

Utopía sin utopía

Manuel Arias Maldonado

A propósito del tema sobre el que gira su nueva colección permanente, el Museo Pompidou de Málaga me invitó recientemente a conversar sobre la utopía con el novelista Juan Francisco Ferré. Me ha parecido que, en estos tiempos en los que con tanta fuerza parece retornar lo religioso, dicho sea en sentido amplio, podría traer aquí mis reflexiones sobre este viejo tema sin riesgo de parecer intempestivo, ya que el utopismo no es una inclinación nueva de la especie; por el contrario, nos ha acompañado desde siempre y en distintas formas: parece difícil librarse de ella. Habrá incluso quien juzgue que hacerlo sería desaconsejable, pues la utopía cumple ciertas funciones en el imaginario humano y puede ser políticamente beneficiosa si se administra con cuidado. Algo de eso hay, pero no mucho. Para elucidar cuál haya de ser el lugar de la utopía, si es que debe tener alguno, es necesario aproximarse a ella con la debida cautela.

Se ha definido la utopía como la propuesta de una vida mejor. Sus orígenes etimológicos delimitan con exactitud sus contornos: *ou-topia* significa «no lugar» y *eu-topia*, «buen lugar». Está ligada, por tanto, a la esperanza; aunque quizás el problema sea, como veremos, que a menudo termina siendo una variante de la fe. En todo caso, esa definición preliminar se circunscribe a las propuestas utópicas que encontramos en el género literario o filosófico-político correspondiente: de la *República* de Platón a la *Utopía* de Moro, pasando por los anarquistas de Ursula K. Le Guin, las fantasías científicas de H. G. Wells o el diseño conductista de B. F. Skinner. Aunque ahí podríamos incluir asimismo los falansterios de Fourier, la sociedad sin clases de Marx o incluso el Tercer Reich nazi. Pero existe también una mentalidad utópica de carácter inmemorial, expresada con frecuencia en el sueño de la abundancia: tenemos la Edad de Oro de Hesíodo, el Jardín del Edén de la Biblia, el reino medieval de Cockaigne o la versión hispánica de Jauja. Se han denominado «utopías de huida» o «utopías del cuerpo» a estas ensoñaciones, proyectadas por quienes padecen una realidad miserable. Incluso en *Mad Max Fury Road*, la película de George Miller, sueñan los habitantes del desierto posapocalíptico en que se desarrolla esta saga fílmica con un verde paraje donde mana el agua. Pero el pensamiento se hace práctica también. Existe así una forma de utopismo que se practica más que se escribe, como sucede con las llamadas «comunidades intencionales», que Lyman Tower Sargent define del siguiente modo:

Un grupo de cinco o más adultos y sus hijos, si los tienen, que provienen de más de una familia nuclear y que han elegido vivir juntos para realizar sus valores compartidos o algún otro propósito mutuamente acordado.

Si extendemos el concepto un poco más, de hecho, podríamos incluir las utopías privadas perseguidas por uno o dos individuos. ¿No se ha dicho que el amor es «una revolución a dos»? Con todo, lo característico de la utopía es su naturaleza colectiva:

una descripción de la sociedad deseable que contiene la prescripción de convertirla en realidad.

El atractivo emocional de esa realidad alternativa es indudable: de ahí su éxito. Y de ahí también, claro, sus peligros. Maquiavelo los formuló con toda claridad cuando dijo que le parecía más conveniente ir «a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma», en razón de la insalvable distancia que existe entre el modo en que se vive y el modo en que se debería vivir. Esta reserva es una de las inspiraciones de la antiutopía, género especular que también se ha alimentado históricamente del fracaso de las utopías realmente existentes: ahí se ubicarían *Nosotros*, de Yevgueni Zamiatin, o *1984* de George Orwell. Nótese que el antiutopismo no es lo mismo que el distopismo, pues la distopía puede servir a fines más diversos que la crítica de la utopía; sobre todo, presentando en términos negativos el destino de una comunidad humana en caso de mantenerse intactas las tendencias que se insinúan en ella o de realizarse sus peores posibilidades latentes: pensemos en las distopías ecológicas (Kim Stanley Robinson), feministas (Margaret Atwood) o tecnocapitalistas (J. G. Ballard). Sin duda, en la fascinación por la distopía late el fondo escatológico de la psique humana. Y, sin embargo, la prevalencia de la distopía sobre la utopía en nuestra época tiene una explicación muy sencilla: que vivimos *después* de la utopía. Es decir, tras el fracaso de las utopías de la modernidad.

Este fracaso tiene una importancia psicopolítica extraordinaria y nos impide tratar de la utopía a la manera tradicional: lo utópico sólo puede ser pensado ya a partir de esa ulterioridad. No puede ignorarse que las utopías, ya fueran progresivas o regresivas, acabaron transformándose en distopías. Entre otras cosas, porque no se deja ignorar: ¿de qué manera podríamos sentir hoy un entusiasmo utópico? Tendríamos que fingir que las utopías modernas no fueron jamás puestas en práctica, o que no se emplearon la violencia y la coacción para instaurarlas. Podrá discutírsela tanto como se quiera, pero la posmodernidad –que, a mi juicio, debe entenderse como una profundización de la modernidad en sí misma tan radical que socava sus propias bases– no se produjo en balde ni por capricho. La crítica de los grandes relatos obedece en buena medida a su fracaso: en Auschwitz y en el Gulag, en la China maoísta y en la Camboya de Pol-Pot. ¿Quién podría seguir creyendo en la potencia benéfica de la mentalidad utópica? Sobre todo si hablamos de la utopía explícita, detallada; de esa utopía ingenua que se estilaba hasta comienzos del siglo XX.

Que las utopías queden ya por detrás y no nos aguarden por delante tiene, al decir de muchos observadores, consecuencias letales para la imaginación política contemporánea. Nos habríamos quedado sin futuro: el presente se habría convertido en una jaula asfixiante. Hasta el punto de que las turbulencias políticas de hoy mismo, cuya manifestación más preocupante serían el ascenso del nacionalpopulismo y el autoritarismo, podrían interpretarse de dos maneras relacionadas con nuestro tema: por un lado, como la consecuencia del derrumbamiento de la utopía liberal anunciada por Francis Fukuyama tras la caída del Muro de Berlín; por otro, como efecto de la frustración que produce la ausencia de alternativas plausibles al modelo liberal-capitalista.

Lo primero fue sugerido hace unos años por el pensador británico John Gray, quien ofrece en *Misa negra* una variante de la tesis de Theodor Adorno y Max Horkheimer

sobre la modernidad. A saber: que el problema de la modernidad consiste en que no ha sido suficientemente moderna. Es decir, que el hiperracionalismo ilustrado no sería sino un mito más que, como tal, se alimenta del anhelo religioso del ser humano. ¿De dónde viene si no la absurda creencia en la perfectibilidad de la especie? Para Gray, confiar en que el ser humano pueda perfeccionarse a sí mismo mediante un acto de voluntad y con la guía de la razón constituye una invitación a la violencia: ¿para qué tomar atajos si pisando el acelerador nos haremos mejores? Los revolucionarios son apocalípticos, milenaristas que imponen la realización de la utopía. Y Gray sentencia: «La política moderna es un capítulo en la historia de la religión». ¡Nunca hemos sido ilustrados! O lo hemos sido en exceso: la Ilustración ha creado su propio monstruo y que no sepamos identificarlo es uno de los puntos ciegos de la conciencia contemporánea. El hegeliano Fukuyama se habría equivocado de pleno con su «fin de la historia» y la aventura romántica de los neoconservadores en Irak habría ratificado la irracionalidad del sueño liberal. Gray escribía esto en 2007: la Gran Recesión desencadenada poco después habría añadido verosimilitud a su tesis.

En cuanto a lo segundo, ha sido Manuel Cruz quien nos ha entregado la formulación más detallada de esa idea en un libro de reciente publicación: [*La flecha \(sin blanco\) de la historia*](#). En él, el filósofo barcelonés sugiere que ahora que hemos dejado de ser «sujetos de la historia», agentes capaces de darle forma mediante nuestra voluntad colectiva, nos hemos convertido en «sujetos pacientes» de la misma: soportamos sus consecuencias sin poder siquiera figurarnos un rumbo alternativo. Desde luego, habría que preguntarse si alguna vez fuimos sujetos de la historia en el sentido marxista, o si, de haberlo sido, se trató de una buena idea. En cualquier caso, el problema radicaría para Cruz en la aparente imposibilidad de resistirnos a la tiranía del determinismo neoliberal y tecnológico que, a su manera de ver, marca el rumbo de los acontecimientos desde la caída del comunismo soviético. Es el fracaso comunista lo que explica que

la utopía –o, en general, cualquier proyecto con voluntad transformadora– haya adquirido de un tiempo a esta parte una tonalidad nostálgico-melancólica, alojándose su contenido ya no en el futuro, sino en el pasado.

Quizá por eso mismo afirme Cruz que el Estado del bienestar o la democracia se han convertido en bienes a conservar: utopías defensivas en el marco de su desmantelamiento a manos del actual orden económico. A su juicio, por tanto, el futuro puede encontrarse en el pasado: allí están los contenidos utópicos que necesitamos para dar forma al futuro.

Esta nostalgia de la utopía, que es nostalgia de los tiempos en que las utopías servían para orientar el curso de la historia, no es lo que parece, ya que bajo la apariencia de una queja por el estrechamiento de la imaginación política contemporánea no deja de manifestarse una pulsión romántica: el sentimiento de que las cosas deberían ser de otra manera; al menos, deberían *poder ser* de otro modo. Se añora, en suma, la contingencia; el momento en que distintos caminos se presentaban abiertos ante nosotros. Y se protesta con ello, consciente o inconscientemente, contra el desencantamiento del mundo diagnosticado por Max Weber. Por eso tiene más vigencia el utopismo de los socialistas primitivos que el «socialismo científico» de Marx, quien

denigraba a Fourier, Owen y Morris llamándolos «utópicos» con objeto de resaltar el «realismo» de su propia propuesta revolucionaria. Pero hoy, cuando la violencia política carece de legitimación, se nos antojan más razonables las propuestas orgánicas de aquellos pensadores que hablaban de cooperativas y falansterios: formas de vida y organización económica de carácter alternativo que no debían imponerse por la fuerza. Frente al utopismo racionalista, su variante romántica.

El desprestigio del Gran Diseño Utópico, que ha contado, no obstante, con un sorprendente y ambiguo *revival* a cargo de [Fredric Jameson](#), puede explicar la preferencia contemporánea por la distopía: ésta es pura negatividad sin diseño alternativo. Pero también sirve para dar razón de la moderación de las expectativas utópicas: el periodista alemán [Bernd Ulrich](#) llegó a hablar de la *Grokotopia* para sostener que la Gran Coalición entre conservadores y socialdemócratas no deja de ser una utopía en tiempos de fragmentación y volatilidad parlamentaria; la utopía de la normalidad política. Es obvio que esta modestísima visión de la utopía queda muy lejos de la armonía universal que, como supo ver Isaiah Berlin, constituye el rasgo dominante de este formidable artefacto intelectual y afectivo. Es la aspiración presente en el socialismo y el anarquismo, que en Marx alcanza su culminación con el dibujo de una sociedad sin clases donde no hay necesidad de hacer política y los seres humanos se dedican a la «administración de las cosas». La primacía de lo distópico refleja lo contrario: la convicción de que los seres humanos son incapaces de ponerse de acuerdo entre sí y ese desencuentro conduce al desastre colectivo.

Es verdad que la utopía persiste. Lo hace en formas distintas a las tradicionales, que van desde las «zonas autónomas permanentes» teorizadas por Hakim Bey hasta las ecocomunidades que ensayan la transición hacia una sociedad sostenible. Pero, sobre todo, existe una nostalgia utópica; un lamento por la ausencia de la utopía realizable. Esta añoranza nace de la frustración de que las cosas sean como son y no puedan ser muy diferentes: nos negamos a aceptar que, como cantaba Peggy Lee, «this is all there is». O, también, nos resistimos a aceptar la conclusión que se deduce del fracaso del utopismo megalomaniaco del siglo XX: que el reformismo es el camino más seguro para el cambio social y, por tanto, salvo desvío catastrófico, hemos de explorar cautamente los caminos ya conocidos en lugar de depositar nuestras esperanzas en el estallido repentino del tiempo mesiánico. Se equivocan quienes sostienen que la realidad podría ser de otra manera muy diferente. Pero no porque no pueda serlo, sino porque la realidad no puede organizarse de una manera muy diversa *si queremos* disfrutar de sociedades prósperas, diversas, libres e iguales, mostrando de paso a las sociedades que no lo son el camino para llegar a serlo. En ese punto, Fukuyama tenía razón: la democracia liberal es un modelo insuperable para las sociedades complejas. Es el mejor, pero no es el único ni recibe el aplauso de todos; como ha escrito él mismo con posterioridad, no todas las sociedades quieren llegar a Dinamarca.

Y, sin embargo, ¿no es también posible que la utopía de la modernidad se haya realizado sin que nos percatásemos? ¿Y si ya viviésemos en una utopía realizada? La respuesta, la semana que viene.