

NOTAS

SOBRE EL PROCESO DE LA UTOPIA A LA DISTOPIA

Por LUIS NUÑEZ LADEVEZE.

Parece probado que el socialismo moderno surge de, entre otros ingredientes, la conversión de la imagen de utopía en pensamiento social. Al menos, de no considerar irremediabilmente erróneo el célebre opúsculo de Engels sobre el tránsito del socialismo de la utopía a la ciencia, éste es uno de los elementos constitutivos del actual pensamiento socialista de raigambre marxista. Evidentemente no todo pensamiento social es en sí mismo utópico, ni toda utopía, de creer a Mannheim, es en sí misma socialista. Mas lo que parece introducir el rasgo utópico en el pensamiento es la noción o la idea de que hay un deber ser implícito en el ser mismo de la sociedad que puede explicitarse especulativamente. Este germen, de sabor utópico, ha formado parte integrante de la evolución de las ideologías socialistas sintetizadas y repensadas por el marxismo. Con este criterio la tarea del pensamiento consiste, en parte fundamental, en censurar la sociedad vigente y guiar la acción política de modo tal que su «ser futuro» tienda a identificarse con el «deber ser actual».

En alguna manera, y en el origen del socialismo moderno, existe esta conciencia del divorcio entre la ritual facticidad de los hechos y la posibilidad de adaptarlos a un ideal que no sólo existe de modo embrionario o latente en el engranaje del acontecer, sino también en los principios morales implícitos y en las normas y reglas explícitas que ordenan, regulan o inspiran su dinamismo. Basta, entonces, que el espíritu analice esa realidad que se le presenta y la confronte con los criterios éticos que la informan para detectar que los hechos sociales no son conformes con la idea que su propia significación suscita en quien trata de comprenderlos intelectualmente. Pero no basta con percibir ese *décalage* entre el «ser» y el «deber ser», entre el hecho y su proyección ideal, para que haya un pensamiento utópico; es necesario,

además, que se establezca una relación interna entre ambos momentos, que se admita como lo propio de la tarea política hacer posible el tránsito de un espacio a otro y que se conciba ese tránsito no sólo como algo pensable, ni siquiera como algo posible, sino como un imperativo práctico, como un mandato inspirador y ordenador de la iniciativa política.

Los primeros utopistas no lo fueron en este sentido o no lo fueron íntegramente: no fueron «pensadores utópicos», teóricos de la utopía, sino narradores utópicos, fabuladores de utopía. No consideraron que pudiera haber una conexión intelectual entre los dos momentos, el de lo «real» y el de lo «ideal». Moro, y sus compañeros fantásticos, Campanella y Bacon principalmente, aunque la lista, sólo en la Italia renacentista, es muy amplia, no se mueven, a la hora de escribir sus utopías, tanto por la exigencia de definir un deber ser contenido de alguna manera en el ser social como por la de expresar un punto de referencia que les permitiera criticar los errores y vicios de la sociedad cristiana de su tiempo. De este modo los primeros utopistas no son conceptualmente socialistas, ni siquiera especulativamente, sino imaginativamente. El socialismo moderno no es, en su origen utópico al menos, el «pensamiento de una idea», como podría decirse de *La República* o de *Las Leyes* platónicas, sino la «imagen de un deseo», según la expresión feliz de Martin Buber parafraseada por A. L. Morton.

La utopía, más que pensada, es imaginada como un modelo aparte, sin lugar ninguno, fuera del devenir intrínseco de la sociedad. Los propósitos son principalmente críticos, y los utopistas utilizan su imagen con fines instrumentales para, mediante el mecanismo de la comparación entre la imagen fabulada y la realidad social vivida, exponer los defectos de una sociedad que no se comporta conforme a los principios que predica, que no se atreve, como decía Schiller, a parecerse a lo que es. El criticismo erasmista censura el comportamiento social de una comunidad que se define a sí misma como cristiana y, en el caso de Moro, lo hace mediante el ardid de comparar las costumbres y conductas dominantes con las de un pueblo imaginario construido expresamente para que sirva de modelo y de referente de la comparación. Moro sabe muy bien que su *Utopía* es un juego. Construye deliberadamente una fábula, y no se le pasa por las mientes el plan de que la sociedad futura tenga que aproximarse a la que Hytilodeo describe en su relato. Menos piensa aún que se deba encauzar, mediante algún tipo de planificación, la actividad pública para que la deseable regeneración de las costumbres tienda a realizar el proyecto inmanente de utopía. Desde el punto de vista del contenido no hay, en rigor, un pensamiento utópico propiamente dicho, sino más bien una crítica utópica. Tampoco hay en sentido estricto una sátira, a pesar de la propensión de Erasmo hacia la sátira. En algún as-

pecto, Voltaire, tan similar en muchos sentidos a Erasmo, hizo algo parecido en su época mediante sus relatos satíricos. Llevó al ridículo la situación de su sociedad a través del recurso de contrastar satíricamente los fundamentos y principios de la moral vigente con la práctica o las consecuencias de esa moralidad predicada por las clases dominantes. Ese era el propósito de narraciones como *Micromegas*, *Cándido* o *El ingenuo*. Como ocurre con Moro, la fábula es una estratagema para la intención crítica. Pero Moro, Bacon o Campanella, menos versátiles y más comprometidos —porque escribían desde dentro— con la sociedad que censuran, tienden más a la crítica que a la sátira, no tratan de disolver sino de reformar.

El reformista utópico no es, por tanto, un escritor satírico, pero tampoco es un escritor dogmático, a menos que —como hizo George Sorel (1)— se le quiera interpretar, sin análisis, de ese modo. Moro no es un fustigador profético ni un asceta iluminado. Bacon tampoco. Campanella, el más comunista, platónico y utópico, se aproxima más a ese arquetipo. Pero el testimonio irónico de Moro impide que se le pueda confundir con un Savonarola: su continuo juego con la realidad y la ficción, la zozobra calculada en la que consigue sumergir al lector perdido entre la fábula y la idea, ha sido medida de modo tan eficaz que despeja toda sospecha sobre esa descarriada interpretación. Ciertamente que las descripciones de la isla utópica pueden prestarse a ese equívoco, y se comprende, si se adopta ese punto de vista, el recelo de un George Sorel y de otros pensadores hacia el esquematismo, la rigidez y la disciplina de las descripciones utópicas. En el caso de *La ciudad del sol* puede haber motivo para la sospecha. Pero en el caso de Moro y de Bacon no hay lugar para un texto como el de Helmut Khun cuando escribe: «Por eso resultan esos Estados artificiales, a pesar de la sabiduría artística que los ha proyectado, no tanto edificantes como repugnantes: la feliz *polis* de Platón, *La ciudad del sol* de Campanella, la *Atlantis* de Bacon, la *Utopía* de Tomás Moro, no pueden negar una lejana semejanza con las terroríficas utopías de Aldous Huxley o George Orwell» (2). Moro, desde luego, no llega a este exceso. Tiene plena conciencia de que la vida es anterior a la idea, y de que ningún *Juego de los abalorios* puede suplantar con éxito al juego espontáneo de la vida. Tomarse la *Utopía* más en serio de como la tomó Moro no deja de ser un riesgo que aceptan en alguna medida los socialistas utópicos. Entonces la imagen de *Utopía* deja de estar en «ningún lugar» para ocupar un *topos*, una geografía, un espacio preciso, para hacerse inmanente. *Utopía* se convierte así en un manajo de principios, en un exceso normativo,

(1) Cfr. G. SOREL: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, 1976.

(2) Cfr. H. KHUN: *El Estado*, Madrid, 1979, pág. 23.

y esta exuberancia acaba siendo tan peligrosa y corrosiva como la misma ausencia de normas.

El pensamiento utópico posterior, y el germen está ya en Campanella, cede a esta tentación. Funciona de acuerdo con un mecanismo diferente; no crea un mundo separado, ideal e imaginario. No elabora un instrumento para la crítica, sino un plan para la razón. Mientras que los utopistas imaginativos proponen las reformas de las conductas para preservar la pureza de las instituciones cristianas, el pensamiento utópico trata de analizar el hecho social para concebir un experimento normativo que es posible actualizar. Mientras que en los primeros, los principios o ideales en los que la sociedad dice inspirarse son trasladados al artilugio utópico con objeto de que sirvan de referente crítico de esa misma sociedad, en los segundos la insuficiencia de la sociedad vigente es el argumento para proponer un proyecto especulativo que la reemplace. Ambos coinciden en criticar el presente y en considerarlo insatisfactorio. Ambos coinciden en proponer una representación ideal como referencia del hecho real. Pero se distinguen porque los primeros no piensan en transitar del hecho a la norma, ya que la conciben ficticia, sino en reformar los hechos a la luz de la ficción; mientras que los segundos alientan la esperanza o la ilusión de que los hechos futuros lleguen a identificarse con los ideales del presente. La imagen de *Utopía* se hace así imanente a la historia, pasa a ser partícipe del presente mediante una anticipación idealizada del devenir. Este pensamiento distingue de este modo entre la praxis social defectuosa de la razón política imperante, y que hay que destruir o sustituir, y el ideal normativo de la razón pensante, que se debe implantar. El sistema coetáneo debe ser purificado mediante el esquema utópico, debe ser encauzado y dirigido hacia el ideal pensado, debe ser planificado y orientado hacia el mundo concebido en el laboratorio de la razón. La inmanencia utópica funde así, en la distancia que separa al lenguaje de las cosas, dos momentos distintos: el principio de la praxis política ha de ser teleológicamente orientado por el principio de la razón normativa. Ninguna praxis puede, para estos idealistas, justificarse si no es por su fin normativo. Y el fin y el contenido residen en el supuesto utópico: el encuentro del paraíso terrenal, la realización del socialismo concebido como proyecto especulativo de perfeccionamiento social. La historia se convierte de este modo en un caldo de cultivo, en un medio experimental para el ensueño de la razón práctica. Owen, Fourier, Cabet son no sólo soñadores, sino también experimentadores de la ciudad terrena, constructores o arquitectos de un plan divino secularizado.

El artículo que escribió Marx con motivo del llamamiento del ciudadano Cabet a los comunistas franceses para dejar Francia y emigrar a Icaria, con objeto de «fundar en otra parte del mundo una colonia comunista», deja bien

claro el juicio despectivo que le merece esa condición experimentalista del socialismo utópico. Según los autores del *Manifiesto comunista*, la conversión del socialismo utópico en científico comienza cuando el componente ideal, normativo y especulativo, se convierte en elemento práctico. Y esta conversión se hace posible si se prescinde del carácter experimental de los socialistas utópicos y se le sustituye «por razones estadísticas y económicas». Engels no lo dice exactamente así, pero me parece que a la luz de Marx ésta es una síntesis absolutamente fiel de su opúsculo, concorde además con la segunda tesis sobre Feuerbach en combinación con la undécima: los filósofos no han hecho más que pensar sobre el mundo, hora es ya de transformarlo. Pero de transformarlo no de una manera aventurada o impulsiva, sino calculada hasta que existan y para conseguir que existan «los elementos para el establecimiento de una comunidad de bienes» (3).

Lo que se proponen los socialistas científicos, Engels y Marx, y con anterioridad a ambos, pero con claridad, Proudhon, no es tanto acercar la sociedad a un modelo ideal, normativo y por eso utópico, porque lo ideal es en último extremo trascendente, en la medida en que toda idea trasciende la realidad, en que todo modelo trasciende la acción y el esfuerzo de realizarla en la práctica, en que todo lenguaje trasciende las cosas, como estudiar las leyes internas del devenir para conocer el sentido y la dirección de su movimiento y adecuar la acción humana a las condiciones inmanentes de la historia. El punto de partida no es, por tanto, deslindar un mundo ideal y reformar el real de modo que pueda identificarse con el ensueño normativo, sino comprender el despliegue dialéctico de los acontecimientos con objeto de apoderarse intelectualmente del sentido oculto de ese movimiento. Ciertamente esa intención se funda en tres supuestos no demostrables y probablemente holísticos: primero, que es posible la posesión intelectual de la plena significación de la inmanencia; segundo, que el diagnóstico del sujeto y las categorías atribuidas durante el análisis coinciden con el significado real del devenir; tercero, que todo acontecimiento tiene un carácter significativo homogéneo en relación con los demás. La prueba pertenece siempre al devenir mismo. Y sólo es posible mantenerse en ella a base de hacer coincidir los medios usados con los hechos a través de un proceso de continua readaptación de las interpretaciones de la significación. De este modo más que identificar el sujeto con el significado del objeto, se identifica el objeto con la intención pretenciosamente objetiva del sujeto.

Este planteamiento implica un retorno inesperado al punto de partida, pero no al lugar utópico de la imagen soñada, sino al tópico de la razón del

(3) Recojo esta cita de Marx de L. MARÍN: *Utópicas*, Madrid, 1975.

príncipe. El socialismo científico, igual que el pensamiento de Maquiavelo, carece de normatividad. Por eso es inútil pedirle a Marx una referencia concreta del mundo que propone (4). De acuerdo con su modo de ver las cosas, cualquier concreción, sabe muy bien, puede volverse contra sí misma. Incluso las escasas referencias abstractas han dado lugar a interpretaciones contrapuestas. Por eso no hay un proyecto definido. Todo proyecto está encaminado al fracaso. La emancipación, la liberación o la democracia socialistas no son, en suma, un proyecto sino una praxis. Es lo que con terminología algo confusa ha denominado Martin Buber «triunfo del principio político», que pasó a ser «lo supremo determinante» y que aquí, fieles a una tradición que hiende sus raíces en Aristóteles, preferimos traducir de otro modo: la política como estrategia ha sustituido a la política como naturaleza. Que la praxis sustituye a la naturaleza quiere decir que «toda decisión sobre la actitud práctica... se tomaba atendiendo exclusivamente a la conveniencia política de cada momento» (5).

La nueva actitud consiste, en definitiva, en sustituir el componente normativo del socialismo bienpensante en un componente praxiológico. La praxis sustituye al deber ser; incluso puede decirse que se opone al deber ser. La norma surge de la propia praxis como expresión de su facticidad realizada. El modelo no se propone, se impone. Está implícito en la propia inmanencia del cambio, pero no tan patente que pueda exponerse a una interpretación invariable. De este modo la razón dialéctica abandona todo elemento normativo, arroja por la borda, o lo pretende al menos, el lastre utópico del socialismo predecesor y se interpreta a sí misma como movimiento real de la historia.

Este planteamiento nos vuelve por pasiva el origen de la cuestión. De alguna manera se ha completado el ciclo abierto por los primeros utopistas. En efecto, cuando Moro entrega su cuello al verdugo lo hace porque rechaza el imperio de la praxis, porque se resiste a ceder a los postulados de la razón práctica inmediata, a la «razón del príncipe» exaltada por Maquiavelo, porque se niega a plegarse a la inmanencia de la exégesis, porque elige mantenerse en los principios que le permiten oponer a la corrupción —ya que no a la moral— dominante, el disparate de la fábula, el artificio crítico de la

(4) Marx escribió en 1869 al positivista inglés E. Spencer: «Quien formula un programa para el porvenir es un reaccionario.» Recojo la cita a través de G. SOREL: *Op. cit.*, y de F. E. y F. P. MANUEL: *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, III, Madrid, 1981, pág. 225. Sorel cita indirectamente a través de Brentano y remite a una carta de Marx a su amigo Beesly. Supongo que la precisión de Manuel es la adecuada.

(5) Cfr. M. BUBER: *Caminos de utopía*, 2.ª ed., México, 1966, págs. 112 y sigs.

representación, el juego irónico de la utopía. Evidentemente, Moro, como los socialistas utópicos, distingue entre la conveniencia política y las exigencias normativas, pero se distingue de ellos porque, en su caso, estas exigencias no son socialmente inmanentes, sino anteriores al conocimiento, trascendentes al devenir. Fiel a los ideales de la *Utopía*, Moro entrega su cabeza al «Príncipe», por no subordinar la razón cristiana a la razón de Estado. Maquiavelo, el primer teórico de la praxis política, propone precisamente, y en contraposición a Moro, o mejor dicho a Erasmo y su *Educación del príncipe cristiano*, lo contrario. En el choque entre la *ratio* normativa y la *ratio* política, devenida en estrategia de poder, Moro pierde la vida y Maquiavelo sentencia a favor del príncipe verdugo: «Muchos han imaginado repúblicas y principados que en realidad jamás han visto ni conocido; pues la manera en que vivimos y aquella en que debiéramos vivir son tan distintas que quien abandona la una para entregarse a la otra está más cerca de destruirse que de salvarse.» Cioranescu comenta que parecería que este texto se dirigiera a Moro; pero es un hecho que Maquiavelo no podía conocer la *Utopía* antes de escribirlo (6). El caso es que Moro se destruye, y utopía inicia su camino de convergencia hacia la praxis radical, hacia Maquiavelo. La tensión entre el ascenso del pensamiento hacia el deber ser, la ciudad ideal, y el empeño por aprehender el sentido del ser, el poder terrenal, da lugar primero al socialismo utópico y después al socialismo científico. Ambos tienen su origen en la distancia renacentista que separa a estos dos principios. El salto de la imagen de utopía al pensamiento utópico significa un desplazamiento hacia la inmanencia del plano del deber ser: la consideración intelectual de que la norma y el ser pueden encontrarse en algún punto de cruce del camino. El salto del pensamiento utópico al socialismo científico impone la identificación del deber ser con el ser a través del imperio de la praxis. A partir de esta identidad ya no hay norma reguladora de la praxis, sino que es la praxis la que, en adelante, educirá la norma. El socialismo utópico surge cuando la imagen de utopía, el juego de la fábula, pasa a convertirse en cálculo práctico de la razón. Entonces utopía, lejos de situarse en lugar ninguno, sin *topos* definido, pasa a encontrar un *topos* especulativo en el planificador social. El socialismo científico surge cuando esa inmanencia pierde su contenido ideal, normativo, para encontrarlo como sentido práctico, como reflejo intelectual del movimiento histórico convertido en sujeto revolucionario: el precedente es el industrial de Saint-Simon; el consecuente, el proletario de Engels y Marx.

Así pues, la mutación de utopía la devuelve a la antítesis de su origen.

(6) A. CIORANESCU: *L'avenir du passé*, Gallimard, 1972, pág. 87.

El marxismo comunista, como ideología política, puede ser pensado como un encuentro entre los términos contrarios de una oposición fundante, cuando Moro y Maquiavelo consiguen reducir la distancia que les separa y abrazarse, fundirse en el encuentro, cuando la utopía deja de ser un punto de referencia trascendente al devenir, propuesto por el reformador cristiano, y pasa a confundirse en un elemento absoluto del devenir, producido por su movimiento interior, descubierto por la razón dialéctica y aplicado por el activista social. En ese lugar de encuentro, en ese *topos*, la utopía pierde así su dimensión utópica originaria, el ensueño, la fábula, el deseo, el ideal, la norma, y gana, en cambio, su significación inmanente; y la praxis pierde su exclusivismo fáctico, la servidumbre meramente práctica, instrumental, táctica, su subordinación a la subjetividad o conveniencia ocasional del poder, para conseguir una expansión histórica, un significado abisal, una envergadura totalizadora. La razón del príncipe, provisional y contingente, se convierte en la razón del Estado, inmanente y absoluta. Se ha llegado, por este camino, a una cierta plenitud, a una consumación en la síntesis del encuentro de los opuestos.

Cabe, diseñado de este modo el itinerario de este tránsito en su origen divergente y en su culminación confluyente, la pregunta: ¿qué pasa después? Los hechos prueban que el Maquiavelo utópico, el Moro praxiológico, esta sorprendente combinación o disolución de la utopía imaginaria en la inmanencia total de la praxis, acaba triunfando, como también triunfó en la génesis del proceso, el Príncipe sobre la Utopía, la acción sobre el ensueño. Moro hubo de sucumbir bajo el hacha de la razón del Príncipe. Pero del mismo modo que la voz de Moro, y con ella la de todo el erasmismo reformista de la época, se levanta para exorcizar el maquiavelismo imperante en la propia cristiandad, nuevas voces se levantan para denunciar el absolutismo de la inmanencia total. El juego es distinto y se vuelve, curiosamente, en su contrario; pero también la situación es la inversa de la que diera origen a utopía. Y de este modo el espejo que se esgrime para reflejar el absolutismo del rostro que adopta la praxis incontenible es el de la inversión de la utopía. Acaso sea útil introducir aquí un elemento léxico nuevo para hacer más simétrica la comparación: la utopía se hace utopía negativa, es decir, distopía.

¿Qué advierte la distopía?: «A la dialéctica, Moloch moderno —escribe Duveau—, se ofrecen sacrificios más crueles que los ofrecidos a las viejas divinidades.» La distopía moderna ha detectado que «la justificación sistemática de la historia puede, al mismo título que la utopía, constituir una fuga, una coartada, una forma de esquivar las responsabilidades» (7). En el res-

(7) G. DUVEAU: *Sociologie de l'utopie*, París, 1961, págs. 31-32. La sugerencia de reunir Moro y Maquiavelo procede de Sorel y es comentada por Duveau, cfr. pág. 15.

quicio de estas justificaciones se identifica la misma práctica ritual de la inmolación de las víctimas en el altar sagrado de los dioses, convertido ahora en tarima profana de la historia. El momento culminante de utopía acontece entonces en ese instante en que, inesperada y sagazmente, la razón cree que ha podido reducir, a su conveniencia, todas las distancias que separan el fin de los medios, pues eso ocurre sólo cuando los medios acaban convirtiéndose en sus propios fines. Ya no queda, en efecto, espacio «entre la transformación futura que se operará algún día... y el camino que conduce a la revolución y más allá de ella, camino que se caracteriza por el centralismo total, que no tolera ningún aspecto ni iniciativa que no sean los suyos», comenta Martín Buber (8). Y es así, el lenguaje se desdobra, la significación retuerce los sentidos internos, cada término se hace multívoco o equívoco, y ya no se sabe exactamente qué se quiere decir con palabras como «libertad», «democracia», «verdad», no se sabe cómo interpretar al propio intérprete. Así, por ejemplo, este sabroso texto de Marx leído por Lenin, por Stalin o por Andropov: «Porque, para los comunistas que reconozcan el principio de la libertad personal, una comunidad de bienes, sin período de transición, y a decir verdad sin período democrático de transición en el cual la propiedad personal no se transforme sino poco a poco en propiedad social, es tan imposible como es para el labrador recoger sin haber sembrado.» Esa transformación futura no puede ya ofrecer ninguna esperanza. Acaso, por eso, algunos marxistas hayan vuelto al «espíritu de utopía», tratando de desplazar la esperanza desde la trascendencia a la inmanencia. Se puede esperar desde fuera de la historia porque se sabe que la historia carece de respuesta, o se presume que no la tiene, o se admite que no hay fundamento para confiar en ella. Pero ¿se puede esperar por esperar, de modo que la esperanza misma se convierta en coartada para la desesperanza actual, para la desilusión del presente, para la torsión planificada de los hechos y de sus significados? (9). «La uniformidad como camino lleva misteriosamente a la diversidad como meta final, y la coacción como camino, misteriosamente, a la libertad como meta final», escribe Martín Buber (10). ¿Y es en este procedimiento, en esta extraña desenvoltura, en esta equívoca metamorfosis

(8) M. BUBER: *Op. cit.*

(9) Cfr. E. BLOCH: *El principio esperanza*, Madrid, 1977-1980. Cuando se escribe que «el país de la construcción socialista, en cambio, ha movilizadado todo su inmenso poder —y tiene que movilizarlo— con el fin de poner término a la dominación del hombre por el hombre» o que «en esta especie de poder alienta inmanentemente el final de todo poder» (tomo II, pág. 490), es difícil, a la vista de la praxis que conduce a ese final, desconfiar del sentido mismo de la palabra «esperanza».

(10) M. BUBER: *Op. cit.*

en donde se quiere depositar la esperanza? Disuelto, pues, el fin, sólo queda el instrumento, y abandonado al instrumento, ¿podrá el aprendiz de brujo detenerse para reflexionar qué sentido tiene la pregunta sobre el fin sin que el torbellino que ha provocado le succione? Hacerse esa pregunta y confiar en que pueda haber una respuesta «humana» es caer en la utopía. Nunca, pues, el pensamiento pudo llegar a ser más utópico que cuando confió su destino a la inmanencia ciega: «Que en esas condiciones se operara una auto-renuncia del poder acumulado se ha calificado de creencia en milagros, y no sin razón», concluye Buber (11).

Pero lo cierto es que este desenlace no resta un ápice de valor a la crítica marxista del «socialismo utópico» por poco que añada a la posibilidad de una regeneración humana mediante el «socialismo científico». Así, la pregunta sobre ¿qué pasa después? puede contestarse en una sola frase: el desencanto ha sustituido al candor de la utopía primigenia. El imperio de la praxis es ya como el infierno de Dante, un lugar donde al entrar es preciso abandonar toda esperanza. Como expone el apátrida Cioran en un curioso ensayo sobre «Historia y utopía» dirigido en respuesta a un amigo que le escribió desesperanzado y resignado desde el mundo de la praxis absoluta, «el reproche capital que se puede dirigir a vuestro régimen es el de haber arruinado la utopía». El «Príncipe» ha impuesto su procedimiento en Occidente, encarnado en una burguesía cristianamente barnizada aunque pragmáticamente alejada de sus fundamentos y a la que se podría dirigir una nueva utopía para espejo que reflejara las torpes arrugas de su caduco rostro. Pero ya no hay resquicio para ese ardid, ya se sabe adónde conduce ese camino, y «es precisamente el fracaso del otro lado, el espectáculo de una gran idea desfigurada, la decepción en que ha desembocado», lo que permite a la burguesía y al capitalismo «prolongar el milagro de resistir a su destrucción inmediata». En suma, entre una praxis inmanente que justifica en el secreto inexpugnable del devenir cualquier decisión política que conduzca a su consolidación y a su perpetuación, y una praxis instrumental, aleatoria, que permita al menos, a través del juego del espejo, la contemplación de las arrugas del rostro y el encubrimiento de sus deformaciones mediante los afeites de la crítica, la elección es fácil: «Todas las sociedades son malas —dice el escritor idílico, hastiado por el presente y tal vez añorante de una Edad de Oro perdida en algún texto remoto de Hesíodo, de Diodoro o de Joaquín de Piore—, pero

(11) *Idem.* Ideas similares acerca de un inmanentismo utópico en Marx se pueden leer en G. DUVEAU: «le animaba la muy utópica concepción de un mundo en el que la dinámica interna de la economía implicaba una cierta perfección», pág. 37... «Marx, en fin, como Hegel, considera que a través de la historia se opera una fusión de la objetividad y de la actividad espontáneas», pág. 49.

hay grados de maldad, he de reconocerlo, y si he elegido ésta es porque sé distinguir entre los matices de lo peor» (12).

Nada tiene, pues, de extraño que haya un ambiente propicio para la distopía, un sentimiento contrautópico generalizado, una sensación de desánimo, de pesimismo, de unánime desencanto. El elemento que refleja mejor ese ambiente es, como en el origen del género, el material imaginativo. El reino de la distopía ha sustituido, en la imagen de los fabuladores, el sueño de la utopía, y ha disuelto su deseo inicial en la desesperanza. El inventario es imponente y el horizonte del tema se desdibuja en el océano literario de la ciencia ficción, donde la geografía se torna caprichosa y donde todo intento de clasificación está destinado al fracaso. Pero hay vetas significativas que han dejado impronta profunda, y cuya intención y contenido consisten precisamente en reflejar una imagen distópica y distanciada de la realidad. La crítica ha encontrado en la utopía negativa un instrumento poderoso para exponer su disentimiento, su protesta y su temor. *Un mundo feliz*, de Huxley, expresa ese sentimiento «sin matices» de rechazo de la praxis tecnocrática, lugar común de la inmanencia, sin especificar un desencanto político concreto. *El talón de hierro*, de Jack London, la primera de las distopías modernas, es, todavía, una utopía socialista vuelta del revés. London profetiza la degeneración del capitalismo a la luz de algunos textos de Marx. Anticipa un acontecimiento que había de producirse años después: la degeneración del capitalismo burgués en totalitarismo fascista. Los signos que permiten identificar la sociedad que London describe con las prácticas que luego fueron comunes en los regímenes de inspiración nacionalsocialista son numerosos. Lo que sorprende de esta narración, escrita en 1907, es precisamente la conciencia de anticipación de la experiencia totalitaria absoluta. Pero London, que acierta en la predicción y en la descripción de las prácticas del régimen nazi, yerra, afortunadamente, en el cálculo de su conjetura. Su novela es un testimonio biográfico encontrado y acotado en el año 2600, y a través de las notas de pie de página sabemos que el totalitarismo de derechas, *El talón de hierro*, duró tres siglos. En 1907 un totalitarismo comunista era, todavía, una ilusión o una esperanza, y las apuestas podían permitirse atribuir sin sospecha la responsabilidad de una degeneración social a una de las partes en litigio. Tal vez por eso, y porque los tres siglos de *El talón de hierro* se redujeron en la práctica a tres décadas, y porque las tres décadas del totalitarismo soviético apuntan a la posibilidad de consumir los tres siglos del pronóstico, hoy el testimonio de London ha dejado de ser fuente de comen-

(12) E. M. Cioran: *Histoire et utopie*, París, 1960.

tario y las obras que adquieren mayor significación y vigencia sean el *Nosotros*, de Zamiatin, y, sobre todo, 1984, de Orwell.

El espíritu de la distopía es generalizado como lo fue en su momento el de la utopía. El Renacimiento humanista engendró un considerable número de repúblicas perfectas, de ciudades ideales y de ensueños traslúcidos, rememoraciones, versiones o pronósticos de la edad feliz. En nuestra literatura pueden encontrarse algo más que vestigios utópicos en las obras del equívoco Alfonso de Valdés, de su hermano Juan de Valdés, del erasmista Luis Vives, del fustigador padre Guevara y del enigmático Cristóbal de Villalón (13). También hay intentos de planificación utópica en México y Paraguay, algunos de ellos inspirados directamente en la isla de Moro. Hay después un gran vacío que contrasta con la floración, durante los siglos XVII y XVIII, de fabulaciones utópicas en el resto de los países europeos. Pero lo que interesa reseñar es que la *Utopía* tuvo su momento propicio y adecuado dentro del cultivo del Renacimiento y en el aderezo de la Reforma (14). Actualmente la distopía ha ocupado ese lugar ninguno que encontró la primitiva utopía. Es el nuevo punto de referencia para la mente crítica. Puede decirse sin riesgo que la imagen literaria genuinamente fantástica se convierte en síntoma de esa condición, se manifiesta impregnada de un sentimiento distópico que se viste de diversos ropajes: como pesimismo frente a las repercusiones del proceso tecnológico; como reserva emocional frente a los productos de la industrialización; como hastío interior por los frutos de la secularización consumada; como desdén intelectual por los contenidos de la masificación de la cultura y del gusto; como mala conciencia por la anárquica desproporción de los beneficios en los mecanismos económicos. El masoquismo es un sentimiento que inunda a las conciencias en las sociedades industriales, donde no se acaba de asimilar la desigual distribución de la tecnoestructura entre los países avanzados y los subdesarrollados. Pero el espectáculo que ofrece el otro lado del telón no suscita la esperanza de una vía de regeneración interior. Allí reina la desesperanza, aquí el desencanto. El desaliento producido por el ocaso de una vieja ilusión a la que se había asentido con reverencia desde la Ilustración, la fe en el progreso, el temor ante la posibilidad física del holocausto colectivo y la ausencia de un principio vital, son el caldo de cultivo de este desánimo, entre cuyas manifestaciones hay que

(13) Sobre esto cfr. J. A. MARAVALL: *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, 1982.

(14) Como síntesis, además de las citadas de MANDEL, BLOCH y CIORANESCU, pueden consultarse en castellano J. SERVIER: *Historia de la utopía*, Monte Avila, 1967; A. L. MORTON: *Las utopías socialistas*, Barcelona, 1970; W. H. G. ARMYTAGE: *Visión histórica del futuro*, Barcelona, 1971.

enumerar la proliferación de una literatura premonitoria, fantástica y siempre pesimista. Pero este maleficio adopta intenciones más sombrías, beligerantes y amargas cuando se manifiesta como decepción política, como rechazo de una realidad concreta en la que se depositó porque así lo prometió la esperanza de una emancipación del hombre. Entonces la fantasía se convierte en distopía, en negatividad consciente, en repulsa sin matices. El *Nosotros* de Zamiatín es el precedente inmediato. 1984, la versión definitiva, el desprecio total.