁹⁴.

Si nos centramos en la ciencia ficción utópica y distópica, así como en los textos divulgativos de los prebostes transhumanos descubriremos tres grados de cyborgización. Cada uno implica una desencarnación y por ende una desnaturalización, posthumanización y prolongación vital mayor que el anterior. El *cyborg de grado uno*, bauticémoslo de este modo, es sin duda el más conocido por la cultura popular. Se trata de un organismo humano complementado por dispositivos tecnológicos, sean cibernéticos o no, que ha logrado alcanzar una notable prolongación vital y ampliación de sus capacidades. Por mucho que estos dispositivos abunden, la fisionomía humana o es sustancialmente la original o todavía es fácilmente reconocible. La versión utópica del personaje la encontramos deambulando por las civilizaciones social y económicamente izquierdistas descritas en la saga de “La Cultura”, la “Trilogía de Marte” y *Tritón*, espacios en los que además de existir justicia se muere tarde y bien gracias a la reconstrucción radical del cuerpo¹⁰⁹⁵. En el extremo neoliberal topamos con *Playa de acero*, novela sobre una sociedad lunar individualista donde el cyborg de grado uno también es el ciudadano corriente y donde someterse a operaciones de cambios de órganos sintéticos o de cambio de sexo es un acto tan habitual como encender la lavadora. Por mucho que diste políticamente de las obras recién citadas, la noción del cuerpo que maneja *Playa de acero* la misma¹⁰⁹⁶. Utopía y distopía conviven en *Cismatrix* (B. Sterling, 1985), novela donde Formistas (cyborgs basados en la ingeniería genética) y Mecanistas (cyborgs basados en la cibernética) libran una batalla sin cuartel en un entorno dominado por el capitalismo salvaje.

¹⁰⁹⁴ La ciencia ficción cuenta con una vía alternativa para representar la caída del dualismo máquina-humano: idear máquinas tan humanizadas que sean, sobre todo en un contexto social donde prima la degradación moral del hombre, más humanas que los humanos. Los androides u otro tipo de seres sintéticos que protagonizan las películas *Blade Runner* (R. Scott, 1982), *El gigante de hierro* (B. Bird, 1999), *Inteligencia artificial* (S. Spielberg, 2001) y *Her* (S. Jonza, 2013), sin olvidar series televisivas como *Real Humans* (2013-2014), acometen la disolución del dilema 2, provocando las consiguientes conjeturas antropológicas (¿qué nos hace humanos?, ¿somos máquinas?, etcétera).

¹⁰⁹⁵ “Si consideras desagradable tu propio cuerpo, puedes hacerlo regenerar, teñir de verde o de heliotropo, engrosarlo de este lado o adelgazarlo de ese otro”. S. Delany, *Tritón*, Barcelona, Ultramar, 1991, pág 138.

¹⁰⁹⁶ “Tenemos una actitud hacia el cuerpo totalmente distinta de la mayoría de los humanos de la historia; no tememos las heridas, podemos desconectar el dolor y tratamos nuestra carne y nuestros huesos como objetos reparables”. J. Varley, *Playa de acero*, Barcelona, Ediciones B, 1997, pág 113.

Abanderando la perspectiva distópica sobre este particular¹⁰⁹⁷, destaca *Moderan*. La obra de Bunch vincula el par cyborgización-inmortalización con la peor deshumanización concebible. No se muere fácilmente en Moderan. Piezas de repuesto producidas en el “Almacén de Componentes Importantes” (hectáreas de cibercorazones, ciberhígados, ciber-riñones y ciberojos) esperan el implante a la menor, y muy improbable, señal de disfunción. Pese a las ventajas, los ruralistas (“mutantes de carne”) no quieren incorporarse a la, en afortunada expresión de Virilio, “autonomía tecnológica”¹⁰⁹⁸. Los moderanos no les temen, pues son pocos y están débiles. En unos pocos años desaparecerán. Así funcionan las cosas en Moderan. A más órganos sintéticos más poder y celebridad. A menor cantidad de carne mayor reconocimiento, dado que mayor es la expectativa de vida y menor la distancia que le separa a uno de la eternidad alcanzada por los misteriosos “Señores de la Fortaleza”. El cronista, uno de dichos señores, exalta la pericia de los ingenieros a la hora de cyborgizarle:

El metal nuevo reemplazó a la carne (hasta las pocas tiras de carne, que tal vez, confiamos, pronto habrán desaparecido), los huesos fueron extraídos y se introdujeron varillas, goznes y planchas de metal nuevo (¡fue fácil!) y todos los órganos se convirtieron en motores y maravillosos depósitos para lograr una eterna eficiencia funcional científicamente controlada... Lo hemos conseguido, viejos perros sumisos, incansables corredores del conocimiento científico, perspicaces y agudísimas mentes del pensamiento elemental, perspicaces reyes, ¡técnicos de laboratorio! Os doy las gracias por la muerte de mi vida (las debilidades de mi pobre carne) y os ensalzo por la resurrección de mi esencia de acero.¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁷ Perspectiva frecuente en el cine: además de los malvados *Borg* que protagonizan algunos capítulos de la celeberrima saga *Star Trek*, encontramos a una multitud de hombres mutados en cyborgs que terminan, independientemente del grado o de modalidad de cyborgización que encarnan, enloqueciendo, sufriendo lo indecible o tiranizando al personal: *El hombre terminal* (M. Hodges, 1974), *Zardoz*, *Robocop* (P. Verhoven, 1987), *El cortador de césped* (L. Brett, 1992) y *Transcendence* (W. Pfister, 2014) son cinco muestras notables de ello. Más ambigua, *Tetsuo* (S. Tsukamoto, 1989) filma con temple *underground* lo utópico y distópico del cyborg al unísono. Algo semejante, pero planteando una historia muy distinta y un discurso dispar, logró Frédéric Pohl en el ámbito literario con la excelente *Homo Plus* (1976).

¹⁰⁹⁸ P. Virilio, *La bomba informática*, pág 49.

¹⁰⁹⁹ D. Bunch, *Moderan*, págs 112-113. “En realidad, el problema es este: ¿Podemos durar siempre? Ese es nuestro sueño en Moderan. Ese es todo el Gran Sueño Moderano, el Sueño de la Duración Eterna. ¿resistirán las articulaciones de las bisagras? Oh, sí, las articulaciones de las bisagras resistirán. El recinto de metal nuevo entero resistirá. Los pulmones perpetuos funcionarán, y el corazón continuará bombeando ese constante latido vital durante siglos y siglos, durante milenios... por siempre”, *Ibíd*, pág 160. Freck expresa la misma mentalidad: “Los técnicos hicieron un buen trabajo... En realidad, es mejor que mi viejo cuerpo. Más joven y potente. Y durará más”. Th. Scortia, “Cambio marino”, en Th. Scortia (comp.), *El hombre-máquina*, pág 244.

El *cyborg de grado dos* acomete una desencarnación más extrema, rayana en el *súmmum cyborgiano*. En esta fase avanzada de la desencarnación solo se salva de la liquidación transhumana de lo corporal el cerebro. Warwick muestra con claridad el supuesto encefalocentrista: “¡Seguimos muriendo! ¡Qué vergüenza! Tienes cáncer de hígado y mueres. No tiene sentido, porque lo que somos es, esencialmente, un cerebro unido a un cuerpo. Invertir en curar el cáncer es una pérdida de tiempo. ¡Olvidémonos del cuerpo! Inviertan ese dinero en ver cómo mantener el cerebro vivo fuera de nuestro cuerpo”¹¹⁰⁰. La comprensión distópica de semejante planteamiento fue llevada a la literatura por *Materia gris* (William Hjortsberg, 1971), oscura y muy desconocida distopía sobre un porvenir en el que la humanidad ha alcanzado la inmortalidad merced la desencarnación cuasi integral. Año 2425. Nuestra especie fue sometida tiempo ha a la *cerebrotomía*, técnica capaz de conservar eternamente la vida y las facultades del cerebro fuera (y solo fuera) del organismo. El objetivo fundacional de la iniciativa buscaba viabilizar (la parodia de los argumentos de Clynes y Kline es obvia) los vuelos espaciales de larga duración, pero entrado el siglo XXIII terminó generalizándose a la totalidad de la población mundial, forjando, previa incineración de miles de millones de cuerpos, una civilización subterránea de *morfocerebros* conectados neuronalmente entre ellos y dedicados a revisar las percepciones simuladas procedentes del “Centro de Control”. La noción del cuerpo del doctor Sayre, padre de la cerebrotomía, no deja lugar a dudas: “La única parte esencial de un hombre, la parte que no puede ser duplicada mecánicamente en una nave espacial, es el cerebro. El resto es... equipaje de más. Me aproximo al problema desde la perspectiva del ingeniero. ¿No sería maravilloso si pudiéramos encontrar la manera de integrar un cerebro humano al sistema de control de un vehículo espacial y dejar toda la chatarra en casa?”¹¹⁰¹.

En las exhibiciones integristas de la desencarnación ni el cerebro evita acabar en el estercolero. Hans Moravec apuesta, antaño lo hizo sin movilizar tantos detalles técnicos Robert Jastrow (fundador del Instituto Goddard de la NASA)¹¹⁰², por el *cyborg de grado tres*, por la supresión (y no por la mejora o reconstrucción) del cuerpo natural como táctica tecno-inmortalizadora y posthumanizadora definitiva. El meditar moraveciano, forjado a partir de una lectura rústica de la filosofía funcionalista de la mente¹¹⁰³, mantiene —frente a

¹¹⁰⁰ Declaraciones recogidas en una entrevista concedida a “El Confidencial”. Disponible en: http://www.elconfidencial.com/tecnologia/2014-03-04/invertir-en-curar-el-cancer-es-perder-el-tiempo-olvidemonos-del-cuerpo_95957/

¹¹⁰¹ W. Hjortsberg, *Materia Gris*, Buenos Aires, Fotón, 1973, págs 12-13.

¹¹⁰² R. Jastrow, *El telar mágico*, págs 171-177.

¹¹⁰³ Véase: A. Diéguez, “Milenarismo tecnológico: La competencia entre seres humanos y robots inteligentes”, *Argumentos de la Razón Técnica*, n° 4, 2001, págs 219-240.

los valederos emergentistas y materialistas de lo que denomina *identidad con el cuerpo*— que los procesos mentales no son reducibles a los procesos físico-químicos del cerebro ni requieren de un soporte biológico. Son estados funcionales, y por lo tanto se caracterizan por las funciones que desempeñan, no por el soporte que las sustenta. De acuerdo con ello, un computador que simule los estados funcionales (el *modelo*) del cerebro de x tendrá los mismos procesos mentales que x. En una palabra, sería la mente de x duplicada con total exactitud en un soporte físico diferente, preparada, fantasea Moravec a cuenta de la identidad y el yo, para producir varias copias de sí misma o para fundirse con las mentes informatizadas de otros, o inclusive con la de algún animal.

La premisa de semejantes cavilaciones es que la cerebrotomía resulta un método insatisfactorio para colmar el perfeccionamiento del hombre. Así las cosas, y puesto que el cerebro es limitado y mortal, el *súmmum cyborgiano* pasa conforme a Moravec por liberar a la mente (el *software*) del cerebro (del *hardware*)¹¹⁰⁴ y por transferirla a receptáculos artificiales, postbiológicos, mejores y más resistentes. Según afirma el propio Moravec, “si se puede conservar el proceso yo estaré a salvo. El resto es paja”¹¹⁰⁵. Para obrar el almacenamiento de lo mental en un soporte diferente al cerebro (operación que recibe el nombre de *transbiomorfosis*) “únicamente” se precisa crear un SuperTac capaz de escanear completamente la matriz sináptica de los individuos. De conquistar la hazaña —y Moravec piensa que se conquistará— podremos realizar múltiples grabaciones (copias de seguridad) de nuestra mente, y antes de fenecer orgánicamente descargar la última copia en el cerebro de un clon, en el de un androide o, es la opción diferencial del cyborg de grado tres, en el disco duro de un ordenador provisto de sofisticados ambientes de realidad virtual, no-lugar algorítmico donde descorporeizados, trocados en información pura, unificados por entero con la máquina, elegiremos un cuerpo electrónico a la carta, emancipados para siempre de “la esclavitud del cuerpo mortal”¹¹⁰⁶, celebrando, espetaría Jastrow, el paso del carbono al silicio¹¹⁰⁷, la transición, según Negroponte, del átomo al *bit*¹¹⁰⁸.

El exilio de las mentes digitales (o cibergógitos) a un universo de realidad virtual (a

¹¹⁰⁴ “En la actualidad, mucha gente conserva la vida porque existe un arsenal de órganos y de otras partes del cuerpo hechos artificialmente. Con el tiempo..., estas piezas de repuesto serán mejores que las originales. Entonces, ¿por qué no sustituirlo todo, es decir, trasplantar un cerebro humano a un cuerpo de robot diseñado especialmente? Por desgracia, aunque esta solución pudiera vencer nuestras limitaciones físicas, no afectaría para nada a nuestro inconveniente principal: la inteligencia limitada del cerebro humano. El trasplante sacaría nuestro cerebro de nuestro cuerpo. ¿Existe alguna forma de sacar nuestra mente de nuestro cerebro?”. H. Moravec, *El hombre mecánico*, pág 130.

¹¹⁰⁵ *Ibíd*, pág 139.

¹¹⁰⁶ *Ibíd*, pág xiii.

¹¹⁰⁷ R. Jastrow, *El telar mágico*, 171.

¹¹⁰⁸ N. Negroponte, *El mundo digital*, Barcelona, Ediciones B, 1996, págs 25-35.

un mundo perfeccionado) ilumina un aspecto importante del transhumanismo más dogmático: que el deseo de emanciparse del cuerpo biológico corre paralelo al deseo (ontológico) de abandonar el mundo físico —tildado con adjetivos igual de peyorativos que aquel— rumbo a un mundo enteramente artificial, redimido de las leyes naturales, creado por el ser humano (por el hombre primero, diría Bacca), cual traslación científicista del construccionismo social pregonado por los teóricos postestructuralistas y cual consumación de la matematización del mundo arrancada en el siglo XVII. La simbiosis de lo humano y lo maquinístico alcanza con esta estrategia el máximo nivel. El primero muta en algoritmo computacional y pasa a dispersarse en el interior del segundo, convertido, a su vez, en un mundo cibernético, levantado a base de ceros y unos. La disyuntiva entre el hombre y la máquina, entre el hombre y el robot queda abolida, dando lugar a una máquina humanizada y sobre todo a un hombre maquinizado, a una asociación que pretende desbordar la distinción ontológica entre ambos.

En *Díaspóra*, una de las muchas novelas de ciencia ficción utópica y transhumana gravitada alrededor de la transbiomorfosis, así se hace constar. En el futuro lejano únicamente una minoría de nostálgicos (“los carnosos”) poseen un cuerpo natural y habitan en el mundo material. El resto hace mucho tiempo (finales del siglo XXI) que escanearon su mente con el objeto de participar en el “Introdus” e ingresar en las “polis”, ambientes virtuales plegados a la voluntad de los usuarios, sin aristas ni imposiciones, desarrollados ontológicamente la mayoría de ocasiones sin la vocación de mimetizar el mundo físico, de acuerdo al gusto experimental o estético de cada cual. Con tamaña filosofía de referente, la superficie del planeta se encuentra casi deshabitada. Yatima, mente digital protagonista, sostiene: “El mundo físico era una vasta y enmarañada carrera de obstáculos, de restricciones arbitrarias y sin sentido”¹¹⁰⁹. Poco después, Yatima insiste en idéntica valoración desde la óptica, indubitablemente similar, del desprecio a la naturaleza: “La biosfera era un mundo desordenado, repleto de toxinas y patógenos potenciales, gobernado por nada excepto las colisiones aleatorias de moléculas”¹¹¹⁰. En las novelas utópicas que

¹¹⁰⁹ G. Egan, *Díaspóra*, Granada, Ajec, 2009, pág 59.

¹¹¹⁰ *Ibíd*, pág 95. Yatima se reencarna en el cuerpo de un androide abandonado para dirigirse a la ciudad de los carnosos y advertirles de una inminente catástrofe natural que los fulminará. El único remedio que les queda para salvarse de la muerte es la transbiomorfosis. Uno de los carnosos litiga contra Yatima, en un encuentro que evoca al escenificado por Wells en *Una utopía moderna* entre el protagonista y el ruralista: “No tenéis vergüenza. No esperamos honor de simulacros de sombras de los cobardes que se fueron... ¿Realmente creíais que podríais asustarnos con ese cuento risible de quarks y rayos gamma lloviendo del cielo y que luego entraríamos mansamente en vuestro paraíso virtual? Los humanos somos criaturas caídas; jamás nos arrastraremos sobre los vientres para entrar en vuestro falso Jardín del Edén. Os lo diré ahora: siempre habrá carne, siempre habrá pecado, siempre habrán sueños y locura, guerra y hambre, tortura y esclavitud”. *Ibíd*, págs 103-104. En el año 2996, se produce la catástrofe. Las IA’s digitalizan a los pocos carnosos supervivientes, que acceden con agrado: “La era de la carne había terminado”. *Ibíd*, pág 123.

comparten imaginario anticorpóreo con *Diáspora* (*Accelerando*, *Ciudad permutación*, la trilogía de la “Ecumene dorada”, *Génesis*...) el retorno del personaje central al mundo físico solo se producirá si se antoja absolutamente ineludible para la supervivencia o avance de la especie. Entonces, los cyborgs implicados se reencarnarán de muy mala gana y solo el lapso imprescindible para completar la misión. A la mínima opción retornarán desencarnados al mundo digital, morada investida con una insignia: “Al infierno los cuerpos”¹¹¹¹.

La transbiomorfosis es la propuesta transhumanista más extrema y polémica. Pero en tanto que tal es la más sintomática. Una buena parte de los oponentes a la tecnoutopía transhumana se centran en la transbiomorfosis para atacarla y ridiculizarla. Vertebrando esa crítica, encontramos una acusación recurrente, que la desencarnación, la digitalización de la mente, el volcado de esta en un mundo digital y demás lugares comunes del utopismo transhumano en su modalidad ciberespacial son meros reflejos de la desmaterialización, desrealización e informatización obradas por el capitalismo tardío, modo de producción coaligado con el ordenador que genera, lo vimos en 4.1.3, una cultura de la imagen, una ontología sin esencias y una economía inmaterial, instalada en los espacios virtuales de la red. “Paralelamente, dice Mark Dery, a la efimerización del trabajo y a la inmaterialidad de los bienes, la cibercultura conlleva el desvanecimiento del cuerpo humano”¹¹¹². Vista de tal guisa, la transbiomorfosis es un signo más del paso de lo sólido a lo líquido (Bauman) y de lo real al simulacro (Baudrillard, Verdú) característico de la época postmoderna. Al igual que el dinero se libera de las restricciones de la producción real haciéndose electrónico y sumergiéndose en el orbe digital, el cuerpo ideal de los transhumanos se libera de las restricciones biológicas convirtiéndose en avatar. Autores como Moravec no hacen otra cosa que difundir de manera desplazada la lógica informacional e intangible del capitalismo tardío. La reivindicación de algunos antitranshumanistas en este punto es la esperada: rematerializar el cuerpo y el mundo, salvarlos de la informatización fantasmática¹¹¹³.

Paralela a la reprobación reseñada se despliega otra: la transbiomorfosis en particular y la cyborgización en general suponen el último escalafón de la racionalización instrumental del mundo iniciada en los albores de la modernidad. La racionalidad subjetiva tematizada por Weber, Adorno, Heidegger y otros muchos ha continuado actualizándose una vez racionalizadas la economía, la naturaleza y la política, hasta transformar al cuerpo biológico del ser humano en un aparato normalizado que somete los medios a los fines

¹¹¹¹ P. Anderson, *Génesis*, Madrid, La Factoría de Ideas, 2008, pág 37. La cita continua así: “Lo que había que salvar era el armazón unitario, los programas y la base de datos: el cerebro. ¿La mente? ¿El alma?”. *Ibíd.*

¹¹¹² M. Dery, *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*, pág 14.

¹¹¹³ Por ejemplo: P. Virilio, *El ciber mundo, la política de lo peor*, págs 46-47, 52.

conforme a los criterios operativos del sistema biopolítico vigente. Igor Sádaba condensa esta lectura foucaultiana del pormenor: “El cyborg es la racionalización del mundo llevada al cuerpo humano”¹¹¹⁴. Frente al optimismo de Haraway y otras feministas que vislumbran en el cyborg una alegoría política emancipatoria en virtud de su sesgo postnaturalista — ninguna idea, defiende Haraway, ha hecho tanto daño a las mujeres como la de naturaleza — Claudia Gianetti aporta serias sospechas aludiendo a la racionalización del cuerpo: “Parece evidente que esta industria de la eugenesia biotecnológica y del control no está interesada en... emplear el cuerpo como interfaz para... superar el dualismo del género (como plantean ingenuamente algunas ciberfeministas entusiastas). El neocolonialismo postindustrial... podría llegar a ser también un neocolonialismo biotecnológico y telemático posthumano, mediante una especie de *domesticación* invasiva de los cuerpos como nueva forma de ejercer el *control* absoluto y la soberanía sobre las sociedades dominadas, sirviéndose de la asombrosa excusa de promover el perfeccionamiento de la especie humana o, lo que es más atroz, la ayuda humanitaria”¹¹¹⁵.

La racionalización llega a la carne, y tal maniobra equivale casi con exactitud en la postmodernidad a la mercantilización de la misma, siendo así que el cyborg expresaría cómo la ubicuidad capitalista y la rendición del todo a la lógica del mercado provoca la conversión del mismísimo cuerpo humano en mercancía, en objeto de compra-venta. Andrew Kimbrell escribe que los americanos “se venden cada vez más: su sangre, su semen, sus óvulos, incluso sus recién nacidos. Y cada vez más los investigadores y las grandes compañías están ofreciendo productos humanos: órganos, partes de feto, tejidos, cepas de células, compuestos bioquímicos y genes... El precio creciente de nuestras posesiones más íntimas ha creado un mercado al alza del cuerpo humano”¹¹¹⁶. Benedetta, figurante de la novela transhumanista *El fuego sagrado*, no se opone *per se* a la transformación de la corporalidad en un producto comercial de las multinacionales. A fin de cuentas, piensa, la mutación de la corporalidad en producto ha derivado para muchas personas en una prolongación vital más que notable. Y mejor eso, vivir más a cambio de mercantilizarse, que resignarse a las fatalidades del cuerpo natural: “«La anatomía es el destino». Eso ya no es así, ¿entiendes? ¡Ahora la anatomía es industria!”¹¹¹⁷.

Otra imputación bastante socorrida al transhumanismo sostiene que lejos de poder

¹¹¹⁴ I. Sádaba, *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, pág 163.

¹¹¹⁵ C. Gianetti, “Arte Humano/Máquina, virtualización, interactividad y control”, en D. H. Sánchez (ed.), *Arte, cuerpo, tecnología*, pág 220.

¹¹¹⁶ Citado en: M. Dery, *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*, pág 256.

¹¹¹⁷ B. Sterling, *El fuego sagrado*, Barcelona, Ediciones B, 1998, pág 145.

catalogarse de movimiento científico o de utopía racional, conforma una suerte de religión, pseudoreligión o para-religión laica fundada en una fe delirante en el progreso tecnológico que viene a sedar el pavor a la finitud del narcisista a base de tecno-esoterismo de tres al cuarto. La transbiomorfosis, principalmente la vinculada al éxodo de los cibercógitos a la realidad virtual, se presenta por parte de los antitranshumanistas como la evidencia incontestable de que tal acusación va bien encauzada¹¹¹⁸. Andoni Alonso e Iñaki Arzoz argumentan en *La nueva Ciudad de Dios* que el transhumanismo y similares (movimientos que los autores unifican bajo la categoría de “religión digitalista o virtualista”, instancia fundada teóricamente en la filosofía “techohermética”) cristalizan y llevan a su máximo apogeo el legado hermético que, transmitido culturalmente de una generación intelectual a otra, siempre ha palpitado en el seno de la ciencia y la tecnología occidentales. Conforme al prodigioso estudio realizado por Alonso y Arzoz, la utopía transhumana se limita a actualizar escenas esotéricas bien conocidas por todos: la realidad virtual (inmaterial, ubicado allende el espacio-tiempo) haría las veces de tecnocielo, más allá o universo paralelo, la mente digitalizada (incorpórea, inmortal) de alma o doble astral, la Inteligencia Artificial (omnisapiente, de naturaleza matemática) de Dios, autores como Moravec, Kurzweil, More, Minski y Warwick de profetas o apóstoles, el lenguaje informático (universal, formal) de lenguaje adánico, la transbiomorfosis de transmigración de las almas, el ingeniero de Creador y así, incluyendo a los propios adversarios del digitalismo (herejes), hasta un largo etcétera¹¹¹⁹.

Es cierto, prosiguen los rivales del transhumanismo, que la utopía moderna también cobijaba numerosos presupuestos de corte religioso, pero el hecho, precisan, es que en la postmodernidad el contenido místico del utopismo tecnológico crece cuantitativa y cualitativamente al articularse alrededor del anhelo de inmortalidad y de la voluntad de

¹¹¹⁸ Los transhumanistas estándar se niegan siquiera a contemplar la posibilidad de que su programa se relacione con la religión en cualquier sentido. Moravec sentencia que “no es difícil de imaginar al pensamiento humano liberado de la esclavitud del cuerpo mortal: la creencia en otra vida después de la muerte está ampliamente extendida. Pero no es necesario adoptar ninguna postura ni mística ni religiosa para asumir esta posibilidad. Los ordenadores proporcionan un modelo que le resultará válido hasta al mecanicista más ardiente”. H. Moravec, *El hombre mecánico*, xii.

¹¹¹⁹ A. Alonso & I. Arzoz, *La Nueva Ciudad de Dios*, Madrid, Siruela, 2002. Véanse, sobre todo, los mitos del digitalismo: págs 131-230. La tesis de los autores en relación a la transbiomorfosis es clara: “Si la Nueva Ciudad de Dios pretende sustituir al mundo-realidad por un sucedáneo digital del cielo, las mentes y los cuerpos de los usuarios o fieles deben ser transformados también para poder habitarlo... Aunque existan diferentes enfoques y varias disciplinas implicadas, todos ellos están encaminados a convertir al hombre en un ser digital, apto para sumergirse en un mundo artificial. Se recupera así una amalgama de mitos hermético-religiosos como la resurrección de la carne, la inmortalidad, la creación de seres artificiales, el cuerpo astral, el lenguaje angélico, los objetos mágicos, la piedra filosofal, etc”. *Ibid*, pág 101. Véase también: págs 146-149, 156-157 y 167. Rodney Brooks, a quien podríamos catalogar de transhumanista moderado, condena el sesgo religioso del volcado de mentes ideado por Moravec. Véase: R. Brooks, *Cuerpos y máquinas*, pág 245.

desencarnación. Se habla de secularización, anota Sádaba, pero el cientificismo utópico se muestra más místico que nunca. Eso explica que la sed humana de inmortalidad ya “no necesita adorar dioses o pensar en términos de almas, ni siquiera esperar la llegada de una revolución redentora que transforme el mundo, basta con unas buenas dosis de prótesis, informática de última generación y genética industrial”¹¹²⁰. Félix Duque percibe en el entorno transhumano “una extrañísima suerte de tecnoespiritualidad laica como reacción extrema frente a la más bien empalagosa *New Age* con sus ensoñaciones sobre la Gran Madre Naturaleza, las buenas vibraciones cósmicas y demás arrebatos de los «hijos de las flores»”¹¹²¹.

Mark Dery designa con el epíteto de *tecnopaganismo* al núcleo de la cibercultura que actúa de “cámara de resonancia para fantasías trascendentalistas sobre la eliminación de todas las limitaciones metafísicas y físicas. Es irónico que sean la misma visión cientificista del mundo y la imparable aceleración tecnológica, que para algunos han producido el vacío espiritual..., las que estén creando una escatología propia”¹¹²². A David Noble, una de las autoridades de este enfoque, no le resulta irónica la confluencia actual de cientificismo y misticismo, sino que la interpreta como el resultante lógico de un proceso iniciado siglos atrás, concretamente en el monasterio benedictino, de la mano de Juan Escoto Erigena. Tal proceso, continuado por Roger Bacon, Fiore, Ramón Llull, Paracelso, Ficino, Bruno, la Royal Society, Leibniz, etcétera, es el de la comunión indisoluble entre lo científico y lo religioso (entre hechos y valores, si se quiere ver así), comunión forjada en las puertas mismas de la modernidad y potenciada hoy día:

Algunos observadores... han argumentado... que el resurgimiento de la expresión religiosa es un indicio de la esterilidad espiritual de la racionalidad tecnológica, que en la actualidad la creencia religiosa se está renovando como un complemento necesario de la razón instrumental porque proporciona un sustento del que la tecnología carece. Quizás haya algo de verdad en esta proposición, sin embargo todavía presupone la asunción equivocada de una oposición básica entre ambos fenómenos e ignora lo que tienen en común. En este sentido, la tecnología y la fe modernas no son ni complementarias ni contrarias, ni tampoco representan estadios sucesivos del desarrollo humano. Se encuentran, y siempre se han encontrado, fusionadas, siendo al mismo tiempo la empresa tecnológica un empeño esencialmente religioso.¹¹²³

¹¹²⁰ I. Sádaba, *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, pág 218.

¹¹²¹ F. Duque, “De *cyborgs*, superhombres y otras exageraciones”, pág 173.

¹¹²² M. Dery, *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*, pág 16.

¹¹²³ D. Noble, *La religión de la tecnología*, págs 16-17.

Naief Yehya también detecta en la cyborgización dependiente de la transbiomorfosis la prueba de la condición pseudoreligiosa e irracional del transhumanismo:

Por suerte o por desgracia, la tecnología para trasladar conciencias a las máquinas aún no existe, pero el simple hecho de que haya científicos reconocidos y bien subsidiados trabajando seriamente en este proyecto es un indicador de lo vigente que es la extraña y vieja obsesión mística de nuestra cultura por separar la mente del cuerpo; por percibir al hombre como un ser dual, una entidad espiritual manchada por el estigma de la materia sólida, o bien como un prodigio de la evolución que ha sido injustamente condenado a arrastrar un cuerpo defectuoso, efímero y frágil.¹¹²⁴

Hernández Arias reincide en el mismo diagnóstico, refiriéndose, esta vez, al misticismo inspirado por las tecnologías virtuales e informáticas, al esoterismo común a los cibernautas y al reencantamiento del mundo sobrentendido en todo ello. Su examen, distinguido del resto al incorporar una lectura nietzscheana de las temáticas que estamos trabajando, es útil para constatar que el utopismo transhumanista arraiga en tendencias y contextos más amplios y generalizados que los estrictamente académicos o literarios:

Mientras en la historia de Occidente se constata, a partir de la Edad Media, una secularización y racionalización del espacio, con el ciberespacio se produce una nueva mistificación que genera un nuevo imperio colectivo suprasensible... En la búsqueda de espacios incorpóreos, los cibernautas persiguen nuevas experiencias mágicas y una nueva salvación o inmortalidad... Asimismo, pretenden olvidarse de una realidad insatisfactoria e imperfecta, emprendiendo una huida de la vida que Nietzsche no habría dudado en atribuir al último hombre: el cibernauta ya no es fiel a la tierra, sustituye la vida orgánica por un sucedáneo, la vida tecnológica, como un nuevo mundo suprasensible o como un moderno paraíso artificial, y termina por desarrollar una relación emocional con la máquina que reemplaza las tradicionales relaciones sociales entre los hombres.¹¹²⁵

¹¹²⁴ N. Yehya, *El cuerpo transformado*, pág 21. “Hasta el siglo XX, los intentos por trascender de manera determinante las limitaciones biológicas y físicas se identificaban principalmente con lo oculto y se personificaban en el sacerdote, el brujo o el alquimista. En nuestro tiempo, esta búsqueda continúa en manos de los científicos, quienes buscan lo mismo con nuevas herramientas. En un tiempo en que la ciencia ha luchado por destruir la idea de vida eterna en el cielo, hay científicos que tratan de ofrecer vida eterna en la tierra”. *Ibíd*, pág 167.

¹¹²⁵ J. H. Arias, *Nietzsche y las nuevas utopías*, págs 136-137.

La tesis de que el transhumanismo constituye una religión es inseparable de la tesis de que, junto otros fenómenos semejantes, difunde a las masas un odio sin igual hacia el cuerpo, gesto *gnóstico* por antonomasia que caracteriza, anota el antitranshumanista estándar, a la mayoría de religiones y cultos esotéricos y místicos. Coincidiendo con un conocimiento sin precedentes de su funcionamiento y composición, el cuerpo aparece en múltiples enclaves de la cultura como un ente obsoleto, insignificante y sucio que provoca frustración y angustia. Fue un clásico de la distopía publicado en 1951 y no ningún pensador de postín quien esbozó el parecer de que tras la reconstrucción cyborg del cuerpo late un profundo menosprecio hacia el mismo. Bernard Wolfe noveló en *Limbo* una civilización futura regida por el “Immob”, institución que busca impedir la venida de una segunda guerra nuclear supliendo las extremidades naturales de los seres humanos por extremidades cibernéticas. Ya que “los hombres utilizan los brazos para luchar y las piernas... lo conducen al campo de batalla”¹¹²⁶, nada mejor, razonan los líderes del lugar, que amputarlos y amputarlas de sus cuerpos. Amputación, eso sí, indolora. Y masiva. Y es que en *Limbo* el prestigio de los ciudadanos depende, también en *Moderan*, del grado de cyborgización completado. A menor cantidad de carne y mayor cantidad de prótesis, más gloria recaban de los suyos. Jerry, personaje de la novela desvela lo que de verdad manifiesta la adicción protésica: “un auténtico desdén hacia el cuerpo, un intento de humillar el cuerpo, aplastarlo, petrificarlo, escapar de él”¹¹²⁷.

Este diagnóstico —la cyborgización como síntoma del “desdén hacia el cuerpo” y del deseo de “escapar de él”— es mantenido por infinidad de teóricos de nuestros días a propósito del auge ciberespacial. Sea cual sea su adscripción filosófica, el veredicto se repite. Y de manera bastante justificada, sobre todo si nos limitamos a leer las declaraciones de los transhumanistas radicales, que aconsejan, cual dobles del imaginario y distópico doctor Sayre (*Materia gris*), olvidarnos científicamente del cuerpo (Warwick) y emanciparnos de la esclavitud (Moravec) a la que según cuentan nos tiene sometidos. Reaccionando contra tamaña campaña, Yehya afirma que la masificación de las tecnologías digitales ha creado la ilusión transhumana “de que hay un futuro más allá de la carne, que el cuerpo es tan sólo una pesada y maloliente bolsa de fluidos, gases y vísceras en gradual descomposición de la que podemos liberarnos”¹¹²⁸. “Quizá, sigue Yehya, nunca en la

¹¹²⁶ B. Wolfe, *Limbo*, pág 152.

¹¹²⁷ *Ibíd*, pág 186.

¹¹²⁸ N. Yehya, *El cuerpo transformado*, pág 13.

historia el cuerpo humano fue percibido con tanto desdén como ahora”¹¹²⁹. Mark Dery comparte el mismo dictamen: “Bit digital a bit digital estamos alienándonos de nuestros cuerpos cada vez más irrelevantes... Con esta alienación también llega un *odio al cuerpo*, una combinación de desconfianza y desprecio hacia la incómoda carne, que representa el factor limitante en los ambientes tecnológicos”¹¹³⁰. Sádaba tampoco se aparta del guión: “Un haz de nuevas actitudes emergen, entonces: liberación de lo físico, amplificación tecnológica del cuerpo, supresión del continente, odio al cuerpo y a la carne, desprecio por el envase obsoleto y caduco, etc. La biología que llevamos adosada deviene, por tanto, residuo físico prescindible que limita un progreso evolutivo positivo”¹¹³¹. Duque no se priva de registrar “el odio que sienten estos nuevos *cyborgs* por su propio cuerpo humano”, odio materializado en las “proclamas para trascender ese «despojo», indigno de la nueva era”¹¹³².

Tomás Maldonado, uno de los mejores contrincantes del utopismo de corte digital-informático, reproduce idénticas amonestaciones: “En los últimos tiempos, el cuerpo (humano) no goza de demasiada estima entre los partidarios del ciberespacio. Algunos, los más indulgentes, lo ven con bonachona y resignada desconfianza. Otros, en cambio, expresan por él un arrogante y rencoroso desprecio. Nuestro cuerpo sería, para ellos, anticuado, superado, en fin, obsoleto. Tras haber permanecido sin variaciones durante miles de años ahora debería ser cambiado, sustituido por otro más a la altura de los nuevos y apremiantes desafíos que provienen de un entorno cada vez más condicionado por las nuevas tecnologías”¹¹³³. Detrás de tales discursos, advierte el autor en la línea que acabamos de explicar, “se esconde la vieja aversión del cristianismo hacia el cuerpo. Esta vez repropuesta con la apariencia de una ideología neomecanicista y de ciencia ficción”¹¹³⁴. En relación directa con esta circunstancia, sería conveniente no olvidar, alerta Maldonado, una lección histórica: que “el desprecio del cuerpo (sobre todo el de los demás) ha sido demasiado a menudo la antesala de la despiadada aniquilación de los cuerpos de mujeres y hombres... Deberíamos ser cautos, pues, con la teoría de un cuerpo humano obsoleto e ineficaz... que replantear sobre la base de un modelo ideal”¹¹³⁵.

¹¹²⁹ *Ibíd*, pág 23.

¹¹³⁰ M. Dery, *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*, pág 260

¹¹³¹ I. Sádaba, *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, pág 220.

¹¹³² F. Duque, “De *cyborgs*, superhombres y otras exageraciones”, pág 173.

¹¹³³ T. Maldonado, *Crítica de la razón informática*, Barcelona, Paidós, 1998, pág 151.

¹¹³⁴ *Ibíd*, pág 153.

¹¹³⁵ *Ibíd*. Mumford fue un precursor a la hora de vincular el odio al cuerpo con la exaltación de la máquina: “los verdaderamente santos desdeñaban bañar el cuerpo; se martirizaban la piel con cilicios, se azotaban, volvían sus ojos con interés caritativo hacia los llagados y los leprosos y los deformes. Al odiar el cuerpo, las mentes ortodoxas de aquellas edades estaban preparadas para violentarlo. En lugar de resentirse contra las máquinas que podían simular esta o aquella acción del cuerpo, podían darles la bienvenida”. L. Mumford,

Voy a recopilar brevemente los presupuestos filosóficos de la teoría transhumanista del cuerpo conforme a sus enemigos. Las coincidencias son de nuevo habituales. David Le Breton mantiene que en el ambiente de la cyborgización asistimos al nacimiento de un “dualismo de una nueva especie” que hace del cuerpo “un doble del hombre, un *alter ego*”¹¹³⁶ del que debemos desprendernos para emanciparnos de la muerte. Es así que el dualismo cyborg en general y transhumanista en particular se diferencia del anterior en que “opone al hombre a su propio cuerpo”¹¹³⁷. Latiendo bajo semejante dilemática y bajo la consiguiente cosificación cientificista y biomédica de la corporalidad se encuentra una denigración de lo carnal que le reprocha al cuerpo sus vulnerabilidades y limitaciones y que le resta todo su carácter simbólico. Como referencia cardinal del dualismo cyborg, sostiene Breton en concordancia con la mayoría de antitranshumanistas, emerge (una vez más) la figura de Descartes, autor encargado de popularizar la visión de los anatomistas que le precedieron, a saber: que existe una disociación implícita del hombre y de su cuerpo, y que este, identificado con una máquina sumamente compleja, carece de valor propio al mostrarse prescindible, inclusive un estorbo, para la supervivencia y autoconocimiento del yo¹¹³⁸.

Duque coincide con Breton y tilda a los cyborgs de “neocartesianos”. En virtud de ello, les acusa de temer a las tripas, a las vísceras, a la defecación, o sea: a todo lo inverso a la pureza, olvidando “que esas excrecencias son justamente indicios de la función de renovación de la vida, de la única vida que conocemos: la carnal”¹¹³⁹. Por su parte, Molinuevo ve en la mística transhumana del cyborg “una forma de tecnonihilismo fuerte que prolonga la tradición idealista”¹¹⁴⁰. En la misma línea, Maldonado atisba en el mismo fenómeno “un crepuscular idealismo subjetivo” palpitando bajo el reduccionismo científico que invariablemente acompaña al transhumanismo y similares, enfoques predispuestos a omitir, en la senda de la mística oriental y occidental, que “en nuestro *cuerpo a cuerpo* con nuestro cuerpo, nunca pensamos que estamos *en posesión* de un cuerpo, sino sencillamente que *somos un cuerpo*”¹¹⁴¹. En virtud de lo sostenido por Moravec y demás adeptos a la

Técnica y civilización, pág 51.

¹¹³⁶ D. Le Breton, “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”, *Reis*, n° 68, 1994, pág 197.

¹¹³⁷ *Ibíd*, pág 198.

¹¹³⁸ *Ibíd*, págs 199-200. Obviamente, la posición de Descartes respecto al cuerpo y las interacciones de este con la mente es para muchos analistas mucho más compleja y turbia que la transmitida por la interpretación corriente. No obstante, es también obvio que Descartes y sobre todo el cartesianismo firmaron proposiciones indudable y canónicamente dualistas que dada su cimentación mecanicista y filiación cientificista contribuyeron a la creación del clima cultural que acabará derivando en los cyborgs.

¹¹³⁹ F. Duque, “de *cyborgs*, superhombres y otras exageraciones”, pág 179,

¹¹⁴⁰ J. L. Molinuevo, *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales*, pág 70.

¹¹⁴¹ T. Maldonado, *Crítica de la razón informática*, pág 155. Maldonado coincide con Molinuevo en que el transhumanismo es idealista: *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales*, pág 70.

transbiomorfosis, parece bastante incontrovertible que para ellos el cuerpo corresponde al orden del *tener*, no al orden del *ser*¹¹⁴². Y como es “algo” que se tiene puede reformarse, sustituirse o abandonarse sin menoscabar hipotéticamente la supervivencia del yo, ser de naturaleza material y biofísica que al digitalizarse puede disociarse, curiosamente, del orden material y biofísico para siempre. Digámoslo a la tremenda. Desde el ángulo transhumano (y posthumano, cyberpunk, ciberespacial...), el cuerpo es objeto (*res extensa*), no sujeto (*res cogitans*). Un objeto carencial que nos lleva a enfermar, desgastarnos y fenecer. Por eso debe desecharse, cual “chatarra” o “equipaje de más”, sustituirse por un envase mejor¹¹⁴³.

Corría el año 1956, y Günter Anders presentó en *La obsolescencia del hombre* un diagnóstico de la técnica moderna que amén de gozar de una asombrosa actualidad a la hora de interpretar desde el ángulo distópico la relación entre nuestro cuerpo y las máquinas tiene la virtud de articular gran parte de los argumentos tecnófobos que luego se han hecho habituales. El punto de partida de Anders es inequívocamente heideggeriano: la técnica se ha convertido en dueña del destino del ser humano. Es por eso, afirma el autor en plena Guerra Fría, que no se cuestiona “lo que hace Washington o Moscú con la técnica, sino lo que la técnica ha hecho, hace o hará con nosotros, incluso antes de que podamos hacer algo con ella”¹¹⁴⁴. Tal preponderancia de la técnica se materializa en lo que Anders denomina “desnivel prometeico”, consistente en “la *a-sincronía del hombre con su mundo de productos*”¹¹⁴⁵, en la incapacidad, creciente día a día, a la que nos vemos sometidos debido a nuestros límites para seguir el endiablado ritmo de transformación de los aparatos. De esta impotencia y de este retraso, mana la “vergüenza prometeica”, el sentimiento de inferioridad y el trastorno de identidad frente a las máquinas, la certeza, por un lado, de que los aparatos son superiores (recuérdese, por ejemplo, la cita de Warwick acerca de las limitaciones del cuerpo en comparación a las máquinas) y el deseo, por otro, de ser como ellas, es decir, algo producido, hecho por otro: “Ante este trasfondo trastornado hay que ver el deseo del hombre actual de llegar a ser un *selfmade man*, un producto: *el quiere hacerse a sí mismo no porque no soporte ya nada de lo que no ha sido hecho por él mismo, sino porque tampoco quiere ser nada no hecho. No porque le indigne ser hecho por otro (Dios, los dioses, la naturaleza), sino porque no es hecho y, en cuanto no hecho, está sometido a todos sus productos fabricados*”¹¹⁴⁶.

¹¹⁴² Véase: S. Zizek, *Órganos sin cuerpo*, págs 143-144.

¹¹⁴³ Dery también califica de dualistas a los militantes transhumanos: *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*, págs 261, 272-273, 346-347.

¹¹⁴⁴ G. Anders, *La obsolescencia del hombre* (vol I), Valencia, Pre-Textos, 2010, pág 24.

¹¹⁴⁵ *Ibíd*, pág 31.

¹¹⁴⁶ *Ibíd*, pág 41. *Cursivas del autor.*

Es conveniente insistir en esta idea, pues desmenuza el deseo transhumano-cyborg del hombre hecho uno con la máquina empleando una perspectiva genealógica antagónica a la de García Bacca, para quien el hombre primero anhela ser Creador, y no como sostiene Anders algo creado. Lejos de cuestionar, sentencia Anders, la situación y dominar el ritmo de producción y la naturaleza de los artefactos, el hombre sueña con “ser igual que sus dioses, los aparatos; más exactamente: formar parte por completo de ellos, en cierto modo ser consustancial a ellos”¹¹⁴⁷. A tal fin, el hombre proyecta “una autorreforma..., intentar mínimamente mejorarse”¹¹⁴⁸, tarea a la que se consagra la ingeniería aplicada al hombre. A causa, dice Anders, de la posibilidad de modificar su propio genoma el hombre “va ampliando sus límites, alejándose cada vez más de sí mismo y trascendiéndose; y aunque no se eleve a ninguna región de lo sobrenatural, sí se traslada... a lo que ya no es natural, al reino de lo híbrido y artificial. En breve: *la intención de los experimentos es someter a una metamorfosis la physis, que... siempre se había considerado como fatum; despojarla de su fatalidad*”¹¹⁴⁹. En esta empresa, Anders presencia “restos de energía del odio puritano al cuerpo”¹¹⁵⁰. Odio alimentado con los celos provocados por la inmortalidad que poseen las máquinas, virtud que aspiramos a alcanzar maquinizándonos¹¹⁵¹.

Las acusaciones expuestas contra la cyborgización y el transhumanismo señalan aspectos problemáticos e inquietantes de dichos actores. No obstante, esas mismas acusaciones también presentan elementos cuestionables. Para empezar, el gesto latente a la mayoría de ellas consiste en erigirse en representantes de un realismo responsable que contrastaría con las frivolidades infundadas de la imaginación científicista afín al utopismo cyborg. Tamaña maniobra no puede menos que evocar a los distópicos y antiutópicos que

¹¹⁴⁷ *Ibíd*, pág 51.

¹¹⁴⁸ *Ibíd*, pág 52.

¹¹⁴⁹ *Ibíd*, pág 53.

¹¹⁵⁰ *Ibíd*.

¹¹⁵¹ *Ibíd*, pág 66. La idea de que envidiamos la inmortalidad de las máquinas también fue planteada por Isaac Asimov en: *Sobre la ciencia ficción*, Barcelona, Edhasa, 1986, págs 158-159. Al contrario que Anders, Asimov no infiere de dicha envidia la divinización de lo maquinístico, sino el origen de los pavores frankensteinianos que despierta. Este mismo autor firmó “El hombre bicentenario”, relato (llevado muy discretamente al cine por Chris Columbus en 1999) que escenifica una trama inversa a la examinada en esta sección. Escenifica, en concreto, las peripecias de un androide inteligente llamado Andrew que consagra su larga vida al objetivo de ser reconocido jurídicamente como miembro de la humanidad, aunque ello suponga sacrificar su inmortalidad. Para ello, deberá (tras demostrar que posee inteligencia, capacidad creativa, imaginación, autonomía y sentimientos a un nivel cuanto menos análogo al del ser humano) reconstruir su cuerpo en larguísimas operaciones, naturalizar su organismo, implantar en su seno lo biológico, quitarse metal de encima y reemplazarlo por carne y vísceras. Mas la humanización de Andrew choca con un impedimento: su cerebro positrónico no puede sustituirse por un cerebro natural. Dicha sesera cuenta con el don de ser inmortal, virtud de la que carecen los cerebros humanos. Así pues, el último paso del recorrido de Andrew pasa por mortalizar su cerebro, por integrarlo dentro de un proceso de degeneración paulatina e imparable, logro que consigue uno de sus ingenieros al conectarlo a nervios orgánicos. A la edad de doscientos años y minutos después de ser declarado legalmente miembro de la especie humana, el antaño máquina Andrew muere, como un humano más. Véase: I. Asimov, *El hombre bicentenario y otros cuentos*, Barcelona, Ediciones B, 1997.

estigmatizaban y estigmatizan a los experimentos sociales y al deseo de transformación política radical reprochándoles ingenua irresponsabilidad y falta de realismo (o de sentido común, argumento muy apelado últimamente desde la derecha y la izquierda). Muy pocas veces (a excepción, es justo reconocer, de Andoni Alonso e Iñaki Arzoz) se combate a la utopía transhumanista en nombre de otra utopía explícita y sistematizada que asuma, y no que condene en bloque, el escenario tecnológico postmoderno. Generalmente, la reprimenda no aporta alternativa alguna mínimamente novedosa, ni sobre la tecnología, ni sobre el cuerpo ni sobre la relación entre ambos. A lo sumo, irradia (y pienso principalmente en Virilio) nostalgia por los tiempos pasados.

Por otra parte, la mayoría de antitranshumanistas pasan por alto los componentes emancipadores del transhumanismo, como si aceptara el supuesto, sabemos que falso, de que se trata de un movimiento necesariamente conservador o colaboracionista con el orden imperante. Tomados como síntomas, el cyborg y el transhumanismo traslucen dinámicas pertenecientes al sistema vigente. Pero dichas dinámicas, congregadas de forma privilegiada en la transbiomorfosis (desmaterialización, informatización, virtualización, hibridación...) son, Castells y Rheingold lo han dejado muy claro pese a sus profundas reservas antitranshumanas¹¹⁵², potencialmente ambiguas en el campo ideológico. No en balde, estrategias políticamente punteras de la izquierda transformadora e intelectuales vinculados a ellas (Haraway, Negri & Hardt, Castells...) también asumen de diferentes modos, junto a algunas utopías literarias progresistas de la postmodernidad (“La Cultura”, *Accelerando*), el paradigma inmaterial, digitalizado, etcétera.

Respecto a la acusación de que el transhumanismo lidera en verdad una pseudoreligión, nuestra posición se asemeja a la que mantuvimos respecto a la tesis de que la Filosofía de la Historia Universal brotada en la modernidad es un simple duplicado de la noción judeocristiana de la historia. Existen razones históricas, culturales y filosóficas para trazar semejanzas de continente y de contenido entre el programa transhumano (también entre otros muchos programas dispares) y el imaginario religioso y esotérico. Pero existen igualmente diferencias abismales entre ellos, diferencias que suelen infravalorarse o reinterpretarse teóricamente de manera hábil para que dejen de ser tales. Por ejemplo, la realidad virtual suele presentarse como un proyecto que descansa esencialmente en la idea de paraíso celestial. David Noble certifica esta tesis reproduciendo manifestaciones de varios involucrados en dicha tecnología. Cita a Tom Furnes, pionero en el sector que

¹¹⁵² M. Castells, *La Galaxia Internet*, Barcelona, Mondadori, 2003, págs 180-215. H. Rheingold, *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*, Barcelona, Gedisa, 2004.

declaró: “El ciberespacio nos parecerá el paraíso..., un espacio para la restauración colectiva de la perfección”¹¹⁵³. Y cita al filósofo Michael Heim, quien lanzó la siguiente pregunta: “¿Qué mejor forma de emular el conocimiento de Dios... que generar un mundo en el que los seres humanos pudieran disfrutar de un acceso instantáneo semejante al de Dios?”¹¹⁵⁴. Finalmente, transcribe las declaraciones de Michael Benedikt, para quien en el ciberespacio “flota la imagen de la Ciudad Celestial, la Nueva Jerusalén del Apocalipsis..., un lugar con el que podríamos recobrar la gracia de Dios..., planteado como una bella ecuación”¹¹⁵⁵.

Bien está. Es obvio que en la mentalidad virtualista abundan los componentes judeocristianos, como ya abundaron, y sobre tales asuntos Noble nos ha enseñado mucho, en las tecnologías previas. Pero es obvio también que la realidad virtual, a diferencia (y vaya diferencia) del paraíso o la Ciudad Celestial, es un producto consciente y voluntario del hombre, no de Dios. Noble respondería que el hecho de que el hombre se convierta merced a la tecnología en el nuevo Creador de universos es una prueba en favor del espíritu religioso que impulsa y determina el proyecto de la realidad virtual. Si bien dicha coyuntura acarrea ni más ni menos la muerte de Dios (y la visualización de una arrogancia humana incompatible, diría Jameson, con cualquier religión), Noble se las ingenia para validar su tesis argumentando que Dios no muere en realidad, ya que traslada su *modus operandi* al ingeniero. Si adoptamos el ángulo hermenéutico de Noble, la sustitución de Dios por el hombre en lo tocante a la creación *ex nihilo*, a mi entender un acto rupturista y secularizador de importancia trascendental, no implica más que un modesto cambio de actor, no de escenario. Aunque así fuera, demos por buena la mayor, la eficacia y legitimidad de la acusación seguiría siendo discutible, pues que algo provenga por este o aquel inconsciente canal de transmisión de la tradición judeocristiana (o de cualesquiera tradiciones esotéricas, míticas, etcétera) no es en sí mismo, huelga indicarlo, una razón para desecharlo o combatirlo. A fin de cuentas, si nos lanzamos a desenmascarar presupuestos judeocristianos seguramente acabaríamos como Nietzsche o tantos otros, encontrándolos en instancias tan loables como el socialismo, la idea de la igualdad entre todos los hombres, la democracia o los Derechos Humanos.

La tesis de la presencia del creacionismo religioso en la utopía transhumanista (y en el utopismo científico-tecnológico en general) puede suscitar valoraciones inversas. Recuperando el término teológico de transustanciación (cambio de una sustancia en otra, sin aniquilación de ninguna: por ejemplo, el del pan y vino en el cuerpo y sangre de Cristo)

¹¹⁵³ Citado en: D. Noble, *La religión de la tecnología*, págs 194-195.

¹¹⁵⁴ *Ibíd*, pág 195.

¹¹⁵⁵ *Ibíd*, pág 196.

y examinando minuciosamente el uso que realizó del mismo el joven Marx para desvelar las implicaciones ateas del comunismo, García Bacca brinda una interpretación dialéctica de la secularización que puede aplicarse sin problemas al transhumanismo. A *grosso modo*, la tesis de Bacca sostiene que el ateísmo consiste en la transustanciación de Dios por el ser humano, es decir en “hacer que la *encarnación de Dios* en un solo hombre, en Jesús de Nazaret, se verifique en *cada uno de los hombres*”¹¹⁵⁶.

A través de esa encarnación, la riqueza material y espiritual de la religión es humanizada, anunciando el fin de la alienación que suponía considerar a Dios, a la naturaleza, a la moral o a la mercancía entidades independientes del obrar humano. En adelante, el hombre ya no necesita ocultarse a sí mismo, y toma conciencia de que todo es producto, invento suyo, de que él es el auténtico Creador, incluso (sobre todo) de los dioses, mercancías, morales y naturalezas, a las que se ha sometido mansamente durante milenios. La objetivación cesa, y el hombre presencia al fin su propio rostro cuando se coloca ante el espejo, descubriendo que las potencialidades y virtudes que atribuía a las entidades citadas le pertenecen en exclusiva. Eso y no otra cosa significa la conversión del hombre en Dios, el verdadero ateísmo. El hombre se reapropia tras un largo peregrinar histórico de aquellas cualidades suyas que proyectó en la divinidad, entre ellas, muy esencialmente, la cualidad de crear el mundo y la naturaleza:

Que Dios es creador no pasa, dice Bacca, de ser la expresión provisional de que el hombre no lo es aún, de que no ha llegado aún a ser *inventor*; Dios es entonces la imagen intelectual y sentimental de nuestros pujos de creadores, la cara especular de nuestros deseos. Dios desaparece o es reabsorbido como creador a medida... en que el hombre asciende a inventor, a productor. Que cada vez se pidan a Dios menos milagros no es tan sólo efecto de nuestro dominio de la técnica sobre la naturaleza; proviene de algo más hondo, tremebundo y duro de decir: de que a Dios le va drenando el técnico la virtud creativa; de que Dios, en cuanto creador, está en trance de muerte.¹¹⁵⁷

Bacca deletrea el proceso a partir de cual se produce la constitución del hombre en divinidad creadora en términos de emancipación, y no, como hace Noble, en términos de alienación. A donde quiero llegar es que incluso dando por bueno el supuesto de que el transhumanismo mimetiza el imaginario religioso se puede efectuar una lectura progresista

¹¹⁵⁶ G. Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México, FCE, 1974, pág 17.

¹¹⁵⁷ *Ibíd*, pág 37.

del citado movimiento¹¹⁵⁸. En cuanto al odio al cuerpo, sentimiento al que los antitranshumanistas recurren para probar que nos encontramos frente a una pseudoreligión, sucede algo parecido. En este caso, partimos de la evidencia de que el citado sentimiento existe, pero no con la misma magnitud ni acepción. Las salidas de tono de Moravec —auténticos delirios en el plano de la verosimilitud científica, pero ideas sugestivas en el plano de la imaginación utópica de la ciencia ficción— han dado carnaza a los adversarios de la desencarnación (por juzgarla puritana, nihilista o alienante). Sin embargo, los defensores, seguramente mayoritarios, del cyborg de grado uno no expresan un odio al cuerpo sin más, sino un odio, si es que se trata exactamente de eso, al cuerpo natural. Su deseo utópico no apunta a la desencarnación, ni a la superación del organismo, sino a su perfeccionamiento. Apunta pues, a la creación de un cuerpo físico-material mejor. Como bien apunta Fernando Broncano, son quienes defienden la inviolabilidad del cuerpo ante la tecnología cyborg o reconstructiva los que personifican una “concepción religiosa de lo humano”¹¹⁵⁹, al presuponer que el cuerpo dado representa la maravilla del orden¹¹⁶⁰.

La dirección que recorren las críticas a la utopía transhumanista suele ser equivocada. Antes se expuso que la verdadera amenaza de la cyborgización no es de corte ético, metafísico o antropológico, es de corte político. El verdadero aspecto rebatible del transhumanismo no es el odio al cuerpo, tampoco la desnaturalización cyborgizadora, ni siquiera su presunta infraestructura esotérico-religiosa. Estriba en su negativa a integrarse en una utopía social postcapitalista que aleje sus propuestas de la distópica inmortalidad de clase (o de la mecanización de los organismos como medio biopolítico de control). El discurso transhumanista sobre el cuerpo peca de la misma tara que otros muchos discursos versados sobre idéntica cuestión: peca de despolitización. El reproche, brillantemente conciso, lanzado por Eagleton contra los teóricos postmodernos del cuerpo es en este sentido imputable al transhumanismo estándar: “Para los nuevos somáticos, no todo viejo cuerpo funciona. Si el cuerpo libidinal sirve, el cuerpo trabajador no. Hay cuerpos mutilados en abundancia, pero pocos desnutridos”¹¹⁶¹.

¹¹⁵⁸ Es el caso de Kim Stanley Robinson. Michel Duval, uno de los personajes de la “Trilogía de Marte”, compara la capacidad de crear tecnológicamente una naturaleza sobre suelo marciano y la decisión de crear políticamente una sociedad revolucionaria en idéntico lugar con el poder creacionista de Dios: “En verdad los seres humanos eran milagrosos: creadores conscientes que caminaban sobre ese mundo nuevo como jóvenes dioses en posesión de poderes alquímicos”. K. S. Robinson, *Marte verde*, pág 266.

¹¹⁵⁹ F. Broncano, *La melancolía del ciborg*, págs 31-38.

¹¹⁶⁰ Muchos críticos de la cyborgización suelen reconocer la condición maleable y sociocultural del cuerpo. Es decir, reconocen que el cuerpo es en buena medida un artificio que la historia transforma sin cesar. Sin embargo, no secundan la posibilidad de que tal transformación pueda efectuarse tecnológicamente. Véase: T. Maldonado, *Crítica de la razón informática*, págs 152-153.

¹¹⁶¹ T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, pág 111-112. Un reparo parejo esboza Félix Duque a propósito del auge que viven la desencarnación cyborg y demás fantasías maquinísticas sobre la corporalidad: “Verdad

Antes de finalizar, repasemos los pasos dados a lo largo de la presente sección. Hemos empezado definiendo el concepto de “cyborg”, piedra angular de la utopía y la distopía modernas y actor fundamental para nuestra investigación en la medida en que diluye la disyunción establecida durante la modernidad entre el hombre y la máquina (y la disyunción, asimismo, entre lo natural y lo artificial). Después de recalcar la importancia teórica de dicho concepto, de ubicarlo en el contexto cultural oportuno (el caracterizado por la obsesión hacia el cuerpo) y de resaltar las peculiaridades de la tecnología sobre las que se apoya, se han presentado las andanzas de Warwick a fin de mostrar las confluencias entre la medicina restaurativa y la medicina reconstructiva que traza la experimentación cyborg. Seguidamente, hemos expuesto a partir de determinados textos utópicos y distópicos tres grados de cyborgización, cada uno de ellos progresivamente más inmerso en la desencarnación. El segundo bloque de la sección lo he dedicado a enumerar las críticas más recurrentes a la cyborgización en particular y a la teoría transhumanista del cuerpo en general, caracterizada, según el tópico, por materializar un odio visceral hacia el cuerpo. Finalmente, he revisado y matizado esas críticas para reorientar las dudas sobre el transhumanismo en torno a lo político.

4.3.2 Humanidades, humanismo y transhumanismo

Me propongo a efectuar una ubicación postrera del transhumanismo en la tradición utópica eligiendo como eje argumental el debate generado en torno al humanismo. Mi intención básica consiste en determinar la naturaleza del humanismo en general y la del humanismo utópico en particular indagando el estatuto de las letras y de la tecnología en el interior de los susodichos. Si conforme acabamos de certificar la postmodernización provoca la deriva del dilema máquina-humano, en la sección actual observaremos de manera tangencial cómo provoca el cuestionamiento de una presunción cardinal de la distopía moderna estándar: la que sostiene que las humanidades emancipan. Con todo, esta sección será útil para otro fin. Después de sondear las rupturas ontológicas y

es que, mientras tanto, los cuerpos se ajan, son rasgados y despedazados, se pudren lentamente en la soledad de viviendas de tiempo no visitadas, son amontonados en fosas sin nombre, o bombardeados a placer por sofisticadas máquinas *high tech*. Restos del sistema. ¿A quién le interesa eso?”. F. Duque, *Contra el humanismo*, Abada, Madrid, 2003, pág 119. Zizek esboza contra Fukuyama un parecer sobre la biogenética (una de las técnicas ciborgizadoras con más pedigrí) que ilustra muy bien nuestro enfoque sobre el transhumanismo: “Es posible que el problema no sea la biogenética como tal, sino el contexto social de las relaciones de poder en cuyo seno funciona. Lo que hace que la biogenética sea peligrosa es la manera en que su utilización está determinada por los intereses del capital corporativo y de los organismos estatales, tentados por la posibilidad de apoyarse en ellos para acrecentar su control de la población; el problema no es, en último término, ético sino económico-político”. S. Zizek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, pág 156.

epistemológicas que la utopía transhumana opera respecto a la modernidad, certificaremos ahora sus detalles continuistas mostrando su lealtad al programa humanista. Nuestro objetivo radicará en fundamentar de manera más sistemática una hipótesis que este trabajo ya ha enunciado y probado, a saber: que el humanismo, lejos de ser propiedad exclusiva de las humanidades, también define, quizá en mayor medida, a la ciencia y la tecnología.

Como sabemos, la utopía transhumanista ha dado pie a todo tipo de dictámenes distópicos. Su mínimo común denominador parte de la seguridad de que los planes transhumanos de perfeccionamiento conducirían, en el caso de formalizarse, a la plena deshumanización y alienación. Alarmismos al margen, lo más discutible de esta índole de veredictos es la presunción de que el éxito del transhumanismo corre paralelo a la crisis del humanismo. O por decirlo más rotundamente, que el transhumanismo es un antihumanismo (o un posthumanismo), quizás el antihumanismo más radical jamás existido. Durante las páginas siguientes defenderé la tesis contraria, que el transhumanismo es un humanismo, quizás el humanismo más radical y consecuente que haya existido hasta ahora. Esta afirmación se opone a una mentalidad muy poderosa acerca de los vínculos establecidos entre la tecnología y el hombre. Tan poderosa que sus errores de apreciación se propagan en no pocos textos transhumanistas, los cuales acostumbra a conceptuar de no humanistas (de posthumanistas, más en concreto) aspiraciones suyas que sí lo son. Quiero mostrar que aquellos idearios etiquetados tradicionalmente como humanistas (el cristianismo, el kantismo, etcétera) no son el humanismo *sensu stricto*, y que el humanismo *sensu stricto* descansa actualmente en el transhumanismo.

Muy a menudo, el llamamiento antitranshumanista tiene por puntal una antropología esencialista que predica por heterogéneas vías, aprovechando el marco del naturalismo postmoderno teorizado por Jameson, la existencia de la naturaleza humana. Una naturaleza humana entera o parcialmente reducible a lo biológico donde medra lo mejor y lo distintivo de nuestra especie, la miga que nos hace humanos por encima de cualesquiera accidentes o contingencias. Por eso, vendría a exhortar esta gente, debemos resistir a la cyborgización, porque podría dismantelar o alterar el sustrato sobre el que florecen el altruismo, la igualdad, la identidad y la dignidad de todas las personas, así como la humanidad de lo humano y lo humano de la humanidad. Dado este supuesto, el programa transhumanista es definido automáticamente como antagónico al humanismo, en la medida en que dismantela el *locus* del hombre con la meta de alumbrar un ser nuevo, posthumano.

Preciso un poco más los pormenores de tamaño lectura con un par de muestras. La primera representa al humanismo cristiano, la segunda al humanismo liberal de corte naturalista. Con la ingeniería genética en mente, Juan Pablo II sostuvo en la tercera Asamblea General de la Asociación Médica Mundial (1983): “Cada persona humana, en su irrepetible singularidad, no está constituida solamente por el espíritu, sino también por el cuerpo, y por eso en el cuerpo y a través del cuerpo se alcanza a la persona misma en su realidad concreta. Desde esta visión antropológica se deben encontrar los criterios fundamentales de decisión, cuando se trata de procedimientos no estrictamente terapéuticos, como son... los que miran a la mejora de la condición biológica humana”¹¹⁶². Más explícita si cabe, se mostró la Comisión Teológica Internacional en “Comunión y Servicio. La persona humana creada a imagen de Dios”, declaración publicada en el año 2002. Nótese, junto la cita de Juan Pablo II, cómo la noción religiosa del cuerpo se encuentra muy lejos de condenarlo o degradarlo (no en balde, es una de las obras más complejas y delicadas de Dios). Cuando los antitranshumanistas achacan al transhumanismo los pecados de fomentar y expresar una aversión inequívocamente religiosa hacia el cuerpo demuestran ser presos de un estereotipo. Cito por extenso:

Dado que el hombre ha sido creado a imagen de Dios también en su corporeidad, él no tiene derecho a disponer totalmente de su propia naturaleza biológica. Dios mismo y el ser creado a su imagen no pueden ser objeto de una acción humana arbitraria. Existe un tipo de ingeniería genética que tiende a mejorar ciertas características específicas. El concepto de hombre como “co-creador” con Dios podría utilizarse para tratar de justificar el manejo de la evolución humana mediante tal ingeniería genética. Pero esto implicaría que el hombre tiene pleno derecho a disponer de su propia naturaleza biológica... El uso de la modificación genética a fin de producir un ser superhumano o un ser con facultades espirituales esencialmente nuevas es inconcebible, dado que el principio de vida espiritual del hombre... no es producto de la mano del hombre y no está sujeto a la ingeniería genética... Un hombre puede mejorar verdaderamente sólo mediante una realización más plena de la imagen de Dios en sí mismo, uniéndose a Cristo e imitándolo¹¹⁶³.

¹¹⁶² J. Pablo II, “Discurso a los participantes en la tercera Asamblea General de la Asociación Médica Mundial”, AAS, n° 76, 1984, pág 394.

¹¹⁶³ CTI, “Comunión y Servicio. La persona humana creada a imagen de Dios”, <http://la-buhardilla-de-jeronimo.blogspot.com/2008/04/comunin-y-servicio-la-persona-humana.html>.

La versión laica del humanismo contrario a la cyborgización conduce a Fukuyama. Ya conocemos su planteamiento: “la naturaleza humana existe”, “y limita los posibles modelos de regímenes políticos, de manera que una tecnología lo bastante poderosa para transformar aquello que somos tendrá, posiblemente, consecuencias nocivas para la democracia liberal”¹¹⁶⁴. Por naturaleza humana, Fukuyama concibe “la suma del comportamiento y las características que son típicas de la especie humana, y que se deben a factores genéticos más que a factores ambientales”¹¹⁶⁵, tales como la igualdad, la libertad, la propiedad privada y la necesidad de reconocimiento. Es así que “los derechos humanos se basan en la naturaleza humana”¹¹⁶⁶, y que el proyecto de hurgar en el genoma podría alterarla, constriñendo, simultáneamente, la pervivencia de aquellos. Fukuyama llama a los Estados a regular el uso de las tecnologías cyborgizadoras para impedir la popularización de la eugenesia y la adulteración del suelo nutriente de la democracia y el libre mercado, facilitándose la venida de regímenes totalitarios entregados a la demolición del humanismo¹¹⁶⁷.

Peter Sloterdijk insiste en *Normas para el parque humano* que la cyborgización pone punto y final al humanismo. Su premisa es bien conocida. El humanismo, asegura contra todas las definiciones tradicionales, “supone el compromiso de rescatar a los hombres de la barbarie”¹¹⁶⁸, juicio que nos lleva a este otro: “el tema latente del humanismo es... la domesticación del hombre; su tesis latente: una lectura adecuada amansa”¹¹⁶⁹. Sloterdijk, presa del clásico pesimismo antropológico, comparte con el humanismo (con el humanismo caracterizado de esta manera) la suposición hobbesiana de que rescatar al hombre de la barbarie implica *ipso facto* su domesticación, la neutralización de sus impulsos agresivos innatos. De no haberla, la paz social (el fin de la guerra de todos contra todos), la sociedad misma, sería inviable. La piedra angular de tal diagnóstico es la vinculación del humanismo con la certeza pedagógica de que “una lectura adecuada amansa”. Llamativa y provocadoramente, Sloterdijk equipara al humanismo con el uso disciplinario y socializador de los libros y las letras, instalándose en las antípodas de la función emancipatoria y antisistema que les adjudicaba la distopía moderna estándar.

¹¹⁶⁴ F. Fukuyama, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, pág. 25.

¹¹⁶⁵ *Ibíd.*, pág. 214.

¹¹⁶⁶ *Ibíd.*, pág. 213.

¹¹⁶⁷ Zizek desarrolla su particular ataque a la oposición del Vaticano y Fukuyama al plan de mejora tecnológica del cuerpo en: S. Zizek, *Órganos sin cuerpo*, págs. 149-157.

¹¹⁶⁸ P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000, pág. 31. El autor define así al humanismo: “telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito”. *Ibíd.*, pág. 19.

¹¹⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 32.

En efecto, cada época, declara Sloterdijk, ha ingeniado sus particulares *antropotécnicas*, sus procedimientos represivos dirigidos a hacer de bestias hombres, habitantes del parque humano¹¹⁷⁰. Pues bien, la antropotécnica idiosincrásica de la modernidad fue, puntualiza, el humanismo, “utopía de la formación humana mediante el escrito y mediante la lectura”¹¹⁷¹ que, con la vocación expansionista y universalista de humanizar a la humanidad entera, tiene por cimientos a la alfabetización, a la escuela y al libro. Pero el estudio de las letras no ha liberado a nadie de la estandarización estatal, ni ha brindado al individuo diferencialidad e identidad, exoneración frente al adoctrinamiento. Todo lo contrario, ha ejercido (para fastidio del novelista distópico estándar) de puntal del vínculo social y de la coerción y autodomesticación requeridas para establecerlo. Coerción, empero, encubierta tras grandes lemas redentores. E irremediable, cree Sloterdijk, ejercida con la voluntad de sedar a nuestra bestia latente (a Mister Hyde) a golpe de lectura. Lectura (y escritura) en la educación obligatoria, previamente seleccionada y posteriormente seleccionadora (selectiva), cultivada sentado y en silencio, como mandan los preceptos altamente correctivos del aula¹¹⁷². Lectura, a la par, recomendada televisivamente por el Ministerio de turno por medio de anuncios desesperados (“Si tú lees, ellos leen”, rezaba uno de ellos hace varios años), ritualizada en las bibliotecas locales, disponible para todas las edades y condiciones merced los periódicos, revistas y ediciones baratas de clásicos de la literatura y de la filosofía. Textos, finalmente, escritos en un idioma concreto, al servicio, por añadidura, del espíritu y de la cohesión nacional¹¹⁷³.

La novedad más destacable proporcionada por el ensayo de Sloterdijk radica en la resolución de atribuir el amansamiento de Mister Hyde al humanismo, exégesis que le lleva a emprender una redescrición muy sugerente del concepto que no desbarata, empero, la clásica identificación entre humanismo y humanidades. Mas el punto álgido de la obra arranca con el anuncio de que el momento de esplendor de los humanismos empezó a marchitarse sin remisión en 1945, cuando la relevancia social del saber humanístico empieza a declinar apabullantemente bajo la irrupción de la era telemática, vertebrada progresivamente allende la alta cultura erudita, alrededor, en cambio, de las tecnologías de la información y de la comunicación. Sloterdijk, coincidente con McLuhan y los comunicólogos afines (también, aunque manteniendo una valoración distinta de la coyuntura, con los novelistas distópicos que auguraban acertadamente el ocaso de las

¹¹⁷⁰ *Ibíd*, págs 75-76.

¹¹⁷¹ *Ibíd*, pág 89.

¹¹⁷² *Ibíd*, pág 63.

¹¹⁷³ *Ibíd*, pág 25.

humanidades a manos de la técnica), escribe: “Con el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo a partir de 1918 (radio) y de 1945 (televisión) y, más aún, con las últimas revoluciones de las redes informáticas, en las sociedades actuales la coexistencia humana se ha instaurado sobre fundamentos nuevos. Estos son post-literarios... y en consecuencia post-humanísticos”¹¹⁷⁴.

Sloterdijk infiere del escenario mentado (una suerte de datación determinista de los diversos estadios tecnológicos que han conducido poco a poco al fin de la modernidad y al nacimiento de la postmodernidad: radio, televisión y, finalmente, ordenador) algo trascendental. La etapa del humanismo ha pasado, “porque ya no se puede sostener por más tiempo la ilusión de que las macroestructuras políticas y económicas se podrían organizar de acuerdo con el modelo amable de las sociedades literarias”¹¹⁷⁵. Pero el problema es que al periclitar el humanismo, nos quedamos sin antropotécnica capaz de ablandar a Mister Hyde y socializar a los jóvenes. La lectura digna de ese nombre (dejemos a un lado la lectura de mensajes telefónicos y demás) se convierte poco a poco en un hábito obsoleto y minoritario en el multiverso audiovisual y digital, dominado de arriba a abajo por la tecnociencia y la instantaneidad informática, extraño, por no decir contrapuesto, a la sabiduría humanística y al libro impreso¹¹⁷⁶. El corolario de todo ello es que los libros (lo mismo podría argüirse de otros medios escritos, caso de los periódicos) ya no moldean la mente de las gentes, y que se vuelven insuficientes “para mantener unidos los vínculos telecomunicativos entre los habitantes de la moderna sociedad de masas”¹¹⁷⁷.

¹¹⁷⁴ Ibíd, pág 28.

¹¹⁷⁵ Ibíd, pág 29.

¹¹⁷⁶ Sloterdijk ofrece una bella y crepuscular escenificación de la crisis de las humanidades al final de su texto. Dice, por ejemplo, que el destino de los clásicos “es estar colocados en silenciosas estanterías como las cartas acumuladas de un correo que ya no se recoge”. Ibíd, pág 84. Los podemos leer, desde luego, “si tan sólo supiéramos por qué habríamos de hacerlo”. Ibíd. Los ensayos *Homo videns* (G. Sartori) y *Superficiales* (N. Carr) son dos de los muchos trabajos que alertan de los efectos cognitivos (y a medio plazo políticos) derivados del descenso cuantitativo y cualitativo que padece la lectura de libros. El primero de ellos se centra en las secuelas psicológicas de la sustitución del libro impreso por el televisor: el segundo hace lo propio indagando en las repercusiones cerebrales del uso habitual del ordenador, máquina, según trata de demostrar, que está reseteando nuestras conexiones neurales y con ello alterando nuestras capacidades. En ambos casos, la conclusión es que la deriva que experimenta el libro en beneficio de las máquinas audiovisuales o informáticas se manifiesta en la anulación del pensamiento conceptual, lineal, abstracto, profundo y crítico que distinguió a la modernidad, inspirando, por contra, la hegemonía de un pensamiento superficial, distraído, aquiescente y multitarea, hábil para compaginar diversas actividades rutinarias y comunicarse, pero incapaz de concentrarse, de entender, de seguir un argumento, de refutar con rigor las apariencias, de memorizar. La diagnosis de Sartori y Carr es idéntica a la articulada por las distopías modernas, entre las que habría que destacar, por su potencial profético y analítico, a *Farenheit 451*. Véase: G. Sartori, *Homo videns*, Madrid, Taurus, 2003, págs 188-189; N. Carr, *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?*, Barcelona, Taurus, 2011, págs 21-23, 148. Para una lectura menos tremendista de este particular: T. Maldonado, *Crítica de la razón informática*, pág 149; P. Lévy, *¿Qué es lo virtual? Virtudes y riesgos*, Barcelona, Paidós, 1995, pág 47.

¹¹⁷⁷ P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, pág 28.

Fruto de la inoperatividad de la doma humanista, surge “la ola de desenfreno sin igual”¹¹⁷⁸ padecida por las escuelas en particular (antiguas sedes centrales del arte de *amaestrar*) y por la sociedad contemporánea en general, así como el incremento de las influencias desinhibidoras o embrutecedoras perceptible en la cultura de masas (espectáculos violentos, cine *gore*, telebasura...). Situación, pues, ante la que urge según Sloterdijk “formular un código de antropotécnicas”¹¹⁷⁹, alumbrar cuanto antes nuevos procedimientos de doma, no vaya a ser que el parque humano termine saltando por los aires. Visto lo visto, el interrogante fundamental del presente no puede ser otro: “¿Qué amansará al ser humano, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre?”¹¹⁸⁰. Sloterdijk responde encadenando otra serie de incógnitas. El pasaje donde las enumera sirvió de acicate para la santa cruzada habermasiana orquestada en su contra:

Cuestiones como si el desarrollo a largo plazo también conducen a una reforma genética de las propiedades del género; si se abre paso a una futura antropotécnica orientada a la planificación explícita de las características; o si se podrá realizar y extender por todo el género humano el paso del fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal; son preguntas en las que el horizonte evolutivo, si bien aún nebuloso y nada seguro, comienza a despejarse ante nosotros.¹¹⁸¹

Apenas diez meses después, Sloterdijk pronunció “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”, conferencia donde pasa de preguntarse (retóricamente) acerca de la conveniencia de embarcarse en la “reforma genética” a defenderla a cara descubierta. Examinada a los pies de “El hombre operable”, la insinuación de *Normas para el parque humano* desemboca hacia una conclusión tajante: la biotecnología (u otros métodos semejantes) debe reemplazar a la periclitada antropotécnica humanista. Solo la ingeniería genética podrá adiestrar, tal vez aniquilar, a Mister Hyde en los estadios venideros. Hemos de incorporarnos, en suma, al estadio posthumano de coerción y socialización, fase eugenésica donde el hombre ya no se mejora a sí mismo (y mejorar significa para Sloterdijk transformarse en una criatura más pacífica y sociable) sumergiéndose en las simas espirituales de la Gran Literatura, sino modificando tecnológicamente su constitución orgánica, pues es ahí (el innatismo de nuestro pensador es casi tan ortodoxo como en Fukuyama) donde medra y se agazapa la bestia.

¹¹⁷⁸ Ibíd, pág 72.

¹¹⁷⁹ Ibíd, pág 71.

¹¹⁸⁰ Ibíd, pág 52.

¹¹⁸¹ Ibíd, págs 72-73.

La visión tecnoutópica de la cyborgización presentada por Sloterdijk en “El hombre operable” la compartiría cualquier transhumanista, también autores como García Bacca: “Si hay hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo pre-humano. Ella es la verdadera productora de seres humanos, o el plano sobre el cual puede haberlos. De modo que los seres humanos no se encuentran con nada nuevo cuando se exponen a sí mismos a la subsiguiente creación y manipulación, y no hacen nada perverso si se cambian a sí mismos autotecnológicamente”¹¹⁸². Sloterdijk dedica al humanismo varias expresiones peyorativas. Habla, por ejemplo, de “Humanismos desvalidos”¹¹⁸³ y de “humanismo de museo”¹¹⁸⁴, palabras que acreditan la consabida equiparación de humanismo y humanidades y que vinculan la cyborgización con un paradigma y un programa florecidos del final del humanismo (del contexto donde primaban las humanidades). En estos asuntos, su catalogación del cyborg no difiere de la de sus adversarios tecnófobos.

Antes de prorrogar nuestro examen del humanismo, vamos a detenernos brevemente en algunos aspectos de Sloterdijk conectados con problemáticas utópicas y transhumanistas. Mientras que en antropología Sloterdijk se muestra pesimista (la bestia innata), en lo concerniente a los desarrollos recientes de la biotecnología su optimismo roza la misma credulidad distintiva de los transhumanistas menos razonables. Supongamos, lo que es mucho suponer, que la violencia fuera innata (pesimismo) y pudiera (optimismo) mitigarse en el laboratorio sin producir tarados mentales. Los interrogantes a plantear son obvios: ¿quién tendría el beneplácito para domesticar y quién tendría que resignarse a ser domesticado? ¿Quién elegiría a cada cual? O más espinoso todavía: ¿qué tipo de sociedad resultaría en verdad de la domesticación génica del hombre? Preguntas parejas, formulables también al transhumanismo, sirven para enfrentar la potencial creación de otros seres humanos: ¿Quién clonaría y quién sería clonado? ¿Con qué finalidad e intereses? Supongamos, ya puestos, que algún día el nivel de desarrollo técnico sea tan avanzado como para permitir que el hombre pueda cambiarse y perfeccionarse a sí mismo a libre voluntad. Las cuestiones anexas a la distópica inmortalidad de clase son inevitables: ¿quién tendrá acceso a las infraestructuras para “auto-operarse” y gozar de las supuestas ventajas físicas y cognitivas? ¿Todos o unos pocos? ¿En virtud de qué significado de “perfección” y “mejora”?

¹¹⁸² P. Sloterdijk, “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”, [http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/14%20-%202004/01%20\(Peter%20Sloterdijk\).pdf](http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/14%20-%202004/01%20(Peter%20Sloterdijk).pdf), págs 16-17.

¹¹⁸³ *Ibíd*, pág 14.

¹¹⁸⁴ *Ibíd*, pág 16.

Sloterdijk es el último de los representantes de la teoría de la maldad innata, paradigma científico y teórico escasamente edificante empeñado tiempo ha (frenología, craneología, sociobiología...) en convertir los problemas político-sociales (la violencia, sin ir más lejos) en problemas biológicos y por ende únicamente susceptibles de ser solventados científicamente¹¹⁸⁵. Más sofisticado y *cool* que la mayoría de sus biologicistas compañeros de escuela, a Sloterdijk no le preocupan las relaciones de poder escritas en los términos de arriba. Ello es así, me remito de nuevo a “El hombre operable”, porque cree (emulando el optimismo tecnológico de *La condición postmoderna* de Lyotard y *La sociedad transparente* de Vattimo) que la ingeniería genética, la cibernética y la informática (las “homeotecnologías”, según las llama) encarnan una operatividad distinta a la atribuida certeramente por Heidegger a la técnica de su tiempo (con la bomba atómica a modo de símbolo). Una operatividad, concreta Sloterdijk, posthumanista, o lo que es lo mismo: no-dominante, dialógica y cooperante donde sujeto y objeto coinciden en pie de igualdad a la vera del principio de información y el ocaso de la dicotomía naturaleza-cultura ocasionado por la aparición de las tecnologías inteligentes. Justo lo opuesto acontecía en la era humanista, donde la operatividad totalitaria encarnada por las tecnologías mecánicas (por las “alotecnologías”) impulsaba al sujeto a esclavizar (para desazón de Heidegger, frankfortianos y tantos otros enemigos de la razón instrumental) al objeto mientras convertía el mundo en materia prima, en un inmenso almacén de recursos¹¹⁸⁶.

Aunque la distinción no carezca de interés, depende de una cuantía elevada de supuestos inciertos¹¹⁸⁷. El augurio según el cual llegado el instante de clonar (o de erradicar tecnológicamente a Mister Hyde) todo será cooperante, simétrico y voluntario entre el criador y el creado (o entre el domesticador y el domesticado, o entre el perfeccionador y el perfeccionado) solo se sostiene si abrazamos, como hace Sloterdijk, el determinismo tecnológico y presuponemos que dadas unas técnicas no totalitarias tendremos automáticamente unas relaciones democráticas. Pero nadie puede asegurar que las cosas funcionen así. Ni que la homeotecnología sea *per se* antitotalitaria ni que, en el caso figurado de que lo fuera, tuviera la capacidad de contagiar al resto de esferas sus valores. De hecho, no hace falta comulgar con ningún determinismo económico para invertir las tornas y

¹¹⁸⁵ Dicho gesto ha sido ampliamente analizado y criticado por: R. Lewontin & S. Rose & L. Kamin, *No está en los genes. Crítica del racismo biológico*, pág 290 i ss: J. Sanmartín, *Los nuevos redentores. Reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen*, Barcelona, Ánthropos, 1992, págs 97-113: A. Montagu, “El mito de la violencia innata”, *El país*, 14 agosto de 1983, págs 8-9: S. J. Gould, *Desde Darwin. Reflexiones sobre Historia Natural*, Madrid, Blume, 1983, págs 173-177.

¹¹⁸⁶ Véase: *Ibid*, págs 18-19.

¹¹⁸⁷ Véase: F. Duque, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002, págs 159-160, 172-174.

sospechar, me permito insistir por última vez, que, articulada dentro del sistema económico vigente, la “auto-operación” tecnológica del hombre convergerá en la formación de una distopía en toda regla. Sometida a la lógica de la mercantilización, el contenido emancipador virtualmente existente en la cyborgización mutará en su contrario. La auto-operación contribuirá, de no implementarse en un entorno social justo, equitativo y próspero para todos, a incrementar todavía más el poder de los grupos dominantes y la indigencia del resto, según han alertado autores de distintas escuelas a lo largo de los últimos cien años, desde Russell (durante su polémica con el marxista John Haldane)¹¹⁸⁸ a Zizek (durante su polémica con el liberal Fukuyama)¹¹⁸⁹.

Reemprendamos el planteamiento de partida. La distopía *Limbo* es un documento clave para empezar a problematizar los planteamientos expuestos y demostrar la condición humanista del transhumanismo. Según explicamos, Bernard Wolfe relató en esta novela un futuro donde la cyborgización de grado uno se ha generalizado. Una institución, el Immob, es la encargada de adoctrinar a las gentes en la conveniencia de la desencarnación y la encargada de llevarla a cabo. En el mundo de *Limbo*, la humanidad ha accedido a la auto-operación, y por las mismas razones que las aludidas por Sloterdijk: para pacificarse y solidificar el vínculo social. Theo, uno de los personajes de la novela, emite una sentencia que parecerá equivocada a ojos de los tres planteamientos que he comentado (el Vaticano, Fukuyama y Sloterdijk): “El Immob es el primer humanismo auténtico en la historia del pensamiento humano”¹¹⁹⁰. De acuerdo a la interpretación del humanismo que me propongo desplegar, Theo está en lo cierto. Nada hay más humanista que la cyborgización, *ergo* que el transhumanismo y propuestas parecidas.

Para empezar a conceder verosimilitud a este pronunciamiento, me permito recordar otra vez, tras los apuntes vertidos en 1.6 y 3.2.3, el vínculo histórico abierto entre el humanismo y la tecnología. Precedentes latinos al margen (Séneca, Terencio, Cicerón...), el humanismo tuvo por matriz el Renacimiento, época que si bien revitalizó los *studia humanitatis* abrigó cuanto menos con igual tesón la dignificación y exaltación de las *artes mecánicas*, estigmatizadas a cuenta de la patrística durante la Edad Media. El programa perfeccionista de la tecnología fue inaugurado en el marco utópico del humanismo. Y al contrario, el humanismo se desplegó en el marco de una tecnología en ciernes cuyo apogeo obedeció a la creencia, no pocas veces contrastada en la práctica, de que servía al perfeccionamiento humano. En este sentido, resulta verdaderamente sorprendente que

¹¹⁸⁸ J. Haldane & B. Russell, *Dédalo e Ícaro. El futuro de la ciencia*, págs 91 i ss.

¹¹⁸⁹ S. Zizek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, págs 156 i ss.

¹¹⁹⁰ B. Wolfe, *Limbo*, pág 96.

alguien tan capacitado como Sloterdijk omite que el humanismo contó desde el Renacimiento con un ala científicista y tecnófila muy activa y pujante. Simplificando en exceso, pero sin faltar a la verdad, podría recordarse que el humanismo presentó dos vertientes en el plano epistemológico durante sus prolegómenos. La primera humanística y pedagógica, empeñada, tal es el caso de Luis Vives, en mejorar al hombre a base de erudición (lectura de clásicos griegos y latinos en un primer momento) didácticamente organizada. La segunda científicista e ingenieril (positivista, por ejemplo, durante el siglo XIX), empeñada, tal es el caso de Francis Bacon, en mejorar al hombre a base de ingenios científicos y tecnológicos.

Pues bien, Sloterdijk circunscribe al humanismo a la primera de las vertientes señaladas, omitiendo a la segunda. El motivo del lapsus es claro. Solo con esta maniobra puede dotar de dramatismo al relato que traza y comunicar la crisis del humanismo en general, y no, como sería más acertado, la crisis, más modesta, de la vertiente humanística del humanismo. De no haber optado por esa estrategia hubiera llegado a un corolario obvio: que las antropotécnicas biotecnológicas y la auto-operación son (sin desmerecer las novedades y rupturas que también acarrearán en puntos clave) los últimos y más fieles episodios de una tradición humanista de corte ingenieril tan antigua como la tradición humanística-pedagógica. Así pues, que entremos, si tal es el caso, en una era postliteraria, marcada por el ocaso de las humanidades y el esplendor de la tecnología, no significa que entremos en una era posthumanista.

Dicho lo cual, resulta en efecto evidente que la vertiente científicista y tecnófila del humanismo no pasa por ninguna crisis, sino todo lo contrario. La pregunta a formular sería por qué el humanismo de ciencias se ha impuesto con absoluta rotundidad al humanismo de letras, hasta el punto de borrar prácticamente la influencia de este de la vida social, política y cultural. La respuesta quizás aflore por sí misma si atendemos a dos extractos de Bacon citados en 3.2.3. En el primero, el autor de *Nueva Atlántida* asegura que gracias a la tecnología se activa “el engrandecimiento de los límites del imperio humano para efectuar todas las cosas posibles”. En el segundo, Bacon determina que el objetivo a perseguir estriba en “instaurar y aumentar el poder y el imperio del género humano sobre el universo”. Recorriendo sendos extractos se articula el catalizador determinante del humanismo, su clave de bóveda, la voluntad de que el hombre ocupe el centro, corone la plena autodeterminación y domine la fortuna. Por supuesto, y tal sería la respuesta a la pregunta de arriba, la tecnología ha demostrado ser un método mucho más eficaz que las humanidades para dotar a los humanos de esos poderes. Gracias a ella y a su particular

quehacer (dominar y/o crear a la naturaleza), el hombre se acapara el centro del universo, controla la fortuna y alcanza una autodeterminación sin precedentes.

¿Qué hacen los bioingenieros de *Limbo* y los bioingenieros imaginados por Sloterdijk? Exactamente eso, expandir el imperio humano a territorios otrora heterónomos (la biología) para que la humanidad tome las riendas de la fortuna y colonice lo que antaño de la cyborgización caía del lado de la naturaleza y escapaba a su control (las pulsiones violentas). Los cyborgs (y los de *Limbo* componen, comparados con otros, una muestra bastante deficitaria en cuanto a cantidad y calidad de superávits adquiridos) ingresan en la evolución artificial y se emancipan de la fatalidad natural. Ningún hado los condiciona, son por definición como quieren ser y degustan las mieles de la autodeterminación. Por expresarlo nuevamente en argot de García Bacca: el cyborg materializa el paso del hombre creatura al hombre Creador, devenido en Dios¹¹⁹¹. Su Ser es él y *de él*, no de la naturaleza, otrora Dueña descendida al estatus de creatura suya. Nótese que se trata de un Creador *autopoietico*. O sea, no solo crea y humaniza lo otro, sino a sí mismo. Reinventándose mediante tecnología punta, el cyborg niega la premisa antropológica de El Vaticano y Fukuyama: que el hombre cuenta con una esencia innata que debe permanecer inmutable, ajena a la voluntad, cual ámbito sagrado inexpugnable. Uno de los portavoces del Immo expresa con rotundidad la ligazón entre la reconstrucción tecnológica del cuerpo y la autodeterminación humanista: “Esa es la gran palabra, amigos: e-l-e-c-i-ó-n. Elección. Es la elección lo que nos hace humanos porque significa que hemos esquivado todos los «Ellos» que convierten al animal en un robot, nosotros somos autodeterminados... De modo que la amputación *voluntaria* es el primer gran paso hacia el humanismo”¹¹⁹².

¿Qué podemos aprender de Theo? Que la tecnología triunfa porque, al contrario que las humanidades, lleva hasta sus últimas consecuencias el dogma humanista de la autodeterminación. El postulado puede leerse en clave heideggeriana (recuérdese lo expuesto en 3.2.3 sobre Heidegger y el humanismo), y desvelar cómo la constitución, fructificada merced la metafísica de la subjetividad, del hombre en instancia superior de valoración es realizada plenamente por la técnica. Ella es quien hace posible que el sueño de Bacon y Descartes se haga realidad. El gesto de contar con el dominio sobre todo para

¹¹⁹¹ G. Bacca, *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1997, pág 25. En *La edad de oro*, utopía transhumanista contextualizada medio millón de años en el porvenir, la mayor parte de los individuos devinieron en cyborgs de grado tres. Los cibercógitos de los ciudadanos habitan un mundo virtual informático que manejan y modifican libremente. El protagonista departe con un discoloro naturalista que dice: “Ya no sois hombres. La tecnología os ha transformado en dioses. Algunos de vosotros sois dioses que juegan a ser hombres, quizá, pero dioses”. J. C. Wright, *La edad de oro*, Madrid, Bibliópolis, 2004, pág 271.

¹¹⁹² B. Wolfe, *Limbo*, pág 197.

que el todo no le domine a uno incluye al propio hombre, siendo así que en adelante el ser humano se convertirá también en ente a manipular y dominar tecnológicamente. Se convertirá en el único ente que se manipula a sí mismo, y siempre con la voluntad de tener el control completo sobre la fortuna y la ocasión de elegir qué y cómo quiere ser. No otra cosa sería el cyborg, el remache de semejante lógica.

Si estamos en la línea correcta, el humanismo *sensu stricto* es algo diferente a lo pregonado por la mayoría de los autoproclamados humanistas. Entonces ¿qué rasgos le caracterizan realmente? Siguiendo la estela antihumanista de Heidegger, Félix Duque enuncia tres de los cinco rasgos que a nuestro entender definen al humanismo auténtico. Como podrá observarse muchos de ellos coinciden con las características de la utopía. Nada extraño, pues utopía y humanismo han ido y van de la mano:

i) La conversión, recién expuesta, del hombre en *instancia superior de valoración*, suceso anunciado canónicamente por Protágoras en su celeberrima sentencia: “El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, en cuanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son”¹¹⁹³.

ii) El despliegue de una reflexión *autorreferencial*, plagada de “autos” (autodeterminación, autopoietico, auto-operación...) que unifican al sujeto y al objeto, suceso anunciado canónicamente por Terencio: “Hombre soy; nada humano me es ajeno”¹¹⁹⁴.

iii) Duque colige de sendos rasgos algo que también hemos desvelado ya: que el humanismo es un *antropocentrismo*, y añade al hilo de ello un matiz capital: que la mayoría de autoproclamados humanismos y la mayoría de filósofos (a excepción de gente como Protágoras, Pico, Comte, Sartre, Fromm, Bacca y Rorty) no son humanistas en un sentido riguroso de la expresión. Y no lo son porque a diferencia de los nombres citados predicán la existencia de un *Grund* ajeno a la elección humana (Dios, la Naturaleza, la Historia, la Ley Moral, el *Geist*, el Ser...) que, por mucho que ennoblezca al hombre dotándole de estas o aquellas cualidades singulares, ocupa el verdadero centro (o el poder de atribuirlo) y el papel de instancia superior de valoración¹¹⁹⁵.

¹¹⁹³ F. Duque, *Contra el humanismo*, Madrid, Abada, 2003, págs 53-55.

¹¹⁹⁴ *Ibíd*, págs 11-12, 43. Agrego un par de ejemplos de autorreferencialidad humanista, esta vez rubricadas por García Bacca, hábil en tamañas lides; “El hombre puede ser su ser *humanamente*”: “Nada del hombre es de otro; lo humano es íntegramente posesión del hombre”. G. Bacca, *Elogio de la técnica*, pág 76, 113.

¹¹⁹⁵ F. Duque, *Contra el humanismo*, págs 60 i ss. Más recientemente, los pensadores postmodernos han defendido la existencia de *Grunds* cuasi malévolos, caso del Discurso, entidad todopoderosa teorizada entre otros muchos por Foucault de la cual el hombre sería un simple y accidental producto.

Para inferir las otras dos características del humanismo *sensu stricto* acudiremos a un famoso extracto de Pico della Mirandola, referencia filosófica puntera de los transhumanistas junto a Bacon, La Mettrie y Condorcet¹¹⁹⁶. El humanismo encontró apenas bautizado un aliado privilegiado (aunque no el único) en el antiesencialismo (últimamente, en cierto existencialismo). Pico puso en boca de Dios la doctrina antiesencialista de la infinita plasticidad:

No te he dado, oh Adán, ni un lugar determinado ni una fisonomía propia, ni un don particular, de modo que el lugar, la fisonomía y el don los escojas tú y los conserves según tu voluntad y tu juicio. La naturaleza encierra a otras especies en leyes por mí establecidas. Pero tú, que no estás sometido a ningún límite, con tu propio arbitrio, al que te he confiado, te defines a ti mismo... No te he creado ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que por ti mismo, libremente, a guisa de buen pintor o hábil escultor, plasmes tu propia imagen.¹¹⁹⁷

Mirandola prueba que el humanismo antiesencialista primigenio mimetizó el gesto esencialista de supeditar la centralidad del hombre a la decisión de un *Grund* externo. Pese al desliz (comprensible en términos históricos y meramente retóricos), el autor dio alas a la imagen del ser humano que, al margen de Dios y similares, tiene la vocación de dominar por sí solo la fortuna. A partir del pasaje citado podemos, efectivamente, deducir dos nuevas propiedades del humanismo *sensu stricto*. Ambas se articulan de un modo u otro en torno a la autorreferencialidad, y ya han sido reseñadas durante los comentarios dedicados a *Limbo*, García Bacca y Heidegger:

iv) El don *voluntarista* (“según tu voluntad”, “tu propio arbitrio”) de la autodeterminación (la e-l-e-c-c-i-ó-n exaltada por el Immo), que asigna a la humanidad completa autonomía, cualidad con la que contrarresta la necesidad y diseña el destino conforme a su deseo. Sartre divulgó este credo en cuantiosas sentencias: “El hombre, dijo en una de tantas, es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere”¹¹⁹⁸.

v) El don *creacionista*, consecuencia mayor del antiesencialismo, hace del hombre un ser autopoietico. Huérfano de lugar determinado, fisonomía propia y don particular (huérfano de esencia o de naturaleza inmutable) el ser humano se sabe un ser moldeable,

¹¹⁹⁶ N. Bostrom, “Una historia del pensamiento transhumanista”, págs 159-160.

¹¹⁹⁷ P. Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en *Manifiestos del Humanismo*, Barcelona, Península, 2000, págs 99-100.

¹¹⁹⁸ J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1991, pág 17.

nunca acabado, definible ni definitivo, siempre abierto a infinitas y puede que inconmensurables posibilidades. Por eso se crea y re-crea a sí mismo ininterrumpidamente, de acuerdo a su voluntad, “a guisa de buen pintor o hábil escultor”. Sartre recita el abc contemporáneo de la *autocreación*; “el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre”¹¹⁹⁹. Rorty se suma a la causa utópicamente, anhelando “la creación de una clase nueva y mejor de ser humano”¹²⁰⁰. “Lo que nos importa, dice Rorty, es crearnos a nosotros mismos”¹²⁰¹; “los seres humanos, añade, son los que se hacen a sí mismos”¹²⁰².

¿Reproduce el transhumanismo los cinco rasgos del humanismo *sensu stricto*? Sí, los reproduce. Habrá quienes se opondrán a tal convicción. Seguramente argumentarán que el transhumanismo no es un humanismo habida cuenta de que emite la utopía, legataria del Superhombre nietzscheano, de la superación de lo humano (utopía inherente a la idea de que el hombre no ocupa el final de la evolución, sino más o menos el principio). Max More compendia tal exhortación: “nunca alcanzaremos nuestro potencial si nos limitamos a ser simples mecanismos biológicos. Tenemos que movernos de la condición humana a la condición ultrahumana, y todo esto va a ser posible gracias a la ayuda inicial de la biotecnología y de otras tecnologías avanzadas que se integrarán en nuestros cuerpos”¹²⁰³.

Mas el posthumanismo es el no va más del humanismo. Inmerso en la empresa de la autosuperación, el ser humano se contempla dotado de la facultad (del inmenso poder) de activar un proceso evolutivo de mejora artificial que aunque se encara hacia la obsolescencia de su estado natural lo dignifica al elevarlo a la condición cuasi divina de planificador del destino. Concibamos un futuro en el que convivan humanos tal cual son hoy día con cyborgs de grado uno, dos y tres. En este entorno, el supuesto de que el transhumanismo es incompatible con el humanismo en virtud de su plan por superar lo humano quedaría derrotado, pues comprobaríamos cómo no es requisito indispensable ser un humano en estado puro para poseer una mentalidad humanista. Seguramente, los cinco rasgos humanistas que hemos enumerado tenderían una presencia mayor entre las criaturas cyborgizadas, las cuales, por otra parte, siempre contarían en mayor o menor grado con un núcleo humano (el sistema nervioso central, el mapa neuronal...) ¹²⁰⁴.

¹¹⁹⁹ Ibíd, pág 27.

¹²⁰⁰ R. Rorty, *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000, pág 275.

¹²⁰¹ R. Rorty, *Filosofía y futuro*, pág 174.

¹²⁰² R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?*, pág 64.

¹²⁰³ C. Fresneda, “En defensa de la condición humana”, pág 32.

¹²⁰⁴ Un integrante de “los eternos”, especie de clones que termina por reemplazar a la especie humana en *Las partículas elementales*, ornamenta con tono posthumano el colmo del humanismo. Quiriendo rendir tributo a los predecesores dice: “Hemos roto el vínculo filial que nos unía a la humanidad, y estamos vivos... La ambición

Los transhumanistas sucumben a la perspectiva típica del asunto y malinterpretan la naturaleza del humanismo y las implicaciones filosóficas de su propia postura. More escribe en *Los principios Extropianos 3.0: Una Declaración Transhumanista*; “al igual que los humanistas, los transhumanistas son partidarios de la razón, el progreso y los valores centrados en nuestro propio bienestar en lugar de aquellos otros valores centrados en una autoridad religiosa externa. Los transhumanistas van más allá del humanismo desafiando los límites humanos con medios de ciencia y tecnología”¹²⁰⁵. Como era de esperar, More expresa la opinión corriente entre sus camaradas. El transhumanismo (dice con acierto) florece del humanismo, pero difiere (y en esto se equivoca) de este en el ansia de desafiar “con medios de ciencia y tecnología” la condición humana. La *World Transhumanist Association* redonda idéntica impresión:

El transhumanismo puede describirse como una extensión del humanismo, del cual se deriva parcialmente. Los humanistas creen que lo que importa son los humanos... Los transhumanistas coincidimos con esto pero también hacemos hincapié en que... podemos emplear medios racionales... para mejorarnos a nosotros mismos, al organismo humano. Y no estamos limitados únicamente a métodos como la educación, la cual es adoptada normalmente por los humanistas. Podemos usar medios tecnológicos que con el tiempo nos permitirán ir más allá de lo que la mayoría describiría como humano.¹²⁰⁶

El transhumanista y sus allegados espirituales (el cyberpunk y Sloterdijk entre ellos) deberían discriminar bajo el posthumanismo la presencia de un humanismo extremo al hilo de estos cuatro matices: i) El transhumanismo certifica su rango humanista justamente al preconizar (previene Duque mencionando el “humanismo heroico” de Goethe y Nietzsche)¹²⁰⁷ la autosuperación (sería mejor hablar de reinención, sin duda) de lo humano, signo prominente del autorreferencialismo. ii) Que dicha autosuperación emplee medios científicos y tecnológicos (y no pedagógicos o políticos) no supone, lo acabamos de

última de esta obra es saludar a esa especie infortunada y valerosa que nos creó. Esa especie dolorosa y mezquina, apenas diferente del mono, que sin embargo tenía tantas aspiraciones nobles. Esa especie torturada, contradictoria, individualista y belicosa, de un egoísmo ilimitado, capaz a veces de explosiones de violencia inauditas, pero que sin embargo no dejó nunca de creer en la bondad y el amor. Esa especie que, por primera vez en la historia del mundo, supo enfrentarse a la posibilidad de su propia superación; y que unos años más tarde supo llevarla a la práctica. Ahora que sus últimos representantes están a punto de desaparecer, nos parece legítimo rendirle este último homenaje a la humanidad”. M. Houellebecq, *Las partículas elementales*, Barcelona, Anagrama, 2001, pág 320.

¹²⁰⁵ M. More, “Los principios Extropianos 3.0: Una Declaración Transhumanista”, http://www.transhumanismo.org/articulos/Principios_Extropianos.htm

¹²⁰⁶ <http://www.porticoluna.org/reportajes/report/informes/alfuturo/trans1.html>.

¹²⁰⁷ F. Duque, *Contra el humanismo*, Madrid, Abada, 2003, págs 79-89.

argumentar, moverse fuera o más allá del humanismo. iii) Nada más humanista en este orden de cosas que el supuesto transhumanista (no heideggeriano) de que la tecnología se entrega cual sirvienta al hombre, limitándose a ejercer en las condiciones adecuadas de medio para “ir más allá de lo que la mayoría describiría como humano”¹²⁰⁸. iv) Desafiar o negar la condición humana e intentar trascender sus limitaciones naturales en pos del perfeccionamiento que cristaliza en el estadio posthumano ha sido siempre el proceder del genuino humanismo. Nada nuevo hay en ello.

Concreto un poco más. El transhumanismo (retomo el último interrogante formulado) es, para empezar, antiesencialista. Algunos prebostes del movimiento hablan a menudo de condición o naturaleza humana (mejor harían en hablar de “biología humana”, pues es a lo que se refieren), pero erigiéndola en enemigo a batir. No niegan, por lo tanto, que exista. Niegan que sea inmutable, algo que merezca la pena conservarse tal cual nos es dada. Cuando lleguen (vaticinan) fases avanzadas de cyborgización, cada individuo podrá diseñar a la carta su naturaleza. Elección reversible, ya que podrá, igualmente, alterarla de nuevo si le place o reemplazarla por una naturaleza diferente. Igor Sádaba transcribe el postulado: “Ese ente metafísico que durante siglos se ha venido designando como «naturaleza humana» y que tutelaba nuestros pasos en el infinito espacio intelectual resulta ya una entelequia. Naturaleza humana es lo que queramos hacer con nuestros utensilios e instrumentos, puede ser todo lo que salga de una probeta, de un quirófano o de un laboratorio”¹²⁰⁹.

No menos patente resulta la ortodoxia voluntarista y creacionista del transhumanismo, plasmada en la obstinación de emancipar al hombre de la naturaleza y volverlo autodeterminado, creador de sí mismo y de la misma naturaleza (y creador de mundos; la realidad virtual) sin constricciones externas, a libre voluntad. En lo que al antropocentrismo se refiere, no hay pérdida. Abatida la naturaleza, última candidata a ocupar la vacante de la centralidad y el oficio de instancia superior de valoración tras la muerte de Dios, únicamente queda el hombre, “medida de todas las cosas” que extiende su imperio a lo largo y ancho del universo, humanizándolo, reseteándolo a su conveniencia: “Podemos decir, declara Hiroko (protagonista de *Marte verde*), que el universo está vivo porque estamos vivos. Nosotros somos su conciencia además de la nuestra”¹²¹⁰. Y sí, el transhumanismo reproduce, como acabamos de ver (autocreación, autodeterminación...), el hábito autorreferencial, presente en los múltiples “autos” que colman, a modo de máximas,

¹²⁰⁸ F. Duque, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, págs 167-169.

¹²⁰⁹ I. Sadaba, *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, pág, 221.

¹²¹⁰ K. S. Robinson, *Marte verde*, pág 20.

la Declaración Transhumanista, caso de la “Auto-Dirección” (remedo de la clásica autodeterminación), la “Auto-Transformación” o la “Auto-Superación”. Pero el incidente alcanza cotas supremas en el hecho incontestable de que en el cyborg productor y producto, sujeto y objeto, coinciden: “¿Cabe, interroga Duque, mayor triunfo de la *autorreferencialidad* humanista?... ¿Acaso no se dan la vuelta como un guante el subjetivismo protagórico y el objetivismo científico?”¹²¹¹.

El transhumanismo lidera la sección ingenieril del humanismo *sensu stricto*. Sartre afirmó desde la sección filosófica de tal humanismo que el material de la autocreación eran las elecciones adoptadas libremente, *ergo* invadidas por la angustia, a lo largo de una vida. Rorty que nos autocreamos y reinventamos a voluntad con el retejido de creencias estimulado, de manera privilegiada, por la lectura. La aportación transhumanista al humanismo *sensu stricto* se reduce a la certeza de que la autocreación voluntaria llegará a través de la tecnología. Aunque ni a Rorty ni (sobre todo) a Sartre les gustaría (por razones diferentes) verse relacionados con el transhumanismo (al que tacharían, y no les faltaría razón, de reduccionista, objetivista, científicista, metafísico, etcétera), aunque la autocreación de la que hablan es muy diferente a la canalizada por la cyborgización, ambos comparten con los prebostes de la mejora tecnológica del hombre un conjunto sistemático de presupuestos (los cinco indicados) que, de una forma u otra, los emparenta¹²¹².

Después de nuestra exposición se entenderá por qué el triunfo del proyecto humanista producido en la postmodernidad corre paralelo al progresivo desprestigio e irrelevancia de las humanidades. A quienes a diferencia de Heidegger y Duque simpatizamos, con las reservas oportunas, con el flanco filosófico del humanismo *sensu stricto*, nos gustaría que el destino de la filosofía (responsable en parte de su propia insignificancia actual) y la literatura (por completo mercantilizada) fuera más esperanzador. Esta desazón, compartida por abundantes hombres de letras y con frecuencia inspirada en diagnósticos abusivamente derrotistas y agoreros (aquí hemos expuesto unos cuantos), no tiene por qué traducirse a nivel imaginario en ninguna profecía tecnofóbica o distopía luddita. Bien puede traducirse, de momento, en la esperanza utópica de un mundo futuro donde las dos ramas del humanismo *sensu stricto* (el ingeniero y el poeta, por decirlo rortianamente) cohabitan y se instrumentalizan mutuamente para moderar sus impulsos menos reconfortantes. Una sociedad postcapitalista y postbiológica donde la tecnología

¹²¹¹ F. Duque, *Contra el humanismo*, pág 117.

¹²¹² El existencialismo sartreano que sobrevuela *Normas para el parque humano* (principalmente la tesis de que los dioses se han retirado dejando al hombre a solas consigo mismo, a cargo de su creación) sería una forma de confirmar esta afirmación sobre el papel.

cyborg —accesible a todos, pero sometida a un férreo control ético y social— se desenvuelve principalmente con el objetivo de preservar la salud y alargar al máximo la vida de los ciudadanos, mientras que la filosofía y la alta literatura —accesibles a unos pocos, pero dejadas a su libre albedrío— se encargan de crear el yo irreplicable del intelectual cuyo trabajo ampliará a largo plazo la imaginación y el espíritu crítico de su sociedad¹²¹³. Probablemente sea asumiendo el estatuto minoritario del saber humanístico y desechando la muy introyectada utopía de las letras redentoras para todos (y la tentación, decadente donde las haya, de adquirir cientificidad en aras de la buena reputación) como mejor se preservará su legado y como mejor podrá desempeñar las necesarias funciones que le son propias.

4.4 LA UTOPIA Y LA DISTOPIA ANTE LA POSTMODERNIZACIÓN DE LA POLÍTICA

Llegamos al último capítulo de nuestra investigación. En esta recta final examinaremos de qué maneras repercute la llegada de la postmodernidad en la esfera política. Según pudimos corroborar a lo largo del capítulo 3.4, la utopía moderna estándar participó desde sus orígenes renacentistas en la constitución y transmisión de la matriz dilemática ocupada en vertebrar durante siglos al pensamiento político en su conjunto. Dicha matriz tiene por núcleo a la disyunción Todo-parte, y comprende dualismos tales como igualdad-libertad, centralización-descentralización, sociedad-individuo, identidad-diferencia o público-privado. En virtud de una valoración mayoritariamente colectivista y estatista de las dilemáticas citadas, la novela utópica de la modernidad elaboró una representación de la autoridad civil y del contrato social fijada sobre la certeza de que la totalidad ha de prevalecer sobre la particularidad. Tal certeza se emparentaba generalmente a un organicismo doctrinal que encontraría en la figura hobessiana del Leviatán el símbolo maestro para traducir en el orden visual el objetivo utópico en este campo: la reducción —planificada y racional— de la multiplicidad a unidad, operación netamente biopolítica prescrita para preservar la salud del cuerpo social (es decir, eliminar conflictos y diferencias entre las partes en aras de la armonía y seguridad del Todo) y garantizar el bien común.

¹²¹³ Lindsay, protagonista de *Cismatrix*, es un cyborg “preservacionista”, alguien que pese a ser un producto puntero de la tecnología ama y defiende a las humanidades ante la incompresión general. Véase: B. Sterling, *Cismatrix*, págs 26, 225.

La reducción citada impacta de lleno en la subjetividad. Disolver lo múltiple en lo uno acarrea y precisa del “abandono de la propiedad privada del yo”, expresión jamesoniana que nomina a una de las causas del miedo a la utopía y que nosotros utilizamos para aglutinar, asimismo, el triple sacrificio que el individuo anónimo de la utopía moderna realizaba para adquirir el rango de ciudadano (o el de miembro, conforme a otra metáfora utópica socorrida, de la Familia): la renuncia a la identidad personal, la renuncia a la libertad y la renuncia a la intimidad. El análisis textual mostró que el grueso de las civilizaciones utópicas imaginadas hasta mediados del siglo XX se levantaba sobre las renunciaciones citadas, dando lugar a un medio social completamente reglamentado y codificado donde la hegemonía de la esfera pública y el alcance de la socialización son tan colosales que reina por doquier la despersonalización y la desindividualización, el pleno consenso y la plena unanimidad. Así las cosas, la identidad personal (el mismísimo yo) se desintegraba en un contexto donde las viviendas, las ropas, las comidas y el horario eran exactamente iguales para todos, y donde un adoctrinamiento constante y ubicuo recibido desde la más tierna infancia propiciaba el alzamiento del Pensamiento Único y el fin de la política. Por su lado, la libertad sucumbía a manos de una administración central encargada de asignar unilateralmente a los individuos la ocupación, el domicilio, el menú y a veces hasta la pareja o el nombre. Finalmente, la intimidad era desactivada de manera paradigmática mediante las comidas y los dormitorios comunales (mediante la sobreexposición a los otros y el desmantelamiento de los escondrijos), así como mediante un dispositivo infalible de vigilancia en el que cada una de las partes hacía las veces de ojos del Leviatán.

El novelista distópico de la modernidad (también escritores utópicos como Wells y Le Guin) presencia en la utopía prototípica y en la maniobra que le es afín (la reducción de la multiplicidad a unidad) el retrato del totalitarismo más inhumano. Su denuncia, dirigida igualmente a las tendencias latentes y a las militancias explícitamente totalitarias de los regímenes realmente existentes en el pasado o en el presente, hace uso de la ambivalencia utópica para llevar hasta sus últimas consecuencias lógicas las instantáneas recurrentes de la utopía y desprestigiarlas desde una valoración inversa, por lo común individualista, liberal (en sentido muy amplio) y romántica. De esta forma, en el texto distópico estándar volveremos a encontrar, en formato hiperbólico y esperpéntico, sociedades estatistas y racionalizadas donde todos los ciudadanos visten con la misma ropa, comen la misma comida, habitan casas iguales y siguen el mismo horario a la vista de todos sus hermanos (y de las cámaras micrófonos y espías que colman cada resquicio de la ciudad), sin posibilidad alguna de gozar de su intimidad y de su libertad. Sociedades, pues, en cuyos dominios la

estandarización y la normalización, la repetición hasta el infinito de un idéntico patrón cuentan con el absoluto, y ahora lamentable y lamentado, protagonismo. El producto ejemplar de la unidimensionalización de la existencia es, según el ángulo teórico y literario de la distopía, la masa, criatura alienada y alienante, domesticada y domesticadora. Propaganda permanente, ingesta imperiosa de drogas, manipulación del lenguaje y cirugía cerebral son los medios con los que el Leviatán distópico de la modernidad intentaba moldear y masificar el pensamiento mismo de los súbditos, a fin de evitar el mínimo destello de disidencia, autonomía y privacidad.

La representación que acabo de resumir se adjudicó asiduamente a sociedades futuras. Nosotros ocupamos un lapso cronológico que ya ha superado al de muchas utopías y distopías modernas, por lo que nuestro entorno puede actuar de elemento de contraste. Pues bien, al margen de este o aquel parecido general, salta a la vista que la sociedad esperanzada o temerosamente pronosticada por los escritores utópicos y distópicos a partir del análisis de su presente no es la nuestra. Eso no significa, naturalmente, que fenómenos tales como la estandarización o la totalización no nos definan. Lo hacen, pero de manera distinta, sirviéndose de otros cauces y agentes.

Quiero mostrar cómo nuestro mundo ocupa en cuantiosos aspectos socio-políticos un espectro antagónico al de los sistemas utópicos y distópicos imaginados durante la modernidad. Si tomamos a la sociedad postmoderna de guía descubrimos una serie de datos muy sustanciales al respecto que serán examinados con la profundidad requerida en las secciones posteriores. Mientras que en la postmodernización ontológica (dilema 1) y epistemológica (dilema 2) son los elementos afines a la distopía —naturaleza y humanidades— quienes claudican en beneficio de los elementos utópicos —artificio, tecnología—, en la postmodernización de la política (del dilema 3) son los componentes satanizados por la distopía —Estado, sociedad, masa— quienes padecen el desagravio, como si los ideales romántico-ruralistas hubieran sido al fin considerados.

Y de cierta manera así es (solo de cierta manera, pues el sistema responsable de ello es el mismo que acaba con la naturaleza y relega a las humanidades a la marginalidad). Eventos como la globalización capitalista, la informatización, la muerte de los metarrelatos, el multiculturalismo y la crisis de los Estados-nación han expulsado al Gran Hermano, a la ingeniería social y a la masa-una de la urbe. El Leviatán de Cabet y Zamiatin, de Bellamy y Ayn no es el nuestro, así como tampoco son nuestras la reglamentación, estandarización o masificación integral vertidas sobre sus ciudadanos o lacayos. Prima a día de hoy exactamente lo contrario, la destotalización y la diferencialidad, el culto a todo aquello que

el abandono de la propiedad privada del yo sacrificaba. La socialización ha dado paso a la individualización, la exaltación del nosotros a la exaltación del yo, el imperio de la unidad al de la multiplicidad, la vivencia en lo público por la vivencia en lo privado. A ojos de la ideología actual lo que padece algún achaque estatal, societario, planificado y colectivista es instantáneamente censurado con las etiquetas de añejo y autoritario. Aunque la crisis económica desatada en el 2008 ha trastocado y cuestionado estas permutas relativamente, el escenario que conforman se encuentra, parece ser, lejos de desvanecerse.

En las secciones postreras se desvelarán más variables explicativas de la crisis de la utopía social. En primer lugar, sondearé la fisionomía social postmoderna, caracterizada por la fragmentación, con el objetivo de contrastarla con la fisionomía característica de la modernidad en ese mismo ámbito. Ello me llevará a explorar en segundo lugar de qué modo no muy gratificante el régimen utópico capitalista-liberal que descubrimos plenamente realizado bajo el final de la historia traza en lo social y político una brecha crucial ante la forma utópica moderna en lo tocante a la socialización y al disciplinamiento. En lugar de totalizar y masificar, particulariza e individualiza; en vez de forzar a los ciudadanos a practicar el “abandono de la propiedad privada del yo” les insta a ejecutar justo lo opuesto, una suerte de “abandono de la propiedad privada del nosotros” traducido en las llamadas continuas al ejercicio de la autosuficiencia, del diferencialismo y de la privacidad. En la sección tercera, evaluaré los efectos de la fragmentación postmoderna sobre la izquierda, la utopía y la distopía. Finalmente dedicaré dos breves secciones a recapitular los retos esenciales que la distopía y la utopía de la actualidad deben consumir en virtud de los contenidos expuestos.

4.4.1 La fragmentación

La representación utópica del espacio social mayoritaria en la modernidad (representación deficitaria del grueso del pensamiento político que iba desplegándose sincronizadamente) comparaba a la sociedad con un cuerpo en el que las partes integrantes sacrificaban su libertad individual para someterse a una relación de interdependencia y colaboración mutua confluyente en los logros de la igualdad, la prosperidad y la felicidad del colectivo. Lo que interesa desvelar ahora de tal imagen (insistentemente desenmascarada y atacada por las distopías del mismo período) es su inconsistencia para dar cuenta del mundo actual. El supuesto rector que la fundamentaba sostenía que la sociedad ideal constituye una totalidad sólidamente cohesionada, centralizada y unificada gracias a la reducción racionalmente gestionada de la multiplicidad a unidad, medida

aplicada cual medicina contra los males de la política realmente existente por el Príncipe de Campanella, los Samuráis de Wells o cualesquiera otras autoridades estatistas de la novela utópica estándar (sin olvidar a los cerebros electrónicos al mando del gobierno de las distopías). Tal nivel de cohesión, centralización y unificación entrañaba, así lo constatamos, el fin de la política, la neutralización por parte del Estado de las diferencias axiológicas existentes entre las partes y por ende de los potenciales conflictos y desavenencias que pudieran desatarse entre ellas.

Vamos a comprobar cómo las sociedades occidentales de las últimas cuatro décadas no guardan parecidos formales o de otro tipo con semejante decorado. Lyotard se hizo cargo de ello en *La condición postmoderna*. Como muy bien subraya, las historias de la Humanidad narradas por los metarrelatos contenían una “potencia unificadora” excepcional que se proyectaba sobre las representaciones del lazo social. Funcionalistas y marxistas coincidían a la hora de concebir la sociedad como un “todo unitario”, fuera de naturaleza orgánica o cibernética, sistémica o conflictual¹²¹⁴. Pues bien, la perspectiva “totalista-unitarista” de lo social extendida desde el siglo XIX hasta el último tercio del XX se vuelve, dice Lyotard, anacrónica tras volverse anacrónicos los metarrelatos. Pero no solo por eso. El desembarco de las tecnologías informáticas de la comunicación y la supremacía del capitalismo global participan en primera línea de la desintegración del lazo social clásico y de la consecutiva fragmentación de la sociedad. A resultas de todo ello, brota un nuevo decorado, ocupado de parte a parte por una retícula de subculturas, estilos de vida, mentalidades, tablas de valores y tradiciones que cohabitan aleatoriamente allende la centralidad y el ideal universalista.

Nostálgicas de “la representación paradisiaca de una sociedad orgánica perdida”¹²¹⁵, florecen las alarmas ante los efectos perversos de la atomización robinsónica y narcisista que nos circunda. Lyotard constata contra tales alarmismos la llegada de una sociedad plural y conflictiva, constituida por juegos de lenguaje heteromorfos e incommensurables, hostiles al empeño consensualista de la reconciliación o unificación superior de las partes. Una sociedad desestandarizada y comunicacional donde las partes, a diferencia de lo que sostienen los agoreros, no se encuentran patológicamente ensimismadas y aisladas, sino conectadas, asegura Lyotard, en torno a lazos sociales minúsculos que configuran “un cañamazo de relaciones más complejas y más móviles que nunca”¹²¹⁶.

¹²¹⁴ J. Lyotard, *La condición postmoderna*, págs 29-34.

¹²¹⁵ *Ibíd*, pág 37.

¹²¹⁶ *Ibíd*.

Muy habitualmente, el Estado moderno se erguía como productor del conocimiento, en difusor de los Grandes Relatos y en responsable de la totalización y la unificación de lo social. Con el anuncio de la llegada de la postmodernidad, Lyotard está notificando por encima de cualquier otra cosa la llegada del capitalismo global, modo de producción informatizado, desregularizado y apátrida bajo cuya hegemonía (recordemos lo explicado en 4.1.3) los otrora influyentes Estados nacionales se ven obligados a ocupar una posición meramente testimonial en la gestión del nuevo orden mundial:

La reapertura del mercado mundial, la reanudación de una competencia económica muy viva, la desaparición de la hegemonía exclusiva del capitalismo americano, el declive de la alternativa socialista, la apertura probable del mercado chino al comercio, y bastantes otros factores, ya han venido, en los últimos años de los 70, a preparar a los Estados para una seria revisión del papel que habían adquirido la costumbre de interpretar a partir de los años 30, y que era de protección y de conducción, e incluso de planificación de las inversiones.¹²¹⁷

Queda claro que la fragmentación de la sociedad y la correspondiente disolución del Leviatán de corte hobbesiano es, conforme a Lyotard y otros muchos analistas, inseparable de la deriva sufrida por el Estado a consecuencia de la globalización del capitalismo, evento que libera a la economía y a la racionalidad del mercado de las cortapisas estatistas levantadas tras la Segunda Guerra Mundial. Nos encontramos ante la retirada de dos de los actores centrales de la utopía y la distopía tradicionales: el Estado aglutinador (e interventor) y la sociedad-una, piedras angulares del Todo moderno. Ello no significa que en la postmodernidad la totalidad se haya esfumado. Significa que se ha esfumado la totalidad social y/o estatal, y que ello sucede para dar cabida a una totalidad nueva, probablemente más totalizada y pulida que las anteriores: la encarnada por el capitalismo tardío, cuya omnipresencia ya sometimos a examen. Armand Mattelart se lamenta al final de su prodigioso recorrido histórico a través del utopismo de que el deseo utópico de supranacionalidad ha sido consumado finalmente en la práctica por las multinacionales, agentes escasamente civilizadores y emancipadores que al estar dotados de los dones de la ubicuidad e instantaneidad eluden la soberanía nacional para regir de soslayo el destino de los países, al margen de los intereses, decisiones y necesidades de la ciudadanía¹²¹⁸.

¹²¹⁷ *Ibíd*, págs 18-19.

¹²¹⁸ A. Mattelart, *Historia de la utopía planetaria. De la sociedad profética a la sociedad global*, págs 374-383. En diciembre de 1972, Salvador Allende denunció en un discurso pronunciado ante las Naciones Unidas las secuelas devastadoras de tamaño transformación de la geopolítica. El proyecto de crear un socialismo

Michael Hardt y Antonio Negri deducen aspectos utópicos de la globalización capitalista, igual que Marx dedujo aspectos utópicos del capitalismo industrial de su tiempo. A su entender, “la globalización tiene dos caras. Por una parte el Imperio extiende globalmente la red de jerarquías y divisiones que mantienen el orden mediante nuevos mecanismos del control y de conflicto constante. Pero, sin embargo, la globalización también crea nuevos circuitos de cooperación y colaboración que se extienden por encima de las naciones y de los continentes”¹²¹⁹. Son esos circuitos y esa capacidad de trascender las naciones y continentes lo que subyacen, conforme a Hardt y Negri, a la constitución del sujeto revolucionario postmoderno: la multitud, adversaria lógica del capitalismo global que emplea para hacerle frente los mismos instrumentos e infraestructuras que este.

Más tarde ahondaremos en la naturaleza de dicho sujeto. Centrémonos ahora en la problematización que diseñan ambos autores del presunto ocaso del Estado. En esta problemática, destacan las matizaciones lanzadas sobre la disyuntiva hilvanada por el pensamiento postmoderno progresista entre las multinacionales y los Estados nacionales. Tal y como Hardt y Negri interpretan la coyuntura, el Estado nacional no es ni incompatible con, ni contrincante del, capitalismo global. El capitalismo tardío, a diferencia de lo sostenido frecuentemente por los teóricos izquierdistas¹²²⁰, necesita de los Estados (necesita a las administraciones, a los funcionarios, a las fuerzas del orden¹²²¹), y estos se convierten, como siempre han hecho, en sus más estrechos colaboradores. A fin de respaldar a los mercados, los gobiernos ponen en funcionamiento un tipo distinto de regulación. Finiquitar los servicios públicos, emprender reformas ultraliberales del mercado laboral y abrir de par en par las fronteras a las altas finanzas son según Hardt y Negri signos distintivos de “una forma de regulación estatal que favorece al máximo los movimientos globales y el lucro del capital”¹²²². Si al finalizar la Segunda Guerra Mundial el capitalismo solicitó a los gobiernos el despliegue de políticas redistributivas, en este momento solicita con el mismo éxito el despliegue de políticas neoliberales.

democrático en Chile fue saboteado repetidamente por multinacionales como International Telegraph and Telephone y Kennecott Copper Corporation, encargadas de financiar a la oposición fascista. Por su lado, los bancos privados extranjeros participaron del sabotaje cortando las líneas de crédito al gobierno: “Los mercados no tienen patria. El mero lugar donde estén no constituye un vínculo. Lo que les interesa es donde obtienen sus ganancias. Esta frase no es mía, pertenece a Jefferson... No se trata de una agresión abierta, que haya sido declarada sin embozo ante la faz del mundo. Es un ataque siempre oblicuo, subterráneo, sinuoso, pero no por eso menos lesivo para Chile. Nos encontramos frente a fuerzas que operan en la penumbra”. Citado en: *Ibíd*, pág 376.

¹²¹⁹ M. Hardt & A. Negri, *Multitud*, pág 15.

¹²²⁰ Por ejemplo la lectura de autores como Harvey y Jameson, reseñadas en 5.1.3. También: Zizek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2008, págs 55-56.

¹²²¹ M. Hardt & A. Negri, *Multitud*, pág 87.

¹²²² *Ibíd*, pág 321.

De acuerdo con esta perspectiva, ni el comercio es libre ni los estados han dejado en el fondo de regularlo a la manera acostumbrada: tal y como aquel dicta. Sucede que la regularización es diferente, acorde con el carácter supranacional y los intereses nómadas de los *lobbies* informatizados. O sea; los estados no han sido dejados a un lado por las multinacionales. Intervienen cada día para velar por la seguridad y estabilidad planetaria (intervenciones militares, represión de las protestas...) requerida por los mercados, así como “para garantizar todos los niveles de las interacciones económicas: las transacciones financieras, las relaciones de seguros, el transporte aéreo, etc”¹²²³. Además de prestar los servicios exigidos, los Estados nacionales pasan a la acción y bregan entre ellos por ocupar, junto a las citadas multinacionales y junto a organizaciones como la OTAN, la OMC, el Banco Mundial, el FMI y el Consejo de Seguridad de la ONU, posiciones estratégicas en la jerarquía instituida dentro de la red del poder global.

El matiz elaborado por Hardt y Negri en relación a la figura del Estado y sus funciones no modifica sustancialmente el hecho de que el Todo postmoderno se encuentra representado y capitaneado por el capitalismo tardío (o inmaterial, o postfordista). No en vano, como los mismos autores reconocen, por mucho que las instituciones recién citadas y los gobiernos colaboracionistas de turno integren también la totalidad postmoderna lo hacen supeditadas al susodicho. Más decisivo resulta el retrato que Hardt y Negri esbozan de la totalidad política actual. Según cuentan, “los procesos recientes de globalización, y concretamente el debilitamiento de la soberanía de los estados-nación, han socavado las condiciones que hacían posible la construcción moderna de un cuerpo político. El cuerpo político global no es meramente un cuerpo nacional más desarrollado. Tiene una nueva *fisiología*”¹²²⁴. En la línea de Lyotard, Hardt y Negri se oponen a las interpretaciones académicas de la sociedad postmoderna que valoran, tanto desde la derecha como desde la izquierda, la disolución del cuerpo político moderno como una suerte de catástrofe. En lugar de ello, dan por buena la fragmentación y la liquidación de las entidades aglutinadoras de lo moderno (el Pueblo, la comunidad, el Partido y demás sólidos). Y esto es así porque vislumbran que la desintegración del cuerpo social no provoca únicamente el incremento del narcisismo y de la atomización, sino simultáneamente la aparición, todavía difusa pero esperanzadora, de un agente político revolucionario novedoso, medrado sobre “una especie de carne social, una carne que no es un cuerpo, pero que es sustancia común y viva..., puro potencial, poder vital informe”¹²²⁵.

¹²²³ Ibíd, pág 209.

¹²²⁴ Ibíd, pág 193.

¹²²⁵ Ibíd, págs 227-228.

Tales apreciaciones resultan de sumo interés, pues vienen a corroborar que la sociedad en particular y el sistema en general tampoco quieren un cuerpo. La metáfora organicista —tan recurrente en las utopías y las distopías— del cuerpo social resulta como ya anticipó Lyotard inadecuada para ilustrar la fisiología del Leviatán actual. Muchos teóricos proclaman al respecto, sin duda inspirados en la tecnología dominante (internet), que el sistema presente ya no se asemeja a un organismo humano, sino a una red inmensa, sin exteriores ni pautas regulares de localización. La identificación del Todo postmoderno con una red nos traslada desde el imaginario de la medicina al de la cibernética, de lo biológico a lo electrónico, de la naturaleza simple al artificio complejo, de lo territorializado a lo desterritorializado. En su seno, lo local nunca deja de ser global y viceversa¹²²⁶. Jameson empleó la imagen de la totalidad reticular en 1984¹²²⁷. Seis años antes, adelantándose incluso al informe de Lyotard, Baudrillard daba cuenta en un fragmento extraordinariamente lúcido y distópico de cómo la corporalidad social se diluye para mutar en una red donde los individuos mutan a su vez en terminales del flujo de información: “la socialidad racional del contrato, la socialidad dialéctica (la del Estado y de la sociedad civil, de lo público y de lo privado, de lo social y de lo individual) deja lugar a la socialidad del contacto, del circuito y de la red transistorizada de millones de moléculas”¹²²⁸. Bauman también analiza el reemplazo, dentro del repertorio metafórico y conceptual de la sociología, del cuerpo por la red¹²²⁹, y Castells lo eleva a objeto central de estudio, incidiendo en la venida de la sociedad-red¹²³⁰.

La digitalización del capitalismo provoca su conversión en criatura reticular, carente de centro unificador, de estructura determinada y representable con los mecanismos teóricos tradicionales. Dado que el modo de producción imperante adquiere dicha forma, todo producto y manifestación desarrollada bajo su hegemonía acaba asimismo adoptándola: “la forma de red distribuida, característica de la producción inmaterial, está apareciendo en todas las facetas de la vida social como la manera de entender todo, desde las funciones neuronales a las organizaciones terroristas. Esta es la función clave de una forma hegemónica de producción: transformar toda la sociedad a su imagen y semejanza”¹²³¹. Tan extendido se presenta el símbolo de la red que hasta los sectores políticos más vanguardistas y radicales que se oponen a la Red Total adquieren dicho

¹²²⁶ B. Latour, *Nunca hemos sido modernos*, págs 172-179.

¹²²⁷ F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, pág 85.

¹²²⁸ J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, pág 188.

¹²²⁹ Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, pág 57.

¹²³⁰ M. Castells, *La Galaxia Internet*, págs 174-175.

¹²³¹ M. Hardt & A. Negri, *Multitud*, pág 145.

aspecto para organizarse y atacarla desde dentro: “estos movimientos no solo utilizan tecnologías, por ejemplo internet, como herramientas de organización, sino que empiezan también a adoptarlas como modelos para sus propias estructuras organizativas”¹²³².

Vattimo tomó, eligiendo a los *mass media* como elemento determinante, una instantánea cuasi utópica de la sociedad fragmentada, informatizada y reticular, si bien diferente en aspectos ideológicos clave a la de Hardt y Negri¹²³³. Su premisa preliminar arraiga en el credo posthistórico, y sostiene que la modernidad, y por añadidura el cuerpo social que creció dentro de ella, termina justo en el momento en que “deja de ser posible hablar de la historia como algo unitario”¹²³⁴. El filósofo italiano identifica el fin de la historia con el fin de la filosofía de la historia, de una mentalidad que impedía experimentar y dirigir el devenir y la propia historicidad según los criterios libremente decididos y compartidos por la ciudadanía. Vattimo da lo mejor de sí cuando sentencia que la debilitación del ser y los eventos definitorios de la segunda secularización (el final de la historia, del progreso, de la metafísica y, en suma, de la modernidad) no obedecen única ni principalmente a transformaciones teóricas, sino a fenómenos socioculturales, entre los que destaca el fin del imperialismo y del colonialismo desatado tras la rebelión de los pueblos “primitivos”; rebelión que ha desvelado la obsolescencia e interesada parcialidad del ideal europeo de humanidad y que ha propiciado la toma de conciencia del pluralismo cultural.

Pero el factor decisivo del final de la modernidad e incluso del colonialismo e imperialismo europeos ha sido de acuerdo con Vattimo otro: “el advenimiento de la sociedad de la comunicación”¹²³⁵. Esta consideración adquiere todo su sentido si se lee a la luz de la siguiente: “la posibilidad de superación de la metafísica, que Heidegger entrevé con bastante oscuridad en el *Ge-Stell*, se despliega efectivamente sólo cuando la tecnología – al menos la tecnología socialmente hegemónica– deja de ser mecánica y viene a ser la tecnología de la información y de la comunicación, la electrónica... Probablemente es sólo el paso de la tecnología, desde su fase mecánica a la informática y la electrónica, lo que determina el acontecimiento de la postmodernidad”¹²³⁶. Conforme a la argumentación de

¹²³² *Ibíd*, pág 111.

¹²³³ Vattimo quiere dejar claro que sus consideraciones se enmarcan en una suerte de sociología-fantástica que lejos de representar una apología de la sociedad existente señala las potencialidades utópicas que podrían derivarse de las tecnologías actuales. Véase: G. Vattimo, *La sociedad transparente*, pág 70.

¹²³⁴ *Ibíd*, pág 75.

¹²³⁵ *Ibíd*, pág 77. Vattimo enumera los tres supuestos de los que parte: “Lo que intento sostener es: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los *mass media* desempeñan un papel determinante; b) que estos caracterizan tal sociedad no como una sociedad más «transparente», más consciente de sí misma..., sino como una sociedad más compleja, caótica incluso; y, finalmente c) que precisamente en este «caos» relativo residen nuestras esperanzas de emancipación”. *Ibíd*, pág 78.

¹²³⁶ G. Vattimo, *Nililismo y emancipación*, págs 32-33.

nuestro pensador, los periódicos, la radio, la televisión y finalmente los ordenadores conectados a la red han sido los auténticos responsables de la deriva sufrida por la concepción moderna de la historia y de la humanidad, concepción que se desarrollaba sobre las presunciones monistas y absolutistas acerca de la historia y la humanidad. Gracias a tales tecnologías, se ha producido, “a pesar de cualquier esfuerzo por parte de los monopolios y las grandes centrales capitalistas”, “una explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*”, y “han salido a la palestra de la opinión pública culturas y sub-culturas de todas clases”¹²³⁷, propiciando el desprestigio de la metafísica y la aceptación progresiva del pluralismo interpretativo.

Si bien la toma de la palabra no se ha materializado por ahora en ninguna emancipación reseñable de las minorías que han accedido por primera vez a ella, el caso es que puede llegar a hacerlo. Vattimo precisa que vincular inherentemente a las tecnologías de la comunicación con el incremento del pluralismo y con la visibilización de las diferencias supone componer un diagnóstico antagónico al ofertado por la teoría crítica adorniana. Efectivamente, Adorno acostumbró, junto a otros muchos filósofos y novelistas (por ejemplo, Guy Debord en *La sociedad del espectáculo*), a alertar que dispositivos como la radio o la televisión (imaginemos los pronósticos apocalípticos que hubiera confeccionado el autor de *Minima Moralia* si hubiera vislumbrado algo remotamente parecido a internet) tendrían “el efecto de producir una homologación general de la sociedad, permitiendo y hasta favoreciendo, en virtud de una suerte de tendencia propia, demoníaca e intrínseca, la formación de dictaduras y gobiernos totalitarios capaces de ejercer, como el Gran Hermano del 1984 de George Orwell, un control arterial sobre los ciudadanos”¹²³⁸.

Aunque es indudable que las tecnologías aquí nombradas tienden a crear altos niveles de masificación, alienación y banalización, Vattimo apuesta por resaltar sus potencialidades emancipatorias y democratizadoras, entre ellas, además de las citadas, la probabilidad de que la idea (típica del realismo ontológico) según la cual existe *una* realidad objetiva independiente de nuestras interpretaciones y marcos conceptuales se vuelva cada vez menos congruente y más inverosímil. Al multiplicarse las agencias de información de acuerdo a intereses opuestos, los *mass media* incitan a emitir un sinfín de pareceres diversos sobre los más diversos temas, estimulando el conflicto de interpretaciones y la familiarización por parte de las audiencias de que la verdad es una cuestión de consenso social y diálogo con los otros, no de captar científicamente o metafísicamente una presunta

¹²³⁷ G. Vattimo, *La sociedad transparente*, pág 79.

¹²³⁸ *Ibíd.*

realidad objetiva y atemporal: “Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del «contaminarse»... de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación «central», distribuyen los *media*¹²³⁹. Vattimo precisa en qué sentido las caídas sufridas por la realidad-una y el objetivismo podrían considerarse políticamente emancipatorias:

¿En qué consiste, entonces, concretamente, el posible alcance emancipador y liberador de la pérdida de sentido de la realidad, de la auténtica erosión del principio de realidad en el mundo de los *mass media*? Aquí la emancipación consiste, más bien, en un *extrañamiento*, que es, además y al mismo tiempo, un liberarse por parte de las diferencias, de los elementos locales, de todo lo que podríamos llamar, globalmente, el dialecto. En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades «locales» —minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas— que toman la palabra al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras y contingentes.¹²⁴⁰

Es conveniente recordar de nuevo, pues de lo contrario la estampa proyectada por el autor de *El fin del sujeto* podría parecer pueril o inclusive ideológica, que Vattimo no pretende describir lo que la civilización postmoderna es, sino lo que podría ser si sus tendencias vigentes (destotalización y fragmentación social, mestizaje y multiculturalismo) se orientaran de modo progresista: una Nueva Babel donde las tecnologías de la comunicación intensificada, el fin de la metafísica y la secularización resultante se plasman en la crecida del pluralismo, de la participación simétrica y de los modos consensualistas de decisión, así como en el cierre de los mecanismos retóricos que permiten justificar y practicar posiciones jerárquicas, autoritarias y violentas apelando a la proximidad o posesión por parte de alguna élite de este o aquel conocimiento objetivo (y por lo tanto último, definitivo e irrefutable) sobre la realidad, la historia o la naturaleza humana¹²⁴¹.

En tal civilización, supone Vattimo, el individuo de a pie, y no solo ciertos intelectuales, viviría el acto metarreflexivo del extrañamiento hermenéutico, y tomaría

¹²³⁹ *Ibíd.*, pág 81. En *Adiós a la verdad*, Vattimo reitera la misma tesis: “Por muchas razones relacionadas con el desarrollo de las comunicaciones, con la prensa y con el propio mercado de la información, la política moderna en este sentido ya no rige. Se hace cada vez más evidente la contradicción entre el valor de la verdad «objetiva» y la conciencia de que aquello que llamamos realidad es un juego de interpretaciones en conflicto”. G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010, pág 30.

¹²⁴⁰ G. Vattimo, *La sociedad transparente*, pág 84.

¹²⁴¹ Véase también: G. Vattimo, *Nililismo y emancipación*, págs 13, 52-59, 76, 105, 113-116.

conciencia, con júbilo y esperanza —sin sentir nostalgia por ese ayer donde primaba el sentido fuerte— del carácter inevitablemente interpretativo y contingente de todas las posiciones, representaciones y argumentaciones, incluidas las suyas. Es así que, de acuerdo a lo suscrito en el extracto de arriba, la emancipación utópica sobre la que especula Vattimo es sobre todo de carácter cultural e ideológico, y se consume, sustancialmente, cuando uno logra desprenderse de la metafísica, “seguir soñando sabiendo que se sueña” (Vattimo toma prestada la imagen de la *Gaya ciencia* de Nietzsche) e inferir con claridad las consecuencias democratizadoras e igualitaristas de la debilitación del ser: “Si hablo mi dialecto en un mundo de dialectos seré consciente también de que la mía no es la única «lengua», sino precisamente un dialecto más entre otros. Si profeso mi sistema de valores —religiosos, éticos, políticos, étnicos— en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos estos sistemas, empezando por el mío”¹²⁴².

Se esté de acuerdo o no con el papel determinante que Vattimo atribuye a los medios de comunicación y a las tecnologías informáticas para localizar la condición de posibilidad de la postmodernidad, lo importante estriba en resaltar las disimilitudes que presenta su idealización de la “sociedad de las diferencias” respecto a las sociedades imaginadas por los utópicos y distópicos de la modernidad. Efectivamente, el contexto de las “racionalidades locales” brota de una fragmentación del Todo moderno (del cuerpo social) provocada por distintos acontecimientos tecnológicos, sociales y, en menor medida, teóricos que desemboca en la multiplicación y liberación de las otrora estandarizadas, coartadas y despersonalizadas partes. Al contrario de lo pronosticado durante siglos, un cúmulo incuantificable y heterogéneo de cosmovisiones, axiologías y costumbres (de juegos

¹²⁴² *Ibíd*, pág 85. Los ciudadanos corrientes de la utopía socialdemócrata y rawlsiana de Rorty —gobernada por un Estado Mundial Cosmopolita que garantiza la prestación de los mejores servicios públicos a todas las personas del mundo y el acceso a los cargos de relevancia a cualquier ciudadano preparado, al margen de su clase social— también hacen gala de la metarreflexividad post y antimetafísica, del “extrañamiento” al que alude su amigo Vattimo. En esta ocasión, el gesto se asocia al reconocimiento de la contingencia: “Como buenos pragmáticos, los habitantes de esa utopía no pensarían en sí mismos como realizaciones de la verdadera naturaleza humana que viven de acuerdo con la racionalidad, sino simplemente como más felices y libres, viviendo vidas más ricas, que los habitantes de comunidades humanas previas”. R. Rorty, *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, pág 92. Así pues, estas personas “serían... nominalistas e historicistas por sentido común. Se considerarían, pues, a sí mismos enteramente contingentes, sin experimentar ninguna duda particular acerca del carácter contingente de lo que ellos resultasen ser. No serían librecos ni se dirigirían a los críticos literarios como observadores morales. Pero el sentido común les llevaría a ser no metafísicos, del mismo modo que en las democracias ricas un número creciente de personas han sido no teístas por sentido común”. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, pág 105. Ahora bien, en la utopía futura de Rorty el “extrañamiento” tiene sus límites. Únicamente los intelectuales serían ironistas, o sea, personas capaces de redescibirse a sí mismas una y otra vez, que no pueden evitar dudar “del propio proceso de socialización de que son objeto” y de contemplar el carácter fútil, ineficaz, transitorio y muy pronto obsoleto de sus convicciones más íntimas e importantes. *Ibíd*, págs 105-107.

de lenguaje, diría Lyotard) se multiplican sin cesar y adquieren protagonismo, inclusive, puntualmente, cierto poder, estimulando la aniquilación de la idea de naturaleza humana (materializada asimismo, recorriendo otras vías, por el transhumanismo), la apertura del conflicto de interpretaciones (circunstancia opuesta al consenso permanente de las utopías modernas) y, en resumidas cuentas, el final de la metafísica encargada de nutrir a la epistemología utópico-racionalista de la “solución correcta”.

Bauman efectúa un análisis de la fragmentación menos entusiasta que los examinados hasta ahora¹²⁴³, aunque incide en los mismos síntomas y diagnósticos. A su manera de entender (cuya exposición completaré en la sección siguiente), la fragmentación del Todo moderno y la irrupción del pluralismo se expresan en el fin de la sociedad, producto señero de la modernidad que condensó los fines entonces dominantes de la integración, la unificación y la duración: “era la época, precisa Bauman, para agrupar en fábricas los talleres que habían estado dispersos, para soldar los archipiélagos conformados por comunidades aisladas para dar lugar al compacto cuerpo continental de los Estados-nación, para amalgamar los difusos y múltiples dialectos, costumbres y modos de vida en una nación con una lengua, un propósito y un gobierno”¹²⁴⁴.

En las últimas décadas del siglo XX, las experiencias inherentes a la sociedad (presión normativa, protección contra los caprichos de la libertad individual y longevidad del orden colectivamente controlado) empezaron a desvanecerse y a ser reemplazados por otra experiencia que ya no acataba la lógica colectivista-sólida de la compañía mutua prolongada en el tiempo, sino la lógica individualista-líquida de la independencia y el encuentro meramente eventual desarrollado sobre una red inabarcable de interacciones fortuitas sujetas, también ellas, al imperativo del corto plazo. Había nacido la postmodernidad.

¹²⁴³ A los que hubiéramos podido sumar los análisis desarrollados por los pensadores de la izquierda derrideana, proclives a promover el conflicto, la pluralidad y la fragmentación frente a las tentativas consensualistas, unitaristas y totalistas que moviliza, según dicen, el orden imperante. Ernesto Laclau brilla con luz propia en este grupo. Se congratula de la “destotalización de lo social. ¿Por qué? Porque, dado que la sociedad ya no es concebida como unificada por una lógica endógena subyacente, y dado también el carácter contingente de los actos de institución política, no hay ningún *locus* desde el cual pudiera pronunciarse un *fiat* soberano. No hay ningún lugar desde el cual el legislador pudiera operar como un «dios mortal», para usar la expresión de Hobbes. Tenemos sólo actos parciales de institución política que nunca cristalizan en un «efecto de sociedad»”. E. Laclau, “Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía”, en Ch. Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1998, pág 98.

¹²⁴⁴ Z. Bauman, *La sociedad líquida*, pág 59.

Bauman señala que el consumismo anexo al capitalismo tardío, basado en una bacanal infinita de productos cambiantes y plurales que aparecen y desaparecen aceleradamente conforme a los dictados de la obsolescencia inmediata, ilustra la destotalización con suma sencillez: “La idea de una totalidad... es lo último que esa muestra irremediabilmente parcial y aleatoria que permanece en el campo visual podría permitir reconstruir”¹²⁴⁵. En cualquier caso, anota Bauman, es la impotencia padecida por el Estado tras la venida del capitalismo global a la hora de “formar y controlar el ámbito de la vida individual”¹²⁴⁶ la clave de bóveda del retiro de la sociedad: “La sociedad, armada con los recursos del Estado-nación, podía equilibrar las cuentas y garantizar el grado de seguridad que sus miembros requerían para ejercer su libertad. Sin embargo, éste ya no parece ser el caso en un mundo que se globaliza aceleradamente..., en el que las únicas agencias de acción colectiva que fueron descubiertas o inventadas en el tránsito de la historia de la democracia moderna ya no pueden controlar o siquiera poner freno a los factores decisivos que determinan las condiciones en las que los individuos llevan adelante sus vidas”¹²⁴⁷.

Pese a lo indicado, Bauman coincide con Hardt y Negri en que los Estados siguen operativos y cumpliendo un papel fundamental. Este papel, según sabemos sobradamente, pasa por la desregularización integral. Es diferente al de antaño, como diferente es el sistema económico al que favorece, el cual ha dejado, como el resto de agencias durante los tiempos recientes, de ser sistémico para adquirir el “*estilo de red*”¹²⁴⁸. Puestos a comparar, dice Bauman, el Estado postmoderno se parece al Gran Hermano, pero no al Gran Hermano paternalista, planificador, estandarizador e inflexible de Orwell, sino al Gran Hermano indiferente, *laissez faire*, diferenciador y flexible del *reality show*. Si el Gran Hermano orwelliano exigía a los súbditos la renuncia absoluta de su libertad y peculiaridad, el de la televisión les exige, en cambio, que se hagan responsables de sí mismos y sean únicos. Es, se me ocurre, como si el otrora cerebro del Leviatán e ingeniero de la totalización y la homologación rogara a las partes: “¡Emancipaos de mí!”; “¡atreveos a pensar por vosotras mismas!”. Algo muy semejante describe Bauman:

Los gobiernos estatales ni han empacado sus pertenencias ni tienen intención de cerrar sus oficinas... Hoy día, los gobiernos no están menos ocupados que en ningún otro momento de la historia moderna... Pero están ocupados al estilo del Gran Hermano de la televisión;

¹²⁴⁵ Ibíd, págs 62-63.

¹²⁴⁶ Ibíd, pág 63.

¹²⁴⁷ Ibíd, pág 67.

¹²⁴⁸ Z. Bauman, *La sociedad individualizada*, pág 117.

dejan que los sujetos hagan su juego y que después se culpen a sí mismos si los resultados no están a la medida de lo que soñaban. Los gobiernos están ocupados repitiendo en todos los hogares los mensajes de que «no hay alternativa», de que «la seguridad es dependencia», que «la protección del Estado les resta poder a los ciudadanos» e instando a los sujetos a ser más flexibles y a abrazar los riesgos de los que ese entorno vital flexible... está plagado.¹²⁴⁹

Vistas las características de la sociedad postmoderna, Bauman no puede más que llegar a la hipótesis que nosotros ya hemos anunciado: que tanto la teoría crítica marcada por la *Dialéctica de la Ilustración* como las distopías modernas se equivocaron, cuanto menos parcialmente, en sus pronósticos (la llegada de la sociedad administrada, etcétera). La modernidad a la que desenmascaraban y denunciaban para impedir la plena realización de sus tendencias subrepticias en el futuro “era un género de modernidad preñado de una tendencia totalitaria; la sociedad totalitaria de la homogeneidad obligatoria y forzosa se cernía constantemente en el horizonte como su destino último... Aquella modernidad era el enemigo acérrimo de la contingencia, la variedad, la ambigüedad, el capricho y la peculiaridad individual”¹²⁵⁰. Era, pues, justo lo contrario de lo que ha llegado ser.

Bauman observa en el *revival* conmemorativista que experimentó la obra de Orwell en el año 1984 la prueba de que la teoría crítica moderna ha sido superada por los acontecimientos y de que es necesario, por tanto, practicar una crítica diferente de lo dado y del sufrimiento que genera, pues ambos elementos son diferentes a los que conoció Orwell. Ello significa que la crítica debe estructurarse en abundantes temáticas al margen de los ítems y dualismos distópicos y adornianos, atendiendo a la nueva configuración del Leviatán y a los nuevos procesos que despliega. De no hacerlo, la actividad crítica se cimentará en pavores vetustos, perdiendo cualquier capacidad de intervenir en la realidad y difuminándose al instante sus efectos. Cito por extenso a Bauman para ilustrar esta convicción, que retomaré más tarde:

¹²⁴⁹ Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, pág 90. Bauman explota la metáfora; “Gran Hermano provee a sus pupilos de todo lo que necesitan para hacer su juego: un set completamente equipado, camas y ropa de cama, comida y utensilios de cocina; incluso juguetes e ideas para nuevos juegos que alejen el aburrimiento y mantengan a los reclusos entretenidos y contentos. Proporciona el terreno de juego y se ocupa de que esté equipado con los artilugios que se necesitan para jugar. Pero el resto depende de uno... Gran Hermano es *imparcial*. No se le puede llamar cruel, por lo que no hay razones para combatirlo. Pero si se lo llama «justo», eso sólo puede ser en cuanto es *indiferente*”. *Ibíd*, pág 85-86.

¹²⁵⁰ Z. Bauman, *La sociedad individualizada*, pág 117.

La obra de George Orwell *1984* constituyó en su tiempo el inventario canónico de los miedos y aprensiones que acosaban a la modernidad en su etapa «pesada»... Al llegar el 1984 real la visión de Orwell volvió inesperadamente a constituir materia de debate público y se le dio una vez más (tal vez la última) una gran publicidad... En nuestra época, cuando hasta los mayores monumentos de la historia cultural están sometidos a un continuo reciclaje..., el «acontecimiento Orwell» no fue muy diferente al tratamiento otorgado de forma intermitente a Tutankamon... Aun así, la brevedad del tiempo que *1984* estuvo en candelero, la tibieza y el rápido enfriamiento del interés que suscitó... son cosas que nos hacen pararnos a pensar... La única explicación (de esa tibieza) es que quienes analizaron el libro en 1984 no mostraron interés hacia el tema porque ya no reconocían sus propias mortificaciones y agonías en la distopía de Orwell.¹²⁵¹

4.4.2 Cuando las partes devoran al Todo I: autosuficiencia, diferencialismo y privatismo

Paso a inspeccionar los procedimientos mediante los cuales la postmodernización de lo político-social y el Leviatán reticular instigan un nuevo tipo de subjetividad al amparo de la exaltación sistémica de la propiedad privada del yo, mediante la exaltación, no exenta de hipocresía y secuelas poco reconfortantes, de la libertad individual, de la diferencia personal y de la privacidad. Muchas de las tendencias y fenómenos que voy a exponer siguiendo este mismo orden (libertad, diferencia y privacidad) conectan con, y amplían, los comentarios realizados en torno al capitalismo tardío y el narcisismo en puntos previos, y ahondan en la casuística subyacente a la crisis de la utopía social y al auge de la utopía transhumanista. En conjunto, podrían agruparse alrededor del proceso que acabamos de conocer en su versión utopista de la mano de Lyotard, Vattimo y el dueto Hardt y Negri: la transformación de la unidad en multiplicidad, proyecto, lo vamos a evidenciar, que también es impulsado con fines discordantes por el *statu quo* de un modo singular, exigiendo a las partes autosuficiencia, diferencialidad y transparencia.

La postmodernidad combina la fragmentación de la sociedad con la totalización del capitalismo. Mientras el modo de producción imperante logra erigirse en el Todo más totalizado que se haya conocido (sin exteriores, ubicuo...), la totalidad encarnada por el cuerpo social salta por los aires, causando la irrupción caótica y multidireccional de las incuantificables partes que hasta entonces lo constituían. La postmodernización social alumbrada por la informatización y la mercantilización del mundo y por procesos anexos como la desintegración de las instituciones aglutinadoras (Estado, familia, comunidad...), el

¹²⁵¹ *Ibíd*, págs 118-119.

protagonismo de los *mass media*, la muerte de los metarrelatos y, no olvidemos a Sloterdijk, la obsolescencia de la antropotécnica libresca-escolar equivale, de este modo, a un proceso de desocialización (o de socialización a través de la individualización) traducido en el declive de lo colectivo (del nosotros) y en el auge de lo individual (del yo). Castells da cuenta de ello extendiendo la terciarización de la economía (estudiada en 4.1.3) al ámbito del vínculo social: “Tras la transición desde el predominio de las relaciones primarias (encarnadas en la familia y la comunidad) hacia el de las relaciones secundarias (encarnadas en la asociación), el nuevo patrón dominante parece estar constituido en torno a lo que podríamos denominar relaciones terciarias..., encarnadas en redes centradas en el yo”¹²⁵². Lipovetski achaca análoga transición hacia la preponderancia del yo “a la *atomización* programada que rige el funcionamiento de nuestras sociedades: de los *mass media* a la producción, de los transportes al consumo, ninguna «institución» escapa ya a esa estrategia de la separación”¹²⁵³. A su entender, la hiperinversión en el yo que se produce en la postmodernidad desemboca en la dilatación de lo personal en detrimento de lo social, en la psicologización de la existencia misma, centrada en incrementar y gestionar el bienestar, originalidad y ocio de cada cual.

Analizando la desregulación y desocialización de la tarea y del deber moderno por excelencia (el anhelo de perfeccionar la sociedad), Bauman se suma al registro de la prodigiosa dilatación de lo individual sucedida en la modernidad líquida: “lo que se consideraba como una tarea planteada a la razón humana, como atributo colectivo y propiedad de la especie humana se ha fragmentado... y asignado a unos recursos individualmente administrados. Aunque no se ha abandonado la idea de mejora... por medio de acciones legisladoras de la sociedad, se ha pasado decisivamente a hacer hincapié en la autoafirmación del individuo”¹²⁵⁴. Esta individualización cuenta a ojos de Bauman con tintes siniestros. El sistema vigente, tal y como sugerimos al final de la sección anterior, fuerza a los individuos a practicar en un entorno darwiniano y plenamente desamparados una autonomía y una asunción de la propia responsabilidad ante las consecuencias de sus actos para las que no están ni mucho menos capacitados.

Ninguna autoridad estatal quiere administrar nada, salvo que administrar signifique, así ocurre en lo tocante a lo económico, dejar a lo otrora regulado campar a sus anchas¹²⁵⁵. Paralelamente, ningún gobierno dicta a uno lo que tiene que hacer con su vida. Ningún

¹²⁵² M. Castells, *La Galaxia Internet*, págs 169-170.

¹²⁵³ G. Lipovetski, *La era del vacío*, pág 42.

¹²⁵⁴ Z. Bauman, *La sociedad individualizada*, págs 120-121.

¹²⁵⁵ Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, pág 47.

líder nos alivia de la carga de la responsabilidad. Cunde la *exigencia de autosuficiencia*. Y eso está muy bien en principio. El problema, apunta Bauman, es que la empresa se despliega en un contexto —el caracterizado por el riesgo y la incertidumbre generados por la privatización de los servicios públicos, la competencia omnímoda, la segunda secularización y la licuefacción de los sólidos que servían de colchón social— donde la libertad puede convertirse en una condena a poco que se tuerzan los planes personales: “todos somos individuos; no por elección, sino por necesidad. Somos individuos *de iure* independientemente de si lo somos *de facto* o no; la autoindentificación, la autodirección y la autoafirmación, y sobre todo la autonomía en el desempeño de todas estas tareas, son nuestro único deber dominemos o no los recursos que exige el desempeño de la nueva obligación... Muchos de nosotros hemos sido individualizados sin convertirnos verdaderamente en individuos”¹²⁵⁶.

Hacer de la libertad individual un tótem y un precepto inexcusable suscita el *malestar postmoderno de la cultura*, síntoma de la finalización del contrato social firmado en los albores de la modernidad. Si en la modernidad el malestar brotaba del sacrificio de la libertad individual en aras de la seguridad colectiva, en la postmodernidad el malestar brota, digamos que con bastante frecuencia (pues convive con tendencias puntuales de signo contrario, como veremos después), del sacrificio de la seguridad en aras de la libertad. Algo no muy diferente expresa Bauman: “ser un individuo *de iure* significa no tener a quien echar la culpa por la propia desgracia, no buscar las causas de sus propias derrotas en ninguna parte más que en la propia indolencia o pereza y no tratar de hallar otros remedios que esforzarse más y más. Vivir con el riesgo de la reprobación y el desprecio de uno mismo no es cosa fácil”¹²⁵⁷. Además de tamaña encrucijada, Bauman menciona otros factores inmanentes al malestar, entre ellos “la incertidumbre, la vacilación, la falta de control: todo produce ansiedad. Esta ansiedad es el precio que se paga por la nuevas libertades individuales y la nueva responsabilidad”¹²⁵⁸.

Pascal Bruckner reproduce la misma diagnosis sobre el malestar postmoderno de la cultura con el objeto de elaborar un análisis del culpabilismo y del victimismo vigentes en nuestros tiempos. De igual manera que Bauman, Bruckner confecciona una valoración de la parte separada del Todo menos triunfalista que las de Lyotard, Vattimo, Laclau y Negri. Mientras tales autores eligen como objeto de estudio a las partes activistas y comprometidas (a las partes ideales, si se quiere), Bauman y Bruckner se centran en las

¹²⁵⁶ Z. Bauman, *La sociedad individualizada*, pág 121.

¹²⁵⁷ *Ibíd*, pág 122.

¹²⁵⁸ *Ibíd*, pág 104.

partes corrientes (mundanas, por así decir), en los grises y multitudinarios individuos de a pie, alejados de las preocupaciones congénitas a las luchas emancipatorias. La formulación bruckneriana del malestar postmoderno de la cultura roza lo canónico: “A partir del momento en que está libre de cualquier obligación y se sabe su propio guía bajo la única luz de su entendimiento, el individuo pierde al mismo tiempo la seguridad de un lugar, de un orden, de una definición. Al ganar la libertad también ha perdido la seguridad, ha entrado en la era del tormento perpetuo. Sufre en cierto modo por exceso de éxito”¹²⁵⁹.

Es así, continúa Bruckner refiriéndose a la libertad impuesta, “que la victoria del individuo sobre la sociedad es una victoria ambigua y que las libertades concedidas a este —libertades de opinión, de conciencia, de elección, de acción— son un regalo envenenado y la contrapartida de un mandamiento terrible: *a partir de ahora a cada cual le incumbe la tarea de construirse y de encontrarle un sentido a su existencia*”¹²⁶⁰: “A partir de ahora mi suerte sólo depende de mí: imposible descargar sobre una instancia superior mis deficiencias o mis errores... Así es la conciencia desdichada del hombre contemporáneo: frente a cualquier derrota, entregarse a la autocrítica, al examen de conciencia, establecer la lista de los fallos, de los errores que desembocan en la misma constatación, ¡es culpa mía!”¹²⁶¹.

Analista lúcido y polémico del “cansancio de ser uno mismo” y del infantilismo inherente al individualismo actual (inmadurez manifestada en la incapacidad de asumir las consecuencias de los propios actos, en la comprensión conspirativa de la realidad y en el anhelo de gozar de los beneficios de la libertad sin sus inconvenientes), Bruckner detecta una brecha fundamental para entender el paso de la modernidad a la postmodernidad. Si la iluminamos con el marco referencial de la tradición distópica en general y de su tratamiento del dilema 3 en particular cobrará significados adicionales muy sugerentes. La libertad, virtud que el héroe de la distopía moderna debía conquistar poniendo en peligro su integridad e inclusive su propia vida, se ha convertido en un donativo entregado por nuestros sistemas establecidos con el objeto de redimirse de sus obligaciones ciudadanas. El ideario distópico ha vencido en este punto de cierta manera, pues sus deseos son hoy, seguramente de modo precario y distorsionado, realidades para todos:

¹²⁵⁹ P. Bruckner, *La tentación de la inocencia*, pág 22.

¹²⁶⁰ *Ibíd*, págs 31-32. Cursivas del autor.

¹²⁶¹ *Ibíd*, pág 33.

Una doble tarea esperaba antaño a quienes aspiraban al hermoso título de hombres y mujeres libres: tenían que aislarse de la muchedumbre aborregada y que esforzarse para llegar a convertirse en lo que querían ser. Al desertar de los territorios trillados, se daban de frente con los poderes establecidos y se exponían a sus represalias, se moldeaban luchando contra la preponderancia de una forma de vida, de una fe, de un valor. Nada de eso sucede hoy día: el estado de individuo en occidente no constituye únicamente un fenómeno colectivo, sino que es algo que se le otorga a cada cual antes incluso de haber empezado a vivir. Soy así en cierto modo antes de haber hecho cualquier cosa, y este privilegio lo comparto con millones de otros seres en pie de igualdad. Esta libertad concedida y no conquistada cae sobre nuestras cabezas como una ducha helada.¹²⁶²

Los Estados, embriagados por la doctrina ultraliberal en boga y dispuestos a colaborar en la implantación de los preceptos del capitalismo tardío, llevan a la práctica los dogmas de la desregularización y la privatización y pasan a desregularizarlo y privatizarlo absolutamente todo. Fruto de ello, abandonan a las partes a su propia suerte, requiriéndoles que hagan uso de su libertad, y un buen número de ellas padecen la angustia sartreana correspondiente. Por eso tantas personas se consuelan con las drogas, el ocio, el consumismo, el turismo, los videojuegos o el misticismo *new age*, tentativas de un reencantamiento diseñado para aliviar el malestar que siente el hombre segregado ante la incertidumbre y la orfandad soldadas a su libertad¹²⁶³. Bruckner precisa en la línea de Bauman, allende la nostalgia comunitarista hacia la gran alma colectiva, que el deseo de ser dueño y responsable de uno mismo sigue siendo un ideal fundamental, y más, me permito añadir, en las actuales circunstancias. Es en pos de la defensa y sobre todo de las condiciones materiales colectivas que pueden hacer viable y realmente emancipadora a la autosuficiencia por lo que cabe distinguirla de la degradante autosuficiencia *de iure* y de “las diversas falsificaciones que circulan hoy bajo el nombre de individualismo y que rubrican el desvanecimiento y no el florecimiento del sujeto”¹²⁶⁴.

Una vez más, los inconvenientes no radican en la autosuficiencia, sea, como predicán los neoliberales (u otros), respecto al Estado o, como predicán los transhumanistas con el término de autodeterminación, respecto a la naturaleza. Mientras el modelo material e ideológico constituido por el capitalismo tardío sea el hegemónico, la autodeterminación y autosuficiencia (y la auto-operación) se desplegarán en beneficio de las

¹²⁶² *Ibíd*, págs 41-42.

¹²⁶³ Véase también: Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, págs 242-243.

¹²⁶⁴ P. Bruckner, *La tentación de la inocencia*, págs 44-45.

élites, a años luz de la promesa utópica y humanista inscrita en el “auto”. Es precisamente el marco neoliberal quien vuelve quimérico el ejercicio de la libertad y sus derivados. Dewey continúa siendo una referencia fundamental a la hora de defender este parecer. De acuerdo a su enfoque, “la libertad es siempre una cuestión social, no individual”¹²⁶⁵. En un párrafo especialmente clarividente y perfectamente aplicable para desenmascarar la actual glorificación de la autosuficiencia, Dewey precisa, contra quienes oponen libertad e igualdad, que “la libertad efectiva y concreta de oportunidad y acción depende del igualamiento de las condiciones políticas y económicas bajo las cuales solamente los individuos son libres *de hecho*, no de una manera abstracta y metafísica. El trágico colapso de la democracia débese al hecho de que la identificación de la libertad con el máximo de acción individual, no contenida por frenos, en la esfera económica, bajo las instituciones del capitalismo financiero, resulta fatal para la realización de la libertad para todos”¹²⁶⁶.

Dewey anticipó analizando al liberalismo economicista de su tiempo que el evento de la imposición sistémica de la libertad discrepa de cualquier situación idílica. Las partes no deambulan redimidas de cualquier autoridad, ni mucho menos pueden en la mayoría de casos llevar a buen puerto sus proyectos vitales con un mínimo de garantías. Su autonomía no es en las circunstancias actuales otra cosa que forma sin contenido, el efecto ideológico del triunfo del capitalismo tardío, obsesionado en que los estados asuman los mismos patrones que rigen el mercado y dejen de prestar servicios públicos y protección social. Ciertamente, los estados siguen regulando con medios tradicionales la conducta de los individuos, siguen limitando su libertad en muchos sentidos. Pero esa no es la táctica ni cuantitativa ni cualitativamente definitoria del ejercicio postmoderno del control, que pasa por el imperativo de la autosuficiencia. Lipovetski indica que el individualismo narcisista conlleva una liberación del yo respecto a las ataduras “victorianas” del nosotros, mas tal secesión, sin duda positiva, comporta al mismo tiempo la formación de un dispositivo egocrático de normalización mediante el cual el yo se aúpa a la categoría de controlador y gestor de las únicas problemáticas que le ocupan y preocupan; las que le atañen a sí mismo aquí y ahora (su salud, su aspecto, su formación, su popularidad, su carisma...): “El narcisismo, nueva tecnología de control flexible y autogestionado, socializa desocializando, pone a los individuos de acuerdo con un sistema social pulverizado, mientras glorifica el reino de la expansión del Ego puro”¹²⁶⁷.

¹²⁶⁵ J. Dewey, *El hombre y sus problemas*, Buenos Aires, Paidós, 1961, pág 133.

¹²⁶⁶ *Ibíd*, pág 138.

¹²⁶⁷ G. Lipovetski, *La era del vacío*, pág 55. También: págs 65-66.

Ocupando un ángulo teórico no menos escéptico, Pere Saborit aborda la fragmentación social, el fin de la sociedad y la individualización o atomización extremas que las acompaña desenmarañando los procesos vehiculadores de la fetichización de la libertad. Uno de ellos se localiza en la muy arraigada demonización de lo social percibida en múltiples discursos y actividades presentes: “se retroalimenta esta imagen de la sociedad, en tanto que agrupación de mónadas aisladas, al atribuir siempre connotaciones positivas a la noción de autonomía y negativas a la de alienación. Como si aprender o dejarnos guiar, o bien ayudar o educar, fuesen males de por sí, al mostrar admiración o interés por los demás”¹²⁶⁸. Ligado a la desconfianza frente a lo colectivo, se desenvuelve, sostiene Saborit, el gesto idiosincrásico del individuo obligado a ser libre: la hostilidad cuasi patológica y misántropa que experimenta hacia los otros, mutados en amenaza, en horda de competidores desalmados. Sobre esta percepción rayana en el darwinismo social, cunde el recelo mutuo: “Se prefiere que los demás seres humanos se mantengan a distancia, pues se teme que, al irrumpir en nuestras vidas, nos obliguen a posicionarnos, teniendo que abandonar el cómodo letargo de la indefinición y el anonimato”¹²⁶⁹.

El odio a los otros teorizado por Saborit inspira “Para siempre amén”, relato distópico de Robert Bloch. Seward Skinner, multimillonario del futuro lejano, ha edificado sobre un satélite terraformado una utopía a la altura de su narcisismo y de su delirante misantropía. La ciudadanía del lugar está compuesta exclusivamente por millones de clones suyos, vástagos artificiales engendrados sin la intermediación del acto sexual, a través, diría Baudrillard, de la “copulación de lo Mismo con lo Mismo, sin pasar por el Otro”¹²⁷⁰. Tan desorbitado es el amor incestuoso y obsceno que siente hacia el propio yo, que Skinner se ha duplicado hasta el infinito. La egolatría más intensa imaginable deriva curiosamente en la producción tecnológica de la masa. Eso sí, de una masa tan perfecta que está integrada por millones de individuos que en verdad son el mismo. Pero Skinner quiera más. Planea invadir y arrasar con sus ejércitos de clones todos los planetas habitados por humanos con el propósito de que los otros desaparezcan físicamente y “no haya en la galaxia otra cosa que Dios, Skinner, y solamente Skinner, para siempre, amén”¹²⁷¹.

¹²⁶⁸ P. Saborit, *Vidas adosadas. El miedo a los semejantes en la sociedad contemporánea*, Barcelona, Anagrama, 2006, pág 19.

¹²⁶⁹ *Ibíd*, pág 138.

¹²⁷⁰ J. Baudrillard, *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 2001, pág 131.

¹²⁷¹ R. Bloch, “Para siempre Amén”, en F. Ackerman (comp.), *La mejor ciencia ficción*, Barcelona, ATE, 1976, pág 181. Baudrillard lanza otra sentencia perfecta para interpretar el cuento de Bloch: “El Otro es lo que me permite no repetirme hasta el infinito”. J. Baudrillard, *La transparencia del mal*, pág 185.

Sin embargo, la sensación de autosuficiencia y el temor a los otros tropiezan con un límite constitutivo. Ambos fenómenos coinciden con la necesidad que el narcisista tiene de los otros cuando pretende colmar su objetivo supremo: rebajar la angustia inscrita en la libertad mediante el reconocimiento efusivo brindado por los demás. Lash así lo hace constar: “Pese a sus ocasionales ilusiones de omnipotencia, la autoestima del narcisista depende de otros. No puede vivir sin una audiencia que lo admire. Su liberación aparente de nexos familiares y constreñimientos institucionales no lo es al punto que le permita sostenerse solo ni gozarse en su individualidad. Por el contrario, ella contribuye a su inseguridad, que sólo consigue superar si ve su grandioso *self* reflejado en la atención que los demás le brindan”¹²⁷².

Pasamos al segundo eslabón de la “exaltación de la propiedad privada del yo”, la *exigencia de diferencialidad*. Antes de seguir es importante recalcar que las variables reseñadas críticamente en esta sección son la contrapartida ideológica del ideario que Vattimo, Negri, Laclau y, en general, la política de la diferencia en su conjunto expresan de manera reivindicativa y utópica, si bien no exenta, tampoco, de contraindicaciones (luego me ocuparé de ello). Acabamos de mostrar cómo la ideología del sistema vigente nos invita a asumir la autosuficiencia. No contento con ello, promueve la desocialización con otro ardid complementario, fomentando la particularidad y la singularidad, rasgos que la masa deseada por la utopía y temida por la distopía neutralizaba en beneficio de la voluntad general y de la Repetición de lo Mismo. Contemplado a la luz de la fragmentación, el *homo uniformis* asoma como símbolo de tiempos muy remotos. Somos individuos por decreto y el Leviatán-red nos exige autarquía. Pero sobre todo nos exige ser propietarios de una identidad única, desertar de lo masivo, igualitario e isomórfico. En un gesto claramente anti-orwelliano, el postmodernismo impulsa en el plano cultural la diferencia, la pluralidad y la individualidad¹²⁷³. El núcleo del diferencialismo, pluralismo e individualización hoy preponderantes en abundantes ámbitos y discursos también descolla en los modos postfordistas del capitalismo tardío, consagrados a multiplicar y personalizar (customizar) los productos bajo el pretexto de que somos, amén de autónomos, únicos e irrepetibles. A personas diferentes no se les pueden ofrecer productos iguales.

¹²⁷² C. Lash, *La cultura del narcisismo*, pág 28. Bruckner observa, en idéntico sentido, “el desprecio aparente por los demás y la búsqueda ansiosa de su aprobación..., la afirmación de que no se necesita a nadie y la constatación amarga de que nadie nos necesita, ya que la misantropía va pareja con la mendicidad vergonzante del apoyo de los demás”. P. Bruckner, *La tentación de la inocencia*, pág 41.

¹²⁷³ Escribe Saborit que se ha pasado “del tradicional menosprecio de la diferencia, en tanto que accidente superficial en una identidad común e incuestionable, a una veneración de la diferencia en tanto que única fuente de identidad... Se ha pasado del miedo a la diferencia al miedo a lo común”. P. Saborit, *Vidas adosadas. El miedo a los semejantes en la sociedad contemporánea*, pág 34.

Lipovetski sostiene sobre este giro en la esfera productiva que “el *autoservicio*, la existencia a la carta, designan el modelo general de la vida en las sociedades contemporáneas... Esa es la sociedad posmoderna, caracterizada por una tendencia global... a privilegiar la diversidad, a ofrecer formulas de «programas independientes»”, a remodelar nuestro mundo “según un *proceso sistemático de personalización* que consiste esencialmente en multiplicar y diversificar la oferta, en proponer más para que uno decida más, en substituir la sujeción uniforme por la libre elección, la homogeneidad por la pluralidad”¹²⁷⁴. Diversificando la oferta, el capitalismo postmoderno incrementa al máximo las opciones del consumo y lo transforma en ejercicio identitario. Comprar, afirma Lipovetski, ya no es acto baladí o superficial. Exige criterio, pausa y reflexión, capacidad de seleccionar entre el caudal de posibilidades las más acordes con las propias y adoradas especificidades.

Otrora insurrecta, la personalización se vuelve tendencia hegemónica. Amoldar la mercancía a los parámetros inconfundibles e inimitables del ego, hacernos sentir exclusivos. Tales son los empeños trascendentales de los equipos publicitarios y consejos de administración líquidos-inmateriales. El capitalismo tardío se presenta a sí mismo cual insurrecto de la distopía, como adalid de la singularidad y de la diversidad, como enemigo de lo monocolor y gregario, como alguien, en resumidas cuentas, que piensa en cada uno de nosotros por separado. Su proyecto, mantiene Verdú, persigue “neutralizar el malestar que padecían los consumidores al ser tratados en serie y masivamente, dentro del tosco capitalismo anterior”¹²⁷⁵: “Insistir en artículos seriados es propio de las primeras décadas del siglo XX, pero cien años después, en el capitalismo de ficción, la misión es eliminar la tortura de la igualdad”¹²⁷⁶. Desde la entrada del capital en su fase postmoderna, el producto se acomoda a los gustos inalienables de cada comprador, incluso de cada región. Ya no estamos obligados a comprar automóviles o televisiones iguales, tampoco similares. Una gama obscenamente ilimitada de variedades nos espera a la hora de adquirir cualquier cosa.

La instantánea utópica y distópica de la colectividad gemelarizada, con las partes dichas de ser Todo, vistiendo ropa del mismo color, viviendo en casas idénticas o degustando análogo menú, no casa con la tendencia dominante en nuestros días, basada, a primera vista, en la disparidad y distinción superlativas. Hildi, héroe de la utopía transhumanista y neoliberal retratada en *Playa de acero* se congratula de la personalización desatada por los modos flexibles de producción. Contradiendo a los personajes de las utopías modernas, Hildi adora la diferencia, incluso la más banal: “La capacidad informática

¹²⁷⁴ G. Lipovetski, *La era del vacío*, pág 19.

¹²⁷⁵ V. Verdú, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, pág 195.

¹²⁷⁶ *Ibíd*, pág 196. Véase igualmente: D. Harvey, *La condición de la posmodernidad*, pág 159.

ilimitada había cerrado el círculo del ciclo de manufacturación. Las culturas primitivas producían artículos manuales, y no había dos que fueran idénticos. La revolución industrial había uniformado la producción, generando interminables tandas de artículos para la «cultura de consumo». Por último, fue posible diseñar cada artículo manufacturado a gusto del individuo. Todos mis muebles eran únicos. En ninguna parte de Luna era posible encontrar otro sofá como el engendro que yo tenía. Vaya bendición, reflexión¹²⁷⁷.

Al globalizarse, afirman los pupilos, el mercado se democratiza, y atiende con mimo y consolida (y produce, haría falta subrayar) las particularidades de nuestras tradiciones y extravagancias. Refrescos de cola *light*, sin cafeína, con toque de limón, *light* y sin cafeína miman las idiosincrasias de los adeptos. *McDonald's* trafica respeto por las heterogeneidades vernáculas. Vende ensalada *niçoise* a los franceses, feta a los griegos, pollo al curry a los ingleses, salmón a los noruegos, cordero a los hindúes y kosher a los israelitas. Además permite al parroquiano, sea de donde sea, decidir la cantidad de lechuga, cebolla, pepinillo, bacon y queso del manjar¹²⁷⁸. *Biotherm* (potente firma de cosméticos) ofrece a la clientela temerosa ante los efectos de la edad “soluciones para todo tipo de piel”: seca, grasa, irritada, apagada, estresada, joven, madura, anciana, masculina, femenina. Ninguna peculiaridad dermatológica queda sin atender. En fiel correspondencia a la personalización de las mercancías, la demanda de diferencia se muestra insaciable entre los consumidores, y las empresas de servicios no dudan en publicitar su aptitud para saciarla. Academias de Inglés, hospitales, clínicas de cirugía estética, autoescuelas, compañías de telefonía móvil, entidades bancarias, gimnasios y universidades se jactan de suministrar “atención personalizada”. Al mismo tiempo, las partes customizan el teléfono móvil, el coche (*tunning*), el contenido académico (optativas), el féretro, la parrilla televisiva (canales de pesca, cocina, terror, fútbol, historia...), el horario laboral, el cuerpo, la hipoteca y el tratamiento médico. No plegarse al patrón común, sentirse diferente, propósitos del diferencialismo absoluto en boga.

Bruckner desvela que la exigencia y la meta de ser diferentes resultan tan falaces y se encuentran tan condenadas al fracaso como la exigencia y la meta de ser autosuficientes. Si la libertad impuesta deriva en desamparo, incertidumbre e inanición (en pseudolibertad, siendo muy generosos), la diferencialidad imperativa deriva en un nuevo modelo de masificación. En lugar de peculiaridades inconmensurables, el individuo mundano tropieza apenas iniciado su recorrido hacia la disparidad con el “síndrome del clon”, otro de los

¹²⁷⁷ J. Varley, *Playa de acero*, pág 57.

¹²⁷⁸ V. Verdú, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, págs 16-18.

catalizadores del malestar postmoderno de la cultura. Y es que a día de hoy, no hay nada peor que “creerse único y descubrirse corriente... Esta es la experiencia de la masificación en una sociedad donde los particulares no son nada porque el individualismo lo es todo”¹²⁷⁹. Bruckner ironiza acerca del vínculo fatal forjado por ambos procesos: “cuatro siglos de emancipación de los dogmas, de los dioses y de los tiranos desembocarían... en la maravillosa posibilidad de elegir entre varias marcas de detergente para lavadora, varias cadenas de televisión o modelos de vaqueros... Al contrario que aquel que forja su vida... el consumidor sólo decide entre productos ya existentes, entre opciones ya formuladas por otros y que en el mejor de los casos se limita a combinar”¹²⁸⁰.

Refiriéndose igualmente a la divinización actual de la diferencia, Félix Duque decreta que lo que en realidad se está fraguando es “la uniformidad de las diferencias, *en* las diferencias mismas”¹²⁸¹. Jameson distingue, en un tono parecido, la “persistencia de lo Mismo a través de la Diferencia absoluta”¹²⁸², y Gubern la vigorización de “una falsa diversidad”¹²⁸³. No podemos omitir que tras la customización de los productos, la atención personalizada y el anhelo popular de singularidad late lo Igual, el capitalismo tardío, totalidad que de acuerdo a Verdú consume por primera vez en la historia humana la homologación integral del mundo. Según Verdú, la globalización equivale a la americanización (o si se prefiere, a la occidentalización) de la vida. Mientras las marcas y corporaciones, las vinculadas a la cultura en primer lugar, supeditan las mercancías a la lógica de la personalización, mientras aparentan fomentar de este modo los valores en alza de la diferencia y la pluralidad, extienden sus franquicias por todo el globo e implantan en cada rincón del mismo su modelo, su patrón e inclusive su idioma, arrasando con las auténticas singularidades locales y convirtiendo cualquier lugar del planeta en una copia casi exacta del resto (mismos restaurantes, bebidas, cafés, ropa, aparatos tecnológicos, películas, canales de televisión, canciones...). Nunca como en la postmodernidad la diversidad (cultural, animal, lingüística, religiosa, arquitectónica, alimenticia...) ha sido tan esquilmada¹²⁸⁴. El sistema vigente no ha dejado de totalizar y estandarizar. Simplemente

¹²⁷⁹ P. Bruckner, *La tentación de la inocencia*, pág 38.

¹²⁸⁰ *Ibíd*, pág 73.

¹²⁸¹ F. Duque, *Terror tras la postmodernidad*, pág 88.

¹²⁸² F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, pág 30.

¹²⁸³ R. Gubern, *El eros electrónico*, pág 70.

¹²⁸⁴ V. Verdú, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, págs 1-17, 20-22. Román Gubern comparte la tesis de Verdú. Refutando las lecturas utópicas de la aldea global, Gubern advierte que las consecuencias de la globalización “van desde la construcción de un imaginario planetario común (que incluye desde la homogeneización del vestido, del *fast food* o de la música popular) hasta el famoso *pensamiento único*, que convierte a las leyes del mercado en legitimadoras políticas y sociales supremas, universales e inapelables”. R. Gubern, *El eros electrónico*, pág 63. Lipovetski prefiere destacar los resultados supuestamente pluralistas del capitalismo postmoderno: “No cabe duda, dice, de que el acceso de todos al coche o a la televisión, el tejan

desempeña tales quehaceres diferenciando a las partes, de una manera antitética a la practicada por el poder establecido en las utopías y distopías modernas. Bajo la agitada diversidad que nos ofusca se agita lo Mismo.

Fijémonos a continuación en el tercer estadio de la “exaltación de la propiedad privada del yo”, el que atañe a la privacidad. Si hacemos memoria, en la sección 3.4.2 comprobamos que la utopía estándar de la modernidad planteaba un modelo de convivencia donde la parte vivía toda la jornada en el ámbito público. Trabajaba, comía y muchas veces hasta dormía en recintos comunales. No había, y esta es una cuestión que la distopía moderna denunció con insistencia (3.4.3), ningún escondrijo donde librarse de la mirada vigilante de los otros y cultivar la “vidapropia” (1984). El fin de la política derivada del consenso axiológico reinante (fin entendido como cancelación del conflicto y el enfrentamiento entre perspectivas distintas) se daba la mano con una politización completa de la vida. Nada de lo que cualquier persona hacía en la sociedad utópica paradigmática de la modernidad se realizaba allende lo prescrito por la autoridad política. Ningún acto, ningún afecto tenía visos de desarrollarse al margen del movimiento protocolizado del Leviatán. Ningún ciudadano dejaba de participar en la perpetuación y ritualización del orden político ni un segundo. Con este panorama, la intimidad de las partes se presentaba minúscula. Allí, el ámbito público absorbía el ámbito privado, cancelando la diferencia entre ambos y transformando al yo en un duplicado portátil del Todo. Hipersocializado e hipersocializante, la gestación, frecuente entre los intelectuales, de un yo original, irrepetible, complejo y elitista simplemente no tenía cabida ni aceptación.

Entre los analistas existe consenso a la hora de declarar a la sociedad postmoderna como inversa a la indicada priorización absolutista de lo público y de la política respecto a lo privado y personal. A consecuencia de la autosuficiencia narcisista, la personalización y el debilitamiento de los vínculos sociales acaecidas al amparo del capitalismo tardío y la fragmentación consiguiente ha acontecido lo contrario, el déficit de lo público (en todas sus dimensiones, incluida, desde luego, la de “servicios públicos”) y el superávit de lo privado, incidencia visible, por ejemplo, en el reemplazo de la política por el derecho, de la cooperación por la autoayuda, del bien común por el bienestar personal, de las clases sociales por las clases de vida¹²⁸⁵. Tamaño vaivén ha dado lugar a un decorado privatista,

y la coca-cola, la migraciones sincronizadas del fin de semana o del mes de agosto designan una uniformización de los comportamientos. Pero se olvida con demasiada frecuencia la cara complementaria e inversa del fenómeno: la acentuación de las singularidades, la personalización sin precedentes de los individuos”. G. Lipovetski, *La era del vacío*, pág 108.

¹²⁸⁵ “Ahora, en el capitalismo de ficción, no aparecen las clases sociales y en su lugar sólo se habla de clases de vida. A la lucha de clases ha sucedido la lucha por ser yo, y a la pugna por la revolución ha continuado el afán

marcado por la privatización de lo público y por un segundo evento capital; el desinterés colectivo hacia la política, desinterés, o simplemente indiferencia, coincidente con el interés casi obsesivo suscitado por las problemáticas, sistémicamente desculpabilizadas, concernientes al yo.

Lipovetski explica en relación al pormenor que “el narcisismo surge de la deserción generalizada de los valores y finalidades sociales, provocadas por el proceso de personalización”¹²⁸⁶, y lo sintetiza con las siguientes enunciaciones: “hiper-inversión de lo privado y en consecuencia desmovilización del espacio público”¹²⁸⁷, “fin del *homo politicus* y nacimiento del *homo psicologicus*”¹²⁸⁸. Jameson alude al “impulso más poderoso de la ideología contemporánea, para lo cual todo lo que lleve la etiqueta de lo público se ha convertido en algo irremediamente viciado, todo lo que tenga un resabio de institución produce aversión y repugna de un modo subliminal, casi pavloviano”¹²⁸⁹. Saborit profetiza que una vez consolidadas la desconfianza hacia lo social y hacia los otros “se llegará a considerar que no sólo el ámbito privado es del todo ajeno, e incluso superior, al ámbito público, sino que a éste sólo se llegaría por debilidad o inatención de los asuntos propios, única fuente posible de dignidad y felicidad. Y ello frente a la evidencia aplastante de que es en épocas históricas de incertidumbre social y política cuando los individuos se refugian en su interior, buscando una seguridad que no hallan fuera”¹²⁹⁰.

No cabe duda de que la crisis económica actual ha politizado en los países más afectados a una amplia capa de la población antaño desertora de la esfera pública y de la política misma. Desde ciertos puntos de vista, el escenario que Lipovetski, Jameson y Saborit abrevian ha sido parcialmente alterado por las circunstancias, si bien creo que debemos practicar su exposición por dos razones: porque sigue siendo representativo de nuestros días en múltiples aspectos y porque ilustra las líneas maestras que han canalizado la ideología hegemónica a lo largo de las últimas tres décadas.

Lash dio cuenta en su obra magna del abandono masivo de lo público. En uno de sus pasajes, comentaba retrospectivamente que “tras el torbellino político de los sesenta, los ciudadanos occidentales se replegaron a cuestiones meramente personales. Sin esperanzas de mejorar su vida en ninguna de las formas que verdaderamente importan, la gente se convenció de que lo importante es la mejoría psíquica personal: contactarse con

por ser uno mismo”. V. Verdú, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, pág 202.

¹²⁸⁶ G. Lipovetski, *La era del vacío*, pág 53.

¹²⁸⁷ *Ibíd*, pág 42.

¹²⁸⁸ *Ibíd*, pág 51.

¹²⁸⁹ F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, pág 64.

¹²⁹⁰ P. Saborit, *Vidas adosadas. El miedo a los semejantes en la sociedad contemporánea*, pág 25.

los sentimientos, ingerir alimentos saludables, tomar lecciones de ballet o danza del vientre, imbuirse de sabiduría oriental, trotar, aprender a relacionarse... Inofensivas en sí mismas, estas búsquedas, cuando son elevadas a la categoría de programa y se envuelven en la retórica de la autenticidad..., implican un alejamiento de la política”¹²⁹¹. A ojos de Lash, pionero en detectar estas directrices hoy tan concurridas, el privatismo surge, entre otras variables, “de las condiciones beligerantes que permean el conjunto de la sociedad, de los peligros e incertidumbres que nos circundan y de una pérdida de confianza en el futuro”¹²⁹².

Bauman ofrece una diagnosis parecida del privatismo a partir de los mismos supuestos. A su entender, la apatía suscitada por la política, el auge del narcisismo y “la tendencia inherente a un mundo completamente privatizado”¹²⁹³ que se ciñen sobre las sociedades postmodernas surgen de la convicción, nítidamente antiutópica en apariencia¹²⁹⁴ y distintiva del clima posthistórico, de que la acción social no puede modificar ni mejorar nada importante:

la sensación de impotencia, con la consiguiente deserción del ágora, tierra natal y hogar de toda agencia de acción colectiva efectiva, donde los problemas privados y los asuntos públicos podían encontrarse y entablar diálogo, han conformado un círculo vicioso: ambos fenómenos se produce y retroalimentan mutuamente. Cuantas menos razones haya para creer que la sociedad podría cambiar cualquier cosa importante para las dificultades de los individuos, menos motivos habrá para revigorizar el ágora; y cuanto más inconveniente y poco emprendedora sea ésta, más se creará que tiene poco sentido ocuparse de su salud.¹²⁹⁵

La individualización y atomización subyacentes a este grupo de indicadores, junto a la autosuficiencia robinsónica a la que induce el fin de la sociedad, provoca en el marco de la acción “que la mayoría de nosotros nos veamos obligados a buscar «soluciones biográficas a unas contradicciones sistémicas»”¹²⁹⁶, empresa condenada al fracaso dada la desproporción existente entre la precariedad de la parte empeñada en resolver las contradicciones de marras y el poder inmenso ostentado por el Todo que nace de ellas y

¹²⁹¹ C. Lash, *La cultura del narcisismo*, págs 22-23.

¹²⁹² *Ibíd*, págs 47-48.

¹²⁹³ Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, pág 89.

¹²⁹⁴ Digo en apariencia porque tal convicción puede interpretarse a la manera de síntoma de un sistema utópico (el régimen de la despedida de la naturaleza y del final de la historia) donde las gentes consideran, vistas las alternativas, que ya han coronado el mejor de los mundos posibles. Si esto es así, es lógico que surja la percepción de que nada significativo puede ni podrá mejorarse. En 5.2.4 sugerimos esta lectura del capitalismo democrático liberal.

¹²⁹⁵ Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, pág 68.

¹²⁹⁶ Z. Bauman, *La sociedad individualizada*, pág 122.

sincrónicamente las genera. Sea como fuere, la bancarrota de la política colectiva y la crisis de la esperanza social indican que ha dejado de ser verdad “que lo «público» se haya propuesto colonizar lo «privado». Sucede lo contrario: es lo privado lo que coloniza el espacio público, exprimiendo y expulsando todo lo que no se pueda traducir totalmente y sin residuos al lenguaje de los intereses y ocupaciones privados”¹²⁹⁷. Ante tal imprevisto, advierte Bauman, la teoría crítica (y la distopía) necesita despojarse de automatismos heredados e invertirse. Hasta hace bien poco, su objetivo consistía, se expuso durante 3.4.3, en “la defensa de la autonomía privada ante el avance de las tropas de la esfera pública, casi totalmente subsumida en el gobierno todopoderoso e impersonal del Estado y sus numerosos tentáculos burocráticos o réplicas a menor escala”¹²⁹⁸. Ahora debiera consistir en “la defensa de la esfera pública en proceso de desaparición”¹²⁹⁹. Si antaño se privilegiaban los intereses privados del yo ante el ataque de una sociedad totalizadora, en el presente se antoja más urgente y coherente privilegiar los intereses públicos de la sociedad ante el ataque de un enorme ejército de yoes no menos infaustos e insaciables.

A modo de medida supervivencial, las organizaciones políticas abrazan la personalización igual que abrazan el presentismo, y colman sus programas electorales de problemáticas ajenas a lo *macro* y al largo plazo con la esperanza de cautivar a los electores narcisistas, privatistas y cortoplacistas del momento. Bauman resume la situación: “El interés en la Política con P (es decir, en los movimientos explícitamente políticos, en los partidos políticos y en la composición de programas de gobierno) y la intensidad y el vigor de las creencias políticas, sin contar con la participación activa y diaria en las actividades tradicionalmente consideradas políticas, se están evaporando aceleradamente. A tono con el espíritu de la época, se espera que los ciudadanos no miren más allá del próximo recorte impositivo o aumento jubilatorio, y que no tengan más intereses que filas más cortas en los hospitales, menos mendigos en las calles, más criminales en la cárcel o un descubrimiento más rápido del potencial tóxico de los alimentos”¹³⁰⁰.

Los ciudadanos hacen oídos sordos y rehúsan en un porcentaje notable a participar, no digamos ya a participar activamente, en el juego político oficial, como si vengaran el malestar derivado del desamparo *laissez faire* y la autosuficiencia *de iure* saboteando a golpe de deserción e indiferencia la legitimidad democrática. Este sabotaje postideológico desobedece a las llamadas en pos de la participación, y expresa según Lipovetsky “una

¹²⁹⁷ Ibíd, pág 123.

¹²⁹⁸ Ibíd.

¹²⁹⁹ Ibíd.

¹³⁰⁰ Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, pág 97.

nueva socialización flexible y «económica», una descrispación necesaria para el funcionamiento del capitalismo moderno en tanto que sistema *experimental* acelerado y sistemático”¹³⁰¹. Enrique Gil Calvo interpretó la deserción desde un ángulo que, amén de complementar el de Lipovetski y Lash, la crisis económica actual ha refrendado para indignación de todos: “Suele pensarse que quien deserta de la cosa pública es la ciudadanía, cuya desmovilización, conformismo y apatía le mueve hacia el apoliticismo más insolidario. Sin embargo, bien pudiera ser al contrario: que fuera la clase política quien hubiese desertado de la cosa pública, refugiándose en la defensa más egoísta de su propio interés corporativo, a espaldas por completo de cualquier consideración sobre sus compromisos políticos”¹³⁰².

La deserción que las gentes han protagonizado respecto a la política, atenuada en los últimos años, no es el único fenómeno ligado al privatismo que despierta reflexiones de interés para determinar el estatuto presente de la utopía y la distopía modernas. Si nos centramos en el marco estricto de la intimidad y la vida personal descubriremos otra serie de percances relevantes. Sabemos perfectamente que la distopía estándar sorprendía al Leviatán permanentemente vigilante, atareado en el cometido de saquear cualquier escondrijo que pudiera albergar individualidades. Paredes de cristal, micrófonos, telepantallas y espías (ojos/oídos/dedos del terror) dinamitaban las condiciones de posibilidad de la intimidad. Atención especial requería el hogar. Allí la especificidad podía hallar amparo y la naturaleza interior (emociones, pasiones, apetitos) refugio. Por ese motivo, lo doméstico merecía el título de dominio público, no tanto porque abrigase motines funcionalmente preocupantes, sino porque evidenciaba, rara vez, la existencia de tumores en un cuerpo social aspirante a la salud de hierro.

Nuestros días mantienen la afición por el voyeurismo y la “pulsión mironista” propias del Estado orwelliano. Aspiran, como aquel, a la visualización de lo pretéritamente excluido de la observación, pero buscando un fin antagónico: animar la consecución de excentricidades, cuanto más confidenciales mejor. A la exigencia de autosuficiencia y diferencialidad se suma la *exigencia de transparencia*, de comunicar claramente los secretos, las confidencias, apuesta especial aunque no únicamente fructífera en el arco massmediático. Verdú comenta al respecto: “la privacidad quedaba antes excluida de la observación

¹³⁰¹ G. Lipovetsky, *La era del vacío*, pág. 43. Claro está que “traspasado el umbral crítico, los poderes no permanecen inactivos frente a ciertas formas de deserción como el absentismo o las huelgas salvajes, la disminución de la natalidad, la droga, etc. ¿Significa ello que la indiferencia... es un dispositivo antagónico del sistema? Si y no, ya que si esas deserciones introducen a la larga un disfuncionamiento intolerable, éste no es el resultado de un exceso de indiferencia, sino más bien de una *falta* de indiferencia”. *Ibíd.*, pág. 44.

¹³⁰² G. Calvo, *Futuro incierto*, Barcelona, Anagrama, 1993, pág. 54.

pública, pero ahora, en el reino de la transparencia, se ha convertido en materia prima para la explotación”¹³⁰³. Bauman registra una peripecia esencial: “No es solamente que la prohibición que regía sobre la exhibición pública de las emociones se haya levantado, sino que además se fomenta el meticuloso examen y la abierta manifestación de sentimientos, sueños y obsesiones de índole privada, que a la vez se ve alimentada, según la fórmula conductista, por el aplauso de la audiencia”¹³⁰⁴.

Si bien la publicidad de algunas aventuras privadas puede afectar a la carrera profesional del implicado si ultrajan valores arraigados para una determinada sociedad (*affaire* Clinton), generalmente reportan la maximización del ego y el agradecimiento sincero del auditorio por compartirlas. La biografía y la autobiografía son los géneros literarios más rentables. Los programas del corazón lideran los *ratings* televisivos. Millones de anónimos editan su diario personal en *blogs*, exhiben sus gustos y hazañas mundanas en el portal de *Facebook* y, llegado el caso, denuncian las infidelidades del cónyuge ante las cámaras. A los *castings* de Gran Hermano (e imitaciones) se presentan centenares de miles de candidatos. Gentes sin demasiados escrúpulos emiten, vía *webcam*, sus perversiones y nimiedades caseras al unísono, profanando la sacramentalidad del “puertas para adentro”. Cotillear segundo a segundo la vida de los demás, inclusive los actos elementales de su privacidad (nacimiento, sexo, agonía) es únicamente una parte de la exigencia de transparencia. A la pulsión mironista se le suma la “pulsión confesional”, consistente en el ansia por decirlo todo, por exteriorizar pecados y sufrimientos delante de millones de espectadores o, en el plano cotidiano, delante de quien sea (amigos, compañeros de trabajo, vecinos...). Bauman radiografía el significado de tales maniobras en un párrafo brillante:

Lo «privado» ha invadido el escenario que había de ser público, pero no para interactuar con lo «público». Ni siquiera cuando se discute ante el público adquiere lo «privado» una nueva cualidad; si acaso, lo «privado» ve fortalecida su privacidad. Las tertulias televisadas de «gente corriente»... y los chismorreos «exclusivos» de la prensa sobre la vida privada de estrellas del mundo del espectáculo, políticos y otras celebridades, son lecciones públicas acerca de la vacuidad de la vida pública y de la vanidad de las esperanzas puestas en todo lo que sea menos privado que los problemas privados y los remedios privados. Los solitarios individuos entran hoy en el *ágora* y no se encuentran más que con otros que están tan solos como ellos.¹³⁰⁵

¹³⁰³ V. Verdú, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, pág 163.

¹³⁰⁴ Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, págs 205-206.

¹³⁰⁵ Z. Bauman, *La sociedad individualizada*, pág 231. El diagnóstico de Bauman, Verdú y autores similares es discrepado con cierto temple tecnoutópico por Javier Echevarría. A su manera de entender, las “tecnologías

No podemos descuidar la dialéctica insertada en este panorama. Negri y Hardt la ponen sobre la mesa: “en lo social se tiende a que todo sea público, y por lo tanto, expuesto a la vigilancia de las autoridades; en lo económico, a que todo sea privado y esté sujeto a los derechos de propiedad”¹³⁰⁶. Nos encontramos ante las dos variantes del privatismo. En la esfera sociocultural desemboca, como acabamos de ver, en la colonización del espacio público por parte de lo privado (voyeurismo, confesionalismo). En la esfera económica en la conversión de lo público en privado (privatización).

Merodeando ambos incidentes, encontramos otra manifestación vital del mironismo: el incremento de la vigilancia. Si en líneas generales el diagnóstico distópico queda en parte refutado por los dos fenómenos privatistas citados hasta aquí (crisis de la política e incentivación sistémica de la intimidad), en el caso presente las cosas apuntan en una dirección opuesta. Y es que la eclosión del “mironismo del entretenimiento” corre paralela al incremento del “mironismo gubernamental”. En efecto, tras los atentados del 11-S las autoridades resucitaron la versión más policial del contrato social moderno y aumentaron hasta límites insospechados la vigilancia sobre la vida personal y los movimientos de los individuos. Los diversos parlamentos aprobaron en su día un carrusel de medidas restrictivas dirigidas a robustecer la seguridad nacional y combatir al terrorismo. A menudo, las resoluciones aprobadas (intervención de líneas telefónicas, proliferación sin igual de la videovigilancia, instalación de dispositivos vía satélite, sistemas de detección facial y control policial de la actividad en internet¹³⁰⁷) vulneraban y vulneran derechos civiles fundamentales. Pero el miedo y la necesidad de protección justifican cualquier cosa. Aprovechando el contexto geopolítico alta vulnerabilidad que en buena parte ellos mismos provocaron en defensa de los intereses del capitalismo tardío, los gobiernos emprendieron el control de la vida privada de los ciudadanos... ¡contando con su apoyo!¹³⁰⁸

de la comunicación a distancia” instaladas en los hogares “están subvirtiendo la distinción entre lo público y lo privado”. J. Echevarría, *Cosmopolitas domésticos*, Barcelona, Anagrama, 1999, pág 64. Los artefactos electrónicos, dice, no solo posibilitan que lo privado invada la esfera pública a través de su exposición en la red u otros canales, sino que también provocan que lo público invada la esfera privada: “Estamos acostumbrados a pensar que el comercio, la política, la guerra, el deporte, las manifestaciones y otras muchas actividades públicas tienen lugar en la calle, no en los hogares. La revolución doméstica... implica exactamente lo contrario: las actividades públicas fundamentales se desarrollan en los ámbitos domésticos”. *Ibíd*, pág 57. Esto es así porque los acontecimientos públicos han adoptado “un formato doméstico, y ya no hace falta salir a la calle ni a las plazas para estar informados de lo que sucede. La contraposición entre lo público y lo privado se ha modificado radicalmente, convirtiendo a las casas en uno de los principales espacios de la vida social”. *Ibíd*, pág 63.

¹³⁰⁶ A. Negri/M. Hardt, *Multitud*, pág 240.

¹³⁰⁷ Castells analiza con rigor la polémica acerca de la libertad y la privacidad en Internet: M. Castells, *La Galaxia Internet*, págs 227-234.

¹³⁰⁸ “Esta intromisión..., que hace unos años parecía inconcebible, es cada vez mejor aceptada porque el

Pero el mironismo no se circunscribe únicamente al Gran Hermano televisivo y al espionaje global practicado por los Servicios de Inteligencia. Es una pulsión diríase que amplificada por la naturaleza misma de la informatización. De cierta manera al menos, las tecnologías digitales hacen las veces de ojos y oídos del Leviatán-reticular (sirva la analogía organicista para un ente postorganicista). Mientras Váttimo adjudica a dichas tecnologías cualidades emancipadoras (la liberación de las diferencias, la irrupción del pluralismo, la corrosión del autoritarismo objetivista y metafísico), otros autores alertan que gracias a ellas se vuelve técnicamente posible el sueño totalitario del control permanente y omnisciente sobre la localización y actividad de los ciudadanos. Rheingold, autor que también enfatiza las repercusiones políticamente liberadoras de la digitalización, reconoce que “todas las llamadas de teléfono, las operaciones con tarjetas de crédito, los clics del ratón, el correo electrónico, el cobro automático en los peajes, las cámaras de video de las tiendas y las llaves de habitación de hotel electrónicas recopilan y difunden información personal que, cada vez con mayor frecuencia, es procesada, comparada, ordenada y almacenada por un conjunto no identificado, y posiblemente no identificable, de agencias de seguridad del Estado y personas que quieren vender algo”¹³⁰⁹.

Habida cuenta de la multiplicación e interconexión de los dispositivos informatizados, siempre habrá un alguien indeterminado que cuente, si lo desea, con una plétora de datos acerca de nosotros. La ventaja respecto al mironismo orwelliano (inspirado en el modelo centralista del panóptico) estriba en que seguramente nadie analizará sistemáticamente tal información, y menos para interrumpir nuestras singularidades. Si no atañen a individuos policialmente sospechosos o a actos delictivos, los datos estarán ahí, recopilados, disponibles, archivados, pero por lo general ignorados, salvo si se trata, puntualmente, de vender algo. La reivindicación distópica de una esfera privada inviolable e impenetrable se esfuma en el seno de la transparencia global: “Haría falta dejar de usar la tarjeta de crédito, no facilitar a nadie el número del carné de identidad, la profesión o el domicilio, no responder a ningún cuestionario, no atender a los televendedores, no usar el móvil ni el teléfono, no entrar en Internet ni escribir un e-mail, no comprar Orfidal, para creer mantener la privacidad a salvo. Porque ni aún así lo lograríamos”¹³¹⁰.

terrorismo ha convertido la seguridad en un valor ciudadano en alza... En cuestiones de seguridad todo parece hoy poco, mientras en asuntos de libertad el ciudadano ya se conforma con menos. Por una parte se ha llevado el miedo a la cotidianidad y todo el mundo desea sentirse blindado. Por otra, la preservación de las cotas de libertad ganadas ha comenzado a perder funcionalidad”. V. Verdú, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, págs 168-169.

¹³⁰⁹ H. Rheingold, *Multitudes inteligentes*, pág 212.

¹³¹⁰ V. Verdú, *El estilo del mundo*, pág 165. Los “heinenianos”, rebeldes de *Playa de acero*, intentan sabotear la vigilancia de OC (Inteligencia Artificial al mando del Gobierno lunar) tomándole la palabra a Verdú: “En

Un par de referencias literarias. John Brunner vaticinó la aparición de la vigilancia informatizada y del Leviatán-reticular en *El jinete en la onda del shock*, distopía sobre un porvenir (año 2010) malthusiano donde agentes del FBI, espías comerciales, agentes de partidos y multinacionales recopilan información personal sin cesar para manipular el destino del mundo a su antojo. El narrador nos pone en situación: “La nación estaba estrechamente interconectada en una red de canales de datos entrecruzados, y un viajero en el tiempo del siglo pasado se sentiría horrorizado por el grado al cual la información confidencial se había vuelto accesible a cualquier desconocido capaz de sumar dos más dos... Seguía siendo cierto que si eras lo suficientemente rico o sabías llamar a la puerta adecuada, podías escabullirte... La mayoría de gente estaba resignada a vivir a nivel público”¹³¹¹. Más recientemente, la saga *Hyperion* ha reproducido la misma imagen. En la “Red de la Hegemonía del Hombre”, “cada humano que estuviera por encima del nivel de los indigentes de Colmena de la Escoria tenía un comlog con biomonitor, y muchos tenían implantes, y cada uno de ellos sintonizaba la música de la esfera de datos, monitorizada por elementos de la esfera y dependiente de funciones de la esfera, así que los humanos aceptaban su falta de intimidad”¹³¹².

Además de vertebrar un dispositivo de vigilancia cuasi perfecto, las tecnologías informáticas y de la comunicación cumplen, de acuerdo a críticos diversos, otras funciones perniciosas en el área del privatismo en particular y de la individualización en general. Los pensadores escépticos ante la informatización pueden llegar a admitir junto a Vattimo, Lyotard y el dueto Hardt y Negri que la tecnología informática no masifica ni estandariza. El problema, afirman, es que lejos de contribuir en virtud de ello a la emancipación contribuyen a la alienación por vías opuestas, pergeñando, en concreto, la atomización e insularización extremas, incentivando el aislamiento, la sensación megalómana de autosuficiencia y la apatía política. El resultante final, anuncian, es que las propias relaciones humanas sucumben a la desmaterialización y virtualización asumidas por el capitalismo y la realidad misma. En adelante, se lamentan, serán cosechadas mayoritariamente a distancia, sin contacto sensorio-afectivo, allende la presencia corporal, conforme a vínculos virtuales¹³¹³. Una muestra extrema de semejante orientación la

Villa Heinlein no había teléfonos... No había modo de conectarse con la red planetaria de datos”. J. Varley, *Playa de acero*, pág 584.

¹³¹¹ J. Brunner, *El jinete en la onda del shock*, pág 83. En la novela tiene un protagonismo esencial “Precipicio”, comuna asamblearia de espíritu anarcoruralista que sigue a rajatabla el truco de los disidentes de *Playa de acero*; desconectarse de la red.

¹³¹² D. Simmons, *La caída de Hyperion*, Barcelona, Ediciones B, 2004.

¹³¹³ Kenneth Gerhen firmó *El yo saturado*, ensayo que contó con una merecida repercusión en los inicios de la informatización y que traigo a colación porque encarna una valoración de las consecuencias sociales de las

representan paradigmáticamente los *bikikomori*, jóvenes nipones (se habla de cientos de miles) que deciden encerrarse en sus habitaciones durante años, sin más canal de transmisión con los demás que el de las tecnologías informáticas y con la única ocupación de gozar sin horarios del ocio dispensado por estas¹³¹⁴.

Saborit es uno de los muchos pensadores que relaciona tales tecnologías con la propensión al confinamiento: “Las condiciones materiales de vida, y más en concreto el aumento espectacular de la tecnología, sin duda han incidido en este creerse autónomo e independiente, por parte del hombre occidental contemporáneo”¹³¹⁵. En este sentido, “tampoco parece casual el desarrollo de múltiples tecnologías, que tendrían en común la supuesta ventaja de suplantar o evitar el trato directo con los demás”¹³¹⁶. Verdú coincide plenamente: “El uso de la comunicación a través del ordenador y todas sus aplicaciones particulares contribuye al individualismo y posterga la implicación en lo colectivo”¹³¹⁷. En su célebre *Homo videns*, Sartori formuló el mismo dictamen: “estar frente a la pantalla nos lleva a encerrarnos... Lo que nos espera es una *soledad electrónica*: el televisor que reduce al mínimo las interacciones domésticas, y luego Internet que las transfiere y transforma en interacciones entre personas lejanas”¹³¹⁸.

Auténtico especialista en estas temáticas, Gubern avisa que la tecnología informática de la comunicación, al maximizar las opciones del ocio doméstico e implantar el teletrabajo, la telecompra y el cibersexo “tiende a apuntar hacia el triunfo definitivo de la cultura claustrofílica..., opuesta a la tradicional cultura agorafílica, y a dualizar con ello dos territorios contrapuestos: la confortable seguridad del hogar y el peligro callejero”¹³¹⁹. El

nuevas tecnologías opuesta en muchos puntos a la expresada por los teóricos del narcisismo y la desocialización. Según afirma Gergen, las tecnologías de la comunicación no nos divorcian de la sociedad, sino que nos saturan de ella. Incrementan, efectivamente, las relaciones a distancia (antaoño limitadas al correo, luego expandidas gracias al teléfono...), pero multiplicándolas numéricamente de una manera tan sobresaliente que producen, en contra de lo tantas veces predicado por los catastrofistas, yoes hipersocializados, expuestos permanentemente a la relacionalidad e interconexión, asediados sin descanso por los demás, con más contactos, amistades y conocidos que nunca: “Por obra de las tecnologías de este siglo, aumentan continuamente la cantidad y variedad de las relaciones que entablamos, la frecuencia potencial de nuestros contactos humanos, la intensidad expresada en dichas relaciones y su duración. Y cuando este aumento se torna extremo, llegamos a un estado de saturación social”. K. Gergen, *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1992, pág 92. A consecuencia de las tecnologías de la saturación social, declara Gergen, entramos en la fase postmoderna, marco “de un cambio social profundo, que fundamentalmente nos sumerge cada vez más en el mundo social y nos expone a las opiniones, valoraciones y estilos de vida de otras personas”. *Ibíd*, pág 76.

¹³¹⁴ El fenómeno *bikikomori*, desde el principio patologizado, ergo despolitizado, por un ejército de psiquiatras y psicólogos de todas las escuelas imaginables, saltó a la fama internacional gracias a un sensacional (e inevitablemente sensacionalista) documental de la BBC dirigido por Phil Rees en el año 2002: *Jóvenes invisibles*.

¹³¹⁵ P. Saborit, *Vidas adosadas. El miedo a los semejantes en la sociedad contemporánea*

¹³¹⁶ *Ibíd*, pág 109.

¹³¹⁷ V. Verdú, *El planeta americano*, Barcelona, Anagrama, 2003, pág 151.

¹³¹⁸ G. Sartori, *Homo videns*, pág 133.

¹³¹⁹ R. Gubern, *El eros electrónico*, pág 14.

miedo a los otros estudiado por Saborit es un factor crucial también para Gubern: “El lujoso fortín constituye una expresión de narcisismo social, pero es por ello mismo un factor de desocialización... Esta nueva agorafobia tiene... raíces ideológicas y sociales elitistas, como prolongación de los comportamientos aristocráticos de la era preindustrial y como manifestación de aversión al extraño”¹³²⁰.

Ataviado con supuestos distópicos poderosos, Virilio vincula la autosegregación voluntaria impulsada por las tecnologías de la comunicación con la deriva (analizada en 4.3.2 al hilo de Sloterdijk) sufrida por la cultura libresca: “ya no veo la televisión y casi ya no escucho la radio. Lo cual quiere decir que leo de nuevo. Cuando se priva uno de la lectura y de la escritura, se priva uno de la palabra, y, por tanto, de los demás. La primera manera de amarse es la palabra. Esta necesidad social está amenazada por las tecnologías de la información”¹³²¹. A raíz de ellas, “estamos perdiendo el cuerpo propio en beneficio del cuerpo espectral, y el mundo propio en beneficio de un mundo virtual. La cuestión que se plantea es la de reencontrar el contacto”¹³²². Cuestión vital, según Virilio, pues la telematización de las relaciones, “el hecho de estar más cerca del que está lejos que del que se encuentra al lado de uno es un fenómeno de disolución política de la especie humana”¹³²³.

Varios títulos de la literatura distópica anticapitalista publicada en la modernidad no fueron ajenos a estas problemáticas. Souvestre anticipó la llegada de la claustrofilia — recientemente denunciada por *Los sustitutos*, película dirigida por Jonathan Mostow en 2009 basándose en el comic original de Robert Venditti— a mediados del siglo XIX, con la industrialización analógica y el primer desencantamiento desplegándose en el horizonte. Uno de los ideólogos del régimen hipercapitalista de *Lo que será el mundo en el año 3000* muestra a Mauricio y Marta las tecnologías domóticas instaladas en su vivienda (un sistema de conductos para recibir las cartas o el periódico en el propio hogar, un dispositivo telegráfico para establecer comunicación inmediata...). Orgulloso emite punto por punto la ideología vigente en su civilización, que incluye el miedo a los demás y la exigencia hiperindividualista de libertad: “Ya ven ustedes... en una casa bien montada como ésta, nadie necesita de otro... lo cual añade encanto a la intimidad... Algunos esfuerzos más, y la

¹³²⁰ Ibíd, pág 159. Estas palabras de Saborit describen a la perfección el entramado ideológico subyacente a lo que Virilio denomina “priva-topias”, ciudades-refugio situadas lejos de las metrópolis caídas en desgracia (violencia, inseguridad...) donde, convenientemente atrincherados, los privilegiados del tecnoliberalismo gozan de todos los servicios y de todas las comodidades en un espacio de clase media-alta idílico, cuasi utópico. Véase: P. Virilio, *Un paisaje de acontecimientos*, Barcelona, Paidós, 1997, págs 22-25.

¹³²¹ P. Virilio, *El ciber mundo, la política de lo peor*, pág 67.

¹³²² Ibíd, pág 51.

¹³²³ Ibíd, pág 48.

civilización conquistará para el hombre el aislamiento, es decir, la libertad; porque cada cual podrá prescindir completamente de los servicios de sus semejantes”¹³²⁴. Un único precepto legisla a la humanidad al tiempo que el capitalismo consume por todo lo alto el ideal de la absoluta mercantilización. Junto a la defensa del aislacionismo, el sistema prescribe, cómo no, autosuficiencia: “*Cada uno en su casa*: este es el derecho; *Cada uno para sí*: este es el deber”¹³²⁵.

Liderando junto a otros autores la llamada Edad de Oro de la ciencia ficción (década de los cincuenta del siglo XX), Clifford Simak dibujó en *Ciudad* el progresivo declive de la especie humana, desplegado durante miles y miles de años. Uno de sus estadios decisivos fueron, cuenta el narrador, la desocialización, el aislamiento y la sensación de autosuficiencia: “¿Pues para qué necesitaba salir de su casa? Todo estaba aquí. Bastaba hacer girar una perilla para hablar cara a cara con quien uno quisiese, para ir –si no corporalmente, al menos con los sentidos– a donde uno desease. A un teatro, un concierto, cualquier biblioteca del mundo. Y si se quería realizar un negocio, no era necesario abandonar la silla”¹³²⁶.

En *La posibilidad de una isla*, Houellebecq imprime un giro posthumano a la claustrofilia ideando, a la manera de *La máquina se para* de Edward Morgan Foster, una civilización postcapitalista y tecno-inmortalista de clones que viven desde el nacimiento hasta la muerte en receptáculos autónomos, cual *bikikomoris*, aislados carnalmente de los demás, sin establecer nunca ningún contacto físico, limitados a la comunicación audiovisual e informática. La filiación valorativa de la novela es sumamente esquivada. Por una parte, puede leerse como una distopía que censura las tendencias escrutadas. Pero conociendo la manifiesta misantropía del autor, puede leerse, al mismo tiempo, como una utopía, todo lo polémica y personalizada que se quiera. Utopía, por lo demás, tradicional en los *ítems* nucleares, es decir, colectivista, centralista, científicista y racionalista. No en vano, el enclaustramiento de las partes houellebecquianas no tiene un sello individualista. Se despliega por el bien del Todo, y a modo de medida pasajera, hasta que sea tecnológicamente posible dar el paso a la nueva fase posthumana y gestar “una conciencia electrónica común”¹³²⁷. El protagonista del relato, Daniel24, escribe en su diario:

¹³²⁴ M. Souvestre, *Lo que será el mundo en el año 3000*, pág. 55.

¹³²⁵ *Ibíd.*, pág. 53.

¹³²⁶ C. Simak, *Ciudad*, Barcelona, Minotauro, 1988, pág. 62.

¹³²⁷ M. Houellebecq, *La posibilidad de una isla*, pág. 202.

La inteligencia permite el dominio del mundo; sólo podía aparecer en una especie social y por mediación del lenguaje. Esa misma sociabilidad que había permitido la aparición de la inteligencia iba más tarde a estorbar su desarrollo, una vez que se perfeccionaron las tecnologías de transmisión artificial. La desaparición de la vida social era el camino, enseña la Hermana Suprema... La piel frágil, lampiña y mal irrigada de los humanos acusaba enormemente la ausencia de caricias. Una mejor circulación de los vasos sanguíneos cutáneos, una ligera disminución de la sensibilidad de las fibras nerviosas de tipo L permitieron, a partir de las primeras generaciones neohumanas, mitigar el sufrimiento inherente a la falta de contacto.¹³²⁸

Castells ofrece una interpretación menos apocalíptica de los efectos de las tecnologías informáticas sobre los ámbitos público y privado. De acuerdo a su trabajo, centrado en Internet pero extrapolable al resto de medios comunicacionales, tratamos con tecnologías maleables, sujetas a múltiples variaciones en virtud de su uso social, y por ende no tan determinantes como suele predicarse. Generalmente, dice Castells, quien acusa a Internet y demás dispositivos de fomentar unilateral y necesariamente la claustrofilia y la desocialización “gira en torno a una serie de preguntas bastante simplistas y engañosas en último término, tales como la oposición ideológica entre la comunidad local armoniosa de un pasado idealizado y la alienada existencia del solitario internauta”¹³²⁹. Es verdad, acepta, que Internet impulsa el individualismo, pero no el individualismo autocrático y misántropo ondeado por los agoreros, sino el individualismo en red, el cual se funda, Lyotard ya lo sugirió, en la comunicación con los demás y “constituye un modelo social, no una colección de individuos aislados”¹³³⁰. Los estudios disponibles, concede Castells, son divergentes. Pero de la mayoría de ellos se deduce que el uso de Internet no conduce ni siquiera con frecuencia a una menor interacción social o a un mayor aislamiento, sino que se limita a añadir la interacción *online* a las relaciones *offline* previamente existentes, sin sustituirlas ni dañarlas obligatoriamente¹³³¹. Y ello, en un contexto donde los modelos de

¹³²⁸ Ibíd, págs 150-151. Daniel24 escribe un poco antes; “Ahora que ya no queda grupo alguno, que todas las tribus se han dispersado, nos sabemos aislados pero semejantes, y se nos han quitado las ganas de unimos”. Ibíd, pág 128. Gracias a la separación física total, “reanudamos nuestras vidas tranquilas, contemplativas, que los humanos de la edad clásica probablemente habrían encontrado de un aburrimiento insoportable”. Ibíd, pág 384.

¹³²⁹ M. Castells, *La Galaxia Internet*, pág 156.

¹³³⁰ Ibíd, pág 172.

¹³³¹ Ibíd, pág 163 i ss.

sociabilidad heredados se están modificando aceleradamente sobre la base, y este detalle se acostumbra a omitir, de motivos muy diversos, no únicamente tecnológicos.

Respecto a la acusación de que Internet alienta la despolitización, Castells recuerda algo obvio: que los movimientos emancipatorios y contestarios del siglo XXI se manifiestan, organizan y convocan a través de Internet, desde el movimiento zapatista (pionero en esta maniobra), pasando por los grupos neoanarquistas o antiglobalización y, más recientemente, añadido, los colectivos integrantes del 15-M u otras plataformas o campañas reivindicativas brotadas o no al hilo de la crisis¹³³². Lo que estos colectivos demuestran es que por mucho tiempo que sus miembros dediquen a la actividad *online*, al final no parece que se vean afectados por ninguna rémora narcisista o misántropa. Con sumo gusto, desdican a Virilio y abandonan el *ágora digital* donde se congregan y estructuran, rumbo a la ocupación física de las calles y plazas para amontonar sus cuerpos en el *ágora material* de siempre y relacionarse al modo clásico. Lejos de ceder al aislacionismo supuestamente consustancial a los medios informáticos, las partes descontentas se encuentran y deliberan cara a cara con mucha frecuencia¹³³³.

En la línea de lo declarado por Hardt y Negri, Castells manifiesta que “Internet no es sólo una herramienta útil que se puede utilizar simplemente porque está ahí, sino que además se adapta a las características básicas del tipo de movimientos sociales que están surgiendo en la era de la información”¹³³⁴, movimientos que imitan, al igual que el poder global al que se enfrentan, la anatomía de la de red y que se muestran flexibles, espontáneos y descentralizados: “Internet proporciona la base material que permite a estos movimientos

¹³³² *Ibíd*, págs 180-186. Echevarría se opone desde otro ángulo a la tesis de que las tecnologías de la comunicación despolitizan, por mucho, asiente, que prioricen la estancia en lo doméstico. Tales tecnologías, piensa, son ambivalentes, y en lugar de rechazarlas sería mejor apropiarse de ellas para revertir el peligro aislacionista y convertirlas en plataformas de una nueva conciencia política universalista. Las casas, repletas de dispositivos electrónicos que brindan información, incluida información sobre las injusticias que padecen lejanos desconocidos, mutan en telecasas, en viviendas desterritorializadas, y estas “se integran en redes de información y de comunicación que se despliegan por todo el planeta. Por consiguiente, es posible vislumbrar la aparición de una nueva forma de cosmopolitismo allí donde era menos previsible: en los hogares”. F. Echevarría, *Cosmopolitas domésticos*, pág 158. Dicho cosmopolitismo, todavía en estado germinal, florece junto a la crisis del Estado y la soberanía nacional, adquiriendo un carácter global gracias al alcance mundial de las nuevas tecnologías. Se funda (cursivas del autor) “en *individuos cosmopolitas que se asocian libremente entre sí, trascendiendo las fronteras territoriales que definen la existencia de los Estados*”. *Ibíd*, pág 165. Echevarría, a diferencia de la mayoría agorera, prefiere destacar, ha quedado claro, las potencialidades positivas de la informatización, con independencia de que estas se actualicen o no: “Frente a la vida cotidiana de los siglos pasados, centrada en la familia, en los vecinos y en los amigos..., los actuales telepolitas tienen la posibilidad de conectar en directo con el mundo actual, y quizás en un futuro inmediato, de participar activamente en los grandes debates civiles, políticos y culturales”. *Ibíd*, pág 176.

¹³³³ Este gesto contentará al habermasiano Maldonado, para quien “sólo es posible un genuino foro político cuando los participantes están implicados *en persona* en la discusión... Un foro entre enmascarados, entre fantasmas, entre personas que no son lo que dicen ser, no es, ni puede ser, un foro político”. T. Maldonado, *Crítica de la razón informática*, pág 69.

¹³³⁴ M. Castells, *La Galaxia Internet*, pág 181.

movilizarse en la construcción de una nueva sociedad. Pero, en este proceso, transforman la propia naturaleza de Internet: de ser una herramienta organizativa de la empresa y un medio de comunicación pasa a convertirse además en una palanca de transformación social”¹³³⁵.

Vinculado a lo indicado, Castells aclara que Internet no solo beneficia y sustenta al capitalismo global. En otras circunstancias, esa misma tecnología beneficiaría a los ciudadanos. Posibilitaría, por ejemplo, el desarrollo de medidas relativas a la participación directa y al poder decisorio de las gentes que democratizarían las cada vez más paupérrimas democracias occidentales. Una de ellas, consistiría en aprovechar su naturaleza voyeurista para controlar a las autoridades: “Internet bien podría servir para que los ciudadanos vigilase a su gobierno y no para que el gobierno vigile a sus ciudadanos. Podría transformarse en un instrumento de control, información, participación e incluso toma de decisiones estructurado de abajo arriba. Los ciudadanos podrían tener acceso a los archivos del gobierno, lo cual constituye en realidad un derecho ciudadano. Tendrían que ser los gobiernos y no las vidas privadas de la gente los que deberían transformarse en casas de cristal”¹³³⁶. De todos modos, precisa acertadamente el autor, la verdad es que ni los gobiernos (dedicados a la ocultación de datos) ni los ciudadanos (renuentes a invertir su energía en demandar activamente transparencia y a examinar con lupa la información conseguida) hacen uso por ahora de la interactividad que proporciona Internet. Si no cambian ellos, sobre todo los ciudadanos, nada cambiará. Y antes que eso, deberían cambiar o desaparecer un buen número de condicionantes materiales de orden económico, político y cultural. La conclusión que abraza Castells contra los deterministas de cualquier signo, incluidos los exegetas izquierdistas del virtualismo, es que ninguna tecnología es capaz por sí sola de mejorar la sociedad, no hablemos ya de sentar las bases de la emancipación o, en el otro extremo, de la alienación absoluta: “Internet no puede proporcionar una solución tecnológica a la crisis de la democracia”¹³³⁷. Ni Internet ni cualesquiera otros artefactos, pues, afirma ahora Echevarría en idéntico sentido, “la Justicia, la Felicidad y los demás valores éticos y políticos dependen de los seres humanos, y no de las tecnologías que éstos introduzcan en sus casas o en sus ciudades”¹³³⁸.

¹³³⁵ Ibíd, págs 186-187.

¹³³⁶ Ibíd, pág 238. Maldonado se muestra renuente ante la informatización de los procedimientos políticos que proponen —apelando a un concepto asambleario de la participación democrática y aprovechando la crisis de legitimidad de las instituciones— los defensores de lo que él denomina “República Electrónica”. Véase: T. Maldonado, *Crítica de la razón informática*, págs 48-58.

¹³³⁷ M. Castells, *La Galaxia Internet*, pág 202.

¹³³⁸ M. Echevarría, *Cosmopolitas domésticos*, pág 174.

A modo de síntesis, cabe recordar que el hilo conductor de todas las materias que hemos examinado es la “exaltación de la propiedad privada del yo”, acto que nos sitúa en un territorio distinto al de la modernidad utópica y distópica en cuantiosas temáticas. El contexto general de dicha exaltación viene dado por la reducción de la unidad a multiplicidad, por el protagonismo adquirido por el yo en detrimento del nosotros, así como por una terciarización del vínculo social que puede interpretarse a modo de un proceso de desocialización que desemboca en el narcisismo o bien a modo de un nuevo tipo de socialización.

El primer síntoma de la “exaltación de la propiedad privada del yo” es la exigencia de autosuficiencia, operación que nos presenta a los Estados desregularizando la sociedad y redimiéndose de sus compromisos modernos para con los ciudadanos. De ahí la presión sistémica que llama a las partes a autogestionarse al margen y en competencia con los otros. Y de ahí el malestar postmoderno de la cultura: la sensación de impotencia y desamparo, la necesidad de protección y seguridad. El culto a la autonomía apenas enmascara que la libertad realmente existente es *de iure*, no *de facto*, desplegada, además, en un entorno que no cumple las mínimas condiciones materiales para que la mayoría de individuos puedan de verdad disfrutarla.

El segundo síntoma de la “exaltación de la propiedad privada del yo” se manifiesta en la exigencia de diferencialidad, en la glorificación actual de la pluralidad y de la originalidad, así como en los procesos materiales y culturales de desestandarización y desmasificación, sea de los productos o de los estilos de vida. Aparentemente, lo Igual (deseado por las utopías y temido por las distopías estándar) se desvanece en medio de un carrusel inasible de otredades, pero lo realmente sucedido de momento es que bajo la gran fiesta de las diversidades y de la personalización late lo Mismo, un mismo sistema, un mismo pensamiento, una misma ideología que uniformiza el mundo con una intensidad jamás alcanzada por ningún Todo anterior.

Para concluir, hemos reparado en el privatismo, tercer síntoma de la individualización postmoderna. Tres son, a su vez, las expresiones privatistas que hemos subrayado para determinar con claridad las grietas de la representación de lo social elaborada por las utopías y las distopías modernas. Primero, la crisis de la política y el abandono del ámbito público observable en numerosas incidencias presentes, caso de la propensión, más o menos dramatizada conforme los supuestos de cada cual, a practicar la claustrofilia, la autosegregación y el ensimismamiento. Segundo, la exigencia de

transparencia, traducida en el auge del mironismo y del confesionalismo, en la exhibición de las intimidades y secretos cristalizada en la invasión massmediática de lo público por parte de lo privado. Tercero, el incremento de la vigilancia gubernamental, fenómeno que dinamita la privacidad al cimentarse en la informatización de la existencia. Este detalle nos ha llevado a desplegar unas reflexiones finales acerca de los impactos de las tecnologías de la comunicación en lo público y lo privado que conectan con las expuestas en 4.4.1 a propósito de Vattimo.

4.4.3 Cuando las partes devoran al Todo II: Crítica al giro postmoderno de la emancipación

Nos aproximamos al final de nuestra investigación con la intención de valorar la duplicación de los procesos sociológicos estudiados durante las dos secciones anteriores en la política emancipatoria en general y en la utopía social en particular. Atestiguaremos que la fragmentación celebrada por Lyotard y Vattimo se ha reproducido en ambas áreas, manifestándose a través del rechazo visceral de la noción universalidad y de la reivindicación militante de la pluralidad y la diferencia. Por tales cauces, se obró desde la llegada de la postmodernidad la politización progresista del diferencialismo en boga y de las correspondientes loas a la diversidad, el conflicto, la alteridad, la descentralización, el multiculturalismo y la destotalización. Un segmento considerable de la presente sección se dedicará a exponer las críticas hilvanadas por los teóricos fieles al proyecto político moderno contra la postmodernización de la izquierda y de la utopía social. A fin de condensarlas, recurriré a dos de los autores más implicados en tal empresa; Rorty y Zizek. Finalmente, trasladaré esas mismas críticas a las “microutopías” y a las “heterotopías”, intentos por divorciar a la utopía social del ideario universalista y ajustarla a la fragmentación y a la liberación de las diferencias.

En líneas muy generales, el tránsito modernidad–postmodernidad repercutió en el programa de emancipación a modo de severo reemplazo: el anhelo de igualdad cedió el testigo a “la afirmación del carácter constitutivo e inerradicable de la diferencia”¹³³⁹. La estampa captada por Lyotard y Vattimo (a controvertir con las estampas escépticas de Bauman, Bruckner o Baudrillard) muestra a la sociedad postmoderna floreciendo sobre dicha permuta: Nueva Babel de profuso mestizaje y culto a la otredad y la multiculturalidad, hábitat conflictual, reticular e insularizado, integrado por un sinfín de partes (culturas,

¹³³⁹ E. Laclau, “Universalismo, particularismo y el tema de la Identidad”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, n°5, 1995, pág. 39.

subculturas, grupos de afiliación, estilos de vida...) dejadas a su propia lógica, hostiles a la estandarización, decididas a flamear su inimitable identidad frente al resto de partes y frente a los fundamentalismos nostálgicos del Todo social. Dicho esto, ¿qué relación cabe trazar entre la fragmentación social y el giro del ideal emancipatorio? Ágnes Heller nos pone sobre la pista en un texto escrito en plena postmodernización de la izquierda, a mediados de los ochenta:

La sociedad occidental de la prosperidad no puede ser descrita como una *totalidad*, sea ésta negativa o positiva. Sencillamente *no* es una totalidad. Y puesto que no lo es, tampoco puede ser cambiada como totalidad... Debido... al carácter descentrado del sistema social, las acciones emancipadoras no tienen que centrarse en el cambio de un único centro dominante y omnímodo, sino que deben llevarse a cabo en todos los sistemas y subsistemas, en todas las esferas de la sociedad, incluida la vida cotidiana. En este contexto, la acción emancipadora se vuelve difusa. Además, ya no es necesario que *todos* los actores que aspiran a la emancipación aúnen sus fuerzas, ya que ese «aunamiento de fuerzas» era necesario solamente cuando podía señalarse un único centro organizador de todos los subsistemas sociales.¹³⁴⁰

He aquí que la fragmentación de la sociedad articuló la fragmentación de la acción emancipadora y de los actores implicados. Atrás queda, dictaminaba Heller con garbo funcionalista, la época donde una institución x (el Estado, el Capital, etc.) articulaba el sistema social, incitando el despliegue de un único acto redentor (la Revolución) a manos de un único grupo liberador (la clase obrera) cuya lucha se legitimaba a largo plazo, apelando a la sociedad perfecta del futuro. Hoy, seguimos con Heller, las cosas son más complejas. En lugar de un único sistema centralizado, tenemos multitud de sistemas y subsistemas dispersos, razón por la cual deja de ser viable la opción de abolir todos los atropellos aboliendo de un plumazo este o aquel “centro dominante y omnímodo”. Sucede, al contrario, que cada sistema y subsistema genera sus propias injusticias. Injusticias específicas que crean víctimas de análoga condición, que exigen soluciones inmediatas, aparcar el “aunamiento de fuerzas” y diseñar acciones emancipadoras privatizadas y personalizadas (customizadas, adaptadas a las idiosincrasias de los demandantes), tanto que

¹³⁴⁰ Á. Heller, “Sentirse satisfecho en una sociedad insatisfecha. Dos notas”, en Á. Heller & F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1988, págs 183-184. El supuesto de Heller es que “la sociedad moderna no se parece a un edificio que deba derribarse para construir otro nuevo. Si tenemos que usar símiles, se parece mucho más a un barco donde unos pueden cambiar los mástiles, los otros pueden cambiar las velas, mientras otros pueden ocuparse de encerar la cubierta”. *Ibíd*, págs 184-185.

a menudo terminan siendo incompatibles e incomparables con otras acciones de igual catadura. Según vio Heller, el ideal de emancipar a la humanidad entera gracias a un mismo recetario dio paso a la emancipación de este o aquel grupo particular en virtud de un recetario exclusivo. La “solución correcta” para todos se desvaneció a manos de la segunda secularización entre acusaciones de autoritarismo y logocentrismo, y un caudal de soluciones locales forjadas en virtud de injusticias no intercambiables y de grupos particulares pasó a dominar la escena.

El *locus* de la postmodernización de la política emancipatoria (el reemplazo del deseo de igualdad por el deseo de diferencia) se ha localizado a menudo en la crisis de la *política de clase* y en el apogeo de las *políticas de la diferencia*. Nancy Fraser teorizó tal evento. De acuerdo a su perspicaz análisis, desde finales del siglo XX el combate obrerista contra la explotación económica pasa a un tercer plano en beneficio de los combates feministas, *gays*, nacionalistas, postcoloniales y étnicos contra la dominación cultural. Lo que recluta, arguye Fraser, al insurrecto de la postmodernidad no es tanto la *redistribución* de la riqueza como el *reconocimiento* de la identidad. Su causa no pasa, pues, por emancipar a los pobres de la miseria, sino por emancipar a mujeres, homosexuales, etnias y subculturas de los estereotipos difamatorios y la discriminación. Las disparidades abiertas entre los partidarios de la redistribución y los partidarios del reconocimiento semejan insalvables. Los primeros ondean los usos universalistas de la política de clase y procuran liquidar o reformar modos de producción materiales en aras de la igualdad. Los segundos ondean los usos particularistas de la política cultural y pretenden liquidar o reformar modos de representación simbólicos en aras del respeto a la diferencia. Pese al contraste, Fraser defiende que es deseable y posible la compaginación de ambas luchas. Deseable, dado que “la injusticia económica y la injusticia cultural se encuentran habitualmente imbricadas hasta el punto de reforzarse dialécticamente la una a la otra”¹³⁴¹, como bien comprueban en carne propia las “comunidades bivalentes”, víctimas, al unísono, de abusos económicos (menores salarios, trabajos degradantes...) y abusos culturales (sexismo, racismo...). Y posible. ¿De qué modo? Propugnando (Fraser piensa en la deconstrucción) solo “aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad”¹³⁴².

¹³⁴¹ N. Fraser, “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era «postsocialista»”, *New Left Review*, Madrid, Akal, nº 0, Enero 2000, pág 131.

¹³⁴² *Ibíd*, pág 127.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe firmaron *Hegemonía y estrategia socialista*, obra crucial sobre los pormenores de la izquierda en la postmodernidad. Su planteamiento vincula, como también lo hacen Vattimo y Fraser, la multiplicación de las reivindicaciones y el protagonismo de las políticas de la identidad suscitadas desde inicios de los ochenta con la deconstrucción y posterior crisis del esencialismo y del racionalismo ilustrado. Como se comprobó en 4.1.1 el parecer se vincula a la diferenciación entre la política moderna (a la que se reivindica) y la epistemología moderna (a la que se rechaza). Su programa aspira, fiel a tal premisa, a “redefinir el proyecto socialista en términos de una radicalización de la democracia; es decir, como articulación de las luchas contra las distintas formas de subordinación —de clase, de sexo, de raza, así como de aquellas otras a las que se oponen los movimientos ecológicos, antinucleares y antiinstitucionales”¹³⁴³. La tesis principal “es que para llevar a su conclusión un proyecto tal, es necesario abandonar un cierto número de tesis epistemológicas del Iluminismo, ya que es sólo a través de una crítica del racionalismo y del esencialismo como es posible dar cuenta, de manera adecuada, de la multiplicidad y diversidad de las luchas políticas contemporáneas”¹³⁴⁴. A juicio de Laclau y Mouffe, la fragmentación del discurso emancipatorio y la heterogeneidad de actores reivindicativos propios de la postmodernidad ocasionan la deriva del paradigma clásico (jacobino, dicen ellos) de la izquierda en todos sus frentes, y la necesidad de tematizar y practicar un paradigma nuevo, estructurado en rededor de la diferencia:

Pero las nuevas formas que ha asumido la conflictividad social han hecho también entrar en crisis otros marcos teóricos y políticos, más cercanos a aquéllos con los que intentamos dialogar críticamente en este volumen: los correspondientes a los discursos clásicos de la izquierda y a sus modos característicos de concebir a los agentes del cambio social, a la estructuración de los espacios políticos y a los puntos privilegiados de desencadenamiento de las transformaciones históricas. Lo que está actualmente en crisis es toda una concepción del socialismo fundada en la centralidad ontológica de la clase obrera, en la afirmación de la Revolución como momento fundacional en el tránsito de un tipo de sociedad a otra, y en la ilusión de la posibilidad de una voluntad colectiva perfectamente una y homogénea que tornaría inútil el momento de la política. El carácter plural y multifacético que presentan las luchas sociales contemporáneas ha terminado por disolver el fundamento último en el que se basaba este imaginario político, poblado de sujetos «universales» y constituido en torno a una Historia concebida en singular.¹³⁴⁵

¹³⁴³ E. Laclau & Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, ix.

¹³⁴⁴ *Ibíd.*

¹³⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 2.

Evidentemente, la crisis que estamos padeciendo ha trastocado, por lo menos levemente, la escalada de la política de la diferencia al provocar que la economía vuelva a ocupar un plano básico del discurso reivindicativo. Esto no implica que las luchas por el reconocimiento hayan desaparecido de repente, ni que su influjo vaya a dejar de ser crucial y oportuno ahora o después. Implica que las luchas por la redistribución, la noción de “clase” y el ideal de igualdad han conquistado de nuevo un espacio importante. Pero tal modificación es reciente, y hasta hace escasos años el decorado político postmoderno estuvo dominado casi por completo por las demandas particularizadas en pos de la identidad. Muchos pensadores izquierdistas se opusieron y se oponen desde diversos ángulos a semejante decorado, en especial a la fragmentación que acarrea para la izquierda en plena globalización del capitalismo y al giro que imprime en beneficio de la política cultural y en detrimento de la política económica. Entre dichos pensadores destacan Rorty y Žižek.

La posición de Rorty, permítaseme un pequeño paréntesis, no debería interpretarse como una crítica postmoderna a la izquierda postmoderna. Y no debería interpretarse así por la sencilla razón de que en la esfera política el autor de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se muestra y se declara netamente moderno. El mismo Rorty lamentó sus coqueteos de inicios de los ochenta con el postmodernismo en numerosos pasajes. Sirva el siguiente: “Yo mismo he utilizado en ocasiones el término «postmoderno»... Pero desearía no haberlo hecho”¹³⁴⁶. Enumerar las razones de ese deseo trascendería el montante de esta sección, pero traeré a colación una de las más destacables empleando otra breve cita (nótese el uso de la tercera persona): “creo que los «posmodernos» están en lo cierto filosóficamente, pero son políticamente insensatos”¹³⁴⁷. El tema es ciertamente complejo, y merecería un estudio aparte. Pero Rorty es poco partidario de sofisticaciones postmodernas (poco no es nada, conste) cuando se trata de política, paraje donde se declara, ni más ni menos, universalista, utópico, humanista, consensualista e ilustrado, valedor, para más *inri*, de la fe en el progreso, defensor a ultranza (en plena soberanía presentista y antifuturista) de la prioridad del futuro, discípulo de autores tan escasamente nietzscheanos y heideggerianos como Mill, Dewey, Habermas y Rawls. Ciertamente es que si adoptamos el

¹³⁴⁶ R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 15. “La designación [liberal burgués postmoderno] fue pensada como un chiste. Pensé que se trataba de un oximoron gracioso, pero a nadie más le pareció divertido”. R. Rorty, *Cuidar la libertad*, pág. 72.

¹³⁴⁷ R. Rorty, *Pragmatismo y política*, pág. 44. Rorty diferencia entre “los que se clasifican como posmodernos” y los que “son a regañadientes así clasificados”, incluyéndose en el último grupo. *Ibíd.*, pág. 28.

artículo “Movimientos y campañas”¹³⁴⁸ de directriz, Rorty podría pasar como adalid de la política anti-universalista, customizada y particularista que Heller vincula a la fragmentación y la destotalización social. No obstante, el apoyo rortiano a las campañas — reivindicaciones finitas, viables a corto plazo— tiene, igual que la defensa de la tolerancia y el rechazo al significado esencialista de emancipación (las tres facetas más “postmodernas” de su teoría política junto al discernimiento anti-fundacionalista/historicista de la democracia), un origen previo a la postmodernidad. Arraiga, en primerísima instancia, en el reformismo socialdemócrata, patriótico y anti-comunista que, cultivado por cuantiosos intelectuales estadounidenses de entreguerras, heredó de sus progenitores¹³⁴⁹.

Sea como fuere, lo cierto es que Rorty brinda, en nombre de “la izquierda sencilla de siempre”¹³⁵⁰, un ataque demoledor (aquí apenas esbozado) al izquierdismo postmoderno convocado en torno al multiculturalismo, la otredad, la particularidad y demás incidencias anexas al fin del Leviatán moderno. Con mucho mayor ahínco que Fraser, Rorty promueve la priorización de la “política social de la igualdad” en perjuicio de la “política cultural de la diferencia”. Episodios del alegato, el registro de las peripecias académicas recíprocas a la preponderancia del reconocimiento en la vida pública y el retrato del intelectual estándar adscrito a la izquierda cultural estadounidense. Tratamos, asegura Rorty, con un teórico anti-sistema —legatario del sentimiento de culpa post-Vietnam— que decidió finalizados los setenta aparcar la filosofía marxista y renovar el ímpetu subversivo a golpe de filosofía nietzscheano-heideggeriana. Frutos del canje, los relevos de la crítica por la deconstrucción, de la plusvalía por el discurso, del proletariado por la alteridad, de las ciencias sociales por los estudios culturales, del materialismo por el textualismo, de la burguesía por el patriarcado, de la totalidad por el fragmento, del internacionalismo por el localismo, de la opresión por el prejuicio, de la igualdad por la diferencia.

Sucesión ingente de permutas. Pese a su calibre, el teórico marxista de la redistribución y el teórico postmoderno del reconocimiento comparten, decreta Rorty, numerosos hábitos. A destacar la *sobrefilosofización* y la consiguiente radicalización de la política. Si la dialéctica de Marx y Adorno permite a los letrados en la política de clase descubrir las contradicciones internas del *statu quo*, la genealogía de Nietzsche y Foucault permite a los letrados en las políticas de la identidad deconstruirlo. En los dos casos late la convicción, revolucionaria por antonomasia, de que “nada puede cambiar mientras no han

¹³⁴⁸ *Ibíd*, págs 67-79.

¹³⁴⁹ Véase: N. Gross, *Richard Rorty. La forja de un filósofo americano*, Valencia, PUV, 2010, caps. 1 y 2.

¹³⁵⁰ R. Rorty, *Cuidar la libertad*, pág 124.

cambiado nuestras convicciones filosóficas”¹³⁵¹, y la certidumbre de que la acción política es ciega sin la intervención de una teoría general que, desenmascarando el meollo de la historia o la naturaleza de la representación, indique cómo y cuándo fulminar la injusticia. El anti-platónico izquierdista cultural reproduce, de esta guisa, el *tic* platónico elemental: ignorar que la política ni necesita legitimación filosófica ni tiene presupuestos filosóficos, al menos la política democrática¹³⁵². Ignorar, en suma, que la filosofía es irrelevante para coronar mayores cotas de justicia, máxime la filosofía esotérica y visionaria de Heidegger, Lacan o Derrida, cuyas diferencias ontológicas, primacías del significante e indecidibilidades estorban la deliberación liberal y gestan, a lo sumo, *políticas de lo inefable*¹³⁵³. De ahí, concluye Rorty, que sea recomendable restringirlas al ámbito privado y reservarlas al ejercicio de la auto-creación irónica.

La sobrefilosofización postmoderna de la política provoca según Rorty que los intelectuales comprometidos olviden al Capital y se obsesionen con la metafísica, residencia, dicen, de la voluntad euro y androcéntrica que atormenta a la alteridad, a la diferencia y al pluralismo desde los griegos. Un menester nietzscheano-heideggeriano caracteriza la maniobra de los adeptos al reconocimiento: sincronizar el destino de Occidente con el destino de la metafísica. De acuerdo con Rorty, condicionar la suerte de algo tan magnánimo (Occidente) a la suerte de algo tan nimio (a ese género literario marginal denominado metafísica y sus peripecias, transfigurados “hegelianamente” en pedestales de la cultura)¹³⁵⁴ engendra disquisiciones singulares. La más célebre testifica que dado que el logocentrismo está coronando su fin a causa de la segunda secularización, Occidente está coronando el suyo. El anti-etnocentrismo y el anti-occidentalismo de la izquierda cultural, proclive a exaltar culturas foráneas, exóticas y minoritarias en tanto que inmunes a la tara logocéntrica, hallan en las inferencias de tal casuística su suelo nutriente. Como Occidente, reza la premisa mayor, es inseparable de la metafísica, combatir a la metafísica entraña combatir a Occidente y viceversa. Y como el liberalismo, el humanismo, el utopismo y el tecnologismo son productos idiosincrásicos del Occidente moderno (el

¹³⁵¹ R. Rorty, *Filosofía y futuro*, pág 21.

¹³⁵² No en vano, diría Rorty, “personas que nunca han leído detenidamente un texto, y mucho menos lo han desconstruido pueden reconocer que la pauperización de gran parte de Latinoamérica se debe en parte a los tejemanejes urdidos entre las plutocracias locales y los bancos y gobiernos de Norteamérica”. R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, pág 192.

¹³⁵³ Rorty toma la expresión “políticas de lo inefable” de Thomas McCarthy. T. McCarthy, *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pág 108.

¹³⁵⁴ Rorty ironiza sobre la inclinación de Nietzsche, Heidegger, Derrida y su legión de seguidores a exagerar la importancia socio-cultural de la filosofía, acto que les lleva a convertir a la metafísica en “una fuerza terrible y opresora... que está haciendo la vida imposible no sólo a los ingenuos aficionados a los juegos de palabras como ellos... sino al conjunto de la sociedad”. R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, pág 144.

más logocéntrico), el activista ha de combatirlos igualmente¹³⁵⁵. ¿Qué germina de tamaña mentalidad? En opinión de Rorty, un radicalismo agorero y resentido, victimista y sombrío, instaurado de espaldas a “los problemas de la gente”, ineficaz para insuflar esperanza y movilizar a los ciudadanos en torno al proyecto utópico de construir un futuro mejor.

Aupar a la metafísica o al logocentrismo a la categoría de “Gran Cosa Mala” acarrea, estima Rorty, dos sucesos calamitosos adicionales: i) La instauración de una izquierda academicista, auto-satisfecha, hostil a “conceder una moratoria a la teoría”, embriagada de categorías *góticas*, mayoritaria en los departamentos de estudios postcoloniales y estudios culturales pero retirada de la política real. Ausente en sindicatos y manifestaciones, aplicada día y noche al quehacer deconstructivo (a acosar al Mal en su morada, el texto), la izquierda cultural se escabulle de la acción y sucumbe a la contemplación, erigiéndose en “el tipo de izquierda con la que sueña la oligarquía: una izquierda cuyos miembros estén tan ocupados desenmascarando el presente que no tengan tiempo para discutir qué leyes necesitarían implantarse para crear un futuro mejor”¹³⁵⁶; ii) Con el logocentrismo de adversario, la izquierda cultural pierde de vista los daños alumbrados por el *egoísmo* y vuelca todas las energías en los daños provocados por el *sadismo*. A celebrar, reconoce Rorty, su éxito a la hora de disminuirlo. A lamentar, por contra, que “en el mismo período en que el sadismo socialmente aceptado ha disminuido progresivamente, la desigualdad económica y la precariedad económica también han aumentado progresivamente”¹³⁵⁷.

A Rorty le desazona el mutismo de las políticas de la identidad en lo tocante al dinero: “Si yo fuera un oligarca republicano, querría una izquierda que se pasara todo el tiempo pensando en cuestiones de identidad grupal, en vez de en salarios y horas”¹³⁵⁸. ¿Por qué querría eso? Porque contaría con la prerrogativa de rentabilizar en exclusiva el descontento causado por la globalización en amplias capas de la población. Y porque pugnaría con una izquierda inofensiva, bienhechora de lo minoritario, luego alejada del poder. Es por eso que los intelectuales “deben equilibrar su interés por las minorías con la vieja pregunta de cómo impedir que los ricos desvalijen a los pobres. Los pobres son la

¹³⁵⁵ “Los posmodernos piensan que nada cambiará a menos que nos deshagamos del «humanismo», el «individualismo liberal» y el «tecnologismo». La gente que opina como yo no ve nada malo en estos «ismos», ni en la herencia política y moral de la Ilustración”. R. Rorty, *Pragmatismo y política*, pág 43.

¹³⁵⁶ R. Rorty, *Forjar nuestro país*, Barcelona, Paidós, 1999, pág 172. La queja de Rorty es sostenida con argumentos casi idénticos por Todd Gitlin. Véase: T. Gitlin, “El populismo antipolítico de los estudios culturales”, en M. Ferguson & P. Golding (eds.), *Economía política y estudios culturales*, Barcelona, Bosch, 1998, págs 75-93.

¹³⁵⁷ R. Rorty, *Forjar nuestro país*, pág 77.

¹³⁵⁸ R. Rorty, *Cuidar la libertad*, pág 139.

gran mayoría”¹³⁵⁹. Labor supletoria del regreso (rawlsiano) al igualitarismo, la divulgación (retórica-persuasiva) de una utopía futura democrática, secular, poetizada y cosmopolita donde las ricas diferencias identitarias y el rico pluralismo cultural que sin duda residirán en ella no tendrán, sin embargo, peso alguno en las decisiones políticas, sometidas a la observancia de una única tradición: “la de la vigilancia constante sobre los intentos previsibles de los ricos y fuertes de aprovecharse de los pobres y débiles y ponerlos en desventaja”¹³⁶⁰. En esta utopía de alcance global, los individuos y pueblos profesarán la convicción de que las diferencias culturales o de otro tipo existentes entre ellos (acentuadas y glosadas por los postmodernos) son irrelevantes, y que lo realmente fundamental son las instituciones, deseos y objetivos que los unen y emparentan.

Emplazados en enclaves filosóficos e ideológicos contrapuestos, los pensadores marxistas contemporáneos achacan a la política del reconocimiento la misma patología detectada por Rorty: el desprecio a la dimensión económica de la injusticia. Grüner se exaspera, y sentencia que “hoy, cuando las diferencias de identidad sexual han adquirido (y bienvenido sea) carta de ciudadanía, la verdadera obscenidad... consiste en ocultar, por ejemplo, la superexplotación salvaje del trabajo en el Tercer Mundo bajo el manto de la diversidad”¹³⁶¹. Zizek diagnóstica la coyuntura en términos análogos:

Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo... la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial. Entonces, nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos de las minorías étnicas, los gays y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de este tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal.¹³⁶²

Para Zizek, el éxito de la izquierda cultural se debe, en primer lugar, a su absoluta compatibilidad con el capitalismo tardío y, en segundo lugar, al hecho de que permite al interesado seguir sintiéndose subversivo al margen de Marx y de la lucha de clases. El fracaso del socialismo real, la simultánea universalización capitalista y el fin de la historia extienden la creencia (examinada en 4.2.3 y 4.2.4) de que el libre mercado es invulnerable, conjetura que incapacita a la imaginación para concebir futuros económicos distintos y que

¹³⁵⁹ Ibíd, pág 80.

¹³⁶⁰ R. Rorty, *Filosofía y futuro*, pág 24.

¹³⁶¹ E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, pág 89.

¹³⁶² S. Zizek, “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, F. Jameson & S Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, 1998, pág 176.

fuerza a la intelectualidad comprometida a transferir el apetito de emancipación a los dominios del discurso, la identidad y el deseo, ámbitos donde puede vivir una segunda juventud sin necesidad de cuestionar la presunta imbatibilidad del capitalismo ni acometer la agotadora y quizá infructuosa tarea de improvisar alternativas. Esta “válvula de escape” aviva serios recelos en Žizek: “todo ese discurso sobre nuevas formas de la política que surgen por doquier en torno a cuestiones particulares (derechos de los homosexuales, ecología, minorías étnicas)..., tiene algo de profundamente inauténtico y nos remite, en definitiva, al neurótico obsesivo que bien habla sin cesar bien está en permanente actividad, precisamente con el propósito de asegurarse de que algo —*lo que importa de verdad*— no sea molestado y siga inmutable”¹³⁶³.

En lugar de molestar a “lo que importa de verdad”, la política del reconocimiento se entrega a la fetichización de los particularismos, emisión de alabanzas a la particularidad y a la parte a cuenta del cliché multiculturalista y diferencialista superlativo: antes, la imperancia del Todo, el credo de la universalidad y la reducción de la multiplicidad a unidad encubrían la heterogeneidad y la diversidad de las partes en pos de la homogeneidad y la mismidad. Hoy reina la fragmentación y el pluralismo, e infinidad de partes exhiben sus identidades irreductibles, adquieren protagonismo y circulan emancipadas del cuerpo social¹³⁶⁴.

Jameson cataloga semejante proscenio de trampa ideológica, de impostura perpetrada para que “la realidad social más estandarizada y uniforme de la historia... emerja como el rico brillo aceitoso de la diversidad absoluta y de las formas más inimaginables e inclasificables de libertad humana”¹³⁶⁵. Grüner comparte opinión. La óptica particularista de la izquierda cultural peca de colaboracionista porque camufla la existencia del Todo al mando de la fragmentación, el capitalismo global: “esta imagen de multiplicidades y dispersiones infinitas es una forma de *aparición*... de su opuesto, de la presencia masiva del capital como significante *universal*... Pareciera que estamos recorriendo la historia del Espíritu y de la filosofía al revés: si en los orígenes la promoción del equivalente general

¹³⁶³ S. Žizek, *En defensa de la intolerancia*, págs 122-123.

¹³⁶⁴ Alguien tan poco marxista (en el sentido cuanto menos mínimamente reconocible) como Baudrillard se suma al cuestionamiento del diferencialismo, del pluralismo y de las políticas de la identidad: “Ahora ya no luchamos por la soberanía o por la gloria, luchamos por la identidad... La identidad es esa obsesión de apropiación del ser liberado, pero liberado en vacío, que ya no sabe que es... Y todas las energías, las de las minorías y los pueblos enteros, las de los individuos, se concentran actualmente en esta afirmación ridícula, esta certeza sin orgullo: ¡Soy! ¡Existo! ¡Vivo, me llamo fulanita, soy europeo! Es un reto además sin esperanza, ya que cuando hay que demostrar lo evidente, es porque ha dejado de serlo”. J. Baudrillard, *El intercambio imposible*, Madrid, Cátedra, 2000, pág 59.

¹³⁶⁵ F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, pág 41. Eagleton pronuncia meditación gemela: “Cuanto mayor es la fuerza con la que el mundo se divide en particularidades, más sombrío y uniforme se vuelve”. T. Eagleton, *La idea de cultura*, Barcelona, Paidós, 2001, pág 112.

servió para ocultar el trabajo de lo Múltiple, ahora la promoción de lo Múltiple sirve para desplazar la completa dominación del equivalente general”¹³⁶⁶. No menos incisivo, Eagleton destaca que “a medida que las empresas transnacionales van extendiéndose de un extremo a otro del planeta, los intelectuales insisten a voz en grito en que la universalidad es una ilusión”¹³⁶⁷ Por último, Žizek subraya que el “continuo florecer de grupos y subgrupos con sus identidades híbridas, fluidas, mutables... sólo es posible y pensable en el marco de la globalización capitalista”, universalización muy interesada en permanecer anónima y “satisfacer las demandas específicas de cada grupo o subgrupo (turismo gay, música hispana...)”¹³⁶⁸, agentes con los que comparte fluidez, desterritorialización y demás bondades “post”.

Cuando las partes buscan emanciparse aniquilando la universalidad y no ingeniando una universalidad mejor surge el particularismo extremo, reverso del fundamentalismo (anclado, de igual forma, al *ítem* de la identidad cultural amenazada), doctrina, sentencia Žizek, que despolitiza la emancipación. De acuerdo a su planteamiento, “el conflicto político... designa la tensión entre el cuerpo social estructurado, en el que cada parte tiene su sitio, y la «parte sin parte», que desajusta ese orden en nombre de un vacío principio de universalidad... La verdadera política, por tanto, trae siempre consigo una suerte de cortocircuito entre el Universal y el Particular”¹³⁶⁹. Cortocircuito, salta a la vista, cancelado por el particularismo “tolerante” —en realidad eurocéntrico, respetuoso con el Otro aséptico, no con el Otro Real de la ablación o la persecución de homosexuales— en la medida en que pregona que la parte disconforme con la falsa totalidad deje de autoproclamarse representante de lo Universal y de identificarse con el verdadero Todo para pasar a autoproclamarse representante de sí misma y a identificarse con la particularidad que es. Fiel a estas pautas, la parte insurrecta (la no-parte) ya no aspira a universalizarse ni a identificarse con el resto de partes insurrectas del mundo. Aspira al reconocimiento de cuán específica e impenetrable es su cultura, su reclamación y su emancipación. Al obrar así, asume el plan de la hegemonía, impedir “[la] universalización metafórica de las reivindicaciones particulares”, lograr “que la puntual reivindicación (la queja) de un determinado grupo se quede en eso: en una reivindicación puntual”¹³⁷⁰.

¹³⁶⁶ E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, págs 139-140.

¹³⁶⁷ T. Eagleton, *Después de la teoría*, Barcelona, Debate, 2005, pág 62.

¹³⁶⁸ S. Žizek, *En defensa de la intolerancia*, pág 48.

¹³⁶⁹ *Ibíd*, pág 26.

¹³⁷⁰ *Ibíd*, pág 40. Véase también; E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, págs 79 y 130.

Consagradas a formular *prima facie* “reivindicaciones particulares”, las partes postmodernas consuman la fantasía del capitalismo global. Combatir contra una maraña inoperante de radicales guetificados que han desertado del igualitarismo y del propósito de edificar alternativas unitarias y globales a lo dado¹³⁷¹. Ninguna resistencia política coherente puede germinar de un calidoscopio parecido, obra y gracia del encumbramiento de las minorías y de las diferencias singulares a valores supremos¹³⁷². Bauman también se muestra tajante al respecto: “La rápida globalización de la red del poder parece conspirar y colaborar con una política de la vida privatizada; se estimulan, se sostienen y refuerzan la una a la otra... La retirada masiva de la «comunidad política» a los estrechos intereses de la política de la vida impide la cristalización de unos modos alternativos de acción colectiva que estén al mismo nivel que la mundialidad de la red de dependencias”¹³⁷³. Hasta Derrida (héroe magno de la izquierda del reconocimiento) registra el lastre: “Hay que luchar contra... todos los fenómenos cuantitativos que pueden marginalizar o reducir al silencio aquello que no se ajusta a su escala. Pero no se puede... abogar *simplemente* por la pluralidad... Pues [las] fuerzas socio-económicas podrían de nuevo abusar de esas marginalizaciones y de esa ausencia de *forum* general”¹³⁷⁴.

Rorty es uno de los nombres más sonados de la facción socialdemócrata de la política social redistributiva. Zizek de la facción marxista. Distingos colosales en casi todas las materias aparte, con miras, filiaciones y estilos discordantes, ambos exigen a la izquierda que aúne fuerzas y regrese al paradigma de la igualdad económica, sin sacrificar las

¹³⁷¹ Harvey menciona la responsabilidad de la filosofía postmoderna en este escenario: “Lo peor es que si bien el pensamiento postmodernista abre una perspectiva radical al reconocer la autenticidad de otras voces, cierra inmediatamente el acceso de esas otras voces a fuentes más universales de poder, al guetificarlas dentro de una otredad opaca, la especificidad de este o aquel juego de lenguaje”. D. Harvey, *La condición de la posmodernidad*, pág 138.

¹³⁷² Eagleton ridiculiza el culto dogmático a las minorías: “Podría verse una gran celebración de lo marginal y minoritario como positivos en sí mismos, una perspectiva suficientemente absurda, por supuesto, dado que los marginales y las minorías habitualmente incluyen neonazis, cazadores de OVNI, la burguesía internacional y aquellos que creen que hay que azotar a los delincuentes”. T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, pág 19. Rorty emplea un guión análogo para rebatir el eslogan pluralista según el cual “toda cultura es digna de preservación”: “estaríamos mejor sin algunas culturas (por ejemplo, la de los campos de concentración, las de las bandas de criminales, las de las conspiraciones internacionales de banqueros, etc.)”. R. Rorty, *Pragmatismo y política*, pág 85.

¹³⁷³ Z. Bauman, *La sociedad individualizada*, págs 171-171.

¹³⁷⁴ J. Derrida, *El otro cabo/La democracia, para otro día*, Barcelona, Serbal, 1992, pág 95. Lyotard no recela de la “ausencia de *forum* general”: “Velar por nuestros archipiélagos me parece una disposición más sabia”. J. Lyotard, *Moralidades posmodernas*, Madrid, Tecnos, 1996, pág 104. Desde el ángulo de la política de la diferencia, la fragmentación de las reivindicaciones se lee de forma distinta a la de Rorty y Zizek. Laclau argumenta, empuñando la noción de pueblo y enfrentándose al particularismo extremo, que es una “completa ilusión” el dictamen según el cual las “movilizaciones por problemas específicos... no pueden constituir identidades políticas más amplias”. Tales movilizaciones conducen, asevera, a “un modo diferente de constituir las identidades sociales y a diferentes grados de universalización de sus exigencias”. E. Laclau, *Debates y combates*, Buenos Aires, FCE, 2008, pág 27.

conquistas obtenidas a la luz de la diferencia cultural, las heterogeneidades de los sectores concurrentes ni los reclamos particularistas concordantes con aquél. Dados los tiempos que corren, la exigencia parece más que justificada. Escuchemos al filósofo esloveno expresarla:

Hay que reconocer el importante impacto liberador de la politización postmoderna en ámbitos hasta entonces considerados apolíticos (feminismo, gays, lesbianas, ecología, cuestiones étnicas o de minorías autoproclamadas)... No se trata, por tanto, de minusvalorar estos desarrollos para anteponerles alguna nueva versión del esencialismo económico..., se trata de promover «el retorno a la primacía de la economía» pero no en perjuicio de las reivindicaciones planteadas por las formas postmodernas de politización, sino, precisamente, para crear las condiciones que permitan la realización más eficaz de esas reivindicaciones.¹³⁷⁵

Al igual que Rorty, Zizek reconoce que la política de la diferencia tuvo y tiene un papel encomiable y necesario. No en balde, ha incorporado a la agenda progresista reivindicaciones de humillados e información sobre humillaciones que habían pasado lamentablemente desapercibidas a causa de prejuicios y dogmas excluyentes anidados en el corazón de la propia izquierda. En adelante, ninguna campaña emancipatoria y ninguna utopía social podrán obviar o minusvalorar la importancia del reconocimiento, ni dejar de politizar con decisión y plena convicción problemáticas antaño adscritas a lo privado. Lo que Rorty y Zizek cuestionan no es, por tanto, la legitimidad de los anhelos y denuncias propias de la izquierda cultural, sino el hecho de que se formulan adulando muy a menudo la fragmentación (sin voluntad de conformar una unidad) y despreciando el volumen económico de las injusticias.

La fragmentación de la política transformadora y el giro hacia el reconocimiento también han impactado en la forma utópica social, suscitando los mismos efectos y los mismos reproches. Misseri analiza el apogeo vivido desde finales de los ochenta por la “microutopía, entendida como la reducción de las proyecciones globales de la tradición utópica desde una «sociedad utópica» a «grupos sociales utópicos»¹³⁷⁶. De este modo, la crisis de la utopía social analizada en 4.1.2 debiera reescribirse como crisis de la utopía social global. Aunque en bastante menor medida que antaño, la utopía social sigue siendo un mecanismo literario, teórico y político en uso, pero monopolizado durante las últimas

¹³⁷⁵ S. Zizek, *En defensa de la intolerancia*, pág 60. Jameson abrevia la moción; “Es la crítica de la economía lo que necesitamos”. F. Jameson, *Reflexiones sobre la postmodernidad*, pág 120.

¹³⁷⁶ L. Misseri, “Microutopismo y fragmentación social. Nozick, Iraburu y Kumar”, pag 76.

décadas por grupos específicos que cuentan con objetivos específicos, sea la paz, la protección del medioambiente, la defensa de los animales o el rol futuro de las mujeres, gays y minorías étnicas. Llama la atención, lamenta Misseri, que justo cuando el capitalismo se totaliza y globaliza las utopías se fraccionan en virtud de deseos particularizados, apostando por la conformación de espacios de resistencia locales, edificados por y para grupos concretos. Espacios, además, ubicados dentro del propio sistema vigente (no les queda otra, pues vimos que no hay ningún “afuera”), sometidos a la temporalidad presentista. Tamaña paradoja, lleva a Misseri a acusar a las microutopías de aquiescentes: “el microutopismo, en lugar de constituir una posición intelectual que va en contra del *statu quo* buscando su transformación, se encuentra ligado a la ideología en tanto que sus metas a corto plazo y sus agrupaciones estratificadoras y en algunos casos elitistas contribuyen al mantenimiento de cosas que estimulan la fragmentación social”¹³⁷⁷.

Misseri ejemplifica la fragmentación de la utopía social provocada por el culto a la diferencia y el pluralismo con la figura de Robert Nozick, autor de la idea de utopía-marco, instancia dentro de la cual cada uno pueda pergeñar sus utopías personales e intransferibles, sus particulares mundos perfectos, sin buscar la consonancia, armonía o síntesis con las utopías producidas al mismo tiempo por los demás. La propuesta de Nozick, estructurada alrededor de “tres rutas teóricas” traducidas en un experimento mental contractualista, bebe del diferencialismo, de la sobredimensionalización del descubrimiento, por otra parte banal, ya reconocido por Wells en *Una utopía moderna*, de que “las personas son diferentes. Difieren en temperamento, intereses, capacidad intelectual, aspiraciones, tendencia natural, especulaciones y clase de vida que desean seguir”¹³⁷⁸. Si esto es así, infiere el autor, la utopía que pretenda aplicar un único modelo gubernamental, material, ideológico y axiológico (una única “solución correcta”, diría Berlin) para todos los individuos estará condenada a fracasar, como ya ha sucedido. Dada las diferencias inextinguibles existentes entre los individuos, es razonable concluir, sostiene Nozick, que si tuvieran la opción de elegir apostarían por la utopía-marco, por la utopía del Estado mínimo que les permite “soñar despiertos” a su peculiar manera y que alberga la posibilidad de agrupar utopías diversas e individualizadas, concediendo a cada uno de ellos el derecho de forjar su propio mundo ideal con la única condición de no imponerlo a los demás.

Una noción complementaria para entender la fragmentación y crisis de la utopía social estándar es la de “heterotopía”, término acuñado por Foucault durante el prefacio de

¹³⁷⁷ *Ibíd*, pág 77.

¹³⁷⁸ R. Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, México, FCE, 1991, pág 298.

Las palabras y las cosas con el objeto de referirse a la relación establecida entre espacio y lenguaje durante la producción discursiva de un orden de objetos. Según se afirmaba en ese texto, las utopías consuelan, “pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es quimérico. Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto o aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la «sintaxis»¹³⁷⁹.

A fin de concretar el concepto de heterotopía y dotarlo de un referente material, es inexcusable dirigirse a “Utopía y heterotopía”, conferencia radiofónica pronunciada por Foucault el 7 de diciembre de 1966. Reelaborada para ser leída un año después ante el “Círculo de Estudios Arquitectónicos” y publicada por primera vez en 1984, Foucault argumenta en dicho trabajo que además de las utopías imaginadas por los hombres

hay... utopías que tienen un lugar preciso y real, un lugar que podemos situar en un mapa, utopías que tienen un lugar determinado, un tiempo que podemos fijar y medir de acuerdo al calendario de todos los días. Es muy probable que todo grupo humano, cualquiera que éste sea, delimite en el espacio que ocupa, en el que vive realmente, en el que trabaja, lugares utópicos, y en el tiempo en el que se afana, momentos ucrónicos. He aquí lo que quiero decir: no vivimos en un espacio neutro y blanco; no vivimos, no morimos, no amamos dentro del rectángulo de una hoja de papel. Vivimos, morimos, amamos en un espacio cuadrículado, recortado, abigarrado, con zonas claras y zonas de sombra, diferencias de nivel, escalones, huecos, relieves, regiones duras y otras desmenuzables, penetrables, porosas; están las regiones de paso: las calles, los trenes, el metro; están las regiones abiertas de la parada provisoria: los cafés, los cines, las playas, los hoteles; y además están las regiones cerradas del reposo y del recogimiento.¹³⁸⁰

Las heterotopías designan “aquellos espacios reales y, por lo tanto, cuya localización es perfectamente posible, que existen en todas las sociedades y en todos los tiempos, pero que se presentan como una especie de contraespacios, nítidamente separados de todos los demás. Se trata de lugares en donde se mantienen en régimen de aislamiento llamativas exclusiones que contradicen la regla general de las relaciones cotidianas y en los que la diferencia manifiesta todo su potencial subversivo”¹³⁸¹. Junto a los enumerados arriba,

¹³⁷⁹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, pág. 3.

¹³⁸⁰ M. Foucault, “Utopías y heterotopías”, disponible en: <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault.html>

¹³⁸¹ F. R. Lestegás, “La estrategia socioespacial de las heterotopías”, *Xeográfica. Revista de Xeografía, Territorio e*

Foucault cita otros espacios “absolutamente otros” (otros contraespacios, o “utopías situadas”), caso de los graneros y cabañas transitadas por los niños, o los asilos, burdeles, psiquiátricos, jardines, prisiones, cementerios, ferias y complejos turísticos (hoy deberían añadirse al listado los gigantescos centros comerciales esparcidos por doquier). Tales espacios, asegura Foucault, impugnan el propósito de sumirnos en una espacialidad única, monocorde. Algunos de ellos, estimulan la compensación y la desrealización, la posibilidad de soltar lastre respecto a la realidad y a la propia identidad, encontrar, asimismo, una satisfacción que palíe momentáneamente el malestar cotidiano.

Las heterotopías merecen a juicio de Foucault ser objeto de la “heterotopología”, ciencia cuyos rudimentos pueden organizarse en torno a cinco principios:

i) Muy seguramente no existe ni ha existido ninguna sociedad que no construya sus heterotopías (lugares sagrados o prohibidos, por ejemplo). Sin embargo, “esas heterotopías pueden adquirir, y de hecho siempre adquieren formas extraordinariamente variadas. Y tal vez no haya una sola heterotopía en toda la superficie del globo o en toda la historia del mundo, una sola forma de heterotopía que haya permanecido constante”¹³⁸², incidencia que puede constatarse en el paso ejecutado desde las “heterotopías de crisis” (recintos decimonónicos para que los adolescentes superen la pubertad o para que las mujeres pasen el período menstrual o el embarazo) a las “heterotopías de desviación” (psiquiátricos, residencias para ancianos, centros de menores).

ii) A lo largo del tiempo una sociedad “puede reabsorber y hacer desaparecer una heterotopía que había constituido anteriormente, o bien organizar alguna otra que aún no existía”¹³⁸³, como así sucede en los intentos de algunas localidades por eliminar los burdeles o en el traslado, acometido en el siglo XIX, de los cementerios, otrora instalados en el centro de la urbe, a las periferias.

iii) Por lo general, Foucault piensa en los escenarios de los teatros y cines, así como en los antiguos jardines persas (lugares donde se representaban todas las regiones del mundo), “la heterotopía tiene como regla yuxtaponer en un lugar real varios espacios que normalmente serían, o deberían ser incompatibles”¹³⁸⁴.

Medio Ambiente, n° 6, 2006, pág 172. Disponible en: https://dspace.usc.es/bitstream/10347/3754/1/P%C3%A1ginas%20desdeXEOGRAFICA_6_2006-9.pdf

¹³⁸² M. Foucault, “Utopías y heterotopías”.

¹³⁸³ *Ibíd.*

¹³⁸⁴ *Ibíd.*

iv) Toda heterotopía se liga con frecuencia a cortes singulares del tiempo, emparentándose a causa de ello con las “heterocronías”. Así sucede con las “heterotopías de la eternidad”, sean los cementerios (lugar en el que el tiempo se detiene) o los museos y bibliotecas (espacios fuera del tiempo que acumulan productos de todos los tiempos). Y con las “heterotopías de la fiesta”, caso del teatro, de la feria y del campamento de verano, dispositivos no eternizantes, ajenos a la pretensión de acumular o interrumpir el tiempo, dispuestas, en cambio, a borrarlo con el objeto de recuperar la inocencia perdida. Finalmente, destacan las “heterotopías de regeneración”, sitas en colegios, cuarteles y prisiones (y clínicas o centros de desintoxicación, podríamos agregar), destinadas a hacer de los niños adultos, o de los díscolos ciudadanos.

v) Por último, “las heterotopías tienen siempre un sistema de apertura y cierre que las aísla del espacio que las rodea. En general, uno no entra en una heterotopía como Pedro por su casa: o bien uno entra allí porque se ve obligado a hacerlo, o bien uno lo hace cuando se ve sometido a ritos, a una purificación”¹³⁸⁵. Solo se puede ingresar en un espacio heterotópico si el aspirante cumple determinadas exigencias, por ejemplo estar muerto, enfermo, condenado, ser cliente, contar con la edad adecuada, pagar una entrada, tener un carnet de socio, etcétera.

Foucault cierra su conferencia anotando que la impugnación o negación realizada por las heterotopías de los demás espacios opera de dos modos opuestos: o bien, a la manera de las casas de citas, “creando una ilusión que denuncia al resto de la realidad como si fuera ilusión”, o bien, a la manera de las colonias jesuitas, “creando realmente otro espacio real tan perfecto, meticuloso y arreglado cuanto el nuestro está desordenado, mal dispuesto y confuso”¹³⁸⁶.

La noción de heterotopía adquiere un uso reivindicativo: desvelar la ambigüedad y complejidad del ordenamiento social hegemónico y la posibilidad de alumbrar, sin esperar la caída o similares del sistema vigente, ordenamientos espaciales alternativos capaces de “organizar un fragmento del mundo social de manera diferente a lo que le rodea”¹³⁸⁷. Ante la imagen de la Utopía universal donde prima la igualación y la reducción de lo múltiple a unidad, se alza desafiante la instantánea foucaultiana de una infinidad de heterotopías fragmentadas, dispersas y descentradas donde prima la diferencia y la reducción de la unidad a lo múltiple. Bien está. En cualquier caso, si bien es indudable que la heterotopía resulta útil para comprender la heterogeneidad y diversidad espacial, la necesidad de

¹³⁸⁵ *Ibíd.*

¹³⁸⁶ *Ibíd.*

¹³⁸⁷ F. R. Lestegás, “La estrategia socioespacial de las heterotopías”, pág 174.

experimentar la vida de manera diferente y la presencia de comportamientos transgresores en los espacios urbanos, cuesta entender que pueda percibirse como sustituta, heredera o representante en algún sentido políticamente destacable de la utopía. De hecho, el conglomerado heterotópico puede vislumbrarse con temple distópico, a modo de una profusión sistémicamente promovida de espacios cerrados, excluyentes y amenazadores que lejos de cambiar el orden establecido lo afianzan. No en vano, la mayoría de ejemplos convocados por el propio Foucault se vinculan claramente al disciplinamiento (cuarteles, colegios) y a la exclusión (prisiones psiquiátricos...), o a la muchas veces necesaria huida o evasión de la dura realidad (cine, circo, hoteles vacacionales). Los tres factores (disciplinamiento, exclusión y evasión) se entrecruzan en los centros comerciales, entornos cuasi idílicos levantados para glosar y ejercitar el *modus vivendi* solicitado por el sistema de producción reinante.

Lo que Foucault está realzando son espacios muy delimitados que aunque acogen comportamientos disímiles a los normalizados resultan ajenos a la idea y a la práctica de la emancipación. Si nos negamos a desechar tal idea y a renunciar al proyecto de construir e intentar imaginar una sociedad distinta, la heterotopía no nos inspirará apenas nada, pues a lo sumo nos invitará a manufacturar algún modesto rincón sedicioso dentro de lo dado, sin opción de modificar el Todo globalmente ni de concebir a medio plazo un “afuera” del mismo. Es verdad que Foucault obliga indirectamente al utopista a reconocer la importancia de dotar conscientemente a las sociedades ideales de espacios heterotópicos. Al mismo tiempo, sugiere que ya contamos con espacios donde la otredad y las alternativas se expresan y construyen directamente, sin necesidad de engendrarlas a través de la imaginación prospectiva. Pero eso no disipa las suspicacias alentadas por su propuesta. Harvey da en el blanco al sostener que la noción de heterotopía tuvo desde su bautizo un impacto enorme en el canon de la postmodernidad porque gracias a ella “el problema de la utopía se podía resucitar y simultáneamente evadir”¹³⁸⁸.

Uno de los problemas adicionales inherentes a la heterotopía es que al comprender una serie cuasi interminable de espacios, desde Disneylandia al cementerio, desde el campo de concentración a *Terra Mítica*, se vuelve (lo mismo sucede con la noción foucaultiana de poder) inoperativa. Casi cualquier lugar acaba adquiriendo el rango de heterotópico. A resultas de ello, el concepto de heterotopía no pasa de nominar “una mezcla ecléctica de espacios heterogéneos y diferentes en los que todo lo «diferente» —independientemente de

¹³⁸⁸ D. Harvey, *Espacios de esperanza*, pág 213.

cómo se defina— podría salir a escena”¹³⁸⁹. Al final, acusa Harvey, “Foucault pone en tela de juicio y ayuda a desestabilizar (especialmente en el ámbito del discurso) el sistema, pero no proporciona claves sobre cómo se podría elaborar algún tipo de alternativa”¹³⁹⁰. Y es que la heterotopía, por mucho que se jacte de señalar espacios alternativos, se alza sobre la incapacidad actual de imaginar, precisamente, alternativas globales a “lo que ya es”. Labor, al margen de tal consideración, que cualquier foucaultiano rechazará practicar al considerarla autoritaria y metafísica, contraria a la multiplicidad, a la diferencia y demás ídolos postmodernos.

La noción de heterotopía ha conocido algunas traslaciones interesantes en el campo de la ciencia ficción utópica. Una de las más cultas y estrictas es, sin duda, *Vermilion Sands* (J. G. Ballard, 1971), colección de relatos ubicados en un enorme complejo turístico estrambótico y cuasi surrealista del futuro donde los residentes, por lo general millonarios, gozan del ocio ininterrumpido y de una existencia esteticista muy poco convencional mientras desempeñan ocupaciones rayanas en el juego, al margen de cualquier dictado económico-político y al margen del resto del mundo. Allí, en medio de amplios desiertos de arena, veleros y yates dotados de ruedas surcan playas sin agua y torres de coral. La gente viste prendas vivientes que realzan su personalidad y habita casas que cambian de forma e interactúan con los dueños. Los artistas esculpen las nubes con planeadores y gracias a la ingeniería genética crean estatuas dotadas de vida y cultivan plantas cuyas flores son capaces de cantar¹³⁹¹.

No obstante el valor artístico de *Vermilion Sands*, la heterotopía por antonomasia de la ciencia ficción se encuentra representada por *Tritón* (subtitulada *Una heterotopía ambigua*), novela de Samuel Delany publicada en 1976 que como sabemos pretendió ser la réplica tecnófila y urbana al ruralismo de *Los desposeídos* (subtitulada *Una utopía ambigua*). Delany imagina desde la perspectiva *gay*, es decir, desde el ángulo del reconocimiento, un siglo XXII en el que la humanidad habita la casi totalidad de los planetas y lunas del sistema solar. Acontecimientos bélicos entre los planetas interiores y exteriores al margen, esta obra destaca por la descripción que ofrece de la civilización asentada en Tritón, la mayor luna de Neptuno. Incentivadas por un gobierno central laxo y permisivo que, a diferencia de las autoridades de los planetas interiores, se niega a interferir en la vida privada de los ciudadanos, todo un crisol de minorías sexuales, culturales y políticas dinamitan el cuerpo

¹³⁸⁹ *Ibíd.*, pág 214.

¹³⁹⁰ *Ibíd.*

¹³⁹¹ Sobre el utopismo postmoderno de Ballard, un auténtico tema en sí mismo, resultan imprescindibles las observaciones de: P. Capanna, *J. G. Ballard. El tiempo desolado*, Madrid, Marelle, 2009, págs 186-200.

social e ingresan voluntariamente en las heterogéneas “coops” sitas en las “zonas no reguladas” (n-r), espacios “donde no regía ninguna ley oficial”¹³⁹² y “donde cualquier cosa, cualquier cosa, podía ocurrir”¹³⁹³. Si uno se adentra por sus calles, no tardará en percibir que en esos lugares “los comportamientos chocantes se hallaban a la orden del día”, y que los residentes disfrutaban de “hacer las cosas de forma distinta”¹³⁹⁴.

En Tritón se valora claramente la diferencia, la pluralidad, la variedad y el mestizaje. Únicamente se exige a las partes respeto. Cada “coop” alberga a un grupo cuyo peculiar *modus vivendi* brota de una particularidad identitaria de un tipo u otro, desde heterosexuales a homosexuales, pasando por sadomasoquistas, ácratas, islamistas, defensores de la familia monoparental, miembros de sectas apocalípticas o seguidores de alguna práctica teatral *underground*. La novela resulta más convincente a la hora de utopizar y hacer viable la multiplicidad heterotópica que el propio Foucault. Esto es así por un detalle tan sencillo como fundamental: los habitantes, casi siempre cyborgizados, de las n-r pueden invertir años y años de su vida en la experiencia heterotópica porque el Estado les garantiza sustento, residencia, transporte, salud, energía y demás servicios básicos¹³⁹⁵. En Tritón asistimos a la liberación de las diferencias, cierto, pero también al establecimiento de una mínima igualdad económica. Sin el muy avanzado Estado del Bienestar que les provee de los medios materiales para desarrollar dignamente sus diferencias y alteridades, el destino de las partes deseosas de vivir “de forma distinta” en lugares distintos sería muchas veces el fracaso, la exclusión e inclusive la miseria. Delany nos enseña, quizás involuntariamente, que huérfanos de redistribución utópica el noble objetivo del reconocimiento heterotópico se vuelve más complejo de consumir.

4.4.4 El giro anticapitalista de la distopía

La elucidación de Bauman interrumpida al final de 4.4.1 atribuía la tibia y fugaz acogida de *1984* en 1984 a lo obsoletas que resultan las representaciones político-sociales de la novela en los tiempos de la destotalización y la fragmentación. Después de haber sondeado los tres fenómenos consustanciales a sendos episodios (pilares de lo que hemos denominado “abandono de la propiedad privada del nosotros” o “exaltación de la propiedad privada del yo”: autosuficiencia imperativa, diferencialismo y privatismo) y de haber constatado su traslación a la propia utopía, la obsolescencia del texto de Orwell y por

¹³⁹² S. Delany, *Tritón*, pág 22.

¹³⁹³ *Ibíd*, pág 111.

¹³⁹⁴ *Ibíd*, pág 101.

¹³⁹⁵ *Ibíd*, pag 202.

añadidura del paradigma político moderno de la distopía estándar se comprende todavía mejor. Según especulamos en 4.2.4, dada la incontestable hegemonía global del Capital, la distopía y la teoría crítica están obligadas a renovar cuanto antes al personaje que ocupa la posición de Todo malévolos, a reemplazar a la figura del Estado Total por la del capitalismo multinacional. La distopía no cyberpunk ha de sustituir o complementar el discurso antitotalitario de siempre con el discurso anticapitalista si quiere ser útil y parecer verosímil en la actualidad. Debe, paralelamente, no obsesionarse tanto con el transhumanismo, y hacerlo con el capitalismo, la auténtica amenaza para su amada naturaleza.

El diagnóstico, sin duda acertado, de Bauman y la escenografía diferencialista y privatista recién explorada chocan frontalmente con la moda distópica juvenil, la cual engloba a un conjunto cada vez más amplio de novelas y películas netamente orwellianas que recrean para gozo de millones de adolescentes civilizaciones distópicas del porvenir exageradamente totalizadas, estandarizadas, colectivizadas, etcétera, cunas de la reducción de la multiplicidad a unidad. Ya expuse al final de 4.1.2 lo anacrónica que tal moda resulta en el contexto del capitalismo tardío, claramente desfavorable para los estados intervencionistas y planificadores. Con los datos adicionales presentados a lo largo de los apartados anteriores la sensación de anacronismo se acrecienta. Aunque la representación orwelliana de lo social difiere en aspectos indiscutibles de la sociedad fragmentada vigente y por ende de la forma que esta puede adoptar en el futuro si realiza por completo su lógica, millones de lectores siguen reconociendo en las novelas que tienen a bien difundir los iconos del Estado Total y de la ingeniería social totalitaria “sus propias mortificaciones y agonías”, por emplear la expresión de Bauman.

Las novelas *Divergente* (V. Roth, 2011), *Delirium* (L. Oliver, 2011) y *Juntos* (A. Braithwaite, 2010), precedidas por *El dador* (L. Lowry, 1993) y por películas como *Equilibrium* y *Harrison Bergeron* reproducen, a menudo sin excepciones, los clichés de la distopía estándar de la modernidad en plena postmodernidad: ciudades amuralladas, toques de queda, ingesta obligada de drogas que neutralizan los sentimientos, gobiernos policiales, odio al pasado, censura o prohibición de los libros, sistemas electrónicos de vigilancia por las calles, vestimenta uniformizada para toda la población y emparejamientos (también profesiones, domicilios, nombres...) concertados por el Estado. ¿Cómo explicar el éxito de tales imágenes en el epicentro de la fragmentación, la desregulación y el pluralismo? ¿Cómo es posible que su audiencia sea infinitamente mayor que la lograda por las distopías escritas en los períodos donde el totalitarismo sí era una amenaza real? Un detalle a considerar de los libros citados (los que formarían, junto a otros muchos, parte estricta de la distopía neo-

orwelliana que nos traemos entre manos) es que a diferencia de las distopías clásicas son (y así sucede en la mayoría del resto de títulos) novelas escritas por mujeres y dirigidas, principalmente, al público adolescente femenino. El inconfundible proceso gradual de desalienación romántica (el despertar) vivido por el personaje central de la novela distópica gracias al enamoramiento desatado por una mujer rebelde que representa a lo natural, lo experimenta ahora con frecuencia una joven gracias al enamoramiento provocado por la aparición de un joven revolucionario e igualmente naturalista. La historia de amor que vulnera las normas sociales se reescribe desde la mirada de la mujer, mirada ausente en el género distópico hasta hace muy poco tiempo que al pasar a dominarlo le otorga matices nuevos (casi nunca feministas).

La sospecha no recae, ni mucho menos, sobre dichos matices (la acentuación, por ejemplo, del componente amoroso, la conversión de lo femenino en elemento de fuerza, la relevancia concedida a la familia en tanto que institución opresora...), sino sobre la insistencia en proyectar sobre el Estado Total y el colectivismo los males sociales e individuales. La maniobra se desvela claramente reaccionara al salvar al capitalismo del cuestionamiento. La acusación histórica, apuntada en 2.6, de que la distopía justifica el presente al compararlo con un futuro peor se antoja, en el caso de las distopías juveniles neo-orwellianas, atinada. A fin de cuentas, ¿qué utopía latente contienen semejantes obras? Visto nuestro entorno social, ninguna, pues sus reivindicaciones tácitas no contrastan por poco que sea ni con el sistema vigente ni con el que razonablemente podemos esperar que exista a medio plazo.

No obstante, la sed de rebeldía, la lucha por forjar una identidad diferencial digna de reconocimiento, el ímpetu por romper las reglas establecidas y tantos otros momentos típicos del imaginario adolescente en su mejor versión han encontrado en la distopía orwelliana un marco formal muy suculento donde recrearse. Los jóvenes aficionados a la lectura han desmentido el diagnóstico de Bauman y descubierto en lo orwelliano un espejo nítido donde proyectar sus temores habituales (anonimato urbano, control social, represión de la autonomía, sometimiento a lo familiar, extinción de la sentimentalidad y de lo pasional, despersonalización...). La moda distópica juvenil populariza gestos como la rebelión contra lo establecido (casi siempre triunfal al final del relato) e incita a ejercitar la reflexión política, el deseo de una sociedad mejor y la acción contra la injusticia. Bienvenido sea. El problema, reitero, es que elige e imagina a un adversario equivocado, moribundo. Es justamente la saga que dio lugar a la moda distópica (la trilogía de *Los juegos del hambre*) la que más complejidades presenta al respecto. En ella tampoco encontramos lo que se

debería encontrar en cualquier distopía postmoderna digna de mención, mínimamente dotada de auténtica capacidad crítica: una versión hiperbólica de lo que ya es. Pero como mínimo se hace eco de algunos de sus pilares, entre ellos la constitución de una ciudad-Estado de pudientes en medio (pero convenientemente aislada) de un mundo de miseria y explotación, situación contra la que la joven protagonista lidera la pertinente revuelta, movida por un vaporoso pero al menos reconocible impulso de emancipación social.

Justo es reconocer que la distopía adulta sí ha sido en su conjunto receptiva a la claudicación del Leviatán moderno. En 4.2.4 sostuve que el supuestamente postutópico capitalismo liberal-democrático puede ser interpretado como un régimen utópico o distópico, según el marco de referencia axiológico que uno ocupe. Pues bien, la plana mayor del género distópico reciente se dedica precisamente a mostrar de qué manera el capitalismo puede derivar en totalitario y dar lugar a terribles distopías futuras marcadas por el clasismo más extremo (neofeudal) y por la bancarrota de la democracia. Opción que está teniendo lugar ahora mismo a consecuencia de la crisis del 2008, detonante de la orientalización capitalista, de la conformación de un capitalismo progresivamente más ruin e inhumano, divorciado a marchas forzadas de los derechos sociales, individuales y laborales, del suplemento liberal-democrático que le ha acompañado y legitimado durante más de medio siglo. Es por ello que en la distopía anticapitalista estándar las injusticias sociales tradicionalmente vinculadas con los sistemas de libre mercado (desigualdad, pobreza, fin de lo público, subyugación al consumo, alienación, mercantilización, exclusión) se han radicalizado y extendido al máximo, en una relación directamente proporcional a la radicalización y ensanchamiento del poder e ideario capitalista.

En 1971, Sam Lundwall anticipó el giro anticapitalista que iba a tener que ejercer la distopía muy pronto:

El futuro pertenece a las empresas multinacionales, y frente a ellas naciones y Hermanos Mayores apenas si pueden destacar. La primitiva visión horrorífica se fundaba en el terror como medio de esclavización. Pero el predominio del terror significa ineficacia, reduce la «Santa Producción», y, lo que es aún peor, el consumo. Cuando el escritor antiutópico de hoy atisba el futuro probable, ve una sociedad controlada por el consumo, no demasiado ajena a la nuestra, con un insidioso adoctrinamiento, mucho más eficaz que las botas del Hermano Mayor. Orwell queda totalmente marginado.¹³⁹⁶

¹³⁹⁶ S. Lundwall, *Historia de la Ciencia Ficción*, Dronte, Barcelona, 1976, pág 30.

Rastreado la ciencia ficción pesimista de las últimas década despunta la revisión a la baja del Estado, cuyo antiguo protagonismo se ha debilitado en favor de las multinacionales, entidades que ya ocuparon puntualmente la posición de totalidad fatal en pleno periodo orwelliano, incluso antes. Las antiutopías inaugurales (*Lo que será el mundo en el año 3000*, *El talón de hierro* y *Cuando el durmiente despierta*) elaboraron una representación del futuro y del dilema 3 inversa en puntos esenciales a la que conquistaría con posterioridad la mayor parte del género. Sus diagnósticos descansaron sobre ideologías distintas, pero confluyeron en la denuncia del individualismo y del capitalismo. Souvestre, Wells y London no alertaron al populacho de la llegada del Gran Hermano. Alertaron de la naturaleza totalitaria de la lógica mercantilista. La distopía literaria nació como distopía del libre mercado, como un mecanismo textual fabricado para denunciar al capitalismo utilizando el método habitual dentro del género: llevando las tendencias nefastas de la actualidad hasta sus últimas consecuencias (en el mañana lejano de Souvestre se venden y se compran hasta los saludos). Fueron los acontecimientos políticos posteriores (totalitarismos colectivistas a raudales) quienes alteraron el rumbo de la imaginación agorera, hasta inspirar los avernos estatistas de, citamos las obras señeras, *Nosotros*, *Un mundo feliz* y *1984*.

Cinco años después de editarse *1984*, *Mercaderes del espacio* recogió el testigo de los padres fundadores y actualizó el icono del capitalismo infausto imaginando un porvenir (y esto, Lundway lo anota en el extracto de arriba, cuenta como característica habitual de la nueva tendencia) con abundantes trazas del presente. Un porvenir que presume de democrático al tiempo que la publicidad penetra subliminalmente en cada intersticio de la vida, los parlamentos viven a sueldo de las élites económicas y los trabajadores, gracias a la legislación diseñada por las propias corporaciones en connivencia con la judicatura, son poco menos que esclavos¹³⁹⁷. Varias distopías de los sesenta-setenta —*Todos sobre Zanzibar*, *King Kong Blues* (S. Lundway, 1975), 334 (T. Dish, 1972)— reiteraron tales instantáneas. La satírica novela de Lundway aventaja a las demás, con una Europa oficialmente gobernada por los parlamentos libremente elegidos pero que en realidad no es otra cosa que el juguete predilecto de las petroleras. Cualquier actividad (casarse, divorciarse, ingresar en la universidad, adquirir una vivienda, interponer una denuncia) debe contar con el apoyo monetario y con la aprobación del patrocinador empresarial correspondiente. El narrador

¹³⁹⁷ “No olviden que se trata de *empleos*. Quiero que todos y cada uno de ustedes recuerden constantemente que están controlados por Clorela, y que los derechos de esta compañía sobre todos ustedes tiene prioridad sobre cualquier otro. Si alguno piensa que puede romper el contrato, pronto descubrirá con qué rapidez se consigue una extradición cuando se trata de una ofensa comercial. Y si alguien piensa que puede desaparecer, que lo intente. Clorela paga a la Agencia de Detectives Burns siete billones al año, y Burns entrega la mercancía”. F. Pohl & C. M Kornbluth, *Mercaderes del espacio*, Barcelona, Minotauro, 1994, págs 137-138.

se congratula al comprobar que “los poderes de la política, los sindicatos y el capitalismo trabajaban mano a mano cooperando para crear el más fantástico nuevo mundo que el hombre hubiese imaginado en época o lugar algunos”¹³⁹⁸.

En los años ochenta, el legado de *Mercaderes del espacio* fue renovado por el movimiento cyberpunk, experto en relatar futuros informatizados donde las multinacionales (por lo general orientales) copan la alta tecnología cyborgizadora y controlan el devenir de las naciones a su servicio mientras aniquilan a la naturaleza y siembran el mundo occidental de miseria¹³⁹⁹. Más recientemente, análoga función ha sido desempeñada por novelas como *Las torres del olvido* (G. Turner, 1987) *Globalia* (J. Rufin, 2004), *Leyes de mercado* (R. Morgan, 2004), *Jennifer Gobierno* (M. Barry, 2003), *La chica mecánica* (P. Bacigalupi, 2009) y *Futureland* (W. Mosley, 2001). Algunas de ellas fusionan, en un gesto también operativo en la utopía actual, las demandas redistributivas con las demandas típicas del reconocimiento. *Las torres del olvido* integra la denuncia contra el clasismo en el contexto de la denuncia ecologista: *La chica mecánica* aporta apuntes feministas y ecologistas a la querrela contra las multinacionales, y *Futureland* una óptica antirracista.

En *Jennifer Gobierno* asistimos a la fulminación definitiva del Estado a manos del capitalismo más atroz. La utopía neocon y ultraliberal del libre mercado se ha hecho realidad en los Estados Unidos, y las corporaciones detentan el poder integral sobre las vidas de las personas, monigotes cuyos apellidos reproducen el nombre de la compañía para la que trabajan quince horas diarias. El gobierno se limita a tareas policiales de seguridad y ha sido privatizado, los presos realizan trabajos forzados para abonar su manutención, los colegios son propiedad de la industria juguetera o alimenticia y los impuestos (al contrario que en Europa) se han declarado ilegales. John Nike, uno de los personajes centrales de la obra, celebra ante una audiencia de directivos del mismo conglomerado monopolístico la ausencia de regulación gubernamental coronada:

¹³⁹⁸ S. Lundway, *King Kong Blues*, Barcelona, Dronte, 1977, pág 18.

¹³⁹⁹ El protagonista de *Neuromante* espeta: “poder... significaba poder empresarial. Los zaibatsu, las multinacionales que determinaban el rumbo de la historia humana, habían superado las viejas barreras. Vistas como organismos habían conseguido una especie de inmortalidad. No podías matar a un zaibatsu asesinando a una docena de ejecutivos importantes; había otros que esperaban para ascender un nuevo peldaño”. W. Gibson, *Neuromante*, Barcelona, Minotauro, 2000, pág 243. Gibson ofrece otra perla sobre las multinacionales en otro de sus relatos: “Imagina un extraterrestre... que haya venido a identificar la forma de inteligencia dominante del planeta. El extraterrestre echa un vistazo, y luego elige. ¿Qué crees que elige?... Las zaibatsu..., las multinacionales. La sangre de una zaibatsu es la información, no la gente. La estructura es independiente de las vidas individuales que la componen. La corporación como forma de vida”. W. Gibson, *Quemando Cromo*, Barcelona, Minotauro, 2002, pág 133.

A lo mejor algunos de vosotros habéis olvidado lo que en realidad hacen las empresas. Os lo voy a recordar: ganan todo el dinero que pueden. Si no lo hacen, los inversores se van a otro lado. Es así de simple. Todos somos piezas en el engranaje de unas máquinas generadoras de riqueza. Nada más. Os he dejado un mundo sin interferencias del gobierno. Ahora no hay ninguna campaña publicitaria, ningún trato entre empresas, ninguna promoción, ninguna medida que no se pueda tomar. ¿Queréis pagar a chavales para que lleven el logo de Nike tatuado en la frente? ¿Quién nos va a frenar? ¿Queréis fabricar ordenadores que haya que arreglar a los tres meses? ¿Quién nos va a frenar? ¿Queréis premiar a los consumidores que se quejan de la competencia en los medios de comunicación? ¿Queréis pagarles por fichar a sus hermanos pequeños a como consumidores de su marca de cigarrillos? ¿Queréis que la ANR (Asociación Nacional del Rifle) os ayude a eliminar a sus competidores? Pues, hacedlo. *Just do it.*¹⁴⁰⁰

Richard Morgan relata un escenario parecido en *Leyes de mercado*, aderezado con un detalle tan vistoso como gratuito: la rivalidad entre los altos ejecutivos que se disputan un cargo en la cima o entre los directivos de empresas rivales se dirime en una carrera automovilística a muerte televisada en *prime time*. Chris Faulkner, héroe de la obra, trabaja en “Inversión en Conflictos”, división de Shorn Associates dedicada a invertir en los bandos potencialmente vencedores de las infinitas refriegas bélicas extendidas por todo el mundo, táctica con la que interviene y moldea la esfera política de las decenas y decenas de países que acuden a ella como clientes para financiar la compra de combustible, armamento, tecnología, asesores y suministros médicos. Hewitt, directora de la división, diserta ante los empleados:

Los seres humanos han batallado desde el principio de los tiempos... Está en nuestra naturaleza, en nuestros genes. En la segunda mitad del siglo pasado, ni los pacificadores ni los gobiernos de este mundo pusieron fin a las guerras; se limitaron a gestionarlas y lo hicieron mal... Malgastaron miles de millones en guerras mal calculadas... En todo el mundo, hombres y mujeres siguen encontrando causas por las que matar y morir. ¿Quiénes somos nosotros para discutirlo?... Decidir si es correcto o incorrecto no es nuestro cometido... En inversión en Conflictos de Shorn Associates sólo nos hacemos dos preguntas: ¿Ganarán? Y en tal caso, ¿pagarán? No juzgamos; no moralizamos; no malgastamos. Nosotros calculamos, invertimos, Y prosperamos.¹⁴⁰¹

¹⁴⁰⁰ M. Barry, *Jennifer Gobierno*, Salamanca, Tropismos, 2005, págs 220-229.

¹⁴⁰¹ R. Morgan, *Leyes de mercado*, Barcelona, Gigamesh, 2006, págs 37-38.

En el ámbito cinematográfico, la distopía se ha mostrado muy fructífera a la hora de reubicar el Todo en el capital y proyectar en el futuro un evento que la ideología postmoderna tilda de superado: la lucha de clases. *Metropia* (T. Saleh, 2009), *Carré Blanc* (J-B. Leonetti, 2011), *Southland Tales* (R. Kelly, 2006), *Código 46* (M. Winterbottom, 2003) y *The Girl from Monday* (H. Hartley, 2005) insisten en mostrar a las audiencias más curtidas un futuro en el que los países, los gobiernos, los tribunales, los ejércitos, la tecnociencia, la policía, los medios de comunicación, las cárceles y las personas son propiedad de unas multinacionales totalitarias, mafiosas y deshumanizadoras dedicadas al lavado de cerebro de la población y a la conversión del consumo en la única actividad de la existencia. Idéntico relato, a veces concentrado en torno a la temática de la inmortalidad de clase examinada en 4.2.2, esbozan, con menos profundidad, *In Time*, *Elysium*, *Branded* (J. Bradshaw & A. Dulerayn, 2012) y *Anarchy: La noche de las bestias* (J. DeMonaco, 2014).

En casi todas las obras citadas se recrea un drama que ya fue escenificado en la películas *Cuando el destino nos alcance* y *Metrópolis*: el recrudescimiento de la brecha entre ricos y pobres y la desaparición de la antigua clase media es de tal magnitud que un segmento mayoritario de la población vive en condiciones de extrema indigencia, sin ningún servicio público que lo atienda, condenado a la autosuficiencia, pues nada se ha librado de la privatización y de la mercantilización, de la conversión de cualquier ser o cosa (las personas en primer lugar) en producto susceptible de ser vendido o comprado. Tamaña tercermundialización de Occidente se materializa distópicamente en una segregación espacial extrema. Mientras las masas malthusianas de pobres habitan tirados en las calles de las zonas más contaminadas, o amontonados en mugrientos edificios urbanos o en zonas sitas en el subsuelo (cultivando sus propias culturas autóctonas, malviviendo en la heterotopía de la indigencia), mientras ocupan imperativamente espacios con frecuencia amurallados y altamente vigilados, los ricos hace tiempo que se exiliaron a lujosos centros residenciales igualmente fortificados, alejados de las turbas y protegidos por el ejército¹⁴⁰².

¹⁴⁰² “En 2018, sectores de la Región Exterior Sur habían quedado ya inhabitables debido a la contaminación atmosférica del suelo y del agua. Así, los obreros tenían contacto directo con todas las maravillas de la industrialización ilimitada; mientras los que detentaban el poder de decisión, en sus pacíficas residencias y oficinas, podían hacer planes para los grandes mundos que reservaba el futuro”. S. Lundway, *King Kong Blues*, pág 46. En *Leyes de mercado*, los millones de menesterosos y trabajadores no cualificados son obligados a vivir dentro de las “zonas acordonadas”, lugares compuestos por antiguos barrios en ruinas y jardines repletos de basura donde la ley no existe y “no se tiene otra cosa que hacer que pegar la nariz a las verjas de cuchillas y contemplar la riqueza del otro lado”. R. Morgan, *Leyes de mercado*, pág 35. Jack Womack retrató el muro distópico de la postmodernidad en: *Ambiente*, Barcelona, Ultramar, 1990, págs 54-55. En este caso, el ejército (una empresa más) se adentra en la “Zona Crepuscular” a menudo para pasar el rato disparando a matar a los “superfluos”, calificativo con el que se designa a la gente que allí vive. *Futureland* imagina un porvenir en el que las grandes ciudades de Estados Unidos se han vendido a las grandes corporaciones. Cada urbe se encuentra dividida en tres niveles. En el nivel inferior, espacio ultrapolucionado, transitado continuamente por pesados camiones de carga, nunca llega la luz natural. Es el lugar, obviamente, reservado para los

La muralla distópica vuelve por este conducto a hacer acto de presencia, pero en formato politizado, con la misión de simbolizar y denunciar la exclusión causada por motivos económicos. No obstante, queda un resto ontológico impreso en ella, en la medida en que los expulsados por el sistema capitalista encarnan a ojos de la ideología imperante algo semejante a la violencia incontrolable y caótica de la naturaleza salvaje, pulsional, descontrolada. De ahí que el régimen capitalista del futuro próximo (y el de ahora, de cierta manera) se los quite de encima atrincherándolos, alejándolos de la civilización e impidiéndoles entrar en el paraíso (imposible no pensar en nuestra “valla de Melilla”).

4.4.5 Construir lo común

No podemos terminar esta investigación sin reseñar aunque sea con suma brevedad el intento realizado por algunas utopías sociales recientes de integrar, sin detrimento de ninguno de los dos polos, unidad y diversidad. Comprobamos en su momento los efectos poco reconfortantes de la primacía del Todo sobre las partes. De igual forma, hemos sido testigos de los efectos igualmente perversos (autosuficiencia *de iure*, diferencialismo y privatismo) que pueden suscitarse de la primacía de las partes sobre el Todo. Si existe un reto político cardinal para la utopía social emancipatoria de nuestros días es el de imaginar regímenes distintos al actual donde la primacía de la igualdad no sea una rémora para la presencia plena de la diferencia y viceversa; esbozar civilizaciones futuras alternativas a la existente donde la innegociable planificación del bienestar social no interfiera ni imposibilite la existencia de la singularidad, de la privacidad, del disenso y, en resumidas cuentas, de la libertad individual. Tras las loas heterotópicas a la fragmentación toca pensar de otra forma la convergencia, pero de manera decididamente postmetafísica, sin dañar la pluralidad ni obligar a la subjetividad al “abandono de la propiedad privada del yo”.

El escenario sobre el que se mueve la utopía social puede reescribirse así: si el deseo utópico de igualdad definió a lo moderno, el deseo utópico de diferencia ha definido hasta hace bien poco a lo postmoderno. Ahora, el desafío consiste en priorizar de nuevo el igualitarismo, pero con sumo cuidado, reservando un lugar destacado al impulso identitario. Parecido planteamiento puede formularse en relación a la política utópica, hilvanada en

trabajadores pobres, los cuales deben trabajar seis años para tener derecho a seis días de vacaciones. Véase: W. Mosley, *Futureland*, Madrid, Suma de Letras, 2003, págs 280-281. Peor aspecto todavía tiene la Infratierra, espacio destinado a los desempleados que no pueden abonar el “Impuesto de Desempleo” que les permite seguir en la superficie pese a carecer de trabajo: “el desempleo significaba Infratierra: interminables cámaras subterráneas de cubículos dispuestos en colmena, muy próximos entre sí, donde dormían, gemían, ventoseaban y peleaban hasta tres millones de neoyorquinos. Se dormía por turnos... El resto de tiempo se pasaba en salas de espera grises en las que había un monitor que ofrecía imágenes en tono pastel del mundo exterior”. *Ibíd*, pág 275.

torno a la unidad durante lo moderno y en torno al pluralismo durante lo postmoderno. Ahora, el desafío estriba en congeniar sendos aspectos, producir la unidad sin dismantelar la pluralidad. Avenir unidad y pluralidad, determinar las condiciones y registros de un amplio espectro activista que no obstruya a las divergencias internas durante su constitución y consolidación fue precisamente el propósito que establecieron Negri y Hardt en *Multitud*, una de las más conocidas y polémicas producciones de la teoría utópica social postmoderna. Los autores parten de la premisa marxista por antonomasia. Todo sistema productivo siembra las semillas de su autodestrucción. Y el actual, añaden, no supone ninguna excepción a la regla. A diferencia de las hegemonías productivas anteriores, Imperio (red de poder global sin rostro, desterritorializada, no reducible a cualesquiera nación, multinacional o institución concreta) cimenta la producción inmaterial cualitativamente más avanzada y por ende más representativa de las tendencias presentes sobre la interconexión y la colaboración entre los asalariados. Será, predicen los autores con esperanza, la expansión gradual de semejante *pathos* cooperativo desde las oficinas sin tabiques de las multinacionales hasta la sociedad misma lo que produzca formas alternativas de agrupación insurgente y posibilidades democratizadoras hasta ahora inconcebibles.

En el supuesto de que Hardt y Negri estuvieran en lo cierto, los allegados al final de la historia tendrían motivos de preocupación. Imperio estaría gestando al sujeto revolucionario que reiniciará el curso histórico, un sujeto cuya diversidad desborda los compartimentos uniformizadores y excluyentes de la clase obrera o el Pueblo. Imperio produce la multitud, congregación postcontractualista y postorganicista de los sometidos y disconformes del capitalismo tardío dispuesta a demostrar “que no existe contradicción conceptual entre singularidad y comunalidad”¹⁴⁰³, que la dilemática entre la identidad y la diferencia impide comprender que somos “una multiplicidad de formas de vida singulares que *al mismo tiempo* comparten una existencia global común”¹⁴⁰⁴. Es por eso que la multitud resguarda las disparidades culturales, sexuales, étnicas y laborales de los individuos o grupos que la componen, representantes “de innumerables diferencias internas que nunca podrán reducirse a una unidad, ni a una identidad única”¹⁴⁰⁵. En lugar de estandarizar y despersonalizar a las partes integrantes, este modelo las agrupa a partir de lo compartido por las susodichas y de la creación progresiva de lo común¹⁴⁰⁶.

¹⁴⁰³ M. Hardt & A. Negri, *Multitud*, pág 133.

¹⁴⁰⁴ *Ibíd*, pág 158.

¹⁴⁰⁵ *Ibíd*, pág 16. Hardt y Negri esbozan en esta misma página el *quid* de la cuestión: “El desafío que plantea el concepto de multitud consiste en que una multiplicidad social consiga comunicarse y actuar en común conservando sus diferencias internas”. Véase también: *Ibíd*, pág 127.

¹⁴⁰⁶ Los autores reiteran que la gestación de “condiciones comunes... no quiere decir uniformidad ni unidad,

El resultado de la inclusión diferencial se aproximará, cabe esperar, a una organización política invulnerable, se presume, a cualquier formato de dirección centralizada, monodireccional y jerarquizada. La clave de ello radica en que la multitud se ubica estructuralmente en un paradigma distinto al de la modernidad. Durante un extracto especialmente relevante, Hardt y Negri aluden a la hipótesis filosófica (sostenida por los más diversos planteamientos) según la cual los sujetos sociales “que no están unificados, sino que permanecen múltiples, solo pueden ser mandados pero no mandar”¹⁴⁰⁷. Conforme a este ideario (estudiado en 3.4.1), “todo poder soberano forma necesariamente un *cuerpo político* en donde hay una cabeza que manda, unos miembros que obedecen y unos órganos cuyo funcionamiento conjunto sustenta al soberano”¹⁴⁰⁸. De este modo, el “concepto de multitud desafía esa verdad aceptada por la soberanía. La multitud, aunque siga siendo múltiple e internamente diferente, es capaz de actuar en común y, por lo tanto, de regirse a sí misma. En vez de un cuerpo político, en donde uno manda y otros obedecen, la multitud es *carne viva* que se gobierna a sí misma”¹⁴⁰⁹.

Aunque de momento sea esencialmente una hipótesis y un proyecto, la multitud ya ha realizado algunas comparecencias. Seattle, 1999; decenas de colectivos dispares colaboraron codo con codo sin suspender sus desemejanzas, sacrificar su independencia ni disponerse alrededor de un centro de mando. Gestaron, sin proponérselo a priori, la sedición comunicacional, basada en la misma fisionomía característica del trabajo inmaterial en particular y del capitalismo tardío en general, la red. En una afirmación vinculada con el debate sobre los efectos políticos de la tecnología informática antes analizados, Negri y Hardt se muestran reacios a la tecnofobia y comentan, a la manera de Castells, que “acudimos al símil de una red distribuida, a internet, como imagen o modelo para una primera explicación de la multitud. En ella, distintos nodos siguen siendo diferentes, pero todos están conectados a la red; además, los límites externos de la red son abiertos, y permiten que se añadan en todo momento nuevos nodos y nuevas relaciones”¹⁴¹⁰.

A nivel operativo, la naturaleza reticular de la multitud da cuenta de su condición descentralizada y ajena a la disyuntiva levantada entre lo local y lo universal: “Cada lucha local funciona como un nodo que comunica con todos los demás nodos sin que exista un

aunque sí requiere que las diferencias de naturaleza o de especie no dividan la multitud. Eso implica que los innumerables tipos específicos de trabajo, formas de vida y localización geográfica, que necesariamente siempre permanecerán, no imposibiliten la comunicación y la colaboración en un proyecto político común”.
Ibíd, pág 134.

¹⁴⁰⁷ Ibíd, pág 128.

¹⁴⁰⁸ Ibíd.

¹⁴⁰⁹ Ibíd.

¹⁴¹⁰ Ibíd, pág 17.

centro de inteligencia. Cada lucha sigue siendo singular y está vinculada a sus condiciones locales, pero al mismo tiempo está inmersa en la red común”¹⁴¹¹.

Que no “exista un centro de inteligencia” (la cabeza pensante del soberano, el Líder de la Causa...) no significa, matizan los autores, que nos encontremos ante una “colección variopinta de adversarios desunidos” incapaz de regirse y acordar objetivos comunes (por ejemplo, el fin de la pobreza, de la guerra, de las agresiones al medioambiente). La multitud posee racionalidad más allá de los grados particulares de creatividad de sus integrantes. La suya, Negri y Hardt recurren a la metáfora de la arquitectura neuronal, es la “inteligencia del enjambre”, la resolución conjunta de problemas, sin Unidad Central de Procesamiento¹⁴¹². Bruce Sterling (pope del cyberpunk) ofrece en su novela distópica *Distracción* (1998) una postal primorosa de la inteligencia de la multitud:

Las grandes turbas eran algo bastante común en esos días, pero esta organización del Primero de mayo (año 2044) no era una turba. No eran tampoco la pandilla callejera estándar ni la milicia. Porque no se saludaban entre sí. No se daban ni se recibían visiblemente órdenes, no había colores ni señales en la mano, ninguna jerarquía visible. No mostraban el menor signo de reconocimiento mutuo... De hecho —Oscar había llegado a esta conclusión sólo después de un atento y repetido estudio de la cinta—, ni siquiera eran conscientes de su existencia mutua como miembros del mismo grupo. Incluso sospechaba que muchos de ellos —quizá la mayoría de ellos— no sabían lo que iban a hacer... Luego, todos entraron en acción. Era algo sorprendente, incluso después de haberlo visto cincuenta veces.¹⁴¹³

En la esfera de la literatura utópica social, la tentativa de sintetizar unidad y diversidad, redistribución y reconocimiento para superar la uniformización y el diferencialismo al unísono ocupa una parte privilegiada de las reflexiones políticas desplegadas en la “Trilogía de Marte”, texto cognitivamente muy poderoso para entender la

¹⁴¹¹ *Ibíd*, pág 254.

¹⁴¹² “Como la red no tiene un centro que dicte las órdenes, los que solo piensan de acuerdo con los modelos tradicionales creen que no hay organización de ninguna especie y solo ven espontaneidad y anarquía. El ataque en red se compara con las bandadas de pájaros o de insectos de las películas de terror: una multitud de asaltantes necios, desconocidos, ocultos e inesperados. Pero si se contempla el interior de una red, se observa que sí hay organización, racionalidad y creatividad. Es la inteligencia del enjambre”. *Ibíd*, pág 120. Cursivas de los autores.

¹⁴¹³ B. Sterling, *Distracción*, Madrid, La factoría de Ideas, 2001, pág 8. Las metáforas del enjambre y de la red concursan en la novela apenas unas líneas después; “Oscar Valparaíso había imaginado en una ocasión la política como una partida de ajedrez... Estudiar aquella cinta lo había curado de esa metáfora. Porque este fenómeno de la cinta no era una pieza de ajedrez... Era un empapado calamar, un enjambre de abejas. Era una nueva entidad que perseguía su propia agenda octogonal, y se desvanecía en los silenciosos intersticios de una profundamente reticulada y cada vez menos lineal sociedad”. *Ibíd*, pág 9.

encrucijada consustancial a los movimientos utópicos en la postmodernidad. La síntesis de los dos términos indicados, siempre precaria y renegociable, se plasma materialmente en la forma de organización conjunta que finalmente adoptan las múltiples y diversas facciones rebeldes (rojos, verdes, gramscianos, beduinos, anarquistas, feministas, socialdemócratas, cristianos, sufíes, seguidores de este o aquel componente de los Primeros Cien, neomarxistas, allegados a subculturas africanas u orientales) para derrotar a las multinacionales terrestres, así como en la civilización postcapitalista y multicultural que poco a poco irán construyendo.

Ya en el primer volumen de la saga, más centrado en las cuestiones científicas ligadas a la terraformación, se hace patente la presencia en la utopía marciana de un fenómeno inexistente en el utopismo social moderno: la política. Robinson deja muy claro que el conflicto inherente a la pluralidad y el ejercicio de la discusión serán inevitables en el marco político revolucionario, ya que los colonos, tendentes bajo heterogéneas premisas a crear el *novum* allí, proceden de tradiciones culturales diferentes y de todos los continentes de la Tierra. No menos patente se hace al instante la obligatoriedad de construir la unidad, aunque solo sea por razones puramente estratégicas, interesadas. Sin ella, no será viable imponerse al unitario orden mundial transnacional y preservar los derechos identitarios de todas las partes ante la arrasadora homogeneización capitalista. Una integrante de los Primeros Cien, Nadia, dice: “Hay un montón de enfrentamientos aquí”. A lo que Arkadi le responde: “Eso está bien, mientras nos pongamos de acuerdo en ciertas cosas esenciales”¹⁴¹⁴.

En *Marte verde*, contextualizado casi una generación después, tras la sangrienta derrota de la Primera Revolución Marciana narrada al final de *Marte rojo*, se narra el esfuerzo de varios pioneros por organizar un congreso con todos los grupos rebeldes, ahora ocultos y perseguidos por la “policía transnac”, con el objeto de consensuar un programa de mínimos y el borrador de una posible Constitución. Las virtudes de la pluralidad y del disenso han devenido por sí solas en tara para la acción emancipatoria, en un freno para la edificación de un mundo mejor, tal y como se plantea en el siguiente diálogo entre Art y Coyote:

¹⁴¹⁴ K. S. Robinson, *Marte rojo*, pág 177.

- ¿Cuántos grupos de resistencia hay?
- Nadie lo sabe.
- Bromeas...
- Hay unos cuarenta en el hemisferio sur. Y algunas disensiones entre ellos que vienen de antiguo se están volviendo agrias. Hay grupos de la línea dura ahí afuera... Están causando problemas.
- ¿Pero acaso no trabajan todos por una causa común?
- No lo sé... Quizá no.
- ¿Pero es que todavía no lo han hablado?
- Formalmente no.
- Pues deberían hacerlo.
- ¿Hacer qué?
- Deberían convocar una reunión de todos los grupos de la resistencia y ver si pueden ponerse de acuerdo en lo que tratan de hacer. Intentar limar las diferencias.¹⁴¹⁵

El acuerdo aludido se presenta sumamente complejo, habida cuenta de las grandes diferencias y antagonismos existentes entre los diferentes colectivos. Aparte del choque protagonizado entre los a su vez plurales partidarios y oponentes a la terraformación o al uso de la violencia existe una plétora de desacuerdos en lo tocante a los propios fines: “Algunos esperaban fundar culturas radicalmente nuevas... Otros... deseaban conservar culturas antiquísimas que sentían amenazadas por el orden terrano global... No había ninguna razón por la que quisieran convertirse en un solo movimiento. Muchos de ellos intentaban librarse de cualquier poder dominante —transnacionales, el Oeste, Norteamérica, el capitalismo—, de cualquier sistema totalitario. Un sistema centralizado era precisamente aquello de lo que huían como la peste”¹⁴¹⁶. Quienes trabajan por la realización del congreso tropiezan ciertamente con una coyuntura intrincada: “Muchas discrepancias y muy pocos puntos en común”¹⁴¹⁷. Pero a pesar de todo saben que es también un escenario esperanzador para construir lo nuevo: “Un conflicto de doctrinas es una *oportunidad*”¹⁴¹⁸.

A pesar de las reticencias y sospechas mutuas, el congreso se celebra, y cada partido y asociación envían a sus respectivos delegados. Un escueto documento de trabajo (“Declaración de Dorsa Brevia”) es aceptado a regañadientes como eje sobre el que desarrollar los debates sucesivos. Presento los siete artículos que lo componen:

¹⁴¹⁵ K. S. Robinson, *Marte verde*, págs 336-337.

¹⁴¹⁶ *Ibíd*, pág 358.

¹⁴¹⁷ *Ibíd*, pág 391.

¹⁴¹⁸ *Ibíd*, pág 398.

Uno. La sociedad marciana se compondrá de muchas culturas diferentes. Es mejor considerarla un mundo en vez de una nación. La libertad religiosa y cultural tiene que ser garantizada. Ninguna cultura o grupo de culturas podrá dominar a las demás.

Dos. Dentro de este marco de diversidad se seguirá garantizando que el individuo tiene ciertos derechos inalienables, incluyendo los materiales básicos para su subsistencia, atención médica, educación e igualdad ante la ley.

Tres. La tierra, el agua y el aire de Marte están bajo la administración compartida de la familia humana, y no pueden ser poseídos por un individuo o grupo.

Cuatro. Los frutos del trabajo individual pertenecen al individuo, y ningún otro individuo o grupo puede apropiarse de ellos. Al mismo tiempo, el trabajo humano en Marte forma parte de una empresa comunitaria que se debe al bien común.

Cinco. El orden metanacional que rige la Tierra en la actualidad es incapaz de asimilar los dos principios anteriores, y por tanto no puede aplicarse aquí. En su lugar, debemos poner en práctica una economía basada en la ciencia ecológica.

Seis. El paisaje marciano tiene ciertos derechos de existencia que deben ser respetados. Nuestros cambios ambientales han de ser por tanto mínimos y ecopoyéticos... Se sugiere que las alteraciones medioambientales se practiquen por debajo de los cuatro mil metros de altitud, la zona viable para los humanos. Las zonas por encima de esa altitud, que constituyen el treinta por ciento del planeta, permanecerán en unas condiciones semejantes a su estado primitivo, con el estatus de zonas salvajes naturales.

Siete. La colonización de Marte es un proceso histórico único... Como tal, debe ser emprendida con un espíritu de reverencia hacia este planeta y hacia la rareza de la vida en el universo. Lo que hagamos aquí sentará los precedentes para la futura habitación humana del sistema solar.¹⁴¹⁹

Robinson muestra de manera ejemplar que la construcción de lo común se alza como el gran objetivo del pensamiento emancipatorio y transformador en la actualidad. Carentes de unidad, las facciones sediciosas no tienen ninguna oportunidad de cambiar lo dado a mejor. Sin embargo, ninguna parte concurrente quiere dejar de ser tal, y aclaman unos puntos más que otros a su particular manera. Concedoras de que la unidad ha derivado históricamente en uniformización, no dan su brazo a torcer, y terminan discutiendo acaloradamente sobre cada uno de los artículos de la Declaración, sin alcanzar ningún acuerdo definitivo. Al final, los distintos grupos reconocen que comparten adversario y algunas esperanzas, puntos de encuentro que derivan en una especie de

¹⁴¹⁹ *Ibíd*, págs 412-413.

“multitud” y a la postre en una Segunda Revolución Marciana menos caótica que la anterior, organizada. Gracias a ella, el poder de las multinacionales, ávidas por apropiarse de Marte dada la situación ecológica y demográficamente insostenible de la Tierra, decrece inexorablemente, y gran parte del planeta cae en manos de los rebeldes, convertidos en héroes de gran parte de la población terrestre. Pocos años después, con las multinacionales derrotadas, se celebra el Congreso Constitucional, acto donde se fijan las directrices políticas, judiciales y legislativas sobre las que se edificará a corto plazo la nueva sociedad, pluralista e igualitaria al unísono, basada en la organización holística de sistemas pequeños, de mayorías locales que logran, asegura Robinson, la totalización (levantar un gobierno global) sin totalitarismo, instaurar la igualdad (una economía democrática cooperativista) sin sacrificio de la libertad, la singularidad y la intimidad.

La utopía novelada de Robinson no ha tenido por ahora, veinte años después de su publicación, ninguna heredera digna de relevancia. Pero ella sola se basta para desvelar los desafíos y modificaciones que la utopía social ha de asumir para satisfacer los sueños actuales. Creo que los capítulos 4.1, 4.2, 4.3 y 4.4 han dejado claro que tras la postmodernidad la utopía no puede fundarse sobre los mismos dualismos y supuestos que antaño. Y no puede hacerlo porque una porción considerable de tal material ha sido corroído, más que por las críticas distópicas de siempre o por las deconstrucciones de ahora (que también), por las transformaciones ontológicas, epistemológicas y políticas recientes, quedando inutilizado para responder a nuestras circunstancias y al nuevo panorama emancipatorio con alternativas coherentes. La utopía social que se quiera renovada, ilusionante y con visos de trascender la marginalidad ha de asumir críticamente el carácter artificial de la naturaleza, reactivar la historia (el cambio incesante, imprevisible e ilimitado) e integrar en su seno, con las precauciones debidas, el utopismo transhumano. En el plano político debe insertar el conflicto político en el sistema socioeconómico alternativo ideado y compaginar finalmente, por muy difícil o artificioso que pueda llegar a ser, el Todo con la Parte, lo colectivo con lo individual, la igualdad con la diferencia.

Desde cierto punto de vista, Robinson consigue algo inaudito: dar voz a un carrusel de ópticas utopistas divergentes dentro de una utopía unitaria, imaginar una civilización utópica que en lugar de clausurar la política (la negociación, el diálogo entre paradigmas contrarios) en nombre de una falsa armonía la potencia al máximo. Su sociedad ideal es una utopía que incluye voluntariamente una plétora de heterotopías y microutopías, algo no muy distinto a nivel general de lo postulado por el ultralibertario Robert Nozick¹⁴²⁰, salvo

¹⁴²⁰ “La conclusión que se debe sacar es que en la utopía no habrá *una* sola comunidad existente y no se

en la predicación (Rorty coincide con esto) de un marco legal y político consensuado eventualmente por todas las partes, izado al margen de cualesquiera tradiciones o singularidades culturales. Jameson prefiere recalcar la atención a las diferencias y al pluralismo que define la “Trilogía de marte”, y comenta que Robinson materializa

una nueva tendencia formal, en la que no es la representación de la utopía, sino por el contrario el conflicto de todas las utopías posibles, y los argumentos sobre la naturaleza y la conveniencia de la utopía como tal, lo que pasa a constituir el centro de atención. En esto la nueva forma parece retroceder e incorporar en sí misma todas las oposiciones y antinomias..., reorganizarse en torno al dato palpable y a la situación de multiplicidad ideológica y de diferencia radical en el campo del deseo. La utopía empieza a incluir ahora todas esas amargas disputas en torno a los diagnósticos opuestos de nuestras desgracias sociales y a las propuestas para superarlas; y el centro de gravedad formal empieza, por lo tanto, a inclinarse precisamente hacia la cuestión de esas diferencias. Lo utópico no es ya la invención y la defensa de un plano de planta específico, sino, por el contrario, el relato de todos los argumentos sobre cómo debería, para empezar, construirse la utopía. Ya no es la exhibición de una construcción utópica alcanzada, sino la narración de su producción y del proceso mismo de construcción.¹⁴²¹

La nueva tendencia formal apuntada por Jameson puede abordarse de un modo supletorio. Coincidiendo con Vattimo, Laclau y Mouffe, Robinson deduce de la liberación de las diferencias la bancarrota de la “solución correcta”. Por eso se niega a describir un modelo utópico definitivo, válido para siempre, a la manera del utopismo estándar moderno. Dada la pluralidad de voces, las nociones de verdad absoluta y de realidad neutral se desvanecen también en lo político, motivando una concepción postmetafísica (no esencialista ni socrática) de la utopía en la que ninguna supuesta captación científica o teórica de la objetividad referida a lo social cancela las divergencias, el debate, la experimentación, el cambio. Si esto es así, la utopía por venir será inevitablemente provisional, dinámica y metarreflexiva; sustituirá el ideal de “sociedad perfecta” por el ideal, más modesto y falible pero menos nocivo, de “sociedad mejor que la existente”. Los habitantes de esta utopía futura serán conscientes de que el régimen donde habitan es fruto

mantendrá un solo tipo de vida. La utopía constará de utopías, de comunidades muy distintas y divergentes”. R. Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, pág 311.

¹⁴²¹ F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, págs 261-262. Harvey es de la misma opinión: “Robinson no introduce al lector... en un mundo estable ya hecho y descubierto, sino que lo hace avanzar por la dialéctica de fabricar un nuevo mundo socioecológico”. D. Harvey, *Espacios de esperanza*, pág 219.

de la contingencia y de las luchas pasadas en pos de la justicia, no de ningún descubrimiento científico o teórico acerca de la naturaleza humana. De hecho, modestamente cyborgizados y conocedores de la irreductible historicidad y moldeabilidad de nuestra especie, tildarán de ridícula y obsoleta la creencia en dicha naturaleza, y aceptarán que su mundo será reemplazado en el futuro por un mundo mejor inimaginable para ellos, y este a su vez por otro, y así sucesivamente. Nadie ignorará que los nuevos problemas que seguro aparecerán reclamarán nuevas soluciones y nuevas utopías. Todos seguirán deseando un mundo mejor.

CONCLUSIONES

Nuestra investigación sobre la utopía y la distopía ha tenido como objetivo principal determinar las alteraciones acontecidas en el paradigma teórico de ambas a consecuencia del tránsito modernidad-postmodernidad. A tal fin, ha sido necesario explicar, interpretar y valorar la naturaleza y sintomatología de dicho tránsito. Al tratar con un tema dotado de múltiples ramificaciones y problemáticas, la perspectiva filosófica al mando de este trabajo decidió fijar la atención en las disyunciones conceptuales sitas en los ámbitos de la ontología, la epistemología y la política con el objeto de organizar en torno a unas figuras concretas el gran número de cuestiones sociológicas, antropológicas, históricas y tecnológicas que se iban a indagar.

A continuación, paso a realizar un breve repaso de los contenidos explorados previamente con el objeto de enumerar escalonadamente las conclusiones a las que hemos llegado. Primero iré desgranando las conclusiones concretas, referentes a cada sección. Por último, citaré las conclusiones generales que esta investigación pone sobre el tapete.

Antes de entrar en materia, dediqué dos capítulos breves (el 2 y el 3) a clarificar el significado de las nociones de utopía y distopía. Pudimos atestiguar que la mejor manera de concretar un término tan polisémico y polémico como el de “utopía” es concretando sus ámbitos de actuación: el deseo, la forma y la política. Nos encontramos, pues, con el deseo (siempre prospectivo) de un mundo mejor, con novelas o ensayos acerca de sociedades perfectas y con experimentos políticos dirigidos a levantar un modelo de convivencia alternativo al existente. En los tres campos subyace un humanismo doctrinal muy intenso, la convicción de que el ser humano puede determinar y diseñar el destino conforme a su voluntad, vencer a la fatalidad y convertirse realmente en el dueño y señor del mundo.

Aunque centrado principalmente en la facción literaria de la forma (en la denominada “literatura utópica”, entendida de una manera muy concreta: como subgénero

político-económico de la ciencia ficción), mi trabajo ha intentado de manera decidida observar el origen social de los eventos estudiados a partir del análisis textual, así como reparar en las esferas desiderativa y práctica de la utopía. Actuando de este modo, hemos tratado de desbaratar el ángulo siempre parcial y sesgado del reduccionismo, sin por ello perder de vista nuestro compromiso por analizar los entresijos de la utopía y la distopía estándar de la modernidad materializada dentro de la tradición novelesca.

Después de enumerar las fuentes de la utopía y listar sus funciones (entre las que destaca, sucede lo mismo con la distopía, la crítica de lo dado), me volqué en la dilucidación del término “distopía”, diferenciándolo del término “antiutopía” y enmarcándolo en las críticas a la idea de progreso, a la razón instrumental y al totalitarismo. En cualquier caso, la clave fue la revelación, ratificada en las secciones posteriores, de que toda distopía contiene impulsos utópicos, incluso una utopía tácita, pormenor que aconseja sospechar de quienes se manifiestan antiutópicos y a desenmascarar la utopía no declarada (a menudo coincidente con una visión idealizada del orden vigente) sobre la que hilvanan sus hipótesis. En último lugar, dimos cuenta de la “ambivalencia utópica”, expresión que designa una eventualidad bien conocida; que la utopía de uno sea la distopía de otro y viceversa, hecho que difumina las fronteras entre los dos géneros.

En el capítulo 4 presenté las líneas maestras de la utopía y la distopía modernas. En la sección 3.1 se explicitaron las directrices de esta tesis doctoral. Propuse, para más señas, organizar los presupuestos compartidos desde axiologías antagónicas por la utopía y la distopía en torno a los ámbitos de la ontología, la epistemología y la política, y más concretamente alrededor de los dilemas primarios que constituyen los ámbitos citados: naturaleza-artificio, humanidades-tecnología y Todo-parte. En el apartado 3.2 se expuso la ontología utópica y distópica propia de la modernidad: una ontología que contrapone lo natural a lo artificial, que o bien celebra el artificialismo y la desnaturalización que en mayor o menor grado caracterizan al proceso de modernización en tanto que paralelo al perfeccionamiento del ser humano, o bien lo condena en tanto que paralelo a la alienación terminal del susodicho. En ambos casos, se trate de la óptica científicista y humanista de la utopía o de la óptica ruralista y con frecuencia antihumanista (es la naturaleza quien ocupa el centro, no el hombre) de la distopía, vimos que se presenta el mismo presupuesto; el “prejuicio naturalista”, según el cual, en efecto, lo natural y lo artificial componen marcos diametralmente opuestos. Tanto es así que la utopía y la distopía pronostican futuros en los que la naturaleza externa ha sido expulsada de la civilización, aislada mediante vallas, murallas o bóvedas. Mientras en el caso utópico este acontecimiento (prolongado a la

naturaleza interna) se interpreta en términos de humanización, en el caso distópico (y en el utópico-ruralista) se interpreta en términos de deshumanización, no siendo pocas las veces en las que se deja vislumbrar la lectura culpabilista al uso: a tenor de un pecado intolerable (la desnaturalización del mundo y del hombre), sufriremos un castigo proporcional (la venganza de la naturaleza).

A modo de derivación del discurso dilemático ontológico basado en la espacialidad, surge el dualismo naturaleza-historia, elemento que analizamos en 3.2.5 para desgranar la temporalidad presentista, antipasadista y antifuturista que tanto los textos utópicos como distópicos atribuyen a la sociedad imaginada. El descubrimiento esencial de esta sección fue el hecho, denunciado con acierto por la distopía, de que pese a su militancia futurista la utopía social conlleva una vez realizada la muerte del futuro, la paralización del progreso y de la sucesión de acontecimientos. Alcanzada la perfección, cualquier cambio significativo solo puede significar decadencia. Es por eso que los regímenes utópicos estancan el devenir por mor de la Repetición Eterna de lo Mismo.

En lo que respecta al apartado 3.3, expuse en primer lugar la antinómica consideración a la que se ven sometidas las humanidades en la utopía y la distopía. El texto utópico estándar aspira oficialmente a la creación de una civilización donde todos los ciudadanos sean cultos. Semejante ideal descansa sobre una condena igualitarista del elitismo erudito tradicional, y presumiblemente comporta una exaltación de las letras y de los libros sin precedentes. No obstante, comprobamos que a la hora de la verdad la cultura humanística queda bastante mal parada en los regímenes utópicos concebidos por la literatura. Sean científicistas o ruralistas, tales regímenes priorizan de una manera muy clara el saber utilitario y el trabajo manual (antaoño estigmatizados por todos los sistemas opresores de la historia en tanto que pertenecientes a los siervos), impulsando una proletarización del conocimiento donde la erudición intelectual se ve condenada a la desaparición o a la conversión en tarea secundaria, a veces socialmente difamada. Es así que la distopía describe a modo de denuncia civilizaciones donde la hegemonía de la tecnociencia consumada por la modernización racionalista ha conducido a la prohibición o adulteración absoluta de las letras. Este escenario se levanta sobre el presupuesto de que las humanidades emancipan al yo de la tiranía del nosotros, y a la naturaleza del artificio.

Durante el segundo tramo temático del apartado 3.3 inspeccioné las representaciones igualmente opuestas que la utopía y la distopía formulan de las máquinas. El tema es de vital importancia. En la medida en que las máquinas son uno de los elementos paradigmáticos de la modernidad y del giro pragmático del conocimiento que tal

época acarrea, resulta fundamental detenerse en las visiones utópicas y distópicas elaboradas al respecto para deducir el diagnóstico más amplio que elaboran sobre el desarrollo de la cultura occidental. La utopía estándar de la modernidad observa en la máquina a una aliada de la emancipación humana respecto a la naturaleza y al trabajo físico más agotador. Nacida de la loada racionalidad, la máquina es auspiciada al rango de elemento democratizador, y se ubica en ella a una de las fuentes prioritarias del progreso y del dominio humano sobre la naturaleza. Por contra, la distopía extiende a lo epistemológico la oposición ontológica al artificio y se aproxima a las máquinas bajo la lente ludita acostumbrada, acusándolas de desnaturalizar la vida, de esclavizar y reemplazar al propio ser humano de todas las labores, inclusive, viene a profetizar, de las labores de gobierno (distopías en las que el mando se encuentra a manos de una IA). Aparece en este punto la sintomatología tecnófoba por excelencia, el “síndrome de Frankenstein”, condena del creacionismo humanista y cientificista que se escribe poco más o menos así: el producto, ansioso por humanizarse, se rebela contra su prometeico creador y lo elimina. Al mismo tiempo, la distopía adjudica al ingeniero una mentalidad muy específica: la de quien predica la imperfección constitutiva del hombre en comparación a la perfección de los artificios mecánicos.

El apartado 3.4 se ocupó de los presupuestos políticos comunes a las utopías y las distopías modernas. A destacar el dilema Todo-Parte, matriz de una familia de dualismos (igualdad-libertad, sociedad-individuo, público-privado) que condicionará el pensamiento político occidental durante siglos. En primer lugar, presenté a partir de algunos nombres clave de la filosofía política moderna el personaje sobre el que giran la mayoría de utopías y distopías publicadas hasta inicios de los años setenta del siglo XX: el Leviatán. Seguidamente, constaté cómo tal personaje fuerza el abandono de la propiedad privada del yo, traducido en el sacrificio de la libertad individual, de la identidad personal y de la intimidad. Dicho sacrificio es el eje de las sociedades utópicas modernas, habituadas a obrar la reducción de la multiplicidad a unidad, la despersonalización suprema de las partes en aras del bienestar colectivo y la armonía del Todo. Ante tal escenario, la distopía se ubica en un marco liberal e individualista para desenmascarar la condición terroríficamente totalitaria, violenta e inhumana que anida en el abandono de la propiedad privada del yo. Anexa a esta denuncia, la novela distópica estándar promueve el regreso a la naturaleza como remedio contra la masificación y estandarización urbana, trazando una clara conexión agorera entre lo ontológico (rechazo de lo artificial, de lo “hecho por otro”), lo epistemológico (rechazo de lo tecnológico) y lo político (rechazo de la metrópoli).

En el capítulo 4 nuestra investigación cambia de registro y entra de lleno en el campo de la postmodernidad con el objeto de dirimir el estado de todas las presunciones indicadas en la actualidad. Tras caracterizar a la postmodernidad desde tres áreas específicas (la filosófica-cultural, la utópica y la económica) y acentuar que lo acontecido en su seno puede leerse como una suerte de segunda secularización, volví a visitar los ámbitos de la ontología, la epistemología y la política a fin de examinar las transformaciones vividas en su seno durante las últimas cuatro décadas. Tal y como pudimos atestiguar, el resultado de tales cambios no ha derivado, como tantas veces se ha dicho, en la muerte de la utopía, sino en la crisis de la utopía social y en la autonomía del componente tecnológico o tecnoutópico respecto a la susodicha. Ello se traduce en un desplazamiento del deseo utópico y de la literatura utópica hacia contenidos no políticos, evento, según concluimos, que no implica siquiera la desaparición del utopismo vinculado a las alternativas sociales.

En 4.2 se expusieron las transformaciones postmodernas de la ontología, condensadas en un fenómeno ligado a la segunda secularización: la despedida de la naturaleza, de la instancia metafísica que cimentaba a la utopía y la distopía. Es en torno a tal incidente, indagado en 4.2.1, donde medra la actual “nostalgia de naturaleza” y la eclosión del neonaturalismo correspondiente, reacciones que intentan resistir a la desnaturalización en curso que o bien provoca la disolución del prejuicio naturalista (del dilema natural-artificial) o bien la exaltación del artificio. El transhumanismo, una de las utopías postmodernas más exitosas, encuentra en la despedida de la naturaleza su razón de ser. A diferencia del programa del utopismo moderno (encuadrado en una visión cartesiana de la *res extensa*), el transhumanismo no pretende tanto dominar tecnológicamente la naturaleza como liquidarla, obrar, en la línea indicada por algunas utopías modernas puntuales, la desnaturalización integral del hombre por medio de la tecnología punta. Y pretende tal cosa no para edificar una civilización justa, sino para alcanzar la inmortalidad individual. La emancipación de la humanidad ya no se ejerce, por tanto, respecto a la injusticia social, sino respecto a la naturaleza: la revolución ya no apunta a la modificación radical de lo social, sino de lo biológico.

Esta variación protagoniza, tal y como se expuso en 4.2.2, uno de los giros postmodernos de la utopía más sonados y contestados, en la medida en que descansa, según los críticos, sobre un científicismo pueril que invita a la despolitización del deseo de un mundo mejor y a la aquiescencia narcisista ante lo dado. Dentro de estas meditaciones mostré que el transhumanismo, al contrario de lo recién afirmado, es ideológicamente ambiguo, que puede sintonizar con utopías de distinto signo, incluso integrarse en una

utopía social revolucionaria. Conforme a mi análisis, la conclusión es evidente: el peligro del transhumanismo no descansa en la desnaturalización o cyborgización que predica (en el propósito de trastocar la naturaleza biológica del hombre para mejorarlo). Descansa, más bien, en el hecho de que bajo el sistema capitalista puede provocar la instauración progresiva de una distopía marcada por la inmortalidad de clase. En este sentido, el motivo hoy dominante en la ciencia ficción de la inmortalidad tecnológica puede ser interpretado como una sublimación de impulsos políticos que de momento se ven obligados a expresarse indirectamente.

En cuanto al plano de la temporalidad, demostré en 4.2.3 que topamos con un fenómeno inaudito: la temporalidad presentista, antipasadista y antifuturista que tanto la utopía como la distopía modernas asignaban a la civilización perfecta del futuro se ha consumado en nuestros días. A la muerte de la naturaleza le sigue la muerte del futuro y a la desnaturalización la deshistorización. El síntoma elemental de semejante proceso secularizador recae en la ausencia de acontecimientos significativos en el plano económico, político y social; ausencia materializada, a su vez, en una temporalidad estructurada en torno al puro presente, que vuelve la espalda al futuro y que se regodea ininterrumpidamente con sucedáneos del pasado. Si la modernidad fue la época donde el futuro y la imaginación prospectiva catalizaban la existencia, la postmodernidad destaca como una época estancada en el ahora que compensa la despedida del futuro a golpe de memoria y retrospectiva, de la producción y reproducción incesantes de retales inconexos del ayer (conmemorativismo, “nostalgia de historia”) que lejos de exaltar al pasado lo denigran. En medio de tal panorama destaca ciertamente el transhumanismo, movimiento que sigue pregonando la fe en el progreso y en el futuro, si bien circunscrita al área de la lucha tecnológica contra la naturaleza.

La conclusión más provocadora que se puede deducir del escenario posthistórico reseñado se desarrolló en 4.2.4. Adoptando la tesis del final de la historia firmada por Fukuyama e interpretándola a la luz del presentismo imperante puede concluirse que al menos en el campo de la temporalidad (también podría aludirse al de la espacialidad, en concreto a la globalización y la despedida de la naturaleza) el capitalismo democrático-liberal puede catalogarse de utópico. La afirmación choca frontalmente con el parecer habitual, según el cual el sistema vigente es inherentemente antiutópico. Sin embargo, bien podría suceder lo contrario: que la crisis de la utopía social y la incapacidad actual para imaginar sistemas económicos distintos al imperante obedecieran a la implantación exitosa de una utopía social en toda regla (o de una distopía, depende de la ideología política del

intérprete) que al paralizar, tal y como han hecho siempre todas las utopías literarias, el curso histórico ha instaurado la Eterna Repetición de lo Mismo, desmantelando las condiciones de posibilidad de la imaginación prospectiva y asfixiando la producción de utopías sociales alternativas.

El capítulo 4.3 escrutó las repercusiones epistemológicas de la postmodernidad tomando como marco de referencia el dilema que ya nos ocupó en 3.3: humanidades-tecnología. En 4.3.1 retomamos la utopía transhumana con el objeto de estudiar cómo la cyborgización que difunde implica la abolición del supuesto utópico y distópico tradicional referente a las máquinas, a saber: que estas son externas a nosotros. Merced a la implantación en el cuerpo de múltiples dispositivos técnicos, el cyborg se convierte en símbolo de la deriva de la metafísica provocada por la tecnología postmoderna, que se vuelve invasiva, pedestal de la hibridación de lo natural y lo artificial, de lo humano y lo no humano, de lo biológico y lo sintético. Al mismo tiempo, el cyborg actúa de indicador del estatuto del cuerpo en la postmodernidad. En tanto que representante de la naturaleza (lo ontológico y lo epistemológico vuelven a confluir), el cuerpo natural padece conforme a los antitranshumanistas una depreciación intolerable, rayana en el puritanismo y la mística bajo el pretexto de su fragilidad, carencialidad y mortalidad.

En 4.3.1 nos propusimos un doble objetivo: por un lado, exponer a partir de Sloterdijk un planteamiento de las letras opuesto al de las distopías modernas. Este planteamiento, basado en algunas presunciones novedosas, defiende la clásica identidad de humanismo y humanidades, sosteniendo que el posthumanismo se define en virtud de su carácter científico-tecnológico. A la refutación de tales premisas dedicamos la segunda parte de la sección, donde llegamos a dos conclusiones: que las humanidades son por regla general antihumanistas y que el transhumanismo en particular y la tecnociencia puntera en general son quienes están en vías de consumir el programa humanista. La conclusión referente a este asunto no tiene pérdida: ontológicamente el transhumanismo es postmoderno, pero epistemológicamente moderno, heredero de lo fe humanista en la tecnociencia.

Finalmente, el capítulo 4.4 retomó las indagaciones estrictamente políticas con el objeto de sondear los impactos de la secularización postmoderna en el dilema Todo-parte. Ante la tendencia utopista moderna por reducir la multiplicidad a unidad (encarnada por la figura del Leviatán), la postmodernidad destaca como una época dominada por la fragmentación, la bancarrota del cuerpo social y, por ende, la reducción de la unidad a multiplicidad (4.4.1). Ello no significa que el Todo se haya evaporado. Significa que el Todo

ha cambiado de agente, cristalizándose actualmente en la figura reticular (la metáfora de la red reemplaza a la del cuerpo) del capitalismo tardío. Este trasvase corre paralelo al paso de la socialización a la personalización y a la consiguiente interrupción del abandono de la propiedad privada del yo. La sección 4.4.2 fundamentó la conclusión de que la postmodernidad alienta justo lo opuesto: el cultivo sistémico de la libertad, de la diferencialidad y de la privacidad, empresa presuntamente benigna que cuestionamos en virtud de sus principios y resultados cuanto menos discutibles. Acto seguido (4.4.3), examinamos de qué manera la fragmentación y el culto a la diferencia han anidado también en la izquierda y en la utopía social recientes, dando lugar a la pluralidad e inconmensurabilidad de reivindicaciones (al fin de la unidad de acción y a la desaparición de un actor revolucionario universal) y a la primacía (anterior a la crisis) de las políticas del reconocimiento sobre las políticas de la redistribución. Tras exponer las críticas vertidas por distintos pensadores sobre tales modificaciones y recordar los aspectos positivos que indiscutiblemente contienen, presenté y discutí las dos nociones que reflejan la fragmentación de la utopía social: las nociones de “microutopía” y “heterotopía”.

Las secciones 4.4.4 y 4.4.5 sintetizaron los desafíos políticos básicos a los que se enfrentan la utopía y la distopía en la postmodernidad. En virtud de todo lo indicado, alcanzamos la conclusión de que si la distopía quiere seguir cumpliendo su función de crítica social y evitar legitimar lo dado ha de abandonar, como así ha hecho en muchos casos, la propensión (operativa en la moda distópica juvenil) a identificar el Todo con algún Estado orwelliano. En lugar de ello, debe ubicarlo en el capitalismo mundializado, imaginar futuros infaustos en los que la desigualdad, el consumismo, la personalización, la privatización de lo público y la mercantilización de la vida condenan a la mayoría de la población a la miseria e indignidad. Por su parte, la utopía social debe enfrentarse a la fragmentación en boga para obrar, en contra de la ideología dominante, lo común, lo universal, para subrayar, después de décadas resaltando lo que nos diferencia, aquello que nos une. Esta tarea no le tiene que resultar extraña. A fin de cuentas, la define desde siempre y siempre la ha practicado. Ahora bien, la construcción de lo común no puede diseñarse a la manera moderna, obcecándose en acatar la metafísica racionalista de lo Uno, sin secularizarse y hacerse cargo del valor del pluralismo, de la diversidad y de las luchas por el reconocimiento. La utopía social tiene el reto de aunar unidad y diversidad, concebir civilizaciones donde igualdad y diferencia sean, más que compatibles, indivisibles.

Las conclusiones generales deducibles del contenido estudiado son las siguientes:

i) La utopía y la distopía modernas descansan sobre un marco conceptual y dualista idéntico, proyectado en tres ámbitos filosóficos: el ontológico (natural-artificial), el epistemológico (humanidades-tecnología) y el político (parte-Todo). El marco dualista indicado brota del núcleo de la metafísica racionalista propia de la modernidad, y es poco más o menos el mismo que se puede descubrir en las disputas teóricas desatadas desde el siglo XIX a cuenta de la naturaleza emancipadora o alienante de la modernidad. Tal coincidencia nos indica que la distinción entre alta y baja cultura depende, en este caso al menos, más de la forma que del contenido.

ii) Tomadas en conjunto, la utopía y la distopía modernas gestaron con el marco conceptual al que hemos aludido sendos diagnósticos sistemáticos de la modernidad equivalentes a los forjados por las altas instancias del pensamiento académico. En estos diagnósticos encontramos una trama ocupada siempre por los mismos personajes: la naturaleza, la tecnología y el Estado, cuyos papeles serán valorados de maneras disímiles según la posición que ocupe el autor o analista de marras respecto a la doctrina del progreso y el proceso de racionalización.

iii) Con la llegada de la postmodernidad a inicios de los setenta, el marco conceptual y dualista de la utopía y la distopía modernas (y el marco conceptual de la modernidad en sí misma) empieza a resquebrajarse. La incidencia es ocasionada al unísono por diferentes variables, entre ellas la globalización coronada por el capitalismo tardío, la irrupción de la tecnología informática, el fracaso del socialismo real y el *zeitgeist* antimetafísico, postracionalista y secularizador cristalizado en el pensamiento postmoderno.

iv) Pero tal resquebrajamiento, vuelvo a insistir en la conclusión antes enunciada dada su relevancia, no implica la muerte de la utopía en general. El transhumanismo demuestra que la postmodernidad abriga sus propias utopías. Asimismo, la utopía social, si bien inmersa en una profunda crisis, sobrevive. Y lo hace asumiendo que la realidad ha cambiado en muchos aspectos con la postmodernización, y que ella también debe hacerlo. En este sentido, es legítimo especular sobre la venida de una “utopía por venir”, una utopía postmetafísica que poco más o menos se vislumbra hipotéticamente de acuerdo a las conclusiones enumeradas a continuación.

v) En el plano filosófico, la postmodernización se expresa a modo de una segunda secularización que se caracteriza por mundanizar o aniquilar a los actores (racionalidad, sujeto, naturaleza, progreso, sujeto, utopía...) que intervinieron directamente en el asesinato ilustrado de Dios. Con mucha frecuencia la secularización postmoderna (y la postmodernidad en general) opera radicalizando al máximo tendencias que ya palpitaban en

la modernidad. Tamaña radicalización de algo que ya existía, implica al mismo tiempo continuidades y rupturas respecto a lo moderno. Continuidades, pues la cosa ya estaba: rupturas, pues tal cosa se reelabora o liquida durante su postmodernización.

vi) El vaticinio distópico moderno tocante a lo ontológico se ha hecho realidad y prima el artificialismo. En medio de nostálgicos *revivals* naturalistas, asistimos por doquier a la despedida de la naturaleza. Teórica y científicamente se declara o ejecuta su desmoronamiento a cada instante. A resultas de ello, la frontera entre lo natural y lo artificial se diluye, y la naturaleza empieza a aparecer como un producto creado por el hombre, consideración que nos retrotrae a la secuencia tecnoutópica delimitada por García Bacca: el hombre pasa en la modernidad de criatura de la naturaleza a señor de esta, para acceder actualmente al estatuto de creador. Ello no conlleva únicamente el desprecio hacia lo natural que profesa, entre otros muchos colectivos, el transhumanismo. Puede traducirse igualmente (es el caso de la utopía marciana de Robinson) en un respeto innovador, postedípico si se quiere, hacia la naturaleza. Un respeto secularizado que sin dismantelar las habituales dosis de dominación utilitaria e instrumental, las relaja y problematiza en tanto que inoculadas a una entidad que, amén de necesitarla para sobrevivir, es, por decirlo así, hija (no madre) nuestra. Lamentablemente, la despedida de la naturaleza abre tantas puertas como las que cierra. Aunque comporte la inhabilitación de una entidad históricamente empleada para legitimar tanto la eliminación o discriminación de millones de personas como la imposición autoritaria de este o aquel régimen moral, su muerte nos deja sin un “afuera” del sistema vigente que sirva de marco desde el cual imaginar alternativas o concebir la diferencia histórica.

vii) Mientras la nostalgia de naturaleza brotada del artificialismo puede ser superada utópicamente mediante el cuidado ecologista de la naturaleza que crea el hombre, la nostalgia de historia brotada del presentismo pudiera difuminarse operando una ruptura utópica drástica: imaginando sociedades del mañana lejano mejores en todos los aspectos que la actual en las que la historia no se ha detenido. Hablamos, pues, de civilizaciones dinámicas, abiertas al cambio, realmente futuristas, levantadas al margen de la solución correcta, del necesitarismo y del *telos*. Tales civilizaciones se saben, por ende, contingentes, fallibles y percederas. No pretenden encarnar, ni creen en, ningún Acontecimiento Final de la Historia. Lo que ansían es sumar un ensayo mejor que los anteriores a la ilimitada búsqueda humana de un mundo mejor para todos. En tal plano, la distopía no está obligada a ejercer secularización alguna. Su tarea respecto a la temporalidad debe ser, hoy más que nunca, la habitual: explicitar el infierno del presentismo. Al igual que sucede con la

naturaleza, los resultados del fin de la historia se muestran ambivalentes: por un lado, nos libera de una entidad que ha legitimado en no pocas ocasiones la ignominia (millones de asesinados y maltratados en nombre del futuro), pero por otro nos coloca a merced de lo dado.

viii) En virtud de lo examinado en la esfera epistemológica, las sociedades ideales de la utopía por venir se mostrarán, además de artificialistas e historicistas en el sentido indicado, más humanistas si cabe que las utopías modernas. Sabedoras de que el hombre es el responsable de su destino y la única instancia de valoración, encontrarán en la ciencia y la tecnología los medios principales para controlar la fortuna. Exaltarán a ambas en términos pragmatistas y seculares: no porque permitan descubrir la supuesta realidad intrínseca que yace bajo las representaciones humanas, sino por su poder a la hora de manipular, modificar, producir y mejorar el mundo. A diferencia del utopismo moderno, las utopías imaginarias de las que estoy hablando no buscarán proletarizar las humanidades, ni mucho menos extinguirlas. Las tendrán en alta estima y les reservarán un espacio cultural influyente e importante, sobre todo a los pensadores, artistas y eruditos que difundan en sus libros un paradigma antiesencialista de la existencia, compatible, por tanto, con el humanismo imperante. Pero tales libros seguirán siendo un artículo de lujo, al alcance de una minoría. Los intelectuales podrán, por su lado, consagrar su vida al saber por el saber allende la mercantilización actual del conocimiento y del trabajo teórico.

ix) Políticamente, la utopía por venir propondrá mecanismos democráticos para congeniar unidad y diversidad, igualdad y diferencia, en un esfuerzo probablemente sobrehumano por salvaguardar el pluralismo y reconocer a las minorías en un marco regido por el bien común. Su objetivo radicará en construir un Todo secularizado, avenido con la libertad, heterogeneidad y privacidad de las partes. Es alrededor de tal temática donde la distopía tiene que obrar su principal giro: reemplazar el discurso agorero centrado en el Todo estatal para pasar a centrarlo en la fragmentación capitalista.

Vinculado a las conclusiones citadas, emerge el corolario principal de esta tesis doctoral. La vacuidad ideológica circundante, la ausencia de alternativas novedosas a “lo que ya es”, la incapacidad para frenar al neoliberalismo e imprimir cambios políticos mínimamente importantes que mejoren la vida de los ciudadanos y el consiguiente encierro en el cortoplacismo de lo dado son síntomas de la crisis de la utopía social, pero también, consiguientemente, de la necesidad de recuperar su prestigio teórico-práctico si queremos amortiguarlos y salir del final de la historia. Una oleada imprevista de novelas futuristas que consigan o al menos procuren imaginar alteridades sociales que nieguen al actual Todo sin

movilizar los dualismos heredados no va a reactivar por sí sola el protagonismo de la izquierda en el tablero geopolítico. Pensar eso sería absurdo y descabellado. Pero sin decenas de novelas así irrumpiendo regularmente ni intelectuales y activistas influyentes que, al igual que hicieron sus predecesores durante la modernidad, las lean y estudien apasionadamente alguien tendrá que explicar cómo van a lograr los movimientos progresistas eludir el estancamiento en el que se encuentran y avituallarse de propuestas novedosas e imágenes de sociedades distintas que sirvan, respectivamente, de inspiración y horizonte para renovarse programática e ideológicamente. El divorcio que la política transformadora protagonizó desde mediados del siglo XX respecto a la utopía literaria y teórica en nombre de un tendencioso y conservador realismo, ha terminado por esquilmarla precisamente en el terreno práctico. Harvey declara sobre este particular con toda razón que “sin una visión utópica no hay forma de definir ese puerto al que podríamos querer navegar”¹⁴²². Jameson sentencia que “resulta muy difícil imaginar hoy un programa político radical sin la concepción de una alteridad sistémica, de una sociedad alternativa, que sólo la idea de utopía parece mantener viva, aunque débilmente. Esto, desde luego, no significa que, si conseguimos recuperar la utopía como tal, los contornos de una política práctica nueva y efectiva para la época de la globalización se harán visibles de inmediato, sino sólo que nunca llegaremos a una política tal sin utopía”¹⁴²³.

Laclau y Mouffe defienden algo semejante desde la política de la diferencia:

En años recientes se ha hablado con frecuencia, por ejemplo, de la necesidad de una «laicización de la política». Si por tal se entiende la crítica al esencialismo del pensamiento tradicional de la izquierda, que procedía con categorías absolutas del tipo de «el Partido», «la Clase», «la Revolución», no tendríamos divergencias. Pero con frecuencia se ha entendido por dicha laicización algo muy distinto: la expulsión total de la utopía del campo de la política. Ahora bien, sin «utopía», sin posibilidad de negar a un cierto orden más allá de lo que es posible cuestionarlo en los hechos, no hay posibilidad alguna de constitución de un imaginario radical–democrático o de ningún otro tipo. La presencia de este imaginario como conjunto de significaciones simbólicas que totalizan en tanto negatividad un cierto orden social, es absolutamente necesaria para la constitución de todo pensamiento de izquierda.¹⁴²⁴

¹⁴²² D. Harvey, *Espacios de esperanza*, pág 218.

¹⁴²³ F. Jameson, “La política de la utopía”, pág 38.

¹⁴²⁴ E. Laclau & Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, págs 214-215.

Pero puestos a necesitar, la teoría y la práctica reivindicativas necesitan también de la distopía. Si la utopía nos implica en el proyecto de mejorar la realidad vigente de acuerdo a medidas alternativas, la distopía nos pone en alerta ante los errores y taras que nuestros sueños de mejora o perfeccionamiento pueden albergar. Mas la utopía debe prevalecer de alguna forma dada la coyuntura en que nos encontramos. Sin ella, las alternativas seguirán sin florecer, y nuestro destino no aparcará la amenaza de la distopía capitalista mundializada que ya empieza a mostrar sus primeros signos de instauración. La distopía “solo” nos provee de arsenal crítico o desenmascarador, y de eso ya están las alforjas llenas. Lo que se necesita ahora mismo con urgencia es forjar el producto más difícil y por ende meritorio: ideas nuevas sobre un mundo nuevo. Ideas, además, perspicaces, atrevidas, razonables e ilusionantes, dispuestas a rebatirse, modificarse o complementarse. Propuestas que eludan las críticas distópicas que hemos estudiado. Sirvan las siguientes palabras de Sargent para compendiar este parecer y concluir el viaje a través de la utopía y la distopía que nos ha traído felizmente hasta aquí: “We need the dystopia to remind us that our eutopia could get worse, but we need the eutopia even more to remind us that the better, while difficult, is possible”¹⁴²⁵.

¹⁴²⁵ L. T. Sargent, “Do Dystopias Matter?”, en F. Vieira (ed.), *Dystopia(n) Matters: On the Page, on Screen, on Stage*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2013, pág 12.

BIBLIOGRAFÍA

ENSAYO

- ABENSOUR, M., “Utopía y democracia”, *Polis*, nº6, 2003, disponible en: <http://polis.revues.org/6417>.
- “Utopía y emancipación”, *Minerva*, nº 15, 2010, págs 48-52.
- ADORNO, T., *Teoría estética*, Barcelona, Orbis, 1983.
- *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1997.
- *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008, pág 87.
- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M., *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1966.
- *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997.
- ÁGUILA, R., “Crítica y reivindicación de la utopía: La racionalidad del pensamiento utópico”, *Reis*, nº 25, 1984, págs 37-70.
- ALONSO, A. & ARDOZ, I., *La Nueva Ciudad de Dios. Un juego cibercultural sobre el tecnohermetismo*, Madrid, Siruela, 2002.
- *Carta al Homo ciberneticus*, Madrid, Edaf, 2003.
- “Viaje a la tecnoutopía: la ciencia ficción y los límites de la tecnociencia”, *Debats*, nº 87, Valencia, Alfons el Magnànim, 2004, págs 94-100.
- ANDERS, G., *La obsolescencia del hombre* (vol I.), Valencia, Pre-Textos, 2010.
- ANDERSON, P., *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- “El río del tiempo”, *New Left Review*, nº 26, marzo-abril 2004, págs 35-45.
- ARIAS, J. R., *Nietzsche y las nuevas utopías*, Madrid, Valdemar, 2002.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Alianza, 1994.
- ASIMOV, I., *Sobre la ciencia ficción*, Barcelona, Edhasa, 1986.
- AUGÉ, M., *Futuro*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2012.
- BACCA, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México, FCE, 1974.
- *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- *Elogio de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- BACKZO, B., *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

- BACON, F., *Novum Organum*, Barcelona, Laia, 1987.
- BADIOU, A., *El despertar de la historia*, Madrid, Clave Intelectual, 2012.
- BAUDELAIRE, CH., “El pintor de la vida moderna”, en *Salones y otros escritos sobre arte*, Visor, Madrid, 1996.
- BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1984.
- *La ilusión del fin*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- *El intercambio imposible*, Madrid, Cátedra, 2000.
- *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- *La ilusión vital*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- “Lo virtual y lo acontecedero”, *Revista Archipiélago*, Madrid, nº 79, 2007, págs 85-98.
- BAUMAN, Z., *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.
- *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra, 2001.
- *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- BARTRAM, R., “Nature, art and indifference”, *Cultural Geographies*, nº 12, 2005, págs 1-17.
- BEAUCHAMP, G., “Technology in the Dystopian Novel”, *Modern Fiction Studies*, nº 32, 1986, págs 53-63.
- BENJAMIN, M., *Viviendo el fin del mundo*, Barcelona, Seix Barral, 1999.
- BERLIN, I., *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- *El justo torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1995.
- *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000.
- BERNAL, J., “The World, the Flesh & the Devil”, disponible en: <http://www.marxists.org/archive/bernal/works/1920s/soul/ch03.htm>
- BERNERI, L., *El futuro. Viaje a través de la utopía*, Barcelona, Hacer, 1983.
- BIOSCA V., *Una cultura de fragmentación. Pastiche, relato y cuerpo en el cine y la televisión*, Valencia, Filmoteca de la Generalitat Valenciana, 1995.
- BLOCH, E., *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.
- *El principio esperanza* (3 vols.), Madrid, Trotta, 2004-2007.
- BLUHM, W., *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, Labor, Barcelona, 1985.
- BLUMENBERG, H., *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- BOCCOLINI, R. & T. MOYLAN, T (eds.), *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, New York, Routledge, 2003.
- BOIA, L., *Entre el ángel y la bestia*, Barcelona, Andrés-Bello, 1997.

- BOOKER, M, K., *Dystopian Literature: A Theory Research Guide*, Connecticut, Greenwood Press, 1994.
- BORGES, P., “La inspiración americana de la *Utopía* de Moro”, *Revista Mar Oceana*, nº 2, 1995, págs 91-111.
- BOSTROM, N., “Una historia del pensamiento transhumanista”, *Argumentos de Razón Técnica*, nº 14, 2011, págs 157-191.
- BRETON, D., “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”, *Reis*, nº 68, 1994, págs 197-210.
- *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*, México, La Cifra Editorial, 2007.
- BRONCANO, F., *La melancolía del ciborg*, Barcelona, Herder, 2009.
- BROOKS, R, A., *Cuerpos y máquinas. De los robots humanos a los hombres robot*, Barcelona, Ediciones B, 2003.
- BRUCKNER, P., *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- BULL, M (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México D. F., FCE, 1998.
- BURY, J., *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971.
- CALABRESE, O., *La era neobarroca*, Madrid, Cátedra, 1989.
- CAMPILLO, A., *Adiós al progreso*, Madrid, Anagrama, 1985.
- CAMPILLO, N., *Razón y utopía en la sociedad industrial. Un estudio sobre Saint-Simon*, València, Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1992.
- CANETTI, E., *Masa y poder*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002.
- CAPANNA, P., *El sentido de la ciencia-ficción*, Buenos Aires, Columba, 1966.
- *La tecnarquía*, Barcelona, Barral, 1974.
- *J. G. Ballard. El tiempo desolado*, Madrid, Marelle, 2009.
- CARR, N., *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?*, Barcelona, Taurus, 2011.
- CASTELLS, M., *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*, Barcelona, Mondadori, 2003.
- CASTORIADIS, C., *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra, 1998.
- CEREZO, P., “Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger”, *Revista Taula*, nº 13-14, 1990, págs 31-63.
- CHOROVER, S., *Del Génesis al genocidio*, Madrid, Blume, 1982.
- CIORAN, E., *Historia y utopía*, Artífice, México, 1981.
- CLAYNES, M. & N. KLINE, N., “Cyborgs and Space”, *Astronautics*, nº 60, 1960, págs 26-27, 74-76.

- COHN, N., *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1995.
- COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la historia*, México D.F, FCE, 1952.
- COLLINS, S., *Nirvana and other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali imaginaire*, Cambridge University Press, 1998.
- COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Sarpe, 1984.
- CONDORCET, *Esbós d'un quadre històric dels progressos de l'espèrit humà*, Barcelona, Laia, 1984.
- COPELAND, J., *Inteligencia artificial. Una introducción filosòfica*, Madrid, Alianza, 1996.
- CORTES, J.M., *Orden y caos. Un estudio cultural sobre lo monstruoso en el arte*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- CRANSTON, M., *El romanticismo*, Barcelona, Grijalbo, 1997.
- CRUZ, M (comp.), *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2002.
- *Las malas pasadas del pasado*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- CRUZ, P. & HERNÁNDEZ, M, A., “Cartografías del cuerpo. Propuestas para una sistematización”, *Debats*, nº 79, 2003, págs 62-65.
- CTI, “Comunión y Servicio. La persona humana creada a imagen de Dios”, disponible en: <http://la-buhardilla-de-jeronimo.blogspot.com/2008/04/comunin-y-servicio-la-persona-humana.html>.
- DAHRENDORF, R., *Sociedad y libertad*, Madrid, Tecnos, 1971.
- DELUCA, K, M., “The possibilities of Nature in a Postmodern Age: The Rhetorical Tactics of Environmental Justice Groups”, *Communication Theory*, nº 2, 1999, págs 189-215.
- DERRIDA, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Ánthropos, 1989.
- *El otro cabo/La democracia, para otro día*, Barcelona, Serbal, 1992.
- *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1998.
- *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.
- *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Cuatro, 1999.
- DERY, M., *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*, Madrid, Siruela, 1998.
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, Madrid, Austral, 1983.
- DEWEY, J., *El hombre y sus problemas*, Buenos Aires, Paidós, 1961.
- *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- *Viejo y nuevo individualismo*, Barcelona, Paidós, 2003.

- DIÉGUEZ, A., “Milenarismo tecnológico: La competencia entre seres humanos y robots inteligentes”, *Argumentos de la Razón Técnica*, nº 4, 2001, págs 219-240.
- DOMINGO, A., *Descenso literario a los infiernos demográficos. Distopía y población*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- DUQUE, F., *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1986.
- *Filosofía para el fin de los tiempos*, Madrid, Akal, 2000.
- *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002.
- *Contra el humanismo*, Madrid, Abada, 2003.
- *Terror tras la postmodernidad*, Madrid, Abada, 2004.
- “Del cuerpo crucificado a los cuerpos posthumanos”, *Eikasía*, nº 8, 2007, págs 1-43.
- *Habitar la tierra*, Madrid, Abada, 2008.
- EAGLETON, *Las ilusiones del posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1997.
- *La idea de cultura*, Barcelona, Paidós, 2001.
- *Después de la teoría*, Barcelona, Mondadori, 2005.
- “La utopía y sus opuestos”, *Minerva*, nº 15, 2010, págs 52-57.
- ECHEVARRÍA, J., *Cosmopolitas domésticos*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1993.
- ELIAS, N., *El proceso de la civilización*, Madrid, FCE, 1989.
- ENAUDEAU, C., *Paradojas de la representación*, Barcelona, Paidós, 1999.
- FEHÉR, F. & HELLER, A., *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1998.
- FERNÁNDEZ, H., “Transhumanismo, libertad e identidad humana”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 41, 2009, págs 579-590.
- FERRERAS, I., *La novela de Ciencia Ficción*, Madrid, Siglo XXI, 1972.
- FERRY, L & RENAUT, A., *Heidegger y los modernos*, Barcelona, Paidós, 2001.
- FICHTE, J. G., *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 1987.
- FORTUNATI, V. & VOLTA, L (comp.), *Utopías*, Buenos Aires, Corregidor, 1994.
- FOSTER, H., (ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1998.
- FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.
- *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 1991.
- “Utopías y heterotopías”, disponible en: <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault.html>
- “El cuerpo utópico”, disponible en: <http://sociologicahumanitatis.wordpress.com/2010/10/29/el-cuerpo-utopico-conferencia-de-michel-foucault/>

- FOURIER, CH., *La armonía pasional del nuevo mundo*, Madrid, Taurus, 1973.
- FRANCESCUTTI, P., *Historia del futuro*, Madrid, Alianza, 2003.
- *La pantalla profética. Cuando las ficciones se convierten en realidad*, Madrid, Cátedra, 2004.
- FRASER, N., “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era «postsocialista»”, *New Left Review*, Madrid, Akal, nº 0, Enero 2000, págs 126-155.
- FREIXAS, R. y BASSA, J., *El cine de ciencia ficción*, Barcelona, Paidós, 1993.
- FRESNEDA, C., “En defensa de la condición humana”, periódico *El Mundo*, 30 de Junio de 2003, pág 32.
- FREUD, S., *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 1981.
- *El malestar de la cultura*, Madrid, Alianza, 2003.
- FRIEDMANN, G., *La crisis del progreso*, Barcelona, Laia, 1977.
- FUKUYAMA, F., “¿El fin de la historia?”, *Estudios públicos*, nº 37, 1990, págs 6-31.
- *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Madrid, Ediciones B, 2003.
- GALÁN, C., “Logomaquias y logofilias: distopías lingüísticas en la ficción literaria”, *Anuario de Estudios Filológicos*, vol. XXX, págs 115-129.
- GARCÍA SELGAS, F., “El cyborg como reconstrucción del agente social”, *Política y sociedad*, nº 30, 1999, págs 165-190.
- GASSET, O., *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza, 1983.
- *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza, 1996.
- GELLNER, E., *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994.
- GERGEN, J. K., *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1992.
- GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1999.
- GITLIN, T., “El populismo antipolítico de los estudios culturales”, M. Ferguson & P. Golding (eds.), *Economía política y estudios culturales*, Barcelona, Bosch, 1998, págs 75-93.
- CLAEYS, G., *Utopía. Historia de una idea*, Madrid, Siruela, 2011.
- GÓMEZ, C., “La utopía entre la ética y la política: reconsideración”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 29, 2007, págs 39-64.
- GONZÁLEZ, F., *Las utopías renacentistas. Esoterismo y símbolo*, Buenos Aires, Kier, 2004.
- GOODMAN, N., *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor, 1990.
- GOULD, S. J., *Desde Darwin. Reflexiones sobre Historia Natural*, Madrid, Blume, 1983.
- *La falsa medida del hombre*, Barcelona, Crítica, 2004.
- GRAHAM, G., *Internet. Una indagación filosófica*, Madrid, Cátedra, 2001.

- GROSS, N., *Richard Rorty. La forja de un filósofo americano*, Valencia, PUV, 2010.
- GRÜNER, E., *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- GUAL, C. & COTARELO, R (eds.), *Orwell: 1984. Reflexiones desde 1984*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
- GUBERN, R., *El simio informatizado*, Madrid, Fundesco, 1988.
- *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- *El eros electrónico*, Madrid, Taurus, 1999.
- HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002.
- *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 2002.
- HACKING, I., *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001.
- HALDANE, J. & RUSSELL, B., *Dédalo e Ícaro. El futuro de la ciencia*, Oviedo, KRK, 2005.
- HARAWAY, D., *Manifiesto para Cyborgs*, València, Eutopías, vol.86, 1985.
- HARDT, M. & NEGRI, T., *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Mondadori, 2006.
- HARVEY, D., *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Madrid, Amorrortu, 2004.
- *Espacios de esperanza*, Madrid, Akal, 2012.
- HAYEK, F., *Caminos de servidumbre*, Madrid, Alianza, 2007.
- HEGEL, G. W., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1989.
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1982.
- “La qüestió envers la tècnica”, *Fites*, Barcelona, Laia, 1989.
- *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995.
- HELLER, Á. & FEHÉR, F., *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1998.
- HERMAN, A., *La idea de decadencia en la historia occidental*, Barcelona, Andrés Bello, 1998.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D (ed.), *Arte, cuerpo, tecnología*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003.
- HERNÁNDEZ, J, M., “La utopía en la estela del pensamiento político”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 29, 2007, págs 5-8.
- HINKELAMMERT, F., *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée, 2002.
- HOBBS, TH., *Leviatán*, Barcelona, Altaya, 1994.
- HOPENHAYN, M., *Después del nihilismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1997.
- HORKHEIMER, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.

- *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1998.
- *Anbelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000.
- *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.
- HOROWITZ, I, L (ed.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento* (vol. I), Buenos Aires, Eudeba, 1969.
- HUDSON, W., *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, London, Macmillan, 1986.
- HUYSEN, A., “En busca del tiempo futuro”, disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Huysen.pdf>.
- IBÁÑEZ, J. E., *¿Un nuevo malestar en la cultura? Variaciones sobre la crisis de la modernidad*, Madrid, CIS, 1998.
- INNERARITY, D., *El futuro y sus enemigos. Una defensa de la esperanza política*, Barcelona, Paidós, 2009.
- JAMESON, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995.
- *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1998.
- *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000.
- “La política de la utopía”, *New Left Review*, nº 25, 2004, págs 37-54.
- *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal, 2009.
- *Reflexiones sobre la postmodernidad*, Madrid, Abada, 2010.
- *El postmodernismo revisado*, Madrid, Abada, 2012.
- JAMESON, F. & ZIZEK, S., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, 1998.
- JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1980.
- JASTROW, R., *El telar mágico*, Barcelona, Salvat, 1988.
- JÜNGER, E., *La emboscadura*, Barcelona, Tusquets, 2002.
- KAGARLITSKI, Y., *¿Qué es la ciencia-ficción?*, Barcelona, Labor, 1977.
- KANT, I., *Filosofía de la historia*, Madrid, FCE, 1992.
- KANT, I., *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1998.
- KAUFFMAN, L., *Malas y perversos. Fantasías en la cultura y el arte contemporáneos*, Madrid, Cátedra, 1998.
- KELLER, E, L., “Distopía: otro final de la utopía”, *Reis*, nº 55, 1999, págs 7-23.
- KETTERER, D., *Apocalipsis, utopía, ciencia ficción*, Buenos Aires, Ediciones Las Paralelas, 1976.

- KOLAKOWSKI, L., *Las principales corrientes del marxismo III. La crisis*, Madrid, Alianza, 1983.
- KOSELLECK, R., *Aceleración, prognosis, secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- KUMAR, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- “El pensamiento utópico y la práctica comunitaria: Robert Owen y las comunidades owenianas”, *Política y sociedad*, nº 11, 1992, págs 123-143.
- “Utopia and Anti-Utopia in the Twentieth Century”, L. T. Sargent & R. Schaer (eds.), *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, New York, Oxford UP, 2000, págs 256-271.
- “Pensar utópicamente: política y literatura”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 29, 2007, págs 65-80.
- “Los límites de lo posible”, *Revista Prometheus*, nº 28, 2009, págs 22-26.
- LA METTRIE, *El hombre máquina*, Madrid, Valdemar, 2000.
- LACLAU, E. & MOUFFE, CH., *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- LACLAU, E., *Debates y combates*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- LADEVEZE, “De la utopía clásica a la distopía actual”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 44, Marzo-Abril de 1985, págs 47-80.
- “Sobre el proceso de la utopía a la distopía”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 52, julio-agosto 1986, págs 111-123.
- LASH, C., *La cultura del narcisismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1999.
- LATOUR, B., *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate, 1993.
- LEFEBVRE, H., *De lo rural a lo urbano*, Barcelona, Península, 1978.
- LESTEGÁS, F., “La estrategia socioespacial de las heterotopías”, *Xeográfica. Revista de Xeografía, Territorio e Medio Ambiente*, nº 6, 2006, págs 171-179.
- LEVITAS, “La educación del deseo: el redescubrimiento de William Morris”, *Revista Desacatos*, nº 23, enero-abril 2007, págs 203-222.
- “Florecimiento humano: ¿una agenda utopista?”, *Revista Desacatos*, nº 23, enero-abril 2007, págs 87-100.
- “Más allá del derecho Burgués: Libertad, Igualdad y Utopía en Marx y Morris”, *Revista Mundo Siglo XXI*, nº 8, 2007, págs 17-27.
- *The Concept of Utopia*, Oxford, Peter Lang, 2010.
- LEVY, P., *¿Qué es lo virtual?*, Barcelona, Paidós, 1999.
- LEWONTIN, R. & ROSE, S. & KAMIN J., *No está en los genes. Crítica al determinismo biológico*, Barcelona, Crítica, 1996.

- LIPOVETSKI, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- LÖWTH, K., *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1998.
- *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Kats, 2007.
- LUNDWAY, S, J., *Historia de la ciencia ficción*, Barcelona, Dronte, 1976.
- LYON, D., *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 2002.
- LYOTARD, J, F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1994.
- *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- *Moralidades posmodernas*, Madrid, Tecnos, 1996.
- MADDOX, J., *El síndrome del fin del mundo*, Barcelona, Barral, 1974.
- MAGRIS, C., *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- MALDONADO, T., *Crítica de la razón informática*, Barcelona, Paidós, 1998.
- *Lo real y lo virtual*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- MANNHEIM, K., *Ideología y utopía*, Madrid, FCE, 1987.
- MANUEL, F, E (comp.), *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- MAQUIAVELO, N., *El príncipe*, Madrid, Cátedra, 1999.
- MARCUSE, H., *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968.
- *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1969.
- *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1981.
- MARTÍNEZ, R, B., *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Madrid, Akal, 1999.
- MARTIR, P., *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989.
- MARX, K., “Manifiesto del Partido Comunista”, *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992, págs 235-285.
- MATTELART, A., *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Barcelona, Paidós, 2000.
- MCCARTHY, T., *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992.
- MIGUEL, C., *La ciencia ficción. Un agujero negro en el cine de género*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1988.
- MIRANDOLA, P., *Discurso sobre la dignidad del hombre, Manifiestos del Humanismo*, Barcelona, Península, 2000.

- MISSERI, L., “Identidad y alteridad en el imaginario utópico americano”, *Agora Philosophica*, nº 19-20, 2009, págs 130-143.
- “Microutopismo y fragmentación social: Nozick, Irabarú y Kumar”, *En-Claves del pensamiento*, nº 10, julio-diciembre 2011, págs 75-88.
- MOLINUEVO, J. L., “Heidegger y el humanismo”, *Revista Isegoría*, nº 1, 1990, págs 151-160.
- *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- MONCLÚS, A., *El pensamiento utópico contemporáneo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1988.
- MONTAGU, A., “El mito de la violencia innata”, *El país*, 14 agosto de 1983, págs 8-9.
- MORAVEC, H., *El hombre mecánico. El futuro de la robótica y la inteligencia humana*, Barcelona, Salvat, 1993.
- MORE, M., “Los principios Extropianos 3.0”, disponible en: http://www.transhumanismo.org/articulos/Principios_Extropianos.htm
- MORENTE, J (coord.), *Lo utópico y la utopía*, Barcelona, Integral, 1984.
- MORTON, A. L., *Las utopías socialistas*, Barcelona, Martínez Roca, 1970.
- MOUFFE, CH (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1998.
- *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999.
- MOYLAN, T., *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder, Westview Press, 2000.
- MUGUERZA, J., “Razón, utopía y disutopía”, *Revista Doxa*, nº 3, 1986, págs 159-190.
- MUMFORD, L., *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 2002.
- *Historia de las utopías*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2013.
- MUÑOZ, J., *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, Machado Libros, 2002.
- NEGROPONTE, N., *El mundo digital*, Barcelona, Ediciones B, 1996.
- NEUSSÜS, A (comp.), *Utopía*, Barcelona, Barral, 1970.
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2007.
- NISBET, R., *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1981.
- NOBLE, D., *La religión de la tecnología*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- NORA, D., *La conquista del ciberespacio*, Barcelona, Andrés Bello, 1997.
- NORRIS, Ch., *Teoría acrítica*, Madrid, Cátedra, 1997.
- *¿Qué le ocurre a la postmodernidad?*, Barcelona, Tecnos, 1998.
- NOZICK, R., *Anarquía, Estado y utopía*, México, FCE, 1991.
- OLSEN, M., “Totalitarianism and the Repressed Utopia of the Present: moving beyond

- Hayek, Popper and Foucault”, *Policy Futures in Education*, nº 3, 2003, págs 526-552.
- ORDÓÑEZ, M, A (comp.), *Modernidad, educación y utopía. A 500 años de Utopía de Tomás Moro*, México, ISCEEM, 2012.
- ORELLANA, R., “Ciudades Ideales, Ciudades sin Futuro. El porvenir de la utopía”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, págs 135-144.
- OSTEN, M., *La memoria robada*, Madrid, Siruela, 2008.
- PABLO, J II., “Discurso a los participantes en la tercera Asamblea General de la Asociación Médica Mundial”, AAS, nº 76, 1984, pág 394.
- PEIRANO, M. & GÓMEZ-TEJEDOR, S., *El rival de Prometeo. Vidas de autómatas ilustres*, Madrid, Impedimenta, 2009.
- PEMÁN, M, J., “Principios éticos en la mejora técnica del ser humano”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 46, págs 57-65.
- PESET, J, L., *Ciencia y marginación*, Barcelona, Crítica, 1983.
- PICÓ, J (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1992.
- PIN, V. G., *Entre lobos y autómatas. La causa del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 2006.
- POLAK, F, *The Image of the Future*, Amsterdam, Elsevier Scientific Publishing Company, 1973.
- POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Orbis, 1985.
- POUJADE, J, C (Comp.), *Las 100 mejores novelas de ciencia ficción del siglo XX*, Madrid, La Factoría de Ideas, 2001.
- PUTMAN, H., *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994.
- QUÉAU, P., *Lo virtual. Virtudes y riesgos*, Barcelona, Paidós, 1995.
- RABKIN, E. & SCHOLE. R., *La ciencia ficción. Historia, ciencia, perspectiva*, Madrid, Taurus, 1982.
- RAMIRO, M, A., “Ideología y utopía: una aproximación a la conexión entre las ideologías políticas y los modelos de sociedad ideal”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 128, 2005, págs 87-125.
- RAMOS, D., *La carta de Colón sobre el descubrimiento de América*, Granada, Diputación Provincial, 1983.
- RHEINGOLD, H., *Multitudes inteligentes. La próxima revolución cultural*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- RICOEUR, P., *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- RIVERO, A., “Utopía versus política”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 29, 2007, págs 81-96.

- RODRÍGUEZ MAGDA, R. M., “Hacia una crítica de la razón digital”, *Revista Debats*, nº 87, Valencia, Alfons el Magnànim, 2004, pág 69-79.
- RORTY, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, FCE, 1997.
- *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998.
- *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999.
- *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- *Cuidar la libertad*, Madrid, Trotta, 2005.
- ROSSET, C., *La anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Madrid, Taurus, 1974.
- ROSSI, P., *Los filósofos y las máquinas (1400-1700)*, Barcelona, Labor, 1966.
- ROSZAK, TH., *El culto a la información. El folclore de los ordenadores y el auténtico arte de pensar*, Barcelona, Crítica, 1988.
- ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, Barcelona, Altaya, 1993.
- ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 2002.
- SABORIT, P., *Vidas adosadas. El miedo a los semejantes en la sociedad contemporánea*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- SÁDABA, I., *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, Barcelona, Península, 2009.
- SADOUL, J., *Historia de la ciencia-ficción moderna*, Barcelona, Plaza & Janes, 1975.
- SÁNCHEZ, C. G., *Freud, crítico de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1998.
- SÁNCHEZ, D. H (ed.), *Arte, cuerpo, tecnología*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003.
- SANMARTÍN, J., *Los nuevos redentores. Reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen*, Barcelona, Ánthropos, 1992.
- SARGENT, L. T., “Utopia. The Problem of Definition”, *Extrapolation*, nº 16, 1975, págs 137-148.
- “Authority & Utopia: Utopianism in Political Thought”, *Polity*, nº 4, 1982, págs 575-584.
- SARTORI, G., *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 2003.
- SCHERMER, M., “Brave New World versus Island. Utopian and Dystopian Views on Psychopharmacology”, *Medicine, Health Care and philosophy*, nº 10, 2007, págs 119-128.
- SCHOLES, R. & RABKIN, E., *La ciencia ficción. Historia, ciencia, perspectiva*, Madrid, Taurus,

1982.

- SEARLE, J., *Mentes, cerebros, ciencia*, Madrid, Cátedra, 2001.
- SEVERINO, E., *La tendencia fundamental de nuestro tiempo*, Pampola-Iruña, Pamiela, 1991.
- SHALLIS, M., *El ídolo de silicio*, Barcelona, Salvat, 1986.
- SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000.
- “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”, disponible en: [http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/14%20-%202004/01%20\(Peter%20Sloterdijk\).pdf](http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/14%20-%202004/01%20(Peter%20Sloterdijk).pdf)
- SPENGLER, O., *El hombre y la técnica y otros ensayos*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
- SUBIRATS, F., *La crisis de las vanguardias y la cultura moderna*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1985.
- SUVIN, “On the Poetics of the Science Fiction Genre”, *College English*, nº 3, 1972, págs 372-384.
- *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, Yale University Press, 1979.
- TELOTTE, J. P., *El cine de ciencia ficción*, Madrid, Cambridge, 2002.
- THOREAU, D., *Caminar*, Madrid, Árdora, 2001.
- TOFFLER, A., *El shock del futuro*, Barcelona, Plaza & Janés, 1972.
- TOURAINÉ, A., *¿Qué es la democracia?*, FCE, México, 1994.
- TROUSSON, R., *Historia de la literatura utópica*, Barcelona, Península, 1995.
- “El espacio utópico”, *Minerva*, nº 14, 2010, págs 40-44.
- TURGOT, A., *Cuadro filosófico de los progresos del espíritu humano*, México D. F., FCE, 1998.
- URSÚA, N., “La convergencia de tecnologías (CT) y la mejora técnica del ser humano”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 46, Julio-diciembre 2012, págs 67-91.
- VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1996.
- *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1998.
- *Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2004.
- VERDÚ, V., *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, Barcelona, Anagrama, 2003.
- *El planeta americano*, Barcelona, Anagrama, 2003.
- VESPUCCIO, A., *El nuevo mundo. Viajes y documentos completos*, Madrid, Akal, 1985.
- VIRILIO, P., *El ciber mundo, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra, 1997.
- *Un paisaje de acontecimientos*, Barcelona, Paidós, 1997.

- *La bomba informática*, Madrid, Cátedra, 1999.
- VIRNO, P., *El recuerdo del presente*, Barcelona, Paidós, 2003.
- VV. AA., *Ciencia-Ficción europea*, Revista *Nosferatu*, nº 34-35, San Sebastian, Donostia Kultura, 2001.
- *Cyberpunk. Ha llegado el futuro*, *El viejo topo*, nº 72, Barcelona, El viejo topo S.A, 1994.
- *El cuerpo*, Revista *Debats*, nº 79, Valencia, Alfons el magnànim, 2002.
- *Lo virtual*, Revista *Debats*, nº 84, Valencia, Alfons el Magnànim, 2004.
- WALSH, C., *From Utopia to Nightmare*, New York, Harper & Row, 1962.
- WEBER, M., *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Madrid, Austral, 1992.
- WHITE, H., “The Future of Utopia in History”, *Historien*, nº 7, 2007, págs 11-19.
- WELLMER, A., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1993.
- WINNER, L., *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- WINWOOD, W., *The Martyrdom of Man*, disponible en: <http://www.exclassics.com/martyrdom/martman.pdf>, págs 179-180.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Barcelona, Altaya, 1997.
- *Obras completas II*, Madrid, Gredos, 2009.
- YEHYA, N., *El cuerpo transformado*, Barcelona, Paidós, 2001.
- ZIZEK, *Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*, Barcelona, Mondadori, 2006.
- *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2008.
- *Primero como tragedia, después como farsa*, Madrid, Akal, 2011.
- ZIZEK, S. & JAMESON, F., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, 1995.

- AINÉ, R., *La muerte de la tierra*, Madrid, Mondadori, 1992.
- ALDISS, B., *Invernáculo*, Barcelona, Minotauro, 2003.
- *Barbagrís*, Barcelona, Bruguera 1977.
- *Enemigos del sistema*, Barcelona, Edhasa, 1981.
- *Un mundo devastado*, Barcelona, Edhasa, 1978.
- ANDERSON, P., *Génesis*, Madrid, La Factoría de Ideas, 2008.
- ANDREAE, J. V., *Cristianópolis*, Madrid, Akal, 2010.
- ASIMOV, I., *Yo, robot*, Barcelona, Edhasa, 2004.
- *El hombre bicentenario y otros cuentos*, Barcelona, Ediciones B, 1997.
- *Bóvedas de acero*, Barcelona, Martínez Roca, 1979.
- ATWOOD, M., *El cuento de la criada*, Madrid, Suma de Letras, 2002.
- AVILÉS, M (ed.), *Sinapia. Una utopía Española del Siglo de las Luces*, Madrid, Editora Nacional, 1976.
- AYALA, R., *La revolución sentimental*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- BACON, F., *Nueva Atlántida*, Barcelona, Abraxas, 1999.
- BALLARD, J., *El mundo de cristal*, Barcelona, Minotauro, 1988.
- *Huracán cósmico*, Barcelona, Edhasa, 1966.
- *El mundo sumergido*, Barcelona, Minotauro, 1991.
- *La sequía*, Barcelona, Minotauro, 2000.
- BANKS, I., *Excesión*, Madrid, La Factoría de Ideas, 2004.
- BARJAVEL, R., *Destrucción*, Buenos Aires, Emecé, 1974.
- BARRY, M., *Jennifer Gobierno*, Témpera, Salamanca, 2005.
- BASS, T., *Más que humano*, Madrid, Edaf, 1977.
- BELLAMY, E., *El año 2000*, Valencia, Estudios, 1933.
- BLOCH, R., “Para siempre Amén”, F. Ackerman (comp.), *La mejor ciencia ficción*, Barcelona, ATE, 1976, págs 163-183.
- BOGDÁNOV, A., *Estrella roja*, Madrid, Nevsky Prospects, 2010.
- BOULLE, P., *El planeta de los simios*, Barcelona, Orbis, 1986.
- BOYE, K., *Kallosaína*, Madrid, Gallo Nero, 2012.

- BRADBURY, R., *Crónicas marcianas*, Barcelona, Minotauro, 1979.
- *Fahrenheit 451*, Barcelona, Plaza & Janés, 1965.
- BRUNER, J., *El rebaño ciego*, Barcelona, Acervo, 1982.
- *Todos sobre Zanzibar*, Barcelona, Acervo, 1987.
- *El jinete en la onda del shock*, Barcelona, Ultramar, 1985.
- BUDRYS, A., *Michaelmas*, Barcelona, Ultramar, 1990.
- BULWER-LYTTON, E., *Vril, el poder de la raza venidera*, Madrid, Jaguar, 2004.
- BUNCH, D., *Moderan*, Barcelona, Edhasa, 1971.
- BURTON, R., *Una República Poética*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2011.
- BUTLER, S., *Erewhon*, Barcelona, Minotauro, 2003.
- CABET, É., *Viaje por Icaria*, Barcelona, Orbis, 1985.
- CALVINO, I., *Las ciudades invisibles*, Madrid, Unidad Editorial, 1999.
- CALLENBACH, E., *Ecotopía*, Zaragoza, Trazo Editorial, 1980.
- CAMPANELLA, T., *La Ciudad del Sol*, Barcelona, Abraxas, 1999.
- CAPEK, K., *RUR*, Barcelona, Minotauro, 2003.
- CLARKE, A. C., *La ciudad y las estrellas*, Barcelona, Edhasa, 2004.
- COMET, A., *Memorias de un robot*, Barcelona, Ferma, 1966.
- DELANY, S., *Tritón*, Barcelona, Ultramar, 1991.
- DICK, P., *Dr. Bloodmoney, o cómo nos la apañamos después de la bomba*, Barcelona, Acervo, 1979.
- *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, Barcelona, Edhasa, 2000.
- DISH, T., *Campo de concentración*, Barcelona, Ultramar 1988.
- *En alas de la canción*, Madrid, Bibliópolis, 2003.
- EFREMOV, I., *La nebulosa de Andrómeda*, Barcelona, Planeta, 1975.
- EGAN, G., *Ciudad permutación*, Barcelona, Ediciones B, 1998.
- *Díaspóra*, Granada, Ajec, 2009.
- EHRlich, M., *Edicto siglo XXI*, Barcelona, Grijalbo, 1976.
- ELLISON, H., *Visiones peligrosas I, II, III*, Barcelona, Orbis, 1986.
- *No tengo boca y debo gritar*, Barcelona, Producciones Editoriales, 1976.
- “Arrepiéntete, Arlequín, dijo el señor TicTac”, *Lo mejor de los premios Nébula*, Barcelona, Ediciones B, 1994, págs 103-116.
- FRAMER, P., *A vuestros cuerpos dispersos*, Barcelona, Ultramar, 1982.
- FRANCE, A., *Sobre la piedra blanca. Meditación novelada sobre la caída de los imperios y sugerente utopía futurista*, Barcelona, Erasmus, 2010.

- FRANKE, H., *Ypsilon Minus*, Barcelona, Bruguera, 1978.
- FERRERAS, J., *La Gran Necrópolis*, Madrid, La Biblioteca del Laberinto, 2006.
- GALOUYE, D., *Simulacrón 3*, Barcelona, Ferma, 1967.
- GIBSON, W., *Neuromante*, Barcelona, Madrid, 2000.
- *Quemando Cromo*, Barcelona, Minotauro, 2002.
- HALDEMAN, J., *Compradores de tiempo*, Barcelona, Ediciones B, 1995
- *Viejo siglo XX*, Barcelona, Omicrón, 2005.
- HARRISON, H., *¡Hagan sitio! ¡Hagan sitio!*, Barcelona, Orbis, 1986.
- HEINLEIN, R., *La luna es una cruel amante*, Barcelona, Acervo, 1975.
- HERBERT, F., *Dune*, Barcelona, Ultramar, 1982.
- *Los ojos de Heisenberg*, Barcelona, Ediciones B, 1989.
- HERSEY, J., *Mi petición de más espacio*, Noguer, Barcelona, 1975.
- HJORTSBERG, W., *Materia Gris*, Buenos Aires, Fotón, 1973.
- HOUELLEBECQ, M., *Las partículas elementales*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- *La posibilidad de una isla*, Madrid, Alfaguara, 2005.
- HUDSON, W., *La era de cristal*, Barcelona, Minotauro, 2004.
- HUXLEY, A., *Un mundo feliz*, Barcelona, Plaza & Janés, 2001.
- *La isla*, Barcelona, Edhasa, 2006.
- ISHIGURO, K., *Nunca me abandones*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- JÜNGER, E., *Abejas de cristal*, Madrid, Alianza, 1985.
- KRESS, N., *Mendigos en España*, Barcelona, Ediciones B, 2006.
- LE GUIN, U., *El nombre del mundo es bosque*, Barcelona, Minotauro, 2002.
- *Los desposeídos*, Barcelona, Minotauro, 1999.
- LEM, S., *Congreso de futurología*, Madrid, Alianza, 1988.
- LESSING, D., *Memorias de una superviviente*, Barcelona, Ultramar, 1983.
- LEVIN, I., *Este día perfecto*, Barcelona, Destino, 1989.
- LEVY, D., *Los dioses de Foxcroft*, Barcelona, Edhasa, 1975.
- LONDON, J., *El talón de hierro*, Madrid, Endymon, 1997.
- *La peste escarlata*, Madrid, Akal, 1985.
- LUNDWAY, S., *King-Kong Blues*, Barcelona, Dronte, 1977.
- MANNING, L., *El hombre que despertó en el futuro*, Madrid, EDAF, 1976.
- MERINO, J., *Las puertas de lo posible*, Madrid, Páginas de Espuma, 2008.
- MILLER, W., *Cántico a San Leibowitz*, Barcelona, Bruguera 1982.
- MORGAN, R., *Leyes de mercado*, Barcelona, Gigamesh, 2006.

- MORO, T., *Utopía*, Madrid, Akal, 1998.
- MORRIS, W., *Noticias de ninguna parte*, Barcelona, Minotauro, 2004.
- MOORE, W., *Más verde de los que creéis*, Barcelona, Orbis, 1986.
- MOSLEY, W., *Futureland*, Madrid, Suma de Letras, 2003.
- MCCARTHY, C., *La carretera*, Mondadori, Barcelona, 2007.
- McINTOSH, J., “Inmortalidad limitada”, CONKLIN, G. (comp.), en *Los mejores relatos de ciencia ficción*, Barcelona, Bruguera, 1973.
- NABOKOV, V., *Barra siniestra*, Barcelona, Plaza & Janés, 1972.
- NOLAN, W. & JOHNSON, G., *La fuga de Logan*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1977.
- ORWELL, G., *1984*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1984.
- POHL, F., *Homo plus.*, Barcelona, Ediciones B, 2000.
- POHL, F. & KORNBLUTH, C., *Mercaderes del espacio*, Barcelona, Minotauro, 1994.
- RAND, A., *¡Vivir!*, Barcelona, Luis de Caralt, 1946.
- ROBINSON, K. S., *Marte rojo*, Barcelona, Minotauro, 1997.
- *Marte verde*, Barcelona, Minotauro, 1997.
- *Marte azul*, Barcelona, Minotauro, 2004.
- RUFIN, J., *Globalia*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- RUSS, J., *El hombre hembra*, Barcelona, Bruguera, 1978.
- SALINAS, P., *La bomba increíble*, Madrid, Aguilar, 1988.
- SARAMAGO, J., *Ensayo sobre la ceguera*, Suma de Letras, Madrid, 2000.
- SILVERBERG, R., *Sadrac en el borno*, Barcelona, Ultramar, 1977.
- *El mundo interior*, Barcelona, Orbis, 1986.
- SIMAK, C., *Ciudad*, Barcelona, Minotauro, 1988.
- SIMMONS, D., *Hyperion*, Barcelona, Ediciones B, 2004.
- *La caída de Hyperion*, Barcelona, Ediciones B, 2004.
- SPINRAD, N., *Incordie a Jack Barron*, Barcelona, Acervo, 1975.
- SOUVESTRE, E., *Lo que será el mundo en el año 3000*, Barcelona, Al Timbre Imperial, 1887.
- SHECKLEY, R., *Ciudadano del espacio*, Barcelona, Edhasa, 1977.
- SHELLEY, M. W., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.
- SKINNER, B. F., *Walden dos*, Barcelona, Orbis, 1985.
- SPINRAD, N., *Jinetes de la antorcha*, Barcelona, Ediciones B, 1987.
- STAPLEDON, O., *La última y la primera humanidad*, Barcelona, Minotauro, 2003.
- STERLING, B., *El fuego sagrado*, Barcelona, Ediciones B, 1998.
- *Distracción*, Madrid, La Factoría de Ideas, 2001.

- STERNBERG, J., *Futuros sin futuro*, Barcelona, Dronte, 1977.
- STEWART, G., *La tierra permanece*, Barcelona, Minotauro, 1995.
- STROSS, C., *Accelerando*, Madrid, Bibliópolis, 2011.
- SWIFFT, J., *Los viajes de Gulliver*, Madrid, Cátedra, 2003.
- TABORI, P., *Los demonios de Sandorra*, Barcelona, Dronte, 1978.
- TARDE, G., *Fragmento de historia futura*, Barcelona, Abraxas, 2002.
- TEPPER, S., *La puerta al país de las mujeres*, Barcelona, Ediciones, 2008.
- TUCKER, W., *El año del sol tranquilo*, Barcelona, Orbis, 1986.
- TURNER, G., *Las torres del olvido*, Barcelona, Ediciones B, 1996.
- UNAMUNO, M., “Mecanópolis”, *Ver con los ojos y otros relatos novelescos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, págs 111-116.
- VARLEY, J., *Y mañana serán clones*, Barcelona, Pomaire, 1978.
- *Playa de acero*, Barcelona, Ediciones B, 1997.
- VERNE, J., *París en el siglo XX*, Barcelona, Planeta, 1995.
- *Los 500 millones de la Begum*, Barcelona, Abraxas, 2002.
- VOLTAIRE, *Cándido o el optimismo*, Barcelona, Orbis, 1984.
- VONNEGUT, K., *La pianola*, Barcelona, Bruguera 1977.
- WELLS, *Obras completas I*, Barcelona, Plaza & Janés, 1962.
- *Una historia de los tiempos venideros*, Buenos Aires, Tor, 1953.
- *Una utopía moderna*, Barcelona, Abraxas, 2000.
- *Hombres como dioses*, Buenos Aires, Guillermo Kraft Limitada, 1955.
- WILLIAMSON, J., *Los humanoides*, Buenos Aires, Fantaciencia, 1976.
- *Terraformar la Tierra*, Madrid, La Factoría de Ideas, 2007.
- WOLF, B., *Limbo*, Barcelona, Ultramar, 1983.
- WOMACK, J., *Ambiente*, Barcelona, Ultramar, 1990.
- WRIGHT, J., *La edad de oro*, Madrid, Bibliópolis, 2004.
- *Fénix exultante*, Madrid, Bibliópolis, 2005.
- *La trascendencia dorada*, Madrid, Bibliópolis, 2005.
- ZAMYATIN, Y., *Nosotros*, Madrid, Alianza, 1993.
- ZEH, J., *El Método*, Barcelona, Mondadori, 2011.