



# EL RÍO DEL TIEMPO

Perry Anderson

Biblioteca Virtual

OMEGALFA

2018

Ω

Perry Anderson  
***El río del Tiempo***

Fuente:

[LEFT REVIEW](#)

Maquetación:

Demófilo, 2018

Perry Anderson responde al artículo de Fredric Jameson «La política de la utopía» publicado en la NLR 25. Lecciones destinadas a la glacial situación política actual extraídas de Bloch y de Adorno, de Fourier y de Lao Tse, mientras se escudriñan las condiciones para acometer la renovación de las energías utópicas.\*

Biblioteca Virtual

OMEGALFA

2018

Ω

---

\* Para completar el interés de esta lectura, hemos colocado, como segunda parte, el texto de Jameson al que responde el artículo de Perry Anderson.

## EL RÍO DEL TIEMPO

*La utopía ha sido siempre una de las inquietudes fundamentales de Fredric Jameson. Ninguna otra hebra intelectual presenta la misma continuidad en su obra, desde *Marxism and Form* hasta *A Singular Modernity*, en cuyas últimas líneas podemos leer:*

*«Lo que necesitamos en realidad es una sustitución generalizada de la temática de la modernidad por el deseo que llamamos Utopía. Nos es precisa la combinación de una misión poundiana para identificar las tendencias utópicas, con una geografía benjaminiana de sus fuentes y una estimación de su presión en los que ahora se presentan como una multiplicidad de niveles de mar. Las ontologías del presente exigen arqueologías del futuro, y no predicciones del pasado»<sup>1</sup>.*

*Sin embargo, a pesar de esta presencia ubicua, se trata de una inquietud que recibe por primera vez un tratamiento exclusivo en el ensayo publicado en la NLR 25. «La política de la utopía» ofrece su meditación más exhaustiva hasta la fecha acerca de un tema central de su obra.*

---

<sup>1</sup> Fredric JAMESON, *A Singular Modernity*, Londres-Nueva York, 2002, p. 215. Para reflexiones previas, véase *Marxism and Form*, Princeton, 1971, pp. 110-159; *The Political Unconscious*, Itaca, 1981, pp. 281-299; *The Ideologies of Theory*, vol. II, Minneapolis, 1988, pp. 75-101; *Signatures of the Visible*, Nueva York-Londres, 1990, pp. 9-34; *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham-Londres, 1991, pp. 154-180.

**L**AS utopías, observa Jameson, siempre han presentado dos dimensiones: existencial e institucional, visiones de otra naturaleza humana o un orden cívico distinto. Entrelazadas con vestigios del manifiesto, de la constitución, del espejo de los príncipes, prosperan no en tiempos de convulsión revolucionaria en sentido estricto, cuando las reivindicaciones populares se concentran en una terna de prioridades prácticas inmediatas –pan, tierra y paz, por así decirlo–, sino en la calma que precede a la tormenta, cuando los ordenamientos institucionales se presentan sin cambio alguno, pero las mentes han recobrado la libertad, gracias a cambios tectónicos todavía invisibles, para reinventar el mundo. Creadas en momentos de suspensión de la política –una suspensión entendida en el sentido de la espada legendaria–, esta concepción de las utopías no pierde en términos fundamentales, a pesar de todo su potencial lujo de detalles, una testaruda negatividad, un emblema de lo que, a pesar de todo, no *podemos* aferrar o imaginar, lo cual indica las características oscilaciones y oposiciones del repertorio utópico.

Dos son las razones, sugiere ahora Jameson, de esa paradoja a la que con frecuencia éste había hecho alusión, pero que hasta ahora no había explorado: por una parte, el astigmatismo ideológico que resulta de toda posible posición de clase con arreglo a la cual puede imaginarse una utopía, y, por otra parte, el miedo constitutivo que todo sujeto humano ha de sentir ante la idea vertiginosa de una pérdida de todas las coordenadas familiares –habituales o sexuales– del yo acarreadas por todo cambio sistémico completo. Tan es así que, si nos preguntamos en qué puede consistir hoy un programa político utópico, tal vez –conforme al espíritu de la sugestión adorniana de una emancipación definida negativamente co-

mo el estado en el que nadie careciera de alimento— una respuesta contemporánea podría ser: aquella condición en la que nadie, en cualquier parte del mundo, careciera de trabajo; una exigencia capaz, en su modestia, de derribar toda institución social, económica y moral conocida<sup>2</sup>.

## II

Si éste es, a grandes rasgos, el contenido general de «La política de la utopía», dos de sus temas invitan a las variaciones. El primero es un impresionante pasaje en el que Jameson sitúa el surgimiento de las utopías en periodos de calma que preceden a las tormentas revolucionarias. Históricamente, caben pocas dudas de que, en efecto, ha sido ésta la pauta constante. La utopía que escribiera Moro en 1516 precedió al estallido de la Reforma que sacudió Europa y consumió al propio Moro en menos de un año. El siguiente grupo de utopías importantes —la *Ciudad del Sol*, de Campanella (1623), *Nueva Atlántida* (1627) y la digresión idiosincrática de Robert Burton en *Anatomía de la melancolía* (1621-1638)— apareció en el periodo anterior al estallido de la Guerra Civil inglesa y el levantamiento napolitano en el siglo XVII. La más grande ensoñación del siglo XVIII, el *Suplemento al viaje de Bougainville* (1772), fue escrita una generación antes de la Revolución Francesa. También en el siglo XIX, el extraordinario conjunto de ficciones utópicas en los últimos años del siglo —*El año 2000: una mirada retrospectiva*, de Bellamy; la respuesta de Morris en *Noticias de ninguna parte* (1890); *Freiland*, de Hertzka (también de 1890), a las que podríamos añadir, como un colgante procedente de Extremo Oriente, *Gran Consonancia* (1888-1902)— precede a las turbulencias de 1905-

---

<sup>2</sup> Fredric JAMESON, «La política de la utopía», *NLR* 25 (marzo-abril de 2004), pp. 37-54.

1911 en Rusia y China, al estallido de la Primera Guerra Mundial y a la Revolución de Octubre. En el siglo XX, de nuevo, el trío de grandes utopías del exilio escritas en Los Ángeles y Boston –*Minima Moralia* de Adorno (1943-1945), *El Principio de Esperanza* de Ernst Bloch (1938-1947) y *Eros y civilización* (1955)– fueron redactadas mucho antes de la explosión de finales de la década de los sesenta.

En todos estos casos, la hipótesis de Jameson se sostiene perfectamente. ¿Sucede lo mismo con su corolario tácito, esto es, que durante los torbellinos revolucionarios mismos las voces de la utopía entran en silencio? Esto parece más dudoso. En todo gran cataclismo, continuaron produciéndose impresionantes visiones de un futuro radicalmente distinto. Durante la revolución inglesa, basta pensar en el asombroso *El derecho de libertad*, de Winstanley, o en *The Commonwealth of Oceana*, de Harrington, que razonablemente puede ser considerada como una de las utopías políticas más influyentes de todos los tiempos. Durante el ciclo de la Revolución Francesa, se produjo la *Conspiración de los Iguales* de Babeuf en el periodo del Directorio, así como el relámpago de la *Teoría de los cuatro movimientos* de Fourier, escrita cuando Napoleón entraba triunfante en Jena.

La revolución rusa vio apariciones de una utopía campesina, misteriosamente ambigua en el caso del escritor más grande del país, Andrei Platonov, e ingeniosamente afirmativa en su sociólogo más original, Alexander Chayanov<sup>3</sup>. En cuanto a las erupciones de 1968 y posteriores, esta vez fue el tiempo de la utopías feministas que Jameson evoca en su conclusión: *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*

---

<sup>3</sup> *Chevengur*, de Platonov (1927-1928), fue discutida brillantemente por el propio Jameson en *Las semillas del tiempo*, Nueva York, 1994, pp. 78-123. *Puteshestvie moevo brata Alekseya v stranu krest'yanskoi utopii* (1920) fue republicado en Nueva York en 1981. Forman parte de una producción utópica mucho más vasta que floreció en Rusia después de la revolución.

(1970), *Los desposeídos: una utopía ambigua* (1974) y *Woman on the Edge of Time* (1976), escritas cuando Estados Unidos estaba siendo expulsado de Vietnam. Festivales de los oprimidos, dicho con la frase de Lenin –que podría haber sido también de Batjín–, las revoluciones combinan habitualmente explosiones de lo inmediato con saturnalias de lo definitivo en vez de optar por un término con exclusión necesaria del otro.

### III

¿Dónde nos dejan hoy estos precedentes? Jameson, después de señalar que las circunstancias políticas aparentemente estacionarias son capaces de generar una intensa productividad utópica, observa por otra parte que «la mayor parte de la historia humana se ha desplegado en situaciones de impotencia y desposesión, en las que este o aquel sistema de poder estatal se erigía con firmeza y ninguna revuelta parecía siquiera concebible, no digamos ya posible o inminente», y con todo también cuando ninguna imagen utópica del futuro llegó a aflorar a la superficie. Jameson nos invita a preguntarnos cuál de estas dos constelaciones podría ser la nuestra. Haciéndonos esta pregunta, vale la pena recordar dos aforismos, que se sitúan en los extremos del intervalo de tiempo transcurrido desde el último gran periodo de turbulencia política experimentado en el mundo. En 1967, en vísperas de una cadena internacional de revueltas sin parangón desde hacía casi un siglo, Herbert Marcuse, pensador utópico *par excellence* de la estación muerta que anteciediera a aquel periodo, pronunció una conferencia en Berlín. Su título era «El final de la utopía». ¿A qué se refería? La verdadera sustancia del utopismo, sostenía, no se encuentra en la creación de un ámbito de libertad más allá del ámbito de la necesidad, que deja un residuo irreductible de trabajo no libre, como previera Marx. Reside, por el contrario, en la desaparición

completa del trabajo alienado, en la más plena libertad imaginada por Fourier, en la que el trabajo y el juego se tornan indistinguibles. Aquella perspectiva extravagante era ahora completamente factible. «Todas las fuerzas materiales e intelectuales», declaró, «que podían aplicarse a la realización de una sociedad libre están al alcance de la mano»<sup>4</sup>. La movilización para la liberación de esas fuerzas en una revolución social ya no exigía un enorme salto de la imaginación. En este sentido, el utopismo había terminado.

Tres décadas más tarde, Immanuel Wallerstein, fundador entonces de una de las teorías críticas más influyentes acerca del capitalismo mundial, consideró la cuestión en 1998. La respuesta que dio en su libro *Utopistics* fue la misma, pero su significado era el contrario. «Las utopías», escribía en las frases que abren el libro, «son criaderos de ilusiones y, por lo tanto, inevitablemente, de desilusiones. Pueden ser utilizadas, y lo han sido, para cometer terribles errores. A decir verdad, lo último que necesitamos son más visiones utópicas». En lugar de éstas, Wallerstein propone una idea más modesta, concibiendo la expresión «utopistas» tan sólo como una «evaluación sobria y realista» de diferentes modos factibles de organizar la sociedad, juzgados con arreglo a su grado de «racionalidad sustantiva»<sup>5</sup>. Termina bosquejando un orden que estima superior a aquel bajo el que vivimos hoy: una economía cuyas unidades se asemejan a instituciones sin ánimo de lucro como los hospitales públicos, una sociedad de clases menos desigual en el mejor de los casos, una ecología que cobra al contaminador los costes de los daños infligidos a la biosfera. Con independencia de sus méritos, esto tiene poco que ver con el final de la utopía en el que pensaba Marcuse.

---

<sup>4</sup> Véase *Das Ende der Utopie*, Frankfurt am Main, 1980, p. 12 [ed. cast.: *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1974].

<sup>5</sup> Immanuel WALLERSTEIN, *Utopistics*, Nueva York, 1998, p. 1.



¿Qué ha pasado entre ambos momentos? Esencialmente, tres décadas de derrotas políticas prácticamente ininterrumpidas de todas las fuerzas que en su momento lucharon contra el orden establecido. En lo que atañe al intelecto y a la imaginación, ello ha supuesto un despiadado cierre de espacios. Con fundadas razones Jameson concluye con líneas sacadas de *Woman on the Edge of Time*, ya que históricamente tal vez fuera ésta la última obra utópica de amplia resonancia producida en el siglo XX. A tres años de su publicación, comenzó la marea de restauración que aún continúa creciendo a nuestro alrededor, con la instalación del primer régimen de posguerra de la derecha radical en Londres. Fue el gobierno de Thatcher el que acuñó el nuevo lema del momento: «No hay alternativa». Pronto dejó incluso de ser necesario proclamar que el capitalismo era superior al socialismo, como si cupiera una elección entre ambos, ya que se trataba del único sistema social concebible, coextensivo de la humanidad por los tiempos de los tiempos; y así permanece en lo sustancial, si nos atenemos a los parámetros del debate público en una u otra parte del planeta, dentro de un toma y daca en el que se acuña un eufemismo local u otro. En tales condiciones, no causa excesiva sorpresa que no sólo lo político sino lo utópico en cuanto tal hayan quedado en un suspenso generalizado desde mediados de la década de los setenta.

#### IV

Ahora bien, no se trata únicamente de una pura carencia. Algo ha cambiado con aquella misma combinatoria utópica en proceso de recesión. Históricamente, las utopías tienen cuatro temas dominantes. En primer lugar, se presenta la propiedad –un tema que Moro recoge de Platón y que se remonta al origen mismo del pensamiento político occidental–. Luego apareció el trabajo-juego-arte, concebido como un único *continuum* o un intercambio, desde Schiller a Mo-

rris. Después llegaron la sexualidad y sus consecuencias: Diderot, Fourier y sus descendientes. Por último, la naturaleza como conquista o compañera, Trotski contra Benjamin<sup>6</sup>. La mayoría de las utopías, empezando por la de Platón, contenía elementos que abordaban más de uno de estos dominios, pero cada uno de ellos se presentaba en primer plano en tanto que principal preocupación de lo que podríamos denominar el orden epocal descrito. ¿Qué ha sido de ellos bajo el eclipse posmoderno que comenzara hace unos veinte años? La obra misma de Jameson sobre la lógica cultural del capitalismo tardío indica las respuestas relevantes. En este periodo no se ha asistido a la mera represión de las temáticas utópicas arquetípicas, sino, por el contrario —e inconfundiblemente—, a su desfiguración en una serie de caricaturas, que remeda e invalida las esperanzas o las aspiraciones que antaño representarían.

Es el caso de la propiedad: ¿cabe acaso otro procedimiento más democrático para deshacerse como por arte de magia de sus límites tradicionales que la extensión de los fondos de

---

<sup>6</sup> Compárese: «La humanidad se acostumbrará a considerar el mundo como la arcilla sumisa para esculpir las formas de vida más perfectas», aprendiendo «a construir palacios del pueblo en las cimas del Mont Blanc y en el fondo del Atlántico» (*Literature and Revolution*, Ann Harbor, 1971, pp. 251, 254 [ed. cast.: *Literatura y revolución*, Madrid, Ediciones Akal, 1978]), con «El dominio de la naturaleza (enseñan los imperialistas) es el objetivo de toda tecnología. Sin embargo, ¿quién confiaría en el fustigador que proclamara que el dominio de los niños por los adultos es el objetivo de la educación? ¿No es acaso la educación, antes que nada, el dominio del indispensable ordenamiento de la relación entre generaciones y, por lo tanto, el dominio (por seguir utilizando esta expresión) de esa relación y no de los niños? Del mismo modo, la tecnología es el dominio, no de la naturaleza, sino de la relación entre la naturaleza y el hombre». («One-Way Street», *Selected Writings*, vol. I, Cambridge, MA, 1996, p. 487 [ed. cast., *Dirección única*, Barcelona, Alfaguara, 1987].)

pensiones, la «civilización de los inversores» que movilizó tantos ahorros populares en pos de Enron y WorldCom?<sup>7</sup> Trabajo y juego: ¿cabe acaso una superación más sencilla de su oposición que la actividad productiva central de nuestra época, a saber, la especulación, esto es, la sublime vocación tradicional del filósofo librepensador? Arte y vida cotidiana: ¿no se han fundido acaso hace tiempo en procesos de moda y diseño que dan forma a todo acto meditado de consumo? Liberación sexual: cuando una nación está pendiente de las más íntimas transacciones entre un gobernante y una alumna en prácticas, por no hablar de la penitencia poscoito entre los progresistas más sublimes, ¿qué sentido tiene a estas alturas hablar de desublimación represiva? En cuanto a la naturaleza, ¿no se propuso conservarla hace tiempo el Sierra Club? El espíritu de los tiempos, perfectamente recogido por Thomas Frank, no encuentra dificultades a la hora de proyectar su propia utopía virtualizada<sup>8</sup>. Pensemos en aquel anuncio que representa a un *yuppie* repantingado a sus anchas en la cama, mirando el Nasdaq en su monitor, con los auriculares puestos. Debajo, puede leerse la jubilosa leyenda: «Del parqué a la pista de baile sin quitarte el pijama». ¿Sería capaz de superarlo Guy Debord?

Sin embargo, entre todo este jolgorio, hay una vieja temática utópica que ha cobrado un giro inquietante. Siempre hubo, por usar una frase que cobra ahora una nueva pertinencia, una oveja negra en el rebaño de los fantasmas liberadores de un futuro diferente y mejor. No se trata del dinero, ni del trabajo, el arte, el sexo o la naturaleza, sino de la ciencia. En Platón y en Moro, la principal función de la propiedad colec-

---

<sup>7</sup> Véase la vigorosa descripción de Adam HARNES, «La cultura de los fondos de inversión colectiva», *NLR* 9 (mayo-junio de 2001), pp. 117-138.

<sup>8</sup> Thomas FRANK, *One Market under God*, Nueva York, 2000, *passim*.

tiva consiste en garantizar las condiciones óptimas para la vida de la mente, concebidas sin embargo dentro de un registro filosófico —es decir, contemplativo— o ético. Sólo con la *Nueva Atlántida* de Bacon la ciencia como dominio de las leyes de la naturaleza y la tecnología como su utilización para los fines del hombre se convierten en el valor supremo de una utopía. Éste es el comienzo de una línea característica que desciende de Condorcet, Saint-Simon y Comte hasta el comunista Bernal y el conductista Skinner en el siglo XX.<sup>9</sup> Lo sorprendente de este linaje se advierte en la prontitud con la que no sólo se ganó los ataques desde el interior de las propias filas radicales, sino con la que generó sus propias formas contrapuestas. En el siglo XIX, encontramos en la izquierda la furiosa polémica de Bakunin contra Marx por la propuesta de una dictadura de la ciencia; en la derecha, el asalto de Dostoievski contra Chernichevski en *Apuntes del subsuelo*; en el centro, *Erewhon, un mundo sin máquinas*, de Butler, la historia del maquinismo escrita conforme a un burlesco darwinismo. En el siglo XX, Huxley —un admirador de Butler— hizo de tales reacciones un canon con *Un mundo feliz*. La distopía no es sólo una utopía cualquiera. Es una pesadilla, específicamente, de dominación tecnológica: la corrupción o la distorsión de lo más esencialmente humano por el uso maligno de los poderes de la ciencia.

Cualquier inventario que llevemos a cabo de la producción imaginativa o teórica de las pasadas dos décadas nos permite comprobar que esta forma ha desbancado imponentemente a los impulsos utópicos residuales. De forma característica, sus figuraciones se han condensado en un *topos* particular: las metamorfosis radicales del cuerpo. En la línea central de la literatura utópica, lo corpóreo en cuanto tal nunca fue un dato significativo en el repertorio del cambio. La naturaleza humana que había que transformar era social, no biológica. Sin embargo, en la variante cientifista encontramos

alusiones a ésta desde el principio. Descartes, al igual que Bacon, creía que todos los problemas pendientes en el Libro de la Naturaleza quedarían resueltos por la ciencia en unos años, incluidas la vejez y la enfermedad, y pronto la gente viviría siglos en vez de décadas<sup>10</sup>. Bernal, escribiendo en 1929, celebraba el desprendimiento total de la carne, a medida que los seres humanos fueran convirtiéndose en células de una pura actividad mental, migrando al espacio estelar<sup>11</sup>. Más tarde, Firestone y Piercy contemplaban la retirada de las cargas de la reproducción a las mujeres. Sin embargo, estas versiones positivas fueron pocas y distantes entre sí. En este caso la línea abrumadoramente dominante fue la tradición distópica establecida por Huxley, en la que la manipulación o la manufactura somáticas despojan a la existencia de toda libertad y todo significado.

Sobrecargado por la nueva genética, este imaginario ha proliferado en la época posmoderna, en el mundo de prótesis, clones, implantes replicantes, proyectados en el ciberpunk y en otros tipos de ficción. La disolución de las fronteras entre lo orgánico y lo mecánico, ya presagiada por Mary Shelley o Butler y que más recientemente ha cobrado una memorable expresión gracias a Gibson o Atwood, es ahora ubicua. Ahora bien, aunque ya hace tiempo que esta disolución constituye un elemento esencial de la ciencia ficción, hoy el cambio consiste en que los mismo *topoi* se han convertido en cuestiones de interés público y de la filosofía oficial. El último libro de

---

<sup>10</sup> Descartes «no podría 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 años (DESCARTES, *Oeuvres*, XI, París, 1962, p. 671). El «Esbozo de un Cuadro Histórico del Progreso del Espíritu Humano» (1795) termina con la misma observación.

<sup>11</sup> John D. BERNAL, *The World, the Flesh and the Devil. An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul* (reimpresión), Londres, 1970, pp. 34-46.

Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana* – subtítulo «¿Hacia una eugenesia liberal?»–, da la bienvenida a los avances médicos potenciales de la ingeniería genética, pero niega rotundamente la moralidad de la clonación: ¿no llevaría a un nuevo tipo de esclavitud, que debilita la kantiana autonomía de la personalidad?<sup>12</sup> Con mayor elocuencia aún, en su última obra *El fin del hombre*, Francis Fukuyama revisa su diagnóstico acerca del final de la historia a la luz de lo que denomina la revolución biotecnológica. Tras explicar que él creció en la década de los cincuenta bajo la doble estrella polar de *1984* y *Un mundo feliz*, observa que, una vez que el espectro del primero ha sido desterrado, son los peligros relatados en el último –cada vez más sutiles y clarividentes– los que precisan de nuestra máxima atención<sup>13</sup>.

En su trabajo, el punto capital del cambio al que nos enfrentamos es expuesto con claridad diagramática. Fukuyama no revoca su concepción de que la historia, entendida como el desarrollo de formas sucesivas de sociedad, ha llegado a su fin. No cabe nada más allá del capitalismo liberal- democrático. En el ámbito social, nuestras instituciones son las únicas y no hay nada más que hablar. No sólo todas 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. Por su parte, y diametralmente opuesto al ámbito social, en el ámbito biológico todo forma un flujo. Éste es el único estrato de la vida en el que la idea de «revolución» conserva un significado.

---

<sup>12</sup> Para una réplica audaz, véase Slavoj Žižek: «Bring me my Philips Mental Jacket», *London Review of Books* (22 de mayo de 2003).

<sup>13</sup> Francis FUKUYAMA, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Nueva York, 2002, pp. 1-7 [ed. cast.: *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución bio-tecnológica*, Barcelona, Ediciones B, 2002].

¿Quién sabe si los presagios de Habermas acerca de la autonomía humana o —en el otro polo— el sueño cartesiano de conquista de la muerte podrían no realizarse? Jameson ha observado estupendamente que hoy a las personas les cuesta menos imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. Ahora podemos añadir: también les cuesta menos imaginar el fin de la identidad o de la mortalidad.

## V

En un diálogo emprendido a mediados de la década de los setenta, Bloch y Adorno discutieron acerca del destino de la utopía. Adoptando un tono poco habitual, Adorno declaraba que «íntimamente, todo el mundo sabe, lo admita o no, que las cosas podrían ser de otra manera. Las personas podrían vivir no sólo sin hambre y probablemente sin miedo, sino como seres libres». Sin embargo, la utopía acarrea algo más que esto. Su «punto neurálgico es la cuestión de la abolición de la muerte». Para los *bien-pensants*, esta perspectiva era como «lanzar una piedra contra una comisaría y ver aparecer inmediatamente después a un policía», «la reacción inmediata a la idea de que las personas podrían dejar de morir consiste en pensar que nada podría ser peor o más horrible». Sin embargo, sin este umbral la utopía no es pensable, ya que la muerte no era «sino la violencia de lo que sencillamente es», que genera una identificación delatada por el miedo a su eliminación. Sin embargo, no es otra la razón metafísica de que de la utopía sólo pueda hablarse en negativo. Toda imagen afirmativa de la misma es necesariamente infiel a esta tensión intrínseca<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> «Etwas fehlt [...] über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht» [«Algo falta (...) en lo que se refiere a la contradicción del anhelo utópico»] (1964), Ernst BLOCH, *Tendenz-Latenz-Utopie*, Frankfurt am Main, 1978, pp. 353-361. *Minima moralia* es la ex-

Ningún progreso científico podría modificar esa prohibición. La utopía no podría ser segmentada. Su significado era «el cambio de todas las cosas», y los meros avances médicos – como si la anulación de la mortalidad no fuera más que un problema de «atravesamiento del umbral entre la vida orgánica e inorgánica gracias a nuevos descubrimientos»– por sí mismos no tendrían mayor relevancia al respecto que la televisión o los vuelos supersónicos. El imperativo utópico era una transfiguración de *todas* las categorías de la existencia, no sólo de una. Bloch no discrepó, aunque insistió en diferencias entre las concepciones de la plenitud social y del derecho natural con arreglo a las cuales se han imaginado, respectivamente, la felicidad y la libertad, en tanto que constituyentes distintos del sueño de otro mundo. Sin embargo, el énfasis final le corresponde sólo a él. El estímulo del anhelo utópico procedía de las palabras desnudas que se escuchan en *Mahagonny*: «Falta algo». No contenían ninguna promesa de algo mejor, sólo un deseo. El principio por el que recordamos a Bloch lo aseguraba. «La esperanza es lo contrario de la seguridad, de un ingenuo optimismo. En su seno siempre está al acecho la categoría de peligro.»<sup>15</sup>

## VI

Cuarenta años después, no es la esperanza, sino su antónimo, lo que se ciernen sobre la idea de un orden alternativo. Con arreglo al planteamiento de la ingeniería genética, el miedo a la utopía en el que Jameson hace hincapié –ante la idea de una pérdida del sí mismo constituido– ha cobrado un cariz nuevo y más agudo. En este marco, el minimalismo irónico de la reivindicación utópica que plantea, el pleno empleo en todo el mundo, cobra si cabe la arista de una sencilla

---

presión de estos mandatos.

<sup>15</sup> Ernst Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*, cit., pp. 366-367.



flecha política. 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; a su vez, éste habrá de ser invertido en formas nuevas. A este respecto, cabe esperar una especie de efecto de judo de la insistencia a nuestro alrededor en la idea de que el capitalismo es inmutable. Pudimos comprobarlo ya con la inquietud prácticamente universal, incluso entre aquellos que compartían su punto de vista político, suscitada por el anuncio original de Fukuyama acerca del fin de la historia. El tedio de aquello que siempre será lo mismo no es una buena tarjeta de visita. En palabras de Baudrillard: «La alergia a todo orden definitivo, a todo poder acabado, es por fortuna universal»<sup>16</sup>.

Ningún otro pensador comprendió esto último tan profundamente como Fourier. Su utopía se basaba en una teoría de las pasiones humanas, «las dueñas del mundo», tal y como la describía. Entre éstas, las tres más preciosas eran la Cabalista, la Compuesta y la Mariposa. La Cabalista era el espíritu de la intriga, a la que concedía mucha importancia: podríamos llamarla las ingenuidades del cálculo político. La Compuesta era el entusiasmo por combinar los placeres de la existencia, físicos y espirituales, sociales y somáticos. La Mariposa era el inextirpable deseo humano del cambio en cuanto tal, de la variación de esperanzas y horizontes, de la diversidad de sentidos y de escenarios. «Se trata de la pasión», escribía, «que en el mecanismo social ostenta el rango más alto; es el agente universal de transición. La plena expresión de esta pasión da lugar a una forma de felicidad atribuida a los sibaritas pa-

---

<sup>16</sup> Jean BAUDRILLARD, *L'esprit du terrorisme*, París, 2002, p. 12.

risinos»: «el arte de vivir tan bien y tan rápido»<sup>17</sup>. En su época, a la gente le sorprendía que Fourier considerara a la mariposa como emblema del cambio; hoy, a la teoría del caos le sorprendería menos.

Clásicamente, las utopías eran imaginadas en islas, enclaves o colonias: espacios delimitados, segregados dentro del mundo o proyectados más allá de éste. Hoy, ¿no habría que pensar la utopía adecuada como globalizada, colocando a toda la Tierra bajo el ala de esa mariposa, que tan bien y tan rápido revolotea? Sin embargo, también podemos considerar la renovación de las energías utópicas desde un enfoque más histórico. Nadie ha capturado ese otro *tempo* tan notablemente como Jameson, en una de aquellas frases inesperadas que son su signatura. Procede de *Brecht and Method*, donde escribe:

La estasis actual en todo el mundo –conforme a la doble condición del mercado y de la globalización, de la mercantilización y de la especulación financiera– ni siquiera cobra un funesto sentido religioso que nos remite a una naturaleza humana implacable; sin embargo, no cabe duda de que parece haber dejado atrás todo lugar para la acción humana, haciendo que ésta se torne obsoleta. De ahí que una concepción brechtiana de la actividad deba ir acompañada del renacimiento del antiguo sentido precapitalista del tiempo mismo, del cambio o el fluir de todas las cosas; el movimiento de este gran río del tiempo o el Tao nos conducirá de nuevo lentamente corriente abajo hacia el momento de la praxis.<sup>18</sup>

Lao Tse flota hacia Marx. ¿Se agita acaso el torrente del capital demasiado rápido para semejante cita? Más tarde, Jameson plantea esa misma objeción. Otros podrían poner en tela

---

<sup>17</sup> Charles FOURIER, *Le nouveau monde industriel et sociétaire, Oeuvres*, vol. II, París, 1845, pp. 145-146.

<sup>18</sup> Fredric JAMESON, *Brecht and Method*, Londres-Nueva York, 1998, p. 4.

de juicio la paradoja de un activismo expresado dejándose llevar por la corriente. No obstante, el poder de la imagen permanece. No precisa de ningún *attentisme*. El *Tao Te King* es también un grito de ira social, un *ça ira* de la época. «Deja de ser altruista, olvida la rectitud / el pueblo estará cien veces mejor así.»<sup>19</sup>

Pocas palabras llaman a nuestra puerta tan bruscamente, en una era de piedad institucional en la que sólo Confucio podría haber soñado. ¿Debemos considerarlas también como utópicas?

---

<sup>19</sup> *Tao Te King*, §19. Convenientemente, Le Guin ha elaborado su propia versión de estas máximas «indestructiblemente escandalosas». Véase Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Boston, 1997 [ed. cast.: Lao Tse, *Tao Te King*, versión e introducción de Ursula K. Le Guin, Madrid, Debate, 1999].

## LA POLÍTICA DE LA UTOPIA \*

**L**A utopía parecería ofrecer el espectáculo de esos raros fenómenos cuyo concepto resulta indistinguible de su realidad, cuya ontología coincide con su representación. ¿Conserva esta entidad peculiar todavía una función social? Si ya no la tiene, entonces acaso la razón resida en esa extraordinaria disociación histórica entre dos mundos diferentes que caracteriza la globalización a día de hoy. 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, descubrimientos científicos y médicos inimaginables hace un siglo, 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.

El término sólo sobrevive a esta obsolescencia general como prueba simbólica alrededor de la cual luchas en esencia políticas todavía nos ayudan a distinguir entre izquierda y derecha. Así pues, lo «utópico» ha pasado a convertirse en una palabra en clave de la izquierda para decir socialismo o comunismo; mientras que, para la derecha, se ha vuelto sinó-

---

\* Fuente: <http://newleftreview.es/authors/fredric-jameson>

nimo de «totalitarismo» o, en realidad, de estalinismo. Los dos usos del término parecen de hecho superponerse de algún modo y suponen que una política que desee cambiar el sistema radicalmente se calificará de utópica, con el matiz derechista de que el sistema (ahora entendido como el libre mercado) forma parte de la naturaleza humana; que cualquier intento de cambio irá acompañado de violencia; y que los esfuerzos por mantener los cambios (contra la naturaleza humana) necesitarán de una dictadura. De modo que, en este marco, entran en juego dos cuestiones práctico-políticas: una crítica de izquierdas del reformismo socialdemócrata, dentro del sistema, y, por otra parte, un fundamentalismo del libre mercado. Pero ¿por qué no limitarse a discutir estas cuestiones de manera directa y abierta, sin recurrir a esa tercera cuestión, aparentemente literaria, de la utopía? De hecho, se podría dar la vuelta a la pregunta y decir que somos perfectamente libres de discutir la utopía como cuestión histórica y textual o genérica, pero no cabe complicarla con la política. (En todo caso, ¿no ha sido esta palabra siempre empleada por algunos de los personajes políticos más eminentes de todos los colores para calumniar de forma insultante a sus adversarios?)

Con todo, el ocaso de la idea utópica constituye un síntoma histórico y político fundamental, que merece un diagnóstico por derecho propio, si no una nueva terapia más eficaz. Por una parte, ese debilitamiento del sentido de la historia y de la imaginación de la diferencia histórica que caracteriza la posmodernidad está, paradójicamente, entrelazado con la pérdida de ese lugar más allá de todas las historias (o después de su final) que llamamos utopía. Por otra, 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 polí-

tica 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.

### ***Desterrar el mal***

Volvamos a partir entonces de las propias utopías textuales. Aquí nos encontramos dos posibilidades alternativas de análisis, que cabe denominar respectivamente como la causal y la institucional, o quizá incluso la diacrónica y la sincrónica. La primera de ellas tiene que ver con el mundo utópico como tal; o mejor, y de forma más precisa, con la manera en la que esta o aquella «raíz de todos los males» se ha suprimido del mundo. Por ejemplo, como bien sabemos, con lo que se quedan todos los lectores de Tomás Moro —al igual que sucede con Platón— es con la abolición de la propiedad privada. Esto supuestamente convierte a Moro y a Platón en precursores del comunismo. Pero una mirada más atenta y una investigación de la teoría de la naturaleza humana que sustenta estos dos ataques contra la institución de la propiedad privada revelan un diagnóstico muy distinto: que la raíz de todos los males se encuentra en el oro o el dinero y que lo que hay que reprimir de algún modo a través de leyes y disposiciones verdaderamente utópicas es la codicia (como mal psicológico), a fin de alcanzar una forma de vida mejor y más humana. A tenor de esta interpretación, la cuestión del dinero en Moro introduce la cuestión de la jerarquía y del igualitarismo y es por ello más esencial. Este tipo de utopismo ha tenido una larga e ilustre descendencia, que llega a Proudhon y Henry George y continúa hasta el Comandante Douglas y el famoso *stamp-script* tan querido de Ezra Pound, pero tales nombres sugieren ya que puede que no sea totalmente adecuado interpretar la denuncia del dinero como antecesora directa del comunismo.

Moro pretendía suprimir las relaciones de propiedad indivi-

dual; la crítica de la propiedad de Marx iba de hecho dirigida a la supresión de la posesión individual legal de los medios colectivos de producción, la cual debía conducir a una situación en la que las clases desaparecerían como tales, y no sólo las jerarquías sociales y las injusticias individuales. Me gustaría ir más allá y afirmar que lo crucial en Marx es que su perspectiva no incluye un concepto de naturaleza humana; no es esencialista ni psicológica; no postula impulsos, pasiones o pecados primordiales, como la codicia, la sed de poder, la avaricia o el orgullo. El diagnóstico de Marx es estructural y resulta perfectamente coherente con las actuales convicciones existenciales, constructivistas o antiesencialistas y posmodernas que descartan cualquier supuesto referente a una naturaleza o esencia humana preexistente. Si no existe una única naturaleza humana, sino toda una serie de ellas, es porque la llamada naturaleza humana es histórica: cada sociedad construye la suya propia. Y, parafraseando a Brecht, dado que la naturaleza humana es histórica y no natural, dado que es un producto de los seres humanos y no está inscrita de manera innata en los genes o en el ADN, los seres humanos pueden cambiarla, es decir, no es una condena o un destino, sino, por el contrario, el resultado de la praxis humana.

El antihumanismo de Marx, entonces (por emplear otro término para esta perspectiva), o su estructuralismo, o incluso su constructivismo, representa un gran avance con respecto a Moro. Pero una vez que entendemos el utopismo de este modo, vemos que hay varias maneras diferentes de reinventar la utopía, por lo menos en este primer sentido de supresión de esta o aquella «raíz de todos los males», concebida ahora como una cuestión estructural más que psicológica. Estas distintas posibilidades se pueden medir también en términos práctico-políticos. Por ejemplo, si me pregunto cuál sería, a día de hoy, la reivindicación más radical que cabría hacer con respecto a nuestro sistema —esa reivindicación que

no podría ser respondida o satisfecha sin transformar el sistema hasta hacerlo irreconocible y que a la vez marcaría el comienzo de una sociedad estructuralmente distinta de la actual en todos los sentidos concebibles, desde el psicológico hasta el sociológico, desde el cultural hasta el político— sería la reivindicación del pleno empleo, de un pleno empleo universal en todo el planeta. Tal y como nos han enseñado sin descanso los apologistas económicos del sistema actual, el capitalismo no puede florecer bajo un régimen de pleno empleo; necesita de un ejército de desempleados de reserva para funcionar y evitar la inflación. Esta primera llave inglesa del pleno empleo se complejizaría ulteriormente gracias a la universalidad del requisito, en tanto que el capitalismo necesita también una frontera, y una expansión perpetua, para sostener su dinámica interna. Pero en este punto, el utopismo de la propuesta se hace circular, porque queda a su vez claro no sólo que la instauración del pleno empleo transformaría el sistema, sino también que el sistema se tendría que haber transformado ya, por adelantado, para que se pudiera instaurar el pleno empleo. No llamaría a esto un círculo vicioso exactamente; pero sin duda revela el espacio del salto utópico, el desfase entre nuestro presente empírico y las disposiciones utópicas de ese futuro imaginario.

No obstante, un futuro así, imaginario o no, vuelve a su vez sobre nuestro presente para desempeñar un papel de diagnóstico y de crítica sustancial. Poner el pleno empleo en primer plano en este sentido, como requisito utópico fundamental, nos permite, en efecto, volver sobre circunstancias y situaciones concretas e interpretar sus puntos oscuros y sus dimensiones patológicas como parte de los múltiples síntomas y efectos de esa raíz de todos los males particular identificada como desempleo. La delincuencia, la guerra, la degradación de la cultura de masas, las drogas, la violencia, el aburrimiento, la sed de poder, el afán de distracción, el ansia de un nirvana, el sexismo, el racismo, todos pueden diagnosti-



carse como parte de los múltiples resultados de una sociedad incapaz de dar cabida a la productividad de todos sus ciudadanos. En este punto, entonces, la circularidad utópica se convierte al mismo tiempo en figuración y programa políticos y en instrumento de crítica y diagnóstico.

He desarrollado este ejemplo –que, con toda certeza, está ya presente en Moro<sup>20</sup> y en el que yo también creo, aunque todavía quede por determinar qué podría significar el término «creencia» cuando hablamos de utopías– para distinguirlo de esa segunda concepción de la utopía, bien diferente, que ahora retomo, volviendo para ello (tal y como, al parecer, hay que hacer siempre) a Tomás Moro. Supongan que se dijera que lo verdaderamente utópico del texto de Moro no tiene nada que ver con sus ideas acerca del dinero y de la naturaleza humana, sino que con lo que tiene de verdad que ver es con su descripción de la organización utópica y de su vida cotidiana: de cómo funcionan las cosas desde un punto de vista político –la división de la isla en 54 ciudades, la organización en grupos de 30 hogares cada uno, los sifogantes, los filarcas, el senado, los transibors, el príncipe electo, el funcionamiento de los hogares (y sus preparativos para las comidas), el matrimonio, los esclavos, las obligaciones agrícolas, las leyes y otras cuestiones semejantes–. Si nuestra atención y nuestro interés se centran en esto, entonces, a mi juicio, debemos observar en primer lugar que ello implica una

---

<sup>20</sup> Habría que señalar que en Moro el cristianismo y la tradición monástica declinan el concepto de trabajo hacia el deber, en lugar de hacerlo, como aquí, hacia la actividad y la productividad. En *Utopía*, de hecho, el epicureísmo manifiesto del texto humanista («todas nuestras acciones, e incluso las propias virtudes ejercidas en ellas, se ocupan en definitiva del placer como su fin y su felicidad») parece nacer más de una aversión al ascetismo cristiano (que, sin embargo, Moro *también* practicaba) que de cualquier otra fuente positiva de amor al placer. Véase Tomás MORO, *Complete Works*, vol. IV, New Haven, 1965, p. 167.

transformación radical de la perspectiva anterior acerca de la utopía. Me aventuro a sugerir que nuestra atención hacia la primera versión de la utopía, hacia la versión de la «raíz de todos los males», era esencialmente existencial: nosotros, como individuos, contemplamos la relación con el dinero y la codicia, con la propiedad, y esto nos conduce a preguntarnos cómo sería la vida sin estas cosas. Esta perspectiva se mantiene, creo, en el ejemplo anterior: la mayoría de nosotros tenemos empleo, pero el miedo al desempleo y a la falta de ingresos nos es familiar y no ignoramos la miseria psíquica que conlleva el desempleo crónico, la desmoralización, los efectos malsanos del aburrimiento, el desgaste de energías vitales y la falta de productividad, aunque solamos entender estas cosas desde un punto de vista burgués e introspectivo.

### ***Éxtasis anónimo***

Pero cuando volvemos a los proyectos y disposiciones políticos utópicos que he mencionado, la perspectiva pasa a ser completamente anónima. A los ciudadanos de Utopía se les considera como una población estadística: ya no son individuos, no digamos una «experiencia vivida» existencial. Si Moro nos cuenta que los utópicos son «de trato fácil, de buen temperamento, ingeniosos y amantes del ocio» o que, siguiendo a Aristóteles, «se aferran sobre todo a los placeres mentales, que para ellos son los más primordiales de entre todos los placeres», esto no hace sino realzar la impresión estadística, en lugar de dar paso a su individualización<sup>21</sup>. Toda la descripción se moldea de acuerdo con una especie de alteridad antropológica, que no nos tienta, ni por un instante, a tratar de imaginarnos en su lugar, a proyectar al individuo utópico con una densidad existencial concreta, aunque ya conozcamos los detalles de su vida cotidiana (dentro de una

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 179 y 175.

noción de cotidianidad que, en la actualidad, ha venido a desbancar la de vida privada). Cabría objetar que cuando lleguemos a utopías como la de William Morris (*Noticias de ninguna parte*), esta despersonalización ya no regirá; pero quizá sus personajes prosaicos sólo estén, como los victorianos, un poco más cerca de nosotros en el tiempo<sup>22</sup>. No obstante, se trata de una objeción importante, ya que lo que quiero defender aquí es que este efecto de anonimato y de despersonalización constituye un elemento muy importante de lo que la utopía es y de cómo funciona. El aburrimiento o aridez que se le ha atribuido al texto utópico, empezando por el de Moro, no constituye, pues, ni un inconveniente literario ni una objeción seria, sino un punto fuerte absolutamente central del proceso utópico en general. Refuerza lo que hoy en día se llama en ocasiones democratización o igualitarismo, pero que yo prefiero llamar plebeyización: nuestra desubjetivación en el proceso político utópico, la pérdida de privilegios psíquicos y de propiedad privada espiritual, la reducción de todos nosotros a esa laguna o carencia que nos constituye a todos como sujetos, pero que gastamos gran cantidad de energía en intentar ocultar a nuestros propios ojos.

Volvamos ahora a la distinción que he estado estableciendo entre dos perspectivas utópicas, la que se refiere a la raíz de todos los males y aquella otra que habla de la organización política y social. Probablemente, deberíamos considerar cada una de ellas de forma distinta: como cumplimiento de un deseo, una, y como construcción, la otra. Tanto un enfoque como el otro implican claramente placer: el cumplimiento de un deseo tiene, casi por definición, algo que ver con el placer, aunque pueda conllevar un largo rodeo y una mediación múltiple.

---

<sup>22</sup> Me temo, sin embargo, que la despersonalización en este tipo de utopías modernas queda asegurada por la mortalidad y la sucesión biológica y sin sentido de generaciones en una sociedad que ya no conoce ni el significado de la Historia ni la metafísica de la religión.

tiple a través de sucedáneos. Así, Ernst Bloch nos enseñó hace tiempo que los anuncios de medicinas patentadas explotaban el núcleo obstinado del anhelo de una vida eterna y la transfiguración del cuerpo. Estos deseos son más obvios si cabe en el caso de las distintas utopías en las que se mantienen cerca de la superficie los viejos sueños campesinos de una tierra de la abundancia, de pollos asados que vuelan a la boca, así como de otras fantasías más eruditas sobre el edén y el paraíso terrenal.

Pero puede que los placeres de la construcción no sean tan evidentes: hay que pensar en ellos desde el punto de vista del taller en el garaje, de los juegos de construcciones de mecánica casera, del Lego, del bricolaje y el ensamblaje de cosas de todo tipo. A lo que se deben añadir los placeres especiales de la miniaturización: reproducir exactamente las cosas grandes en dimensiones manejables que poder armar por uno mismo y probar, como con los equipos químicos caseros, o cambiar y reconstruir en una variación interminable alimentada por nuevas ideas e informaciones. Escalextric de la mente, estas construcciones utópicas expresan el espíritu del trabajo no alienado y de la producción mucho mejor que ningún concepto de *écriture* o *Spiel*.

### ***Géneros de voluntad política***

No obstante, cada una de estas perspectivas –la constructiva tanto o más que la de cumplimiento de un deseo– conoce restricciones. No siempre se puede fantasear satisfactoriamente con los deseos: tal es el funcionamiento de las restricciones de la narración, así como de lo Real. No siempre se pueden erigir las construcciones: tales son las restricciones de las materias primas y de la situación histórica, que se presentan como la estática y la dinámica, como las leyes fundamentales de la gravedad y de la locomoción, de la edificación de colectivos imaginarios. Y algunas de estas restricciones

estructurales se pueden identificar a través de una comparación del texto utópico con géneros o tipos de discurso relacionados.

Tomaré en consideración cuatro de ellos, con los que la utopía parece íntimamente relacionada, el manifiesto, la constitución, el «espejo de príncipes», y la gran profecía, que incluye en su seno ese modo llamado sátira, la denuncia del mundo depravado y en decadencia, que Robert C. Elliot consideraba el contrario modal del texto utópico y que aparece en el Libro I de la propia *Utopía* de Moro<sup>23</sup>. A decir verdad, dos de los otros géneros dejan también su propia huella en este libro. El Libro I relata la conversación del viajero Hythloday con Moro y sus amigos, una conversación que resultará en la descripción de la propia Utopía por parte de Hythloday en el Libro II (escrito, no obstante, antes que el Libro I). El Libro I proporciona una sátira despiadada de los males de la época, una sátira que raya la profecía<sup>24</sup>. Excluye el espejo de príncipes, puesto que Hythloday rechaza las oportunidades de la corte y la posibilidad de ser consejero del monarca; no consigo identificar ningún medio fundamental para dar lugar a un

---

<sup>23</sup> Robert C. ELLIOT, *The Shape of Utopia*, Chicago, 1970; véase también *The Power of Satire*, Princeton, 1960. No obstante, es importante distinguir entre la antiutopía (expresión de la ideología encarnizadamente antiutópica y antirrevolucionaria para la cual las utopías conducen de manera inevitable a la represión y a la dictadura, a la sumisión y al aburrimiento) y la disutopía (calificada de «disutopía crítica» por Tom MOYLAN en su útil *Scraps of the Untainted Sky*, Boulder, CO, 2000), que constituye necesariamente una crítica de las tendencias que operan en el capitalismo de hoy en día. Quizás habría que añadir a este sistema genérico la «revuelta contra la utopía».

<sup>24</sup> «Vuestras ovejas [...], por lo general tan mansas y tan baratas de alimentar, empiezan ahora, según las crónicas, a mostrarse tan voraces y desenfrenadas que devoran a los propios seres humanos y devastan y despueblan campos, casas y ciudades», Th. Moro, *Complete Works*, cit., p. 67.

cambio radical y, por lo tanto, no cumple en sentido genérico la prescripción que Althusser estableciera para el manifiesto (una prescripción que sí cumple, en cambio, *El príncipe* de Maquiavelo, un texto escrito casi al mismo tiempo que la *Utopía* de Moro)<sup>25</sup>. Y por lo que respecta a la escritura de constituciones —un pasatiempo que alcanzó su cenit durante el revolucionario siglo XVIII, pero que, al parecer, todavía se practica hoy en día (Giscard d’Estaing es un ejemplo)—, las instituciones del Libro II se hacen débilmente eco de tal práctica, pero con lo que a mi juicio constituye una diferencia esencial. Si cada ley se redacta para hacer imposibles o impedir determinadas acciones concretas, identificadas performativamente como delitos, aventuraría la afirmación de que las constituciones también se redactan para impedir que determinados acontecimientos tengan lugar; pero que esos acontecimientos son colectivos y no individuales. De hecho, basta con echar una ojeada a la más exitosa de todas las constituciones, a saber, la de Estados Unidos, para entender qué tipo de acontecimientos colectivos está destinada a impedir. Las constituciones nacen para adelantarse a las revoluciones propiamente dichas y para impedir el desorden y el cambio social radical. Claramente, Jefferson incurrió en un error de categoría y de género cuando intentó incorporar el derecho a rebelarse en este tipo de documento, pero como la utopía está de por sí más allá de la historia, las condiciones y disposiciones que adopta el género del encuadramiento constitucional para impedirla resultan superfluas. Sólo en la época actual han aparecido relatos en los que los personajes organizan una revolución contra la propia utopía y en los que este proceso se vive de manera más satisfactoria que la fundación previa de la utopía.

---

<sup>25</sup> Louis ALTHUSSER, *Machiavelli and Us*, Londres, 1999 [ed. orig.: «Maquiavel et nous», *Écrits philosophiques et politiques*, 2 vols., vol. 2, París, Stock/IMEC, 1997, pp. 37-168; edición española próxima publicación en Akal, Cuestiones de Antagonismo].

No disponemos de espacio aquí para explorar los análisis propiamente literarios —discursivos, estructurales o semióticos— de estos géneros y modos, o para contar de forma más concreta lo que cada uno de ellos nos dice sobre el género en cuestión: el texto utópico. No obstante, cabe decir que este tipo de análisis ayuda a determinar la relación específica con lo político en sentido estricto, que mantiene no sólo la utopía como texto, sino también el pensamiento y los impulsos utópicos en general. Se trata de una relación peculiar y paradójica, tal y como ya he dado a entender; la utopía es o demasiado política o no lo suficiente. Ambas recriminaciones son comunes y corrientes, y recuerdan el inquietante momento de la crónica de Hythloday en el que éste nos cuenta que las discusiones políticas fuera del Senado se castigan con la muerte, algo no tan corriente en nuestro mundo, por fortuna<sup>26</sup>. Pero las razones son meridianamente claras: en Utopía se supone que la política ha llegado a su fin, junto con la Historia. Se deben evitar los enfrentamientos entre fracciones, los partidos, los subgrupos y los intereses particulares en nombre de la Voluntad General. Lo único que no se puede cuestionar o cambiar es el propio sistema: éste es, de hecho, el presupuesto fundamental de todos los sistemas, de la democracia tanto o más que del comunismo. No se puede abolir la representación parlamentaria en un sistema parlamentario; no se puede decidir volver a la libre empresa en un sistema comunista; las cooperativas no pueden florecer dentro de un sistema de mercado capitalista; no se puede tolerar el nepotismo, la herencia y la *nomenklatura* en el seno de una sociedad comprometida con la igualdad. Un sistema social debe incluir, para seguir funcionando, sus propias instituciones asociadas: ¿cuánto más no deberá ser así en el caso del sistema destinado a acabar con todos los sistemas? Sin embargo, esta expulsión de la política no resulta en absoluto incompatible con las «revoluciones permanentes» de otro

---

<sup>26</sup> T. Moro, *Complete Works*, cit., p. 125.

tipo de política: las eternas peleas y riñas, los interminables debates y discusiones, que llenan las sesiones municipales de Kim Stanley Robinson<sup>27</sup> o los congresos del partido supervivencialista de Ernest Callenbach; las sempiternas proclamaciones de desacuerdo que impulsaron a Raymond Williams a observar que el socialismo sería mucho más complicado que el capitalismo y llevaron a Oscar Wilde a quejarse de que este primero «ocupaba demasiadas tardes». Aunque cuando abordemos la dialéctica de la utopía veremos que estas mismas diferencias, que parecen oponer a Moro frente a Callenbach y al «enorme ejército de abogados» de *Ecotopía*, pueden interpretarse también bajo una luz muy diferente.<sup>28</sup>

### ***Juego mental***

¿Cómo deberíamos formular entonces la posición de la utopía con respecto a lo político? Me gustaría sugerir lo siguiente: que la utopía surge en un momento de suspensión de lo político; casi me siento tentado a decir: en el momento de su escisión o, mejor aún, adoptando la jerga lacaniana para expresar esa extraña externalidad de lo político con respecto al campo social, de su extimidad; o, incluso, tomando prestada la figura que Derrida encuentra en el análisis de Abraham-Torok del hombre-lobo freudiano, de su «encriptamiento»<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Kim Stanley ROBINSON, *The Pacific Edge*, Nueva York, 1990.

<sup>28</sup> Ernest CALLENBACH, *Ecotopia*, Berkeley, 1973, p. 110. O cotéjese lo que dice Edmund Burke con respecto al origen social de los revolucionarios: «La composición general era de abogados de provincias poco conocidos, administradores de pequeñas jurisdicciones locales, fiscales regionales, notarios, instigadores y guías de la pequeña guerra de irritación rural. Desde el momento en que leí la lista, vi con claridad, y casi como luego sucedió, lo que había de venir», *Reflections on the Revolution in France* (1790).

<sup>29</sup> Así pues, parece posible fundamentar la famosa explicación que



Pero ¿de verdad constituyen las figuras la manera adecuada de expresar esta peculiar autonomía de lo político, ocluida y olvidada como un quiste en el seno de lo social propiamente dicho? Quizá sería más fácil empezar diciendo: la política siempre nos acompaña y siempre es histórica, siempre está en proceso de transformación, de evolución, de desintegración y de deterioro. Quiero expresar una situación en la que las instituciones políticas parecen al mismo tiempo inmutables e infinitamente modificables: no ha aparecido ningún agente en el horizonte que ofrezca la más mínima oportunidad o esperanza de modificar el *statu quo* y, sin embargo, mentalmente —y quizá por ese mismo motivo— parece posible imaginar todo tipo de variaciones y recombinaciones institucionales.

Lo que llamo instituciones políticas son, pues, objeto y materia prima de un juego mental incesante, como esos juegos de construcciones de mecánica casera de los que hablaba antes; sin embargo, en la vida real, no existe la menor perspectiva de reforma, no digamos ya de revolución. Y cuando hace un momento sugería que esta parálisis mental podría ser, de hecho, la precondition de una libertad nueva, puramente intelectual y constructivista, esta paradoja se podría explicar de la siguiente manera: cuando uno se acerca a periodos de verdadero fermento prerrevolucionario, cuando el sistema parece estar realmente en vías de perder su legitimidad, cuando la élite gobernante se muestra a todas luces insegura y llena de divisiones y de desconfianza en sí misma, cuando las exigencias populares se hacen cada vez más fragorosas y seguras, entonces, también sucede que estas reivindicaciones y exigencias se vuelven más concretas en su insistencia y urgencia. Nos concentramos con mayor atención en males muy específicos, el mal funcionamiento del sistema se hace,

---

daba Stephen Greenblatt del sentido de irrealidad de Tomás Moro precisamente en este tipo de aislamiento o «encriptamiento» de lo político. Véase *Renaissance Self-Fashioning*, Londres, 1980.

tangiblemente, mucho más visible en puntos decisivos. Pero en un momento así, la imaginación utópica ya no tiene libertad de despliegue: el pensamiento y la inteligencia políticos están entrenados para temas muy focalizados, tienen un contenido concreto, la situación nos reclama en toda su singularidad histórica como configuración; y las amplias derivas y digresiones de la especulación política dan paso a programas políticos (aunque estos últimos sean completamente irrealizables y «utópicos» en el sentido despectivo del término).<sup>30</sup>

¿Se está diciendo aquí algo más que, a la hora de la política, el utopismo, ante todo, carece por completo de sentido práctico? Sin embargo, también cabe formular las condiciones de posibilidad de una especulación así, carente de sentido práctico, en sentido positivo. Al fin y al cabo, la mayor parte de la historia humana se ha desplegado en situaciones de impotencia y desposesión, en las que este o aquel sistema de poder estatal se erigía con firmeza y ninguna revuelta parecía siquiera concebible, no digamos ya posible o inminente. Esos tramos de la historia humana se han vivido, en su mayor par-

---

<sup>30</sup> Perry Anderson me recuerda que, en efecto, algunos de los utopismos más extremos surgen del corazón mismo del propio levantamiento revolucionario: no obstante, cabría decir que la visión de Winstanley (en la revolución inglesa) conforma las directrices ideológicas de lo que hoy en día se denomina una «comunidad intencional»; mientras que, para describir con más fidelidad el «François, encore un effort» [«Franceses, un esfuerzo más»] de Sade (*La Philosophie dans le boudoir*, 1795), se podría aludir a un experimento de pensamiento contracultural; en cuanto al utopismo de Babeuf, era un programa político en sentido estricto. También podríamos querer reflexionar sobre las diferencias entre las utopías que, al surgir dentro de una supuesta revolución burguesa, denuncian implícitamente los límites inevitables de esta última y aquellas que prolongan las revoluciones socialistas en lo que creen que es la dirección y el espíritu propios de éstas (Chayanov; el *Chevengur* de Platonov; incluso la *Andrómeda* de Yefremov).

te, en condiciones para nada utópicas, en las que ninguna de las imágenes del futuro o de la diferencia radical características de las utopías llegaba siquiera a alcanzar la superficie.

### ***Periodizar la imaginación***

Para describir el momento utópico, tenemos entonces que postular una suspensión peculiar de lo político: esta suspensión, esta separación de lo político –en toda su inmovilidad inmutable– con respecto a la vida cotidiana e incluso con respecto al mundo de lo vivo y de lo existencial, esa externalidad que opera a modo de calma que precede a la tormenta, de quietud en el centro del huracán, y que nos permite tomarnos libertades mentales hasta ahora inimaginables con estructuras cuya modificación o abolición real difícilmente parece posible. Estoy intentando caracterizar la situación de Tomás Moro, en los albores del capitalismo (de acuerdo con la descripción de Louis Marin) o de las monarquías absolutas y en el nacimiento de los nuevos Estados-nación (de acuerdo con la de Phillip Wegner)<sup>31</sup>; caracterizar el propio siglo XVIII y las inagotables fantasías de Rousseau sobre las nuevas constituciones; fantasías que parecen haberle absorbido de forma tan completa como aquellas románticas y libidinales a las que también asociamos su nombre, pero que surgen en una situación en la que la gran revolución, que tendrá lugar apenas unos años más tarde, todavía parece absolutamente inimaginable. Estoy pensando también en la gran producción utópica de la época populista y progresista estadounidense de finales del siglo XIX, y, por último, en el utopismo de la déca-

---

<sup>31</sup> Louis MARIN, *Utopiques*, París, 1973; Phillip WEGNER, *Imaginary Communities: Utopia, the Nation and the Spatial Histories of Modernity*, California, 2002. Véase también la idea, inquietante pero sugerente, de J. C. Davis, de acuerdo con la cual las utopías expresan prolepticamente el Estado del bienestar «total» del futuro: *Utopia and the Ideal Society*, Cambridge, 1981.

da de los sesenta. Todos éstos son periodos de gran agitación social, pero aparentemente sin timón, sin agencia ni dirección: la realidad parece maleable, pero no el sistema; sin embargo, esa misma distancia del sistema inmutable con respecto a la agitación turbulenta del mundo real parece abrir un momento de libre despliegue de ideaciones y creaciones utópicas en la propia mente o en la imaginación política. Si esto expresa algún tipo de imagen plausible de la situación histórica en la que son posibles las utopías, entonces sólo queda preguntarse si esta imagen no se corresponde también con la situación de nuestro propio tiempo.

Así pues, el utopismo implica cierta distancia con respecto a las instituciones políticas en torno a las cuales alientan posibles reconstrucciones y reestructuraciones. Pero ¿cuál es el contenido de estas fantasías? Al igual que en el análisis de los sueños de Freud, hay una satisfacción en la elaboración secundaria o sobredeterminación interminable; pero también hay una presión implacable del deseo o pulsión inconsciente. ¿Podemos desatender ese deseo, sin perder la fuente de vitalidad de la utopía y de las exigencias libidinales y existenciales que nos plantea? Probablemente no; y, por lo tanto, espero ofrecer una respuesta muy sencilla a esta cuestión, una respuesta que no utilice las palabras «más perfecto» o «el bien general», felicidad, satisfacción, realización o cualquier otro lema convencional por el estilo.

En primer lugar, sin embargo, es necesario explicar una segunda y complicada perspectiva, una postura que ha dejado perplejos tanto a mis lectores como a los del gran libro de Louis Marin sobre el tema, que ha inspirado gran parte de mis propios pensamientos. Consiste en decir que la utopía es de algún modo negativa, y que, cuando más auténtica resulta, es cuando no podemos imaginarla. Su función no estriba en ayudarnos a imaginar un futuro mejor, sino más bien en demostrar nuestra total incapacidad para imaginar un futuro tal —nuestro encarcelamiento en un presente no utópico sin

historicidad ni futuridad— a fin de revelar el cierre ideológico del sistema en el que de algún modo nos encontramos atrapados y confinados. Se trata, con seguridad, de una postura particularmente derrotista para ser adoptada, no digamos defendida, por un utópico vigoroso y con amor propio y uno se siente tentado a evocar el nihilismo o la neurosis; tiene un espíritu sin duda muy poco americano. Sin embargo, creo que puedo sostener que es esencialmente razonable abordándola bajo dos apartados: la ideología y el miedo.

### ***El punto de vista de los sueños***

La argumentación sobre la ideología no resulta especialmente complicada: parte de la convicción de que todos nosotros estamos situados ideológicamente, encadenados a una posición de sujeto ideológica, determinados por la clase y por la historia de la clase, aun cuando intentemos resistirnos o escapar a ella. Para quienes no estén familiarizados con este perspectivismo ideológico o con la teoría del punto de vista de clase, quizá sea preciso agregar que vale para todo el mundo, de derechas o de izquierdas, progresista o reaccionario, obrero o jefe, y para las infraclases, los marginados, las víctimas de la discriminación étnica o de género tanto o más que para los grupos étnicos, raciales y de género dominantes.

Esta situación tiene una consecuencia interesante en el contexto actual: significa no sólo que todas las utopías nacen de una posición de clase concreta, sino que su tematización fundamental —el diagnóstico de la raíz-de-todos-los- males en cuyos términos está encuadrada cada una— reflejará también un punto de vista o perspectiva conformado de acuerdo con una historia de clase concreta. El utópico, sin duda, imagina que su esfuerzo se eleva por encima de todas las determinaciones inmediatas en una resolución global de todos los males y las miserias imaginables de nuestra sociedad y realidad en decadencia. Así era, por ejemplo, la gran imaginación utó-

pica de Charles Fourier, el Hegel de la especulación sociopolítica y un personaje cuya energía fantástica trató de abarcar todas las variantes caracterológicas en su sistema extraordinario. Pero Fourier era un pequeño burgués; y hasta el *épicycle de Mercure* más remoto, hasta el Espíritu Absoluto más omniabarcante, sigue impregnado de ideología. No importa cuán exhaustivo y transclasista o postideológico sea el inventario de fallos y defectos de la realidad, la resolución imaginada sigue necesariamente ligada a esta o aquella perspectiva ideológica.

Esto explica gran parte de los distintos debates y diferencias que han poblado la historia del pensamiento utópico. La mayoría de las veces, vienen en parejas o pares de contrarios, y me gustaría recapitular algunos de ellos, empezando, quizá, por algunos de los ejemplos mencionados con anterioridad: mi propia fantasía sobre el pleno empleo, por ejemplo. Se pueden presentar argumentos utópicos igualmente convincentes a favor de la supresión total del trabajo, a favor de un «futuro sin trabajo» en el que la ausencia de éste resultaría alegremente utópica: ¿no escribió el propio yerno de Marx un libro titulado *El derecho a la pereza*? ¿Y no formaba parte de las ideas centrales de la década de los sesenta (y del pensamiento de Marcuse) la perspectiva de una tecnología cuyo funcionamiento milagroso eliminaría el trabajo alienado en todo el mundo?<sup>32</sup> Podemos ver la misma oposición en juego en la propia utilización de los términos «política» y «lo político» en el contexto utópico: ¿no hemos demostrado que algunos utópicos anhelan el fin de lo político en su totalidad, mientras que otros gozan de la perspectiva de una eternidad de polémicas políticas, de porfías elevadas a esencia misma de una vida social colectiva?

---

<sup>32</sup> Véase *Eros and Civilization*, Boston, 1974.

## ***Ciudad y campo***

¿Hemos de considerar tales oposiciones como puras diferencias de opinión, como síntomas caracterológicos, o delatan una dinámica mucho más fundamental del proceso utópico? Hace pocos años –cuando todavía existía la naturaleza y nuestras sociedades desigualmente desarrolladas todavía conocían algo como el campo, así como una vocación de los agricultores y los campesinos que no se limitaba a la pura labor industrial en el terreno del *agribusiness*– una de las oposiciones más duraderas en la proyección utópica (y en la literatura de ciencia ficción) fue aquella entre el campo y la ciudad. ¿Giraban sus fantasías alrededor de una vuelta al campo y a la comuna rural o eran, por el contrario, incorregiblemente urbanas, renuentes e incapaces de desprenderse de la excitación de la gran metrópoli, de sus muchedumbres y sus múltiples ofertas, desde la sexualidad y los bienes de consumo a la cultura? Se trata de una oposición que podríamos ilustrar con muchos nombres: Heidegger contra Sartre, por ejemplo, o, en la ciencia ficción, LeGuin contra Delany. Tal vez su forma más contemporánea implique una relación con la tecnología y por ende una disminución de la nostalgia por la naturaleza; o, por otra parte, un compromiso ecológico apasionado con la prehistoria de la Tierra y un orgullo cada vez menos sólido del triunfo prometeico sobre lo no humano. A estas alturas, el género ingresa también en el cuadro utópico, tan es así que no podemos dejar de advertir la abundancia de utopías feministas desde la segunda ola del feminismo en la década de los sesenta; no parece que la pregunta adecuada que podemos hacernos sea precisamente la de si las utopías del lazo masculino tienen algo que ofrecer algo tan rico como aquéllas, aunque tiendo a pensar que el recrudecimiento de la ciencia ficción militar y las satisfacciones jerárquicas de las comunidades guerreras podrían ser un motivo de indagación.

Tal vez la concreción más importante de esta oposición entre el campo y la ciudad —un desplazamiento a otro registro, que no garantiza que los defensores de cada uno de los términos tengan que permanecer ideológicamente comprometidos con la misma posición cuando, por así decirlo, cambian de terreno— sea la que se establece entre la planificación y el crecimiento orgánico. Se trata, por supuesto, de un viejo ingrediente de la argumentación política e ideológica, que se remonta al menos hasta las *Reflections on the Revolution in France* de Edmund Burke; a decir verdad, hasta la revolución misma, que pareció afirmar, por primera vez en la historia humana, la primacía de lo humano sobre las instituciones sociales y el poder de los seres humanos —¿de un ser humano?, ¿de un partido?, ¿de una clase?, ¿de una voluntad general?— para reformar y forjar la sociedad con arreglo a un plan, a una idea o un ideal abstractos. La atronadora denuncia de esta *hubris* por parte de Burke afirma el poder del tiempo, del crecimiento lento, de la cultura en su sentido etimológico y, por lo tanto, parece tomar partido resueltamente en favor del campo. Sin embargo, tal vez hoy las cosas se presenten de otra manera, hasta el punto de que es la ciudad y lo urbano lo que crece libremente como en el estado de naturaleza (¿cuándo comenzó a aplicarse la expresión «jungla» a sus «misterios»?), mientras que, por el contrario, la naturaleza se ve sometida en el capitalismo tardío y con la revolución verde —pero tal vez habría que remontarse a la primitiva revolución neolítica— a unas cuidadosas planificación e ingeniería. En cualquier caso, la idea del mercado como un crecimiento natural sin trabas ha regresado con creces al pensamiento político, mientras que la ecología de izquierdas intenta desesperadamente calcular las posibilidades de una colaboración productiva entre la acción política y la tierra. El tiempo y el espacio están igualmente en juego aquí: en efecto, el plan es predominantemente también una organización de aquel tiempo que el conservador burkeano deseaba abandonar a sus propios tempos y ritmos internos, deján-



dole en su ser, como habría dicho Heidegger; por más que su máquina infernal –la temporalidad del mercado– devorara incansablemente el espacio que los planificadores ecológicos querían aislar, entregándole a su vez a la lógica de su propia espacialidad. Como sabemos desde el clásico de Polanyi, *La gran transformación*, el establecimiento de una libertad de mercado sin trabas exige una enorme intervención del gobierno; por supuesto, otro tanto cabe afirmar, sin que esto contradiga sus postulados, de toda política ecológica.

La alternativa más débil, al menos en nuestra época, es el elemento que defiende la naturaleza, afirmada inaceptablemente como naturaleza humana en el idioma del libre mercado. La ecología parece confiar cada vez menos en su poder, a no ser en forma de lo apocalíptico o de la catástrofe, del calentamiento global o de los nuevos virus. Todo lo que hoy parece anticuado en las utopías tradicionales trata de reequilibrar esta balanza, reforzando versiones de la naturaleza que ya no resultan persuasivas, en una época en la que los prados y los paisajes, así como los demás arquetipos de la belleza natural, se han tornado en mercancías sistemáticamente manufacturadas (y cuando la «naturaleza humana» anterior ha demostrado igualmente su maleabilidad y carácter manipulable).

Dos oposiciones más características dan forma al pensamiento utópico de nuestros días: una es la fantasía inteligente o lo que podríamos llamar la utopía franciscana, esto es, una utopía de escasez y pobreza, basada en el hecho manifiesto de que el planeta es cada vez menos capaz de soportar la vida humana, sin mencionar otras formas de vida; y en la convicción de que las sociedades ricas como Estados Unidos tendrán que abrazar otro tipo de ética para que el mundo no se acabe, como parece destinado en la actualidad, con el espectáculo de una «comunidad protegida con verjas» del Primer Mundo rodeada por un mundo de enemigos muriéndose de hambre. En efecto, este mismo juicio vuelve a despertar la

vieja antítesis entre el ascetismo y el placer, tan profundamente arraigado en la tradición revolucionaria, así como en la utópica. Sin embargo, tampoco esta oposición debe aprehenderse ética o caracterológicamente. Mi propuesta no implicará ni una elección entre estos extremos ni una «síntesis» de los mismos, sino, por el contrario, una relación tenazmente negativa con los mismos, de la que he sentado las bases cuando he tratado de la ideología.

Se comprenderá que, considerada individualmente, aislada de su equivalente, cada una de estas posiciones utópicas no puede ser sino profundamente ideológica. Consideradas una a una, cada elemento es sustantivo; su contenido mismo refleja un punto de vista de clase que por definición es ideológico. O, si se prefiere, cada uno de ellos se ve transmitido necesariamente a través de y expresado por la experiencia social del pensador utópico, que no puede ser sino una experiencia de clase y reflejar una perspectiva de clase particular sobre la sociedad en su conjunto. No por ello esta perspectiva de clase inevitable implica de suyo un juicio político: en efecto, las fantasías utópicas de los pobres y los desfavorecidos son tan ideológicas y están tan cargadas de *ressentiment* como la de los señores y los privilegiados.

Sin embargo, estas oposiciones utópicas nos permiten, por vía negativa, aferrar el momento de verdad de cada uno de los elementos. Dicho de otra manera, el valor de cada elemento es diferencial, no reside en su propio contenido sustantivo más que como crítica ideológica de su equivalente. La verdad de esta visión de la naturaleza reside en el modo en que despliega la suficiencia de la celebración urbana; sin embargo, lo contrario también es verdad, y la visión de la ciudad revela la nostalgia y el empobrecimiento de todas las cosas en los brazos de la naturaleza. Otra manera de pensar la cuestión pasa por recordar la advertencia que dice que cada una de estas utopías es una fantasía, y tiene precisamente el valor de una fantasía, algo nunca realizado y a decir verdad

irrealizable de tal forma parcial. Sin embargo, la operación no se adapta al estereotipo de la dialéctica, en la que los dos opuestos se unen finalmente en una imposible síntesis (o lo que Greimas denomina el «elemento complejo»). De ser dialéctica, ésta será entonces una dialéctica negativa en la que cada elemento insiste en su negación del otro; hemos de buscar el auténtico contenido político y filosófico en su doble negación. Sin embargo, los dos elementos no se eliminan mutuamente; su desaparición nos devolvería al *statu quo*, al dominio del ente ordinario actual, cuya negación corresponde en primer lugar a la función y el valor de la fantasía utópica; o, a decir verdad –como ahora estamos ya en condiciones de observar–, su doble negación.

### ***El terror de la eliminación***

¿Hemos de decir entonces que no podemos formar ninguna imagen sustantiva o positiva de la utopía, a no ser que abracemos la multitud de imágenes contradictorias que coexisten en nuestro inconsciente social colectivo? Quiero concluir considerando el miedo a la utopía, a la ansiedad a la que nos enfrenta el impulso utópico. Sin embargo, antes quiero inscribir aquella respuesta a la cuestión sustantiva que me parece sobria y dotada de la solemnidad adecuada, de resultados de su incorporación del verdadero problema de esta pregunta imposible de contestar: algo así como el grado cero de la formulación utópica. Como cabía esperar, esta respuesta clarividente es la de Adorno, y dice así:

A aquel que pregunta cuál es el objetivo de una sociedad emancipada se le dan respuestas tales como la realización de las posibilidades humanas o la riqueza de la vida. Si la inevitable cuestión es ilegítima, no menos inevitable es la repugnante suficiencia de la respuesta [tan inevitable como ideológicamente fechada] [...]. Sólo hay ternura en la más ordinaria de

las exigencias: que nadie pase hambre nunca más. Cualquier otra respuesta trata de aplicar a una condición que debiera estar determinada por las necesidades humanas una modalidad de conducta humana adaptada a la producción como un fin en sí mismo.<sup>33</sup>

En otro lugar, Adorno esclarece el interés propio filosóficamente implícito en este juicio final, indicando que los prejuicios ideológicos y las deformaciones caracterológicas de la sociedad de clases son la marca del denominado instinto de autoconservación con el que aquella nos adoctrina<sup>34</sup>. De esta suerte, la utopía habrá de ser caracterizada por el abandono del impulso apremiante de autoconservación, que ahora se torna innecesario.

Es éste un pensamiento aterrador, y no sólo en razón de la vulnerabilidad y de los peligros mortales a los que nos expone. Y es este miedo lo que me gustaría abordar ahora. Se trata de una discusión que debe ir mucho más allá de las lecciones introductorias al análisis ideológico, toda vez que exige que arrostoremos las omnipresentes inquietudes que necesariamente acogen o aplastan toda perspectiva de un cambio sistémico total.

En la ciencia ficción, la figura de ese cambio es aquella situación en la que un prisionero o el sujeto potencial de un rescate es advertido de que la salvación sólo será posible a costa de permitir que toda su personalidad —el pasado y sus recuerdos, todas las múltiples influencias y acontecimientos que se han asociado para dar forma a su personalidad actual en el presente— sea cancelada sin dejar huella: tras esta operación, sólo quedará una conciencia, ahora bien, ¿mediante

---

<sup>33</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, Londres, 1974, pp. 155-156 [ed. cast.: *Minima moralia*, Madrid, Ediciones Akal, 2004].

<sup>34</sup> Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford, 2002, pp. 22-23 [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997].

qué esfuerzo de la razón o de la imaginación puede seguir llamándose «la misma» conciencia? Así pues, el miedo que inmediatamente nos invade ante esta perspectiva es en realidad el mismo que el miedo a la muerte, de ahí que no resulte casual que Adorno evocara la autoconservación.

### ***Placeres y obligaciones***

La inquietud a la que nos enfrenta la utopía es algo parecido a esto, de ahí que no deje de resultar instructivo seguir sus paradojas durante un momento. ¿No es posible que la consecución de la utopía borre todos los impulsos utópicos que existieron con anterioridad? En efecto, como hemos visto, todos ellos están formados y determinados por los rasgos y las ideologías que nos han sido impuestos por nuestra condición presente, que por entonces habrán desaparecido sin dejar huella. Sin embargo, lo que llamamos nuestra personalidad se compone de estas mismas cosas, de las miserias y las deformaciones, en la misma y completa medida en que se compone de los placeres y las satisfacciones. Me temo que no somos capaces de imaginar la desaparición de las primeras sin la completa extinción también de los segundos, habida cuenta que ambos están inextricable y causalmente entrelazados. En lo que atañe a la experiencia existencial, no vale hacer melindres al escoger, no vale separar el trigo de la paja. Quisiera ofrecer aquí dos ejemplos más figurales de este dilema: las lecciones de la adicción y de la sexualidad.

En efecto, nunca hubo una sociedad tan completamente adicta, tan completamente inseparable de la condición de la adicción como ésta, que no inventó el juego, por supuesto, pero sí que inventó el consumo forzado. El capitalismo posmoderno o tardío ha traído al menos el beneficio epistemológico de la revelación de que la estructura primordial de la mercancía es de suyo la de la adicción (o, si se prefiere, ha producido el concepto mismo de adicción en toda su riqueza

metafísica). ¿Qué sería para un adicto el deseo de curarse? A ciencia cierta no será sino una u otra forma de mala fe o autoengaño: como la de aquel neurótico (pienso en el ejemplo de Sartre) que sólo comienza el análisis para interrumpirlo después de unas pocas sesiones, demostrando así para su satisfacción que, en efecto, lo suyo es incurable.

En lo que atañe a la sexualidad, habida cuenta que aparentemente es más natural que la adicción, cabe aducir un argumento aún más elocuente citando a aquellos comentadores antropológicos que indican que, a pesar de su omnipresencia –probablemente incluso a causa de su omnipresencia–, la sexualidad en las sociedades tribales no era una cuestión excesivamente importante; comparable, en efecto, a aquel vaso de agua con el que el proverbio moderno la compara cínicamente. Dicho de otra manera, la sexualidad, en sí misma un hecho biológico carente de significado, se ve cargada en tales sociedades en mucha menor medida de todos los significados simbólicos que nosotros, las personas modernas y sofisticadas, le endosamos. Así pues, qué significaría, desde el interior de nuestra existencialidad sexualizada, imaginar una sexualidad humana que estuviera tan libre de represión como, sin embargo, completamente despojada de todas las múltiples satisfacciones del significado en cuanto tal? LeGuin dramatiza provechosamente las consecuencias en el sentido opuesto, sirviéndose del planeta Invierno, habitado por una población andrógina que sólo se diferencia sexualmente durante periodos de tiempo fijos (tal y como los animales entran en celo). Las reflexiones del primer visitante de este planeta resultan instructivas:

El Primer Móvil [Embajador], si es enviado, debe ser advertido de que, a no ser que esté muy seguro de sí mismo, o senil, su orgullo habrá de sufrir. Un hombre quiere que se reconozca su virilidad, una mujer quiere que se aprecie su feminidad, por más indirectas y sutiles que resulten las indicaciones de reconocimiento

y apreciación. En Invierno dejarán de existir. Allí se es respetado y juzgado sólo en tanto que ser humano. Es una experiencia espantosa.<sup>35</sup>

Cabe decir algo que milita a favor de la proposición que dice que el miedo a la utopía está íntimamente ligado al miedo a la *aphanisis*, o pérdida del deseo: la asexualidad de los utopianos es una constante en la tradición antiutópica, como atestigua la conocida película de John Boorman *Zardoz*. Sin embargo, también cabe decir algo que milita a favor de la idea de que los rasgos que he mencionado, la adicción y la sexualidad, son los emblemas mismos de la cultura humana en cuanto tal, los suplementos mismos que nos definen como algo distinto de los animales: ¿el afán competitivo y la pasión o el frenesí no son acaso aquello que paradójicamente compone la mente o el espíritu mismo, en tanto que contrapuestos a lo puramente físico y material? En este sentido, también parece posible que una auténtica confrontación con la utopía exija precisamente tales inquietudes, y que sin ellas nuestras visiones de futuros alternativos y de transformaciones utópicas habrán de seguir siendo política y existencialmente inoperantes, en tanto que puros experimentos del pensamiento y juegos mentales carentes de todo compromiso visceral.

Espero haber dado a entender algo que todavía no he dicho, a saber: que las utopías no son literatura de ficción, por más que al mismo tiempo sean inexistentes. En efecto, las utopías llegan a nosotros como mensajes apenas audibles procedentes de un futuro que tal vez nunca llegue a hacerse realidad. Dejo la articulación de ese mensaje a los utopianos del Mat-tapoiset de Marge Piercy: viajeros en el tiempo procedentes de un futuro que, nos advierten, sin nosotros y sin nuestro presente tal vez nunca llegue a existir:

---

<sup>35</sup> Ursula K. LEGUIN, *The Left Hand of Darkness*, Nueva York, 1968, p. 95.

Puede que nos falles [...]. Puede que, individualmente, no llegues a comprendernos o a luchar en tu propia vida y en tu propio tiempo. Los de tu tiempo podríais no llegar a luchar en modo alguno [...]. [Pero] debemos luchar para llegar a existir, para seguir existiendo, para ser el futuro que acontece. Por eso llegamos hasta ti.<sup>36</sup>

Biblioteca Virtual

OMEGALFA

2018

Ω

---

<sup>36</sup> Marge PIERCY, *Woman in the Edge of Time*, Nueva York, 1976, pp. 197-198.