

## LAS UTOPIÁS NEGATIVAS DEL SIGLO XX. EL REFORMISMO COMO UTOPIÍA

(en R.G. Cotarelo Ed., *Las utopías del siglo XX*, UIMP, Madrid 1981)

En un examen general de lo que ha significado, en la historia del pensamiento, el recurso a la Utopía, la invención imaginativa del Estado ideal, no se puede olvidar un fenómeno muy característico de nuestra época: la prevención de muchos pensadores frente a la probable inminencia de ciertas Utopías, de concretas formas de organización social, supuestamente perfectas, que amenazan hacerse inevitables. Una de las más conocidas obras de Aldous Huxley, *Un mundo feliz*<sup>1</sup>, comienza recordando unas palabras de N. Berdiaeff en las que éste advierte que la verdadera, y urgente, cuestión de nuestro siglo respecto a las Utopías es la siguiente: ¿cómo evitar su realización? ¿Cómo garantizar, frente a la tendencia a la Utopía, la supervivencia de una sociedad menos perfecta pero más libre?

Es indudable el temor general que provocan en nuestra civilización la gran velocidad a que acontecen los cambios tecnológicos y las transformaciones sociales, las perspectivas -en ocasiones realmente sombrías- de holocausto nuclear, de autodestrucción, la evidencia de un crecimiento de la violencia y del desarraigo, la amenaza de una sociedad hipermecanizada que nos deje sin empleo, el exceso de población o las posibilidades que se van concretando de ingeniería genética o manipulación cerebral. Todos estos fenómenos incrementan el sentimiento de desamparo del individuo concreto frente a los aparatos del poder, su sospecha del peligro real que encierra una creciente concentración de poderes inéditos en muy pocas manos, y su temor de que ello haga inevitable la posibilidad de una "dictadura científica". La creencia de que esa clase de gobierno podría realmente instalarse en el mundo entero e imponer formas de comportamiento no queridas está suficientemente extendida como para que hayan abundado las advertencias de ese peligro.

En estas páginas me ocuparé de analizar el significado de algunas obras a las que se puede calificar como "Utopías negativas". Las distintas Utopías imaginadas en la historia han sido siempre propuestas de organización social en las que se contenían las suficientes cautelas para conseguir que la sociedad diseñada careciese de aspectos indeseables, que en su funcionamiento se evitara la injusticia, la explotación, el abuso y la desigualdad; consistieron, pues, en modelos ideales de Estado lo suficientemente atractivos como para que su mera formulación fuera una invitación a realizarlos. La historia de estas propuestas utópicas, nos enseña un diversísimo abanico de posibilidades con el único común carácter de que, una vez alcanzada la nueva estructura social, la pacificación de la existencia y la felicidad individual quedaban garantizadas.

El caso de las Utopías negativas es distinto: en ellas se nos advierte sobre los peligros

---

<sup>1</sup> Plaza y Janés, Barcelona, 1969.

inscritos en la efectiva realización de algunas formas de vida que se podrían establecer en nombre de la perfección social. En la Utopía negativa, se nos describirán las consecuencias perniciosas de esa supuesta perfección como una burla de los objetivos que se persiguieron al instaurarla. Tales Utopías no son, sin embargo, simples formas del pensamiento antiutópico. Son propiamente Utopías, no sólo por el hecho obvio de que imaginan sociedades supuestamente perfectas y claramente no existentes -al menos no del todo y todavía-, sino también en la medida que han sido escritas para convocar a una lucha contra lo que podría ser inevitable, contra algunos errores de principio en lo que solemos considerar perfecto en relación con la estructura social. Las Utopías negativas suponen una crítica, no ya de la sociedad ahora establecida, sino de la vida humana previsible si el futuro se desarrolla de acuerdo con determinadas previsiones, que, sin tener una apariencia funesta, nos depararán -en un plazo más o menos prolongado- una perfección social solamente aparente. La Utopía negativa nos ofrece el análisis de un tipo de malformaciones que suponen una clara amenaza para la sensibilidad política y el conjunto de valores que caracterizan la imagen que el hombre de nuestro tiempo tiene de sí mismo.

Estas Utopías no pueden ser consideradas, por ello, como simples expresiones del pensamiento conservador, de la visión tradicional de la vida o del miedo al futuro: constituyen una efectiva invitación a la búsqueda de una sociedad cada vez más libre y más justa -más perfecta si se quiere-, pero advirtiendo las indeseables secuelas que serán inevitables si nuestra actitud consistiera en la pasividad frente a las tendencias que ahora se insinúan como el camino más claro hacia la sociedad sin problemas.

Yo entiendo que, en el sentido someramente descrito arriba, se pueden considerar, entre otras, como Utopías negativas, *The Iron Heel*, de Jack London (1907), *Nosotros*, de E. Zamiatin (1925), *Un mundo Feliz*, de A. Huxley (1923) y *1984*, de G. Orwell (1949). Junto a estos Utopías negativas cabe mencionar la obra de H. Hesse, *El Juego de los Abalorios*. En el análisis de esta literatura, muy especialmente de la obra de Huxley y Orwell, haré igualmente algunas referencias a *Walden II*, de B.F. Skinner; la Utopía skinneriana no es, desde luego, negativa en el sentido hasta ahora mencionado: pero presenta un tipo de comunidad perfecta que, recordando a Marcuse, de modo mucho más "suave, razonable y democrático"<sup>2</sup> resulta ser una negación de algunos de los valores primordiales que los utopistas negativos han pretendido defender en sus "Self-defeating Prophecies", como las llamaría Merton.

El examen de estas concretas Utopías negativas nos brindará la oportunidad de sugerir un recurso, que me parece poco habitual, al utopismo, que espero obtenga el beneplácito del amigable lector.

## I. ANÁLISIS PREVIO DEL PENSAMIENTO UTÓPICO

Decía Ortega que "buscar es una extraña operación: en ella vamos por algo, pero ese algo por el que vamos, en cierto modo lo tenemos ya"<sup>3</sup> No querría, pues, incurrir en el error de principio que supondría sostener que mis apreciaciones surgen de un puro análisis: por el contrario, nacen de una determinada "lectura" cuyo código querría poner de manifiesto del

---

<sup>2</sup> H. Marcuse: *El hombre Unidimensional*, J. Mortiz, México, 1968, pág.23.

<sup>3</sup> J. Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento*, Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 35.

modo más claro posible. Nada más útil para ello que un breve examen de las características más generales del pensamiento utópico.

¿Cuál es la función que reclama para sí el pensamiento utópico, el fabulador de utopías?

Es clásico citar a Platón como el primer formulador de Utopías; en efecto, el propio inventor del nombre, Tomás Moro, se refería al griego como su antecedente al construir un modelo de sociedad perfecta que "no está en parte alguna", caracterización que toma de lo dicho por Platón sobre su Estado ideal. Pues bien, según dice Sócrates, el objetivo del diálogo llamado *La República* es la discusión acerca de "cómo se debe vivir". De esa preocupación por cómo se debe vivir la vida y cómo debe ser la sociedad surgirá históricamente el pensamiento utópico, como una respuesta racional -e imaginaria- al problema del ser del hombre y de la justa estructura social. La Utopía supone la crisis de un tipo de vida humana, de una sociedad establecida: no es casual, pues, su abundancia en el Renacimiento -ante el descalabro sufrido por un régimen teológico-político en que la justicia, por decirlo de manera breve, era cosa de fe-, en la Ilustración, en la formulación de los primeros socialismos (que Marx y Engels calificaron como utópicos) y en nuestro siglo, tras la primera gran guerra y el predominio global de sistemas políticos antagónicos.

Las Utopías son, pues, pensamiento crítico. El carácter crítico de la propuesta utópica ha permanecido vivo por encima de sus concretas expresiones: por eso su prestigio intelectual y moral ha sobrevivido a sus detractores<sup>4</sup>. Es muy significativo que de la crisis del marxismo (por sus concretas realizaciones políticas, tanto como por la quiebra de los más básicos supuestos teóricos sobre los que se sostuvo, así como por el auge del pensamiento liberal más o menos conservador) surja esa llamada al pensamiento utópico, cuando fueron precisamente Marx y Engels quienes anatematizaron el socialismo no científico -es decir, el que no era ni materialista ni científico, ni de Engels y Marx- como "utópico", recriminando a sus promotores porque "rechazan toda acción política y especialmente revolucionaria; desean alcanzar sus objetivos por medios pacíficos y mediante experimentos en pequeña escala, condenados necesariamente a fracasar; y, por la fuerza del ejemplo; se proponen allanar el camino para el nuevo evangelio social". Fue precisamente Ernst Bloch, en palabras recientes de Jesús Aguirre<sup>5</sup>, "el marxista fabulador para el que la Utopía depura de superstición al dogma", quien liberó a la Utopía del anatema marxiano.

El pensamiento liberal, por el contrario, ha visto siempre al utopismo, no como la realización de un ideal más o menos absoluto, sino como un ejercicio concreto de crítica sobre lo históricamente presente: "la causa final de las construcciones utópicas es siempre, con pocas excepciones, la crítica o incluso la acusación de sociedades existentes<sup>6</sup>. En el caso de las Utopías negativas, ese carácter crítico del pensamiento utópico se ejerce, concretamente, sobre

---

<sup>4</sup> Incluso entre pensadores poco sospechosos de simpatizar con la Utopía, como Hayek, que recuerda: "... a la palabra Utopía se le da frecuentemente un sentido peyorativo... resplandece el carácter valioso de las construcciones utópicas, la ideal representación de esas sociedades que tal vez no puede llegar a plasmarse... resulta ser la capital contribución que la ciencia puede aportar a los problemas de cada día". F. A. HAYEK: *Derecho, legislación y libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1978, p. 107.

<sup>5</sup> J. Aguirre, "Memoria de un hombre oscuro", *El País*, 25-VII-1981, p. 7.

<sup>6</sup> R. Dahrendorf, *Sociedad y Libertad*, Tecnos, Madrid, 1971, p. 98.

la supuesta perfección de las sociedades que describen y ante cuya realización efectiva tratan de prevenirnos.

¿Cuáles son las características más generales de los modelos utópicos de sociedad?

Antes de proceder de cualquier caracterización, es necesario advertir que ésta será plenamente distinta, de referirse a Utopías pensadas o escritas o de ser el resultado del estudio de las comunidades utópicas iniciadas en la práctica, de las iniciativas reales registradas en la historia. A estas últimas -tan diversas y abundantes- les cuadraría el apelativo de Utopías abiertas o experimentales, y su caracterización sería más propia de un estudio positivo que de una consideración formal y abstracta, que es, justamente, la que requieren las Utopías escritas o cerradas. No está de más anotar en este momento que la *Utopía* de Moro ocuparía un lugar intermedio en la anterior división, puesto que lo que justamente trató de subrayar su autor es que su propuesta sería realizable si los hombres quisieran: no era necesario esperar a determinada razón de los tiempos para su realización; sólo era menester empezar a construir, en algún lugar, esa ciudad perfecta, inspirada en Platón y en los ideales monacales del medievo.

Vamos a presentar aquí una caracterización de las Utopías pensadas, siguiendo a Dahrendorf<sup>7</sup>:

En primer lugar, la cuestión del origen: las Utopías no nacen de la sociedad realmente existente y conforme a leyes evolutivas conocidas; se presentan como ya existentes y ocultando cualquier precisión acerca de su origen; suelen ser maduros y acabados modelos que nacieron, de tal modo, de la mente de un fundador o primer legislador. en las Utopías negativas, por el contrario, hay cierta referencia a su origen: precisamente necesaria en la medida en que han sido marginadas con la clara intención de contribuir a evitar su cumplimiento.

En segundo término, las sociedades utópicas reflejan la existencia de un consenso universal sobre los valores existentes y vigentes en ellas; consenso universal que, en las Utopías negativas, es difícilmente objetivable para quienes lo viven y del que apenas se es consciente.

La tercera característica señalada por Dahrendorf es que las perfectas sociedades utópicas han suprimido las clases: son sociedades de castas, pero no de clases; han suprimido el conflicto y establecido la plena armonía social. Solamente a título de excepción meramente individual es posible la disidencia delictiva; figura teórica que los utopistas negativos aprovecharán como recurso literario para hacer más explícito el contraste entre la sociedad perfectamente cerrada y el hombre libre que se asfixia en ella.

La ausencia de conflictos es la cuarta característica: ello hace que todos los procesos que se desarrollan en el seno de la sociedad perfecta sean mera repetición de modelos que forman parte del sistema social, y, en su reiteración, confirman el plan general del mismo. No hay en ella procesos que desencadenen la puesta en cuestión del propio sistema. En la sociedad utópica no caben, pues, las Utopías. Este tipo de anulación de su propio origen y sentido hace que, como señala Ferrater Mora, algunos autores hayan advertido que el utópico es un ideal en cierto modo contradictorio, puesto que "el espíritu revolucionario utópico se aniquila a sí mismo; en una sociedad perfecta no caben ya revoluciones, ni tampoco, por tanto, cambios y progreso"<sup>8</sup>.

La quinta característica señalada por Dahrendorf hace referencia a que las Utopías se presentan aisladas en el espacio y en el tiempo de las sociedades comunes e imperfectas. Ya hemos visto sus borrosas relaciones con el pasado, su poca capacidad de crear una historia hacia el futuro; pues bien, su aislamiento en el espacio es condición paralela: el mundo exterior está tras una barrera bien definida, allende la cual está el caos y la barbarie.

Por último, "las but not least", en el estado utópico hay respuesta para todo. Esta

---

<sup>7</sup> Op. cit., pp. 88-97.

<sup>8</sup> J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 3363.

característica, tan asombrosa de las sociedades perfectas, le dará al Orwell de *1984* ocasión de mostrar con especial dureza el precio de inconsciencia y sumisión que es necesario pagar para obtener una sociedad que nos haga automáticamente buenos y felices, como se supone sucedería en el *Walden II* de Skinner.

En suma, y buscando un rasgo específico y general de este tipo de sociedades, en las que el conflicto ha sido abolido, cabría decir que las Utopías suponen negar, o tal vez superar, aquella famosa distinción de Montesquieu en *Del espíritu de las leyes*: "Los seres inteligentes pueden darse leyes, pero también se encuentran sometidos a otras en cuya formulación nunca intervinieron". En una sociedad utópica, todas las leyes han sido formuladas, sistematizadas, jerarquizadas y aceptadas, de manera que no hay lugar para la discusión ni la libertad.

## II. LA LIBERTAD EN LAS UTOPIÁS NEGATIVAS

¿Cuál es el modo en que se contempla la conducta libre en las que hemos llamado Utopías negativas?

De modo genérico, se podría decir que sólo existe la libertad de obedecer. Hay una perfecta identificación de los motivos de conducta con las reglas que rigen el sistema: en *Walden II* nos dice el fundador de la comunidad: "se hace siempre lo que se elige, pero se elige siempre lo que conviene gracias a la labor de planificación y educación"<sup>9</sup>.

Cualquier forma de conducta que no sea conforme con el paradigma representa una conducta "salvaje" (en términos propios del *Mundo Feliz*, de Huxley) y perfectamente neutralizada para la generalidad de los ciudadanos. En el **INGSOC** orwelliano hay cierta disidencia y conducta "descontrolada", al menos en apariencia, de parte de los "proles", pero, como sensatamente hace notar el narrador, "a nadie le importa lo que dicen los proletarios, lo que dicen es la reacción típica de los proletarios y nadie hace caso y nunca..."<sup>10</sup>. En el mundo orwelliano no puede existir libertad frente al sistema, porque éste no tiene leyes, lo que le convierte en perfectamente indiscutible. Winston, el protagonista principal de la obra orwelliana, hace este descubrimiento decisivo en el momento en que se propone hacer unas anotaciones en su diario, antes de asistir a los "dos minutos de odio" a través de la telepantalla. Cuando, en esos dos minutos esencialmente destinados a ridiculizar las propuestas del "enemigo del pueblo", éste hace su aparición reclamando libertad de reunión, de palabra, de pensamiento y de prensa, recordando que la Revolución ha sido traicionada y atacando al Gran Hermano, Winston se reconoce "doblepensando", y alcanza a descubrir lo que el "doblepensar" lo oculta; su pensamiento consigue quebrar de este modo la ortodoxia, por cuanto la ortodoxia es y consiste en la inconsciencia<sup>11</sup>. Concibe entonces una esperanza paradójica: la liberación sólo puede venir de los "proles" (en su existencia se apoya la única posible esperanza), quienes, sin embargo, no podrán rebelarse al carecer de conciencia política (son educados en un completo apartamiento de cualquier sentimiento político), que sólo podrían alcanzar si se rebelasen efectivamente<sup>12</sup>. Las íntimas, aunque peligrosas reflexiones de Winston, le llevan en una

---

<sup>9</sup> B. F. Skinner: *Walden II*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1973, p. 329.

<sup>10</sup> G. Orwell: *1984*, Ed. Salvat, Madrid, 1970, p. 16.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 50.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 63. Todo el párrafo recuerda intensamente las reflexiones finales de Marcuse en *El hombre unidimensional*, tras citar a W. Benjamín: "es sólo gracias a aquéllos sin esperanza que nos es dada la esperanza"; véase Marcuse, *op. cit.*, p.274.

profundización de sus perspectivas a esta espléndida conclusión: "la libertad es poder decir libremente que dos y dos son cuatro. Si se concede esto, todo lo demás vendrá por sus pasos contados"<sup>13</sup>. La pretensión dista mucho de ser cualquier cosa irrelevante: de modo previsor, la filosofía del Partido ha negado la existencia de la "realidad externa"<sup>14</sup>.

En el mundo skinneriano de *Walden II* es claro que no existe la libertad política, entre otras cosas porque es un mundo en el que se asume que la búsqueda de la felicidad y el perfecto ajuste nada tienen que ver con la política: "... no se puede progresar hacia la felicidad por medio de la acción política... El gobierno no es el lugar más adecuado para los hombres de buena voluntad..."<sup>15</sup>. Para Skinner, es claro que la discusión política carece de sentido (tanto como la metafísica): "La polémica entre dictadura y libertad es un remedio de la vieja cuestión entre predestinación y libre albedrío"<sup>16</sup>. No hay posibilidad de alternativa política al no haber alternativa válida a la ciencia de la conducta en que se funda el bienestar, ciencia que lo es en grado sumo porque está interesada en "hablar sobre el hablar y saber sobre el saber"<sup>17</sup>. Hay que decir a este respecto que la bondad y la felicidad de los hombres en el mundo skinneriano se basan en un fuerte grado de credulidad<sup>18</sup>.

### III. LA RACIONALIDAD EN LAS UTOPIAS NEGATIVAS

El pensamiento utópico es, sin duda, una fabulación racional. El problema que trata de resolver esa razón imaginante es el de encontrar una armonía entre orden y deseo, entre razón y pasión. La utopía expresa la pasión de la razón por introducirse y adueñarse del mundo humano y social: es una expresión del proyecto ético de armonizar el mundo humano, de conseguir la pacificación de la existencia. Spinoza dejó dicho que "la razón sólo puede dominar a las pasiones si ella misma se convierte en pasión". pero en esa dominación hay el riesgo de que la razón se pierda a sí misma, de que la razón apasionada sea un punto, o más, irracional.

El tema de la relación razón-sociedad es, probablemente, tan viejo como el mismo pensamiento humano. A mi entender, hay dos grandes líneas teóricas en esta materia: lo que podríamos llamar concepción naturalista y concepción conflictivista de la sociedad, a las que dedicaré una somerísima descripción. Para la concepción naturalista de la sociedad, ésta tiene una naturaleza que deriva de la propia del hombre-persona, y que se ordena a la consecución de

---

<sup>13</sup> G. Orwell., op. cit. p. 70.

<sup>14</sup> Ibid. p. 69

<sup>15</sup> B. F. Skinner: Op. cit. p. 214.

<sup>16</sup> Ibid., p. 329.

<sup>17</sup> Ibid., p. 332.

<sup>18</sup> Una breve indicación de las muy justas protestas teóricas que el skinnerismo ha provocado debería incluir a N. CHOMSKY: *Proceso contra Skinner* (Anagrama, Barcelona, 1974); Tibor R. Machan: *The Pseudo-Science of B. F. Skinner* (Arlington House Publishers, New York, 1974) y Arturo Rosenblueth: *Mente y cerebro* (Siglo XXI ed., México, 1970), así como el propio A. HUXLEY: *Nueva visita a un mundo feliz* (Edhasa, Barcelona, 1980). El profesor J. M. Rodríguez Delgado, sin embargo se ha ocupado de Skinner -cuyo *Walden II* califica de "mesiánico"- de modo bastante positivo en *Control físico de la mente. Hacia una sociedad psicocivilizada* (Espasa Calpe, Madrid, 1972).

un "bien común", sobre cuya determinación puede haber disputas ocasionales, pero en cuya existencia y determinabilidad no hay mayor duda. Es la concepción clásica del poder como autoridad, de las leyes como instrumento de crecimiento y potenciación, expresión en último término de un orden natural. La que hemos llamado concepción conflictivista entiende, por el contrario, que la violencia es la verdadera sustancia de la vida colectiva; que todo poder se legitima por su carácter arbitral que evite el mayor grado de destrucción; que las leyes se enderezan precisamente a ello por lo que son, en su raíz, unas simples reglas de juego que se aceptan para hacer menos sangrienta la batalla primordial. Es la concepción hobbesiana: "en el estado natural, todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de causar daño". Pues bien, de este tipo de constatación es del que arranca la Utopía como una necesidad, como un deber que se impone por la razón moral; es, precisamente, el planteamiento de Kant: "es un dulce sueño esperar que un producto Estado, como estos utópicos, se dará algún día, por muy lejano que esté, en toda su perfección; pero el irse aproximando a él no sólo es pensable, sino un deber".

¿Cómo puede cumplirse ese deber, que hoy es más necesario que nunca, ante nuestra propia capacidad de autodestrucción? Como señala K. Lorenz, "el peligro que actualmente corre la humanidad no se debe a su capacidad de dominar los fenómenos físicos, sino a su incapacidad de dirigir racionalmente los fenómenos sociales"<sup>19</sup>. Dos pensadores tan alejados como Skinner y Marcuse coinciden en que "poseemos los medios y las técnicas para lograr una vida plena y satisfactoria para todos"<sup>20</sup>; aunque Marcuse también advierta que podemos convertir el mundo en un infierno, no deja de reconocer que "ahí están dadas todas las fuerzas materiales e intelectuales que es posible aplicar a la realización de una sociedad libre"<sup>21</sup>.

Estamos, pues, en una situación semejante, aunque con riesgos todavía mayores, a la Platón o Moro en su convicción de que era posible una sociedad más justa y de algún modo perfecta.

Ahora bien, ¿es posible la sociedad perfecta? ¿Puede la razón determinar el plano general de una sociedad de ese tipo? La respuesta, que será positiva, lo ha sido siempre, para los socialistas, es mucho más dudosa para los liberales. En la respuesta positiva no están solos los socialistas clásicos: pueden incorporar un nuevo apoyo, por lo demás vigoroso; en efecto, para Skinner es posible ya planear una sociedad en que "... la gente es verdaderamente feliz, goza de seguridad, es productiva, creativa y mira con confianza hacia el futuro. ¿Qué hay de malo en ello? Sólo una cosa: que alguien "lo planeó así"<sup>22</sup>.

¿Cuál es el fallo, si es que hay alguno, de este planteamiento: encontrar el modelo de sociedad perfecta? Para delinear brevemente la respuesta liberal, me guiaré de uno de los autores más radicales en este aspecto. Según Hayek, el error consiste en lo siguiente; "el racionalismo constructivista conduce siempre a la rebelión contra la razón"<sup>23</sup>, o por ello, nos veremos obligados a perseguir fines colectivos que no son sino arbitrarias decisiones de algunos semejantes; la posición liberal evita este riesgo, pues, según Hayek, el liberalismo restringe el ámbito de las normas generales sólo a aquellas que resultan necesarias para la formación de un orden espontáneo e imprevisible. El equívoco de la pretensión contraria se viene arrastrando

---

<sup>19</sup> Konrad Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1972, p. 246.

<sup>20</sup> Skinner: Op. cit. p. 213.

<sup>21</sup> Herbert Marcuse: *El final de la Utopía*. Ed. Ariel, Barcelona, 1968, p. 7.

<sup>22</sup> F. A. Hayek: *Op. cit.*, pp. 58-60.

<sup>23</sup> Cit. por J. M. Rodríguez Delgado: Op. cit. p. 282.

desde Hobbes: deriva de la concepción organicista de la sociedad que inspiró su teoría del Estado; por el contrario, hay que decir que la sociedad no es un organismo ni, sobre todo, puede esperarse que se comporte moralmente. Si hay esperanza para la utopía, ésta no podrá venir de la mano de un supuesto orden ideal, sino de la insistencia en el comportamiento de la persona y del político, en aquellos sujetos reales de la vida social.

¿Cuál es el papel de la razón en las sociedades descritas como utopías negativas? ¿Cuál es la racionalidad misma de esas sociedades?

En el mundo de 1984 se ha consagrado el dominio de lo absolutamente irracional: es preciso el mantenimiento del estado de guerra para sostener y preservar el dominio de unos pocos<sup>24</sup>; la razón individual se halla obnubilada en el lenguaje de la inconsciencia (que Marcuse describió y descubre entre nosotros<sup>25</sup>, que es administrado en la "neolengua" del "MINIVER" (Ministerio de la verdad, que se encarga de reescribir el pasado desde el presente y casi al minuto) y cuya alteración es perseguida por la "policía del pensamiento", dependiente del "MINIMOR" (Ministerio del Amor, que se encarga, obviamente, de velar por la paz y el orden). en **INGSOC** no hay libros que no sean mera mercancía (es decir, sólo hay aquellos que han rebasado un muy exigente filtro que elimina cualquier forma de recusación de lo establecido), y la razón, que se nutre en la historia, está anulada desde el momento en que sólo existe, como en *Un mundo feliz*, de Huxley, el más estrecho presente. El auténtico pasado es perseguido con saña tanto en la pesadilla de Huxley como en la orwelliana: en ésta, es permanentemente sustituido, además, por una perpetua invención que busca la completa justificación del Partido y la absoluta ocultación de sus fallos e incoherencias; en un momento de lucidez; Winston recuerda que, cuando era joven, el Partido se atribuía la invención del autogiro, pero ahora ya reclama la del avión, la máquina de vapor, etc. El Partido lo sabe todo<sup>26</sup>.

El menosprecio, típico del "hombre al uso que sabe su doctrina", de las obras del pasado resplandece en *Walden II*: "¡cuánta porquería hay en las bibliotecas!", exclama el *alter ego* de Skinner<sup>27</sup>. Es curioso que en la obra de Mercier, *El año 2440* (1970), ya ha habido una importante quema de desechos del pasado, y que la quema de libros es tema de la obra de R. Bradbury *Fahrenheit 451*. Es un rasgo típico del positivismo autoritario esta quema del libro, que aparece en todas la utopías negativas de uno u otro modo: en *Un mundo feliz* es altamente subversivo y "salvaje" leer *Romeo y Julieta*, por lo mismo que se ha de escribir "Prohibida su publicación" tras un informe sobre una obra de la que se dice: "El tratamiento matemático que se hace del concepto de finalidad es nuevo y altamente ingenioso, pero herético y, con respecto al presente orden social, peligroso y potencialmente subversivo"<sup>28</sup>.

#### IV

---

<sup>24</sup> G. Orwell, Op. cit. pp. 148-149.

<sup>25</sup> H. Marcuse, *El hombre unidimensional*. Op. cit. pp. 108 y ss.

<sup>26</sup> G. Orwell, Op. cit. p. 120.

<sup>27</sup> B. F. Skinner, *Walden II*, Op. cit. p. 132.

<sup>28</sup> Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1969, p. 143.



## LA NATURALEZA HUMANA Y LAS UTOPIÁS NEGATIVAS

La crítica de las utopías negativas se ejerce fundamentalmente sobre la condición humana que acaba resultando vigente en la sociedad perfecta: sobre la desposesión que el individuo padece de uno de sus atributos radicales, el que lo hace ser sujeto tanto de conocimiento como de voluntad o de derechos. Por mucho que sea cierto que esa condición de sujeto está modulada en diversas claves a lo largo de la historia de nuestra cultura, y que no quepa hablar de ella, por tanto, de un modo absolutamente ahistórico, el punto que se pone de relieve en las utopías negativas es el siguiente: por imperativo de la perfección social, desaparecerá aquella condición de dignidad de ser fin en sí mismo, que son los principales atributos abstractos del individuo, precisamente aquéllos en virtud de los cuales cabe legitimar la rebelión, la revolución y la propia Utopía.

Aun cuando se niegue que el hombre tenga naturaleza y, como decía Ortega, su naturaleza sea su historia, resulta que es precisamente esa suerte de dignidad ganada en el tiempo histórico la que desaparece. Porque en las Utopías negativas ha concluido la historia: el acceso de la sociedad planetaria al plano político conlleva la desaparición del pasado en cuanto éste es una permanente oportunidad de resucitar la disgregación y la lucha: el pasado es ocultado o permanentemente deglutido por el presente, sin ningún respeto o cuidado respecto de su propia objetividad; es mitificado y reescrito, anulado y abolido.

Se ha sustituido cualquier relevancia de lo individual por la absoluta afirmación de la vigencia de la naturaleza colectiva y social. Si nos atenemos a la distinción hecha líneas atrás entre teorías naturalistas y conflictivistas de la sociedad, sucede que la utopía -y, de modo muy radical, la utopía negativa, lo subraya- acaba subvirtiendo la naturaleza del hombre: la sociedad, lejos de ser un agregado violento de individuos, en la única realidad, y el individuo, un elemento al servicio de ella, una pieza de la perfecta maquinaria. La supresión del conflicto, característica de la Utopía (aunque subsistan los conflictos exteriores, míticos, como la permanente guerra de 1984, la "guerra" que es la "paz"), se ha logrado a expensas de la supresión del individuo, de su conversión en una realidad subordinada a los indiscutibles fines colectivos. Esto resulta poco atractivo para nosotros; como dice J. Bury refiriéndose a la obra de Mercier antes mencionada, *El año 2440*, "no es una excepción a la regla el que las sociedades ideales son siempre repelentes"<sup>29</sup>.

E. Zamiatin describe al protagonista de *Nosotros* leyendo en el periódico estatal: "la ciencia estatal ha hecho un gran descubrimiento recientemente: el centro de la fantasía es un diminuto en la base del cráneo... ya para siempre podréis quedar curados de la fantasía... Sois perfectos, sois como máquinas, y el camino de la felicidad perfecta queda expedito"<sup>30</sup>.

La sumisión del individuo humano al todo social se logra en 1984 mediante la explotación de la guerra universal: en *Un mundo feliz*, con la manipulación biológica, y en *Walden II*, con el perfecto aprendizaje.

Cuando Winston mantiene un diálogo con aquellos que le han detenido, les interroga acerca de la existencia del "Gran Hermano":

- "¿Existe el Gran Hermano?"

---

<sup>29</sup> J. Bury, *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p 221.

<sup>30</sup> E. Zamiatin, *Nosotros*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1972, pp. 168-169.

- Claro que existe. El Partido no existe. El Gran Hermano es la encarnación del Partido.
- ¿Existe en el mismo sentido en que yo existo?
- Tú no existes<sup>31</sup>.

O'Brien, su interlocutor, ante las objeciones de Winston, le explica: "Nosotros, Winston, controlamos la vida en todos sus niveles. Te figuras que existe algo llamado naturaleza humana, que se irritará por lo que hacemos y se volverá contra nosotros. Pero no olvides que nosotros hacemos la naturaleza humana. Los hombres son infinitamente maleables..." "... La humanidad es el Partido. Los otros están fuera, son insignificantes..."

Winston rearguye que serán vencidos, que el espíritu del Hombre les hará fracasar:

- "Si tú eres un hombre, Winston, es que eres el último. Tu especie se ha extinguido; nosotros somos los herederos. ¿Te das cuenta de que estás solo, absolutamente solo? Te encuentras fuera de la Historia, no existes"<sup>32</sup>.

Bajo esos supuestos, el mundo orwelliano es plenamente represivo y antinatural; en él muchas instituciones coadyuvan a la abolición de las posibles energías individuales: la "telepantalla" siempre abierta que viola y veta toda intimidad, la "liga juvenil anti-sex", los hijos convertidos en cómplices institucionales de la policía del pensamiento; el único propósito concebible para no perecer en esa sociedad -en que el triunfo permanente exige el terror<sup>33</sup>- es el que expresa Julia -alguien que percibe el engaño, pero no aspira a cambiar las cosas, sino a adaptarse y a pasarlo lo mejor posible-: "Mi lema es "grita siempre con los demás". Es el único modo de estar seguro"<sup>34</sup>.

En el mundo feliz de Huxley, la naturaleza humana ha sido escindida en castas biológicas -los "alfas", "betas", "alfas pluses", etcétera-, y lo que a cada cual le quede de depresión o de mala conciencia se resuelve recurriendo a la droga, masticando "soma". como el mismo Huxley ha explicado, la "perfecta eficiencia no deja lugar para la iniciativa personal"<sup>35</sup>.

He mencionado antes una obra singular de Hermann Hesse, *El juego de los abalorios*: en ella se describe una sociedad perfecta -en este caso, como tal sostenida y admirada por la sociedad entorno-, muy minoritaria y en la que se cultivan el saber y la virtud con unas dosis de ascetismo y disciplina insuperables. El protagonista consigue ascender al máximo grado en esa perfecta comunidad: es nombrado "magister ludi" en plena juventud, y vive rodeado del prestigio y la admiración de su comunidad y de todo el mundo. Pero abandona su puesto, siente la llamada de lo trágico, del sinsentido que apenas ha podido controlar cuando estaba poseído por el objetivo del ascenso en la comunidad. En ese sinsentido, que previste la forma de una llamada a la piedad, aflora en los relatos que preceptivamente ha de escribir en su vida comunitaria.

Cuando abandona su suprema posición, decide dedicarse a la educación del hijo de un amigo, consagrarse a su vida joven y "normal", reintegrarse así a la vida común para esperar la

---

<sup>31</sup> G. Orwell, Op. cit., p. 196.

<sup>32</sup> Ibid. p. 203.

<sup>33</sup> Ibid., p. 202.

<sup>34</sup> Ibid. p. 99.

<sup>35</sup> A. Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz*, ed. cit., p. 10.

muerte que lo encuentra nadando con su pupilo sin que sepamos si fue muerte buscada o no. Yo creo que Hesse expresa, mediante ese abandono, la íntima repulsa que para la vida individual - que es la única que realmente existe y ha de enfrentarse con la muerte en supremo trance- supone la perfección artificialmente alcanzada a base de renuncias muy difíciles de justificar aunque se hagan en nombre de la razón.

En las utopías negativas se critica una desnaturalización del hombre: sometido a un Estado demencial, en *1984* o en *Nosotros*, a una sociedad científicamente perfecta -que practica una perfecta represión-, en *Un mundo feliz*, o que, como acabamos de ver, provoca una "angelización" del hombre incompatible con el real sentido trágico y esperanzado de la vida humana. en *El juego de los abalorios*.

Se nos presenta un hombre enmudecido, que no tiene nada que decir, y, por ello, nada que hacer ni que esperar; que ya ha dejado de ser hombre.

## V. LA UTOPIA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO. EL REFORMISMO COMO UTOPIA

Hemos trazado un balance claramente negativo respecto a la posibilidad de que en las sociedades perfectas que se nos anuncian, y frente a las que se nos advierte, subsista algo similar a la dignidad y los derechos del hombre.

La cuestión que habría que plantear para cerrar el diagnóstico es la siguiente: ¿puede instalarse en la tierra un modo de vida plenamente feliz y satisfactorio, que sea posible, y virtualmente necesario, en virtud de la estructura que adopte el sistema social? Según hemos podido ver, para diversos pensadores las medidas que permiten conseguirlo son ya posibles, pues los medios están dados: faltaría una acción política, más o menos revolucionaria (sería la posición de Marcuse), o dejar a los sabios conductistas subir a la palestra y ocuparse de nosotros, en la visión de Skinner.

Una amenaza global del tipo de la prevista en *1984* está ahora más lejos de nosotros que cuando fue formulada por Orwell en 1949, aunque algunos de los rasgos parciales del universo orwelliano lleven tiempo entre nosotros. La base de guerra universal que supone el mundo de *1984* creo que puede ser ahora vista con mayor tranquilidad que cuando Orwell novelaba su pesadilla. Sin embargo, *Un mundo feliz* está cada día más cerca: esta es exactamente la opinión del propio Huxley<sup>36</sup>, para quien los rasgos que hacen previsible, y en cierto modo inevitable la llegada de una dictadura científica no han hecho otra cosa que acentuarse desde que en 1932 escribió su Utopía.

Todas las amenazas parecen venir de parte de la razón de Estado, o, más simplemente dicho, del crecimiento de su poder y de la capacidad tecnológica de controlarlo con un número reducido de personas. Eugenio Imaz ha puesto de manifiesto el hecho, enormemente significativo, de que los dos primeros formuladores de utopías, Sócrates y el propio Moro, han muerto como testigos de la razón frente a la razón de Estado<sup>37</sup>. Pues bien, una primera lectura operativa de las advertencias contenidas en las utopías negativas rezaría del siguiente modo: es

<sup>36</sup> A. Huxley: Op. cit. pp. 10, 11, 147.

<sup>37</sup> Véase E. Imaz: "Topía y Utopía", introducción a *Utopías del Renacimiento*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1941, págs. 19-20. Es igualmente interesante su contraposición de las figuras de Moro y Maquiavelo.

menester recuperar el sentido ético y personal de la Utopía y fomentar un pluralismo tan amplio como sea posible, que pueda ser una salvaguardia frente al poder que amenaza con la pretensión de legitimarse en la posesión exclusiva de la razón, frente al poder omnímodo de un Estado providente. como dijera Hölderlin<sup>38</sup>: "lo que ha hecho siempre del Estado un infierno sobre la tierra es precisamente que el hombre ha intentado hacer de él un paraíso". Mantener, pues, una vigilancia frente a las doctrinas salvíficas con el escepticismo propio no sólo de los liberales<sup>39</sup>, sino de quienquiera que asuma que el hombre es y debe ser de manera tal que nada ni nadie pueda obligarle a ser feliz ni benéfico. Como pensaba Kant, el riesgo de una igualdad a todo trance traería consigo la anulación de las posibilidades creadoras de la humanidad, "surgiría una vida digna de la Arcadia, de armonía perfecta y amor mutuo, que necesariamente sofocaría o ahogaría todos los talentos por su base". La caída en el orden significaría, con toda probabilidad, la muerte de infinitas posibilidades, porque, como ha dicho Bergson, el orden es siempre la huella de una creación difunta.

¿Qué hacer, pues? Los partidarios de la "sociedad universalmente administrada" han tomado su decisión, que consiste en una melancólica, cuando más, espera del futuro. La inacción acabaría, con toda seguridad, por reforzar su expectativa y supondría en todo caso, que el mensaje de las utopías negativas estaría destinado a desaparecer de la futura biblioteca perfecta.

La alternativa ha de consistir en una apuesta por el pluralismo y la diversidad<sup>40</sup>, en una revitalización de los derechos y libertades que "fueron factores tan vitales en los orígenes y etapas tempranas de la sociedad industrial" y "están perdiendo su racionalidad y contenidos tradicionales"<sup>41</sup>. En cuanto conceptos abstractos, esos conceptos han de recrear nuevos significados históricos y podrán ser el lecho en que fecunden ideas más fuertes, capaces y avanzadas, pero que en ningún caso supondrán la anulación del contenido abstracto que aquellos contienen y aportaron, del potencial de creación y libertad que fueron capaces de alumbrar. Sería necesario, pues, formular la oportunidad de una "utopía solucionista", que consistiera en el esfuerzo por armonizar dos fuerzas que pueden anularse mutuamente: la capacidad técnica de resolver problemas reales, y la capacidad racional de formular horizontes de mayor libertad y desarrollo espiritual. Esa armonía no puede ser el resultado de ninguna revolución -las utopías nunca lo han sido-, sino únicamente el resultado de una continua reforma, cuya miseria moral consiste en que no puede prometer nada último ni definitivo, pero cuya real ventaja reside en que sólo puede ser administrada en una mayor libertad, en medio de una información creciente y en un horizonte de participación universal. Esto es también constatación de que es posible una vida más digna y feliz, que procurarla es una obligación, y que conseguirlo consiste en la buena voluntad que es movida por la inteligencia honestamente aplicada a los miles de problemas que cada día se plantean al individuo y a la sociedad entera.

En lugar de este tipo de actitud "solucionista" y difícil, cabe esperar todo de la Razón divinizada y dictadora hecha realidad por alguna vanguardia iluminada y bienhechora; o, lo que

---

<sup>38</sup> Cit. por Hayek, *Caminos de servidumbre*, Alianza Editorial, Madrid, 1978, p. 51.

<sup>39</sup> Véase K. Hermann Flash, *El futuro de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1978, pp. 9 y ss.

<sup>40</sup> "La diversidad es esencial a la felicidad, y en Utopía difícilmente la hay. Este es un defecto de todos los sistemas sociales planeados, tanto los reales como los imaginarios". B. Russell, *Historia de la Filosofía Occidental*, Espasa-Calpe, Madrid, 1971, II, p. 141.

<sup>41</sup> H. Marcuse: Op. cit., p. 23.

es peor, entronizada por alguna "Administración universal" de oscuro origen, de la cual lo mejor que se podrá decir es que fue inevitable.

Es menester, pues, rescatar la Utopía del terreno de las visiones socialistas, que tienden a abandonarse en la delectación de algunas verdades vetustas e ineficaces, de la permanente confianza en un Estado que realizaría, a nuestra costa y *velis nolis* una sociedad superior .

El mensaje último de las utopías negativas consiste precisamente en que no hay ningún argumento importante para suponer que esa "sociedad perfecta", "inevitablemente" sobrevenida, contuviera elementos de liberación, dignidad y felicidad. Ciertamente, sería capaz de administrarnos, pero sería a costa de nuestra libertad. Como ha dicho Huxley, la humanidad daría la razón al Gran Inquisidor de Dostoyevski: "hacednos vuestros esclavos, pero alimentadnos"<sup>42</sup>. El temor a una dictadura científica firmemente asentada en el dominio de la técnica no está exento de fundamento. El mismo Huxley cita el testimonio de Albert Speer, ministro de Armamento en la Alemania nazi, en Nüremberg, comentando cómo el poder alcanzado por Hitler tuvo uno de sus más firmes apoyos en la capacidad tecnológica de que ya se disponía<sup>43</sup>. en esa perspectiva hay quienes han optado por la sumisión y la adaptación: ése es el pensamiento que expresó Horkheimer en las declaraciones cuya versión castellana recogió la revista *Teorema*:

- "No quisiera ocultar en ningún caso que, a mi juicio, la marcha de la sociedad se dirige hacia un estadio en el que su futura estructura racional sólo podrá obtenerse al precio de la desaparición de la libertad del individuo y, también de lo espiritual.

.....

- "El nacionalsocialismo no llegó a alcanzar el nivel de un funcionamiento sin fricciones, porque los instrumentos para el dominio de la naturaleza no habían sido aún perfeccionados. Por ello, esa administración hubo de significar coerción y terror. Pero, en principio, había proyectado ya lo que podemos llamar la sociedad plenamente automatizada: una sociedad sin moral, sin espíritu"<sup>44</sup>.

La visión pesimista de Horkheimer puede ser dulcificada; él mismo lo hace en otros pasajes de la misma entrevista, pero pone de manifiesto un punto esencial en que no veo fácil la componenda. O apostamos decididamente por la libertad -aún con la agresividad que lleve consigo- o renunciamos a ella para preparar la llegada de la sociedad universalmente administrada. Probablemente haya aquí una opción que no puede ser racionalmente decidida; sólo cabe recordar el punto de partida teórico que ha hecho posible la escisión e imposible la síntesis: la concepción de la sociedad como un organismo; como algo, por tanto, con naturaleza propia, como tal superior y distinta al individuo. La utopía que busca trascender esta opción consiste en la aceptación de que en un mundo innumerable de individuos y culturas, éstas y aquéllos puedan ser efectivos protagonistas de su propia vida e historia y coautores de su destino colectivo en ninguna parte escrito.

La aceptación del conflicto como componente esencial de la vida colectiva no conlleva necesariamente su crecimiento, el incremento de sus efectos devastadores: puede y debe conducir al esfuerzo continuo por su racionalización (anulación), que nace, no de una sociedad

---

<sup>42</sup> A. Huxley, *Nueva visita aun mundo feliz*, Ed. cit., p. 145.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>44</sup> *Ibid.*

que se alce por encima de los hombres (y frente a la cual si los hombres lo quieren seguir siendo han de entrar en definitivo conflicto), sino del acuerdo que le logra en el uso de la inteligencia y de la libertad: siempre es más progresivo tratar de resolver problemas, aun creando otros, que recurrir a las cadenas, por muy ilustres que resulten y bien diseñadas que hayan sido.