

UTOPIA Y LIBERTAD:*

ALGUNOS TEMAS CONTEMPORANEOS DENTRO DE SUS TRADICIONES INTELECTUALES

Kingsley Widmer**

El autor revisa una gran cantidad de textos desde una perspectiva bien determinada, indagando en particular la relación existente entre proposiciones utópicas y libertad individual. Admite, inicialmente, que “Utopía” y “Libertad” no son términos fácilmente definibles y, quizás por eso mismo, sirven de punto de partida para una reflexión amplia sobre las organizaciones humanas, sobre el poder y la libertad, sobre la fuerza innegable y siempre presente del pensamiento utópico, aun en los autores y las obras más inesperados.

Al final de su trabajo, Widmer asume también su propia Utopía, una utopía libertaria, en la cual una gran parte de la producción no estuviera controlada ni por el Estado ni por las leyes del mercado, sino por la actividad autónoma y variada de los individuos y de asociaciones no coercitivas.

KINGSLEY WIDMER. Profesor e Investigador, Universidad Estatal de San Diego.

* Ensayo bibliográfico publicado en *Literature of Liberty*, Volume IV, 4 (Winter 1981).

Algunas Dialécticas Utópicas: La Necesidad de Comprender la Utopía desde Diversas Perspectivas

*“En alguna parte debe existir un mundo mejor”
(Refrán de un American Blues clásico)*

“Utopía” y “Libertad” bien pueden considerarse expresiones confusas que no permiten definiciones únicas o simples; constituyen en realidad categorías que reúnen diversas ideas y pensamientos. Tal vez el hecho de incluir una gran variedad de temas hacen que sean útiles para el pensamiento moral, político y social. Sin embargo, quizá sea necesario aclarar un poco estas terminologías ambiguas y volver a categorizarlas, tentativamente, desde un punto de vista dialéctico. Dentro de un análisis amplio del utopismo contemporáneo deseo destacar el papel, el contraargumento que plantean las “sociedades ideales”. Contradiciendo algunos principios libertarios comunes, deseo también argumentar que las utopías no deberían ser tomadas literalmente; ellas requieren de perspectivas múltiples y, en cierta medida, deben entenderse en términos de su continuidad histórica. Puesto que los utopismos frecuentemente exponen gran parte de los problemas ideológicos cruciales de nuestros tiempos, no sólo obligan a una disposición libertaria, sino, además, requieren de algunas discriminaciones libertarias. Después de todo, gran parte de la libertad humana, tanto en su diversidad como en sus aspiraciones, es utópica.

Consideremos el importante valor de las más amplias posibilidades de libertad individual, aun cuando muchos de estos conceptos también necesitan de grandes modificaciones, como muchos esfuerzos utópicos nos lo harán recordar.¹ Ya sea que la utopía se tome como una ficción narrativa de una sociedad ideal, como un plan de una institución o comunidad radicalmente diferente a las existentes en la actualidad, o como una visión social y política futurista, el individualista escéptico puede considerarla muy molesta.² Si se considera el utopismo (en cierto modo incorrectamente, como

¹ Sugiero que todo argumento serio (en oposición al que sea simplemente formal) en favor de la libertad individual tendría que enfrentar a algunos puntos de vista contemporáneos opuestos; me sentiría en la obligación de enfrentar críticas al individualismo como las planteadas por Philip Slater, *Earth-walk* (Garden City, N.Y., 1974). Ver también *The Pursuit of Loneliness*, del mismo autor (Boston: 1969).

² Aquí sigo el enfoque amplio de algunos importantes estudios recientes, tales como *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, Mass., 1979), de Frank E. and Fritzie P. Manuel, a los cuales me refiero en varios puntos. Los Manuel aclaran un punto metodológico que está muy de acuerdo con lo que yo enfatizo: “Si en el trasfondo de toda utopía existe una antiutopía, esto es, el mundo real visto a través de la mirada

indicaré más adelante) como un totalitarismo de la planificación racionalista, el individualista bien puede considerarlo como una amenaza. Pero muchas utopías representan respuestas organizadas por parte de estos individualistas amenazados, que buscan presentar contrapropuestas que protejan al individuo.

Ambigüedades en el Rechazo Contemporáneo de la Utopía

Sobre la base del estudio de centenares de posiciones de liberales clásicos, de liberales de izquierda con un fuerte compromiso con la libertad, y de libertarios declarados, he llegado a concluir que sus respuestas más comunes al utopismo van desde una gran sospecha hasta una fuerte condena. Por ejemplo, la libertaria de izquierda tradicional M. L. Berneri, en *Journey Through Utopia* (1950), concluyó en que la mayoría de los lugares inexistentes e ideales de la historia merecían no figurar en parte alguna,³ debido a su autoritarismo implícito o manifiesto. Sin embargo, ella se aferraba a cierto grado de libertad individual anárquica, que, generalmente, se considera bastante utópica. Por esta razón se sintió obligada a encontrar el aspecto libertario del utopismo. El libertario de derecha Murray N. Rothbard, en *For a New Liberty* (1973), visualizó el utopismo aún más negativamente, como una peligrosa tendencia colectivista: “El verdadero utopista es aquel que defiende un sistema que es contrario a la ley natural de los seres humanos”, así como una demanda absurda por algo “que no podría

crítica de un forjador de utopías, se podría decir, en contraposición a esto, que en el trasfondo de muchas desutopías se oculta una utopía”, p. 6. También destaco diversas ambigüedades hacia la utopía, como lo hace especialmente Frederick L. Polak en su amplia defensa del utopismo, que para él es una parte esencial del dualismo e impulso fundamental hacia el cambio en la cultura occidental, en *Utopia and Cultural Renewal, Utopias and Utopian Thought*, ed. Frank E. Manuel (Boston: 1966), p. 281. Ver también, del mismo autor, *The image of the Future*, traducido por Elise Boulding (Dobbs Ferry, N.Y.: 1961). Con el fin de simplificar la selección de un campo tan extenso, me he limitado aquí exclusivamente a los estudios realizados en inglés o traducidos al inglés. Una bibliografía completa y reciente de los aspectos literarios es la de Glen Negley, *Utopian Literature: A Bibliography*. “Whith a Supplementary Listing of Works Influential in Utopian Thought” (Lawrence, Kansas: 1978). Ver también Lyman Tower Sargent *British and American Utopian Literature, 1516-1975* (Boston: 1979).

³ Marie Louise Berneri, *Journey Through Utopia* (London: 1950). Esta antología, publicada en repetidas ediciones con comentarios, se refiere a la tradición utópica positiva minoritaria que incluye a Rabelais, Diderot, Morris y otros, los que se analizan más adelante.

funcionar”.⁴ Sin embargo, una reciente colección ilustrada del utopismo norteamericano insiste (basándose en el mismo libro) que Rothbard es un caso típico de “excelencia” de utopismo moderno.⁵ El humanista liberal William Barret, pese a sustentar ideas políticas considerablemente diferentes, es un poco menos negativo; en *The Illusion of Technique* (1979) descartó la mayor parte del utopismo moderno como una “fantasía tecnológica” y como “un ideal vacío e insípido”.⁶ Sin embargo, la mayoría de los tecnólogos contemporáneos, indudablemente, considerarían las opiniones de Barret como un utopismo antitecnológico que insiste exageradamente en el “Ser” heideggeriano, el que exige una transformación radical de la sensibilidad en el mundo moderno (lo que Barret escasamente cumple). Las ambigüedades del antiutopismo utópico en estos pensadores son fundamentales para comprender a gran parte del utopismo contemporáneo más característico.

La Necesidad y los Beneficios del Pensamiento Utópico

Estos aparentes rechazos de lo utópico van asociados a acusaciones importantes –autoritarismo, colectivismo racionalista, religiosidad científica– que merecen una mayor reflexión. Pero antes desearía sugerir varias posibilidades. Pese a la corriente connotación de utopismo como poco práctico o exagerado –o como Karl Manheim más perspicazmente sugería, la utopía, a la vez que identifica la ideología que uno rechaza, representa algo más que una mera ideología contemporánea–,⁷ muchos puntos de vista eruditos sostienen que el utopismo ha sido esencial –durante milenios– para cualquier esfera del pensamiento social y político. Así, por ejemplo, Manuel concluye su extensa y reciente historia intelectual *Utopian Thought in the Modern World* (1979), diciendo: “Es posible que la civilización occidental sea incapaz de sobrevivir mucho tiempo sin fantasías utópicas,

⁴ Murray N. Rothbard, *For a New Liberty* (New York: 1973), p. 307. Su argumento utiliza en parte la perspectiva del utopismo de Hayek, analizada más adelante.

⁵ Ronald A. Krieger, “The Economics of Utopia”, *Utopias: The American Experience*, ed. G. B. Moment y Otto F. Kranshair (Metuchen, N.J.: 1980), pp. 199-204.

⁶ William Barret, *The Illusion of Technique* (New York: 1979), p. 231. Parte de su argumento es el concepto errado (¿tal vez por ignorancia?) de que las utopías carecen de densidad humanista.

⁷ Karl Manheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. (Londres: 1934, 1952).

tal como los individuos no pueden existir sin soñar”.⁸ El propio bienestar del gobierno necesita de tales concepciones, reordenaciones, como parte de su dualismo dinámico. Dicho de otra manera, nuestra propia perspectiva de libertad sociopolítica depende de la consideración de las posibilidades y alternativas que proyecta el utopismo, aunque éstas no sean usadas directamente. Tal vez me dé cuenta más claramente de lo que debo enfrentar cuando veo la utopía de otro.

El postular “sociedades ideales” parece ser una característica especialmente acentuada en las tradiciones occidentales, aunque pueden darse ciertos paralelos en algunas tradiciones orientales particularmente marcadas –como en el taoísmo–, que postulan escapes ideales de las sociedades.⁹ Gran parte del utopismo moderno, evidentemente, muestra una preocupación activa por una comunidad más justa y bella, que va más allá de la mera contemplación.¹⁰ Y lo que es aun más crucial, muchas utopías proceden de herejes y otros disidentes que frecuentemente, y sin duda obligados a ello, proyectaron órdenes sociales alternativos.¹¹ Un tanto paradójicamente, incluso las utopías clásicas, inamovibles y estáticas, parecen radicalizadas y dinámicas vistas desde la perspectiva de su papel de proporcionar modelos para juzgar y criticar las sociedades tradicionales y frecuentemente absolutistas de las cuales emanaron. Y no es sorprendente que todo aumento radical de la libertad sea considerado a menudo como utópico, con el fin de alabarlo o condenarlo. La esencia del sueño utópico puede ser para muchos una gran libertad individual, la cual está tan evidentemente limitada por lazos sociales y del orden establecido, así como por la presencia permanente de la muerte.

⁸ Manuel *Utopian Thought*, p. 814.

⁹Para ver las posibles analogías del utopismo con el taoísmo, ver Holmes Welch *The Making of the Way*. (Boston: 1963).

¹⁰ Se discute hasta qué punto las utopías clásicas, como la de Platón, constituyen antes modelos de contemplación intelectual que modelos programáticos. Ver, por ejemplo, Elizabeth Hansot “The Republic of Plato”, *Perfection and Progress: Two Models of Utopian Thought*. (Cambridge, Mass.: 1974), pp. 22-24, quien la considera principalmente como modelo contemplativo. Personalmente me inclinaría hacia el argumento que indica que hay algo parcialmente nuevo que ingresa al utopismo con el Renacimiento, tal como sucede con el escepticismo positivista de Michel de Montaigne en “Of Cannibals”, *Selected Essay of Montaigne*, traducido por D. A. Frame (New York: 1963). Pero, dado que algunos comentaristas consideran como línea divisoria la Ilustración en tanto que otros ven esta división en el siglo XIX, el momento en que surge lo programático permanece incierto.

¹¹ En tratados históricos tales como *Utopian Thought*, de los Manuel, cabe destacar, por ejemplo, la gran cantidad de utopistas que fueron perseguidos como herejes o condenados como disidentes.

Sin embargo, la proyección utópica de posibilidades inesperadas puede ser también —como aseveraba el “anarquista conservador” Paul Goodman en sus *Utopian Essays and Practical Proposals* (1962)— psicológicamente liberadora y, por esta razón, claramente “práctica” al hacer conscientes aspectos alternativos de un problema.¹² Considero que lo que se opone en realidad al sueño utópico no es tanto algo “pragmático” o “realista”, sino el cinismo y el apocalipsis, la pesadilla humana fundamental.

El Servicio Liberal e Inventivo de Utopías Autoritarias

Por cierto, es posible que gran parte del utopismo resulte ser pesadillas.¹³ Aun cuando la historia de la libertad puede estar frecuentemente conformada por ilusiones o planes utópicos —después de todo, la mayor parte de la historia se encuentra dentro de corto período estatista de la sociedad humana y bajo sus condiciones coercitivas, y, por ende, necesita, literalmente, de una concepción de la libertad “ideal” o “del allá”— gran parte del utopismo es, y ha sido por mucho tiempo, autoritario. Incluso los pocos afortunados guardianes de Platón en *La República* tenían menos libertad —ya fuese en las limitaciones impuestas por su clase social o sus deberes; en la censura de la poesía y la música, o en el orden totalmente estático— de la que pueden haber gozado por lo menos algunos de los atenienses socráticos.¹⁴ Pero si mi perspectiva del registro histórico es relativamente correcta, el principal efecto de la utopía platónica autoritaria ha sido proporcionar un servicio inventivo a puntos de vista más liberales, por lo menos desde Sir Thomas More hasta Sir Karl Popper. Como mucho lo han planteado: ¿cómo podemos contradecir a Platón en forma adecuada? Esto constituye, sin duda alguna, un enorme servicio utópico.

¹² Paul Goodman, *Utopian Essay and Practical Proposals* (New York: 1962), particularmente el primer capítulo, “Utopian Thinking”. Para ver un análisis de ésta (y otras obras de Goodman citadas más adelante), ver mi *Paul Goodman*. (Boston: 1980).

¹³ Las utopías de las últimas décadas son particular y necesariamente pesadillas, debido a la pérdida de la fe optimista en una naturaleza benevolente, en un racionalismo político, etc. Ver Chad Walsh *From Utopia to Nightmore*. (New York: 1962).

¹⁴ La naturaleza estática y absolutista de *La República* no es simplemente histórica o política sino estética. “Así, dice Sócrates, esta inmunidad al cambio externo es característica de todo aquello que, gracias al arte o a la naturaleza, o a ambos, se encuentra en un estado satisfactorio...” *The Republic of Plato*, trad. F. M. Cornford (New York: 1945), p. 72. Ver Iris Murdoch, *The Cave and the Sun* (Oxford: 1977), para una discusión contemporánea más sofisticada de Platón y el arte y de la apología a la censura hecha en parte por Platón.

La Utopía de Moro (1516), que en parte se opone a Platón y es la primera que lleva explícitamente dicho nombre (un juego de palabras con buen-lugar y no-lugar), proporcionó una crítica meditada, y a veces un tanto burlona, de la sociedad en la época de Moro, representación de un orden más tolerante y caritativo, puesto que su grado de cristianismo está aún en discusión.¹⁵ Pero, todavía se encuentran entre nosotros muchas formas antiguas de los “guardianes”, o por lo menos tanto como los apacibles patriarcas de Moro, camuflados actualmente como héroes de ciencia-ficción, y también en otras fantasías de los tecnócratas futurólogos de lo que tal vez sea el peor de todos los mundos posibles.

Críticos y Escépticos de la Utopía: los Antiutópicos

Sin embargo, la postulación de sociedades, ya sean mejores o peores, no describe adecuadamente ni la naturaleza ni el uso de la fuerza motriz del utopismo. Y deberíamos destacar inmediatamente que lo que molesta a muchos escépticos de lo utópico no es tanto las mejores o peores particularidades del orden social, sino el fundamento mismo de tal ordenamiento o reordenamiento social.¹⁶ Por ejemplo, al predecir un tanto prematuramente la extinción de lo utópico, la cientista política Judith N. Shklar en *After Utopia* (1957), durante la generación pasada, catalogó docenas de importantes perspectivas antiutópicas.¹⁷ Su conclusión fue que ellas marcaron el fin de la fe de la Ilustración en el “optimismo político racional” como formador de la sociedad. Si bien este punto de vista contiene algo de verdad, especial-

¹⁵ *Utopía in The Complete Works of Sir Thomas More*, IV, Edward Surtz y J. H. Hexter, editores (New Haven, Conn.: 1965), en *Twentieth Century Interpretations of Utopia*, ed. William Nelson (Englewood Cliffs, N.J.: 1968), se puede encontrar una muestra razonable de las muchas veces interpretada y discutida relación de Moro y su utopía, tema que yo trato sólo en un par de frases.

¹⁶ Para un caso extremo, ver a Thomas Molnar, *Utopia: the Perennial Heresy* (New York: 1967), quien declara que todo utopismo es un “mal moral” que va en contra de las disposiciones divinas. Una aseveración tan drásticamente prejuiciada puede ser sintomática de la furia en contra del cambio radical que contienen muchas de las respuestas al utopismo.

¹⁷ Judith N. Shklar *After Utopia, The Decline of Political Faith* (Princeton, N.J.: 1957, 1969). El tema principal parece ser “la gradual declinación del optimismo político radical”, pero la supuesta derrota del liberalismo, socialismo, etc., atribuida a los ataques efectuados por románticos y cristianos, parece ser insostenible, ya que ideológicamente su propia declinación es aun mayor. Tal vez esto se deba a que el tipo de utopía que más adelante denominé “tecnocracia” las ha sobrepasado a todas ellas. Shklar utiliza el concepto de lo utópico en un sentido muy amplio: ver p. 219.

mente respecto de la ideología progresista de izquierda habitual, hay muchos otros utopismos, que fueron minimizados en el recuento de Shklar.

La Crítica de Hayek al Racionalismo Constructivista

Uno de los antiutopistas sólo apenas mencionado por Shklar fue F. A. Hayek, quien en *Camino de Servidumbre* (1944) criticó la “utopía” como el engaño del “socialismo democrático” conducente a una sociedad totalitaria. Según los argumentos, quizás excesivos, de Hayek, las ideologías socialistas antidemocráticas como el fascismo y el nazismo también derivaron de ella.¹⁸ Hayek continuó su argumento en un reciente (1978) ataque al “constructivismo”, utopismo que él asocia a la tradición racionalista desde Descartes y Rousseau.¹⁹ Un racionalismo presuntuoso de este tipo, dice Hayek, demuestra en engreimiento y la arrogancia de un pensamiento sociopolítico que afirmaría haber construido concienzudamente instituciones, en vez de permitirles un desarrollo evolutivo. En contraste, la razón crítica liberal crearía, más modestamente, un sistema de reglas bajo las cuales se posibilitaría el crecimiento de instituciones más allá de la comprensión racional directa (el mercado, tradiciones legales del derecho consuetudinario, etc.). Aparentemente, para Hayek, la aplicación liberal de la razón a la sociedad cae entre el constructivismo y la desconfianza conservadora ante la razón, la cual enfatiza (como en Burke) el curso orgánico de los

¹⁸ F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Londres: 1944), Cap. II, “The Great Utopia”, pp. 18-23. Existe una confusión en esta tradición de pensamiento en cuanto a si el utopismo es malo porque no funciona (por ser contrario a la naturaleza, a la complejidad social, a los poderes racionales, etc.), o malo porque funciona demasiado bien, produciendo una uniformidad utopista totalitaria. Detecto ambos conceptos en Hayek. Tal vez sea posible reconciliarlos argumentando que el posible éxito del utopismo socialista ha producido históricamente un antagonismo que se torna autoritario o totalitario. Pero Hayek no lo hace.

¹⁹ “The Errors of Constructivism” *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Chicago: 1978). “Para ellos la sociedad es algo construido deliberadamente con un propósito determinado...”, pp. 5-6. Pero esto encuentra una serie de problemas en la historia intelectual (Locke es un constructivista, y también lo es John Stuart Mill), y además contradice la justificación ética de una economía de mercado del mismo Hayek. Algunos argumentos recientes relativos a esto han sido resumidos por Arthur M. Diamond, Jr., “F. A. Hayek on Constructivism and Ethics”, *Journal of Libertarian Studies*, IV (Otoño 1980), pp. 353-365. Hayek tiene varias otras versiones de este tema, tal como la que aparece en *The Constitution of Liberty* (Chicago: 1972), cuyo título mismo indica cierta confusión. También tengo dificultad con la aplicación selectiva de Hayek del anticonstructivismo, el cual aparentemente no aplica a la planificación hiperracionalista de grandes corporaciones y otras instituciones controladoras, aun cuando debería hacerlo.

eventuales cambios en las instituciones. Evidentemente, esta visión liberal de la función social de la razón varía a través de la historia, y es, por ende, un tanto incierta.

El Utopismo de Hayek

Varios tipos de escépticos miran con justa desconfianza a quienes, bajo el disfraz de la razón, planifican o dictaminan en gran medida el modo en que se debe vivir. La gran mayoría de los libertarios estaría de acuerdo en que esto constituye una crítica profunda y apropiada a un racionalismo utópico presuntuoso y posiblemente despiadado. Sin embargo, lo que podría denominarse hiperracionalismo caracteriza a gran parte del pensamiento sociopolítico, no solamente al utópico. Como ejemplo obvio: el desarrollo de la ley talmúdica, del derecho canónico cristiano y de algunos sofismas tortuosos, con su posterior secularización en reglamentaciones legales y administrativas, pone en evidencia un racionalismo moral que opera abarcando y controlando todo, de una manera tal que un partidario de la libertad podría muy bien encontrarla amenazante. Sin embargo, tan paradójicamente opera la razón a través de la historia, que la defensa misma del individuo contra estos racionalismos restrictivos se convierte en contrarracionalismos elaborados, como los que asociamos con la Ilustración. Una tradición del contrarracionalismo liberal fue la elaboración de Constituciones, como la de Locke para Carolina, la de Rousseau para Córcega, las Constituciones revolucionarias establecidas en Estados Unidos y Francia, la patética abundancia de Cartas constitucionales liberales en la Europa del siglo XIX, además de la falsa racionalización de la Constitución soviética de 1935 y las de un buen número de naciones “emergentes” del presente. El planteamiento y la aplicación de Constituciones pueden ser correctamente considerados un utopismo esquemático, que merece desconfianza por abstraer realidades tangibles, por su formalismo racionalista y por los controles que ejerce. Hayek, sin embargo, el vehemente crítico de constructivismo racionalista, propuso recientemente una estructura constitucional (una nueva forma de legislatura), destinada a defender los valores liberales clásicos, y él mismo la caracterizó como una “Utopía”.²⁰

Para defender su utopismo, Hayek lo relacionó con un argumento utópico anterior, de carácter moderado, Idea of a *Perfect Commonwealth*

²⁰ Hayek, “Economic Freedom and Representative Government”, *New Studies*, pp. 105-118.

(1742), de David Hume, y con la afirmación que éste hace: “debe ser beneficioso conocer qué es lo más perfecto dentro de su especie”, tomándolo como modelo para “innovaciones” menores.²¹ Mientras en estas materias Hayek (quizás aún más que Hume) depende de un conservadurismo temperamental, dicho utopismo parece ser esencialmente un constructivismo moderado. Incluso en el período anterior, cuando Hayek estaba argumentando en contra del utopismo colectivista, de hecho también defendía un utopismo liberal como forma de enfrentarlo.²² Si, además, consideramos que la perspectiva de Hayek está basada en estructuras que contemplan “mercados libres” universales (y las instituciones que necesariamente van con éstos), los cuales en realidad sólo han existido parcialmente, el liberalismo clásico puede considerarse profundamente comprometido con un utopismo grandioso.

Evidentemente, podemos discernir diferencias importantes en relación con lo que se enfatiza; entre un utopismo estructurado sobre la base de reglas y la planificación estatista directa hay de por medio utopías que son diferentes. Si estuviesen basadas en otras condiciones, ambas podrían restringir diversas libertades humanas. Así, nuestras preferencias pueden necesitar una definición utópica más completa, en vez de un rechazo del utopismo en general. Dicho de otra manera, la combinación de lo utópico y lo antiutópico es ambigua desde la perspectiva de Hayek.

La Crítica de la Utopía como Revolucionaria y Violenta

Por cierto, existen puntos de vista antiutópicos menos ambiguos, que abarcan desde la perspectiva corriente antiespeculativa –temerosa de reconocer el cambio– hasta la actitud conservadora tradicional comprometida con un orden establecido por sanción divina. Otra tradición antiutópica –de principios relativamente liberales y de bastante influencia– objeta los medios utilizados para el cambio. Karl Popper, remontándonos una generación, y Melvin Lasky, más recientemente, han argumentado insistentemente en que el utopismo y la violencia revolucionaria se han ido extendiendo y reclutando adeptos.²³ Aun cuando sus argumentos se pueden aplicar, sin

²¹ Hayek *New Studies*, p. 118.

²² Hayek, “The Intellectuals and Socialism”, *New Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: 1967), originalmente en *Chicago Law Review*, XVI (1949), pp. 417-433.

²³ Karl Popper, “Utopia and Violence”, *Conjectures and Refutations* (Londres: 1962). Este también fue el tema principal de *The Open Society*, 4a. ed. (Londres: 1950,

duda, a algunos movimientos terroristas milenarios, tales como el revolucionarismo jacobino y el marxista (pese a que, como destacaremos más adelante, el marxismo afirma ser antiutopista), la violencia revolucionaria tiene poca relevancia en relación con gran parte del utopismo, tanto pasado como actual. Los ideólogos antirrevolucionarios también utilizan una forma curiosamente deliberada de coerción, sufrimiento y violencia: algunos órdenes establecidos han producido más tiranía, miseria y muerte que algunos regímenes revolucionarios; y, habitualmente, sólo los Estados más organizados pueden producir control, privación y muerte en forma masiva. Y, sin embargo, ¿no eran algunos de ellos utópicos? Es posible analizar parcialmente a algunos tiranos en términos de retórica utópica –Cromwell, Robespierre, Mao y otros–, aunque muchos dictadores quedan mejor definidos como antiutopistas. Sin tratar de encontrar una definición restringida del utopista, sugiero, en forma más bien general, excluir de ella a los tiranos dementes (una expresión redundante), a los apologistas de grandes Estados e imperios y a quienes están comprometidos principalmente con el revolucionarismo como perspectiva que contradice intrínsecamente algunas demandas coherentes en pro de sociedades (relativamente) ideales.²⁴

La Crítica de la Utopía como Económicamente Colectivista

Con menos énfasis podemos descartar gran parte de un cargo frecuentemente imputado a la fuerza motivadora de la utopía: que tiende hacia

1962). Una extensa y pedante discusión que sumerge la mayoría del utopismo en el revolucionarismo (en contraste a Mannheim, ver anteriormente) se encuentra en Melvin Lasky *Utopía y Revolución* (Chicago: 1976). Existen muchas otras perspectivas extremadamente hostiles al utopismo con temores conservadores hacia el optimismo, amenaza de tiranías perfeccionistas, etc. Ver J. L. Talmon, “Utopianism and Politics”, en la negativa colección de trabajos de los más negativos, *Utopia*, ed. George Kateb (New York: 1971), pp. 91-101. Rolf Dahrendorf, “Out of Utopia: Toward Reorientation of Sociological Analysis”, *Utopia*, ed. Kateb, pp. 102-126, destaca la falta de suficiente conflicto en la utopía. En cuanto a mi argumento relativo a la violencia, ver, por ejemplo, algunos de los casos históricos que aparecen en Barrington Moore, Jr., *The Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: 1966).

²⁴ J. C. Davis expresó recientemente una definición mucho más restringida del tema; para él la utopía consiste sólo en programas institucionales para una sociedad ideal, en oposición a cuatro otros patrones ideales: milenarista, arcádico, Cockayne (N. del T.: tierra imaginaria de deleite y pereza, algo así como Jauja) y bienestar moral. Más adelante fusionó los últimos tres con el utopismo, pero distingo varios otros tipos, como por ejemplo el “tecnocrático”. Ver J. C. Davis “Utopía and the Ideal Society”, *A Study of English Utopian Writing, 1516-1700* (Cambridge, Eng.: 1981), p. 6. Davis también critica al milenarismo por ser esencialmente de un orden diferente, ya que se lo atribuye a la deidad y no al hombre, p. 36, lo cual me brinda una excusa para no tomarlo mucho en cuenta aquí.

el colectivismo o hacia una economía coercitiva centralizada por el Estado. Es verdad que en *La República* de Platón y en *La Utopía* de Moro, ambas pequeñas ciudades-estados, la propiedad estaba en manos de la comunidad y, además, que una gran cantidad de fantasías y planes utópicos del siglo XIX pueden ser caracterizados, en mayor o menor medida, como socialismos de Estado. Pero luego de un examen más detallado, con frecuencia las cosas no son categóricamente tan así.²⁵ Por ejemplo, la utopía del Falansterio, de Charles Fourier, a principios de siglo XIX, tuvo influencia a nivel mundial; sus incidencias directas van desde el *Brook Farm*, de Hawthorne, en Massachusetts, hasta el San Petersburgo, de Dostoievski, en Rusia, y, más indirectamente, desde el comunismo al surrealismo modernos, y Fourier fue hasta cierto punto admirado por los socialistas, desde Engels hasta Marcuse.²⁶ Pero los esquemas de Fourier eran, esencialmente, descentralistas, empresariales, antiestatales y, generalmente, contrarios a los puntos de vista marxistas y otros similares a éstos, al enfatizar la diversidad humana. Es necesario distinguir no sólo entre la economía comunal y la colectivista, sino, quizás más esencialmente, entre los grados de diversidad individual y otras libertades.

Anomalías en la Economía de la Utopía

Consideremos un ejemplo posterior: en un grupo de conceptos utópicos que dieron lugar tanto a una popular novela europea, *Freeland* (1980) como a varias colonias utópicas, la economía de Hertzka dejaba la tierra en manos de la comunidad, pero esto era con el fin de hacer posibles en forma sistemática los acuerdos pluralistas conducentes a una empresa competitiva.²⁷ Las ideologías económicas de gran parte del utopismo son bastante confusas. En efecto, algunas parecen ser tremendamente contradictorias o históricamente enredadas. El socialismo estatal, por ejemplo, se ha visto

²⁵ Frecuentemente en forma confusa, diversa y aburrida. Ver Lewis Mumford *The Story of Utopias, Ideal Commonwealths and Social Myths* (New York: 1922), un estudio seminal y antiutópico.

²⁶ *Harmonian Man, Selected Writing of Charles Fourier*, ed. Mark Poster (Garden City, N.Y.: 1971), y *The Utopian Vision of Charles Fourier*, ed. Jonathan Beecher y Richard Bienvenu (Boston: 1971). Nicolas Riasonovsky presenta una discusión académica equilibrada en *The Teachings of Charles Fourier* (Berkeley, Ca.: 1969). Engels discute a Fourier en *Socialism, Utopian and Scientific*, y Marcuse lo hace en *Five Lectures* (ver más adelante).

²⁷ Theodore Hertzka *Freeland: A Social Anticipation* (Londres: 1891). Para discusión, ver Manuel, *Utopian Thought*, pp. 765 y siguientes.

considerablemente influido por Saint-Simon, quien, de hecho, puede considerarse (según Hayek) como el inventor de parte de él.²⁸ Sin embargo, si hacemos un seguimiento de la vida y obras de Henri de Saint-Simon, lo veremos como un capitalista especulador de la Francia de comienzos del siglo XIX, quien –y esto no es sorprendente– desarrolló un utopismo capitalista-empresarial muy elaborado jerárquicamente. Su variado legado histórico incluyó un culto religioso elitista que tuvo cierta influencia directa durante algunos años, un considerable efecto entre especuladores financieros “progresistas” del Segundo Imperio y que, probablemente, contribuyó significativamente a la continuidad del estatismo tecnocrático-elitista, el cual tuvo un importante papel en la economía francesa, sea ésta denominada capitalista (estatal) socialista (estatal). Al igual que su creador capitalista, este legado es ciertamente antilibertario).

Consideremos también los papeles relativamente singulares de Robert Owen, contemporáneo de Saint-Simon, el acaudalado empresario y reformista inglés de principios del siglo XIX, quien perdió gran parte de su capital (aunque no sus obsesiones filantrópicas) al establecer su utopía paternalista *New Harmony*, en Indiana, proyecto que fracasó muy luego.²⁹ Algunas versiones desafiadas de su utopismo pueden haber tenido una considerable influencia en el socialismo británico posterior, tal como los métodos empleados en la administración de sus fábricas de New Lanark pueden haberla tenido posteriormente en los sindicatos.³⁰ Sin embargo, Owen también tuvo gran influencia durante los años 1840 en Josiah Warren, un anarquista-individualista a favor del libre mercado americano, un hombre realmente excepcional que vivió un tiempo en New Harmony. Warren no sólo ensayó un owenismo modificado en varios experimentos comunitarios individualistas (Utopía, Ohio y Tiempos Modernos, Long Island) sino también desarrolló un curioso sistema de intercambio de trabajo (un intercambio de dinero autogenerado, basado en unidades de tiempo-trabajo) que fue comercialmente exitoso, y, además, constituyó una forma más equitativa de comercio en sus diversas tiendas.³¹ Con Owen –gerente, propietario y fabri-

²⁸ *Selected Writings of Saint-Simon*, trad. F. M. H. Markham (Oxford: 1952). Ver Frank Manuel, *The New World of Henri Saint-Simon* (Cambridge, Mass.: 1956).

²⁹ Robert Owen, *A New View of Society*, and Other Writings, ed. G. D. H. Cole (Londres: 1927). Ver también John F. C. Harrison, *Quest for the New Moral World: Robert Owen and the Owenites in Britain and America* (New York: 1969).

³⁰ Ver James H. Treble, “The Social and Economics Thought of Robert Owen”, Robert Owen, ed. John Butt (New York: 1971), pp. 20-51.

³¹ Josiah Warren *Equitable Commerce* (New York: 1846, 1852; reimpresso en 1967). Ver James J. Martin, *Men Against the State: The Expositors of Individuals Anarchism in America, 1827-1908* (Colorado Springs, Co.: 1953, 1970), pp. 1-102.

cante– y Warren –inventor, hombre de negocios– entre muchos otros, tanto el impulso empresarial como el utópico parecen haber sido significativamente similares. El utopismo más contemporáneo, como lo haré notar más adelante, es frecuentemente categórico en sus motivos y formas empresariales, así como en insistir en que los pequeños negocios, autónomos del Estado, son fundamentales para la libertad.

Sin embargo, no se puede decir que existan una o varias economías que caractericen, en general, al utopismo a través de la historia. Pero en contraposición a esto, ya que gran parte del utopismo (aunque no todo, por cierto) se da como una planificación de comunidades ideales, evidentemente se trata de una economía comunal más que de una individualista. En su acepción más general, toda economía es comunal, aunque no necesariamente sea colectivista.

Stirner y el Conflicto de Comunidad vs. Colectivismo

Aun en las filosofías individualistas más extremas del siglo XIX, la existencia de algún sentido de comunidad se consideraba un valor positivo. Así, incluso, Max Stirner, a menudo considerado como un utopista que llevó el individualismo hasta un solepsismo nihilista en *The Ego and Its Own* (1844), propuso lo que él denominó “Unión de Egoístas”. Puesto que Stirner dio un lugar predominante a los deseos humanos y a las gratificaciones, él insistía en que el problema social consiste “no en cómo uno debe producir el verdadero yo... sino cómo uno debe... vivirlo”.³² Es cierto que no está totalmente claro en Stirner hasta qué punto su “Unión de Egoístas” debería adoptar la forma de una comunidad intencional voluntaria, en contraposición a lo que él denominó una asociación “instintiva” de quienes comparten un modo de pensar y tienen el valor de romper las restricciones legales y rechazar los “fantasmas” morales. Por ejemplo, para Stirner la “libertad de comercio” es el resultado no tanto de establecer un cierto sistema de mercado (el que para él siempre fue parcialmente antiindividual) como de violar cualquier sistema creado de “contrabando”.³³ La libertad personal no se lograría tanto por medio del restablecimiento de reglas proteccionistas, que siempre se convertían en reglas de control y tendían a derrotar al indivi-

³² Max Stirner *The Ego and His Own*, rev. S. T. Byington Trad., ed. John Carroll (Londres: 1971), p. 225. Carroll analiza a Stirner en *The Break-Out from the Crystal Palace* (Londres: 1974).

³³ Stirner, p. 230.

duo auténtico, sino practicando la “obstinación” moral e incluso, prudentemente, la “desobediencia” legal.³⁴ Pero, como en el caso de la pandilla delictual, esto puede hacer que la comunidad voluntaria adquiera mucha más importancia.

La Ambigua Utopía del “Individualismo” de Ayn Rand

Pienso que los extremistas como Stirner —y una serie de otros utopistas— son valiosos por agudizar nuestra perspectiva crítica. Por ejemplo, utopías más recientes con uniones de egoístas parecen ser menos gratificadoras que las de Stirner. Considero que ello sucede con el “ningún sitio” capitalista-individualista de Ayn Rand, en su *Atlas Shrugged* (1957).³⁵ Esta Utopía de la Codicia, también llamada (quizás con mayor ironía de la que se pretendía) Barranco de Galt, es un valle del Colorado protegido por rayos mágicos, donde un culto conspiratorio secreto formado por “egoístas” empresarios amargados estableció una comunidad dedicada al egoísmo, bajo la semiautocracia carismática de un héroe de melodrama, John Galt. Según las explicaciones de Rand, parte de su credo ficticio era el de presentar una imagen del “tipo de sistema social que hace posible que funcionen los hombres ideales... capitalismo *laissez-faire*”.³⁶ Pero desde la perspectiva individualista stirneriana, tal imagen es principalmente un sustituto elaborado de un “sistema social”, con sus “fantasmas” morales y sus conceptos restringidos y estáticos de los roles, en lugar del individuo versátil que vive una vida plena. El utopismo de Rand pone en evidencia un individualismo claramente restringido en su constructivismo puritano y racionalista, que enfatiza más las polémicas abstractas que las ricas cualidades de la individualidad.³⁷

Aun cuando el *Atlas Shrugged* puede merecer dudas como expresión del individualismo (y un melodrama crasamente débil en sus lineamientos sociales) también puede plantear varios otros puntos de interés utópico. Cabe destacar que tuvo gran popularidad en la misma época en que gran parte del mundo intelectual (ver Shklar, más arriba) desacreditaba el utopis-

³⁴ Stirner, p. 134.

³⁵ Ayn Rand *Atlas Shrugged* (New York: 1957): la sección sobre utopía aparece en pp. 701-815, aunque la justificación la hace más adelante, pp. 1019-1069.

³⁶ La posterior “Introducción” (1968) *The Fountainhead* (Indianapolis, Ind.: 1943, 1968), p. x. Su anterior novela utópica negativa *Anthem* (Caldwell, Id.: 1946), toma sus argumentos menos redundantes.

³⁷ Para el caso de una desutopía colectivista transformada en una utopía capitalista por los procesos históricos, ver Henry Hazlitt *The Great Idea* (New York: 1951).

mo, negando que pudiera existir realmente en el mundo del siglo XX, inexorablemente pesimista debido a la sobrepoblación, al absurdo de guerras interminables, a la tecnología incontrolable y a todo el resto de la era de la ansiedad. La historia cultural no es tan unilateral como se pretende. Tampoco son tan insulsas y optimistas las motivaciones de la utopía como se ha supuesto con frecuencia. Curiosamente, el *ethos* randiano proporciona una imagen opuesta a lo que Nietzsche analizó como “resentimiento”. Un análisis de la retórica redundante con que justifica su utopía (como en el caso de las cuatro o cinco horas de discurso radial de Galt) demostraría que se encontraba dominada por el desprecio y el odio.³⁸ Nos recuerda que las motivaciones de la utopía pueden ser, en gran medida, no-idealistas y mezquinas.

La Crítica de la Utopía como Estática y Monolítica

Como es relativamente habitual en el siglo XX, la utopía de Rand sólo constituye una etapa, parte de un proceso, que se desvanece a medida en que los actores principales avanzan hacia el renovado poder del *establishment* (en esto, y no en el individualismo está la base de su motivación). Cabe destacar aquí otro cargo, un tanto equívoco, que frecuentemente se imputa a lo utópico: se dice que tiene un estilo estático, fijo, monolítico, rígido.³⁹ Sin embargo, el teórico y novelista utópico probablemente más influyente del siglo XX, H. G. Wells,⁴⁰ al referirse a lo incompleto de su

³⁸ Esto es bastante curioso, porque aun cuando Rand rechaza enfáticamente la caridad cristiana, la compasión y la identificación con la debilidad, que Nietzsche analizó como fuentes de *ressentiment*, Rand lo evidencia enfáticamente. Ver Friedrich Nietzsche *On the Genealogy of Morals*, trad. R. J. Hollingdale y W. Kaufmann (New York: 1968). Walter Kaufmann proporciona un resumen de algunos de los puntos en Nietzsche, 4ª ed. (Princeton, N. J.: 1974), pp. 371 y siguientes. Un uso reciente de resentimiento, análogo al que yo hago de él, puede encontrarse en Edgard Z. Friedenberg *The Disposal of Liberty, and Other Industrial Wastes* (Garden City, N. Y.: 1975), “Introduction: *Ressentiment*.”

³⁹ Hansot sostiene que la incorporación del cambio caracteriza el utopismo desde el siglo XVIII en *Perfection and Progress*, Cap. 1. J. C. Davis considera que el cambio es característico de los utopistas del siglo XVI y XVII, quienes también “visualizaron no sólo una forma de sociedad sino muchas”, y proporcionaron “críticas de cada uno”, *Utopia and the Ideal Society*, pp. 7-8. Otros comentaristas no destacan el cambio hasta que comienzan a notarse los efectos de Darwin o del siglo XX. Podría especularse que podría haber aparecido en los inexistentes cuentos utópicos helénicos, por lo menos en aquellos de sabios tan poco convencionales como los cínicos.

⁴⁰ H. G. Wells *A Modern Utopia* (Lincoln, Neb.: 1905, 1967), pp. 3-4, y en toda la obra.

modelo en *A Modern Utopia* (1905), recalcó que las utopías, para ser adecuadas, deben interpretarse como “etapas” de un proceso “dinámico”, cambiante, limitado en el tiempo y en constante desarrollo. Esto, desde luego, es en general más válido para el utopismo de Wells, que adoptó una serie de formas y valores. De igual manera lo hizo el de Aldous Huxley (ver más adelante). Herbert Read, en *The Green Child* (1935), presentó simultáneamente en el tiempo, en la misma obra, dos utopías contrastantes (una materialista progresista, la otra mística y neoplatónica).⁴¹ La influyente obra norteamericana *Communitas* (1947) de Paul Goodman proporcionó tres, no necesariamente excluyente, “Paradigmas de Comunidad” (pueden ser caracterizados como capitalista sobrecentralizado, comunal descentralizado y un doble ordenamiento del consumismo exagerado y el bienestar laboral de Blanquist).⁴² Prudentemente, ninguno de ellos fue considerado como lo más adecuado para todos, ni como las únicas posibilidades.

Podrían citarse muchos ejemplos de diversos utopismos pluralistas y en desarrollo en la actualidad (algunos de ellos serán nombrados más adelante). Puede ser verdad que muchos utopistas muestren una teoría de cambio insuficiente, pero esto lamentablemente también es válido en casi todos los pensadores sociopolíticos modernos. Quienes no están adecuadamente informados, frecuentemente consideran que el paradigma platónico define no sólo el género literario, sino también el pensamiento general del utopista. Hay evidencias que pueden ser discutibles, para dudar que el determinante platónico haya sido tan claro en sus definiciones, si pensamos en el siempre abierto Rabelais, en el irónico Moro, en el dualista Voltaire, en el conflictivo Fourier y en muchos otros utopistas. Desde luego, entre los utópicos hay, como siempre los ha habido, fundamentalistas dogmáticos, literalistas, al igual que en la mayoría de las ideologías. La lógica de la “Sociedad abierta” de Popper, o las instituciones evolutivas de Hayek, o las diversas perspectivas sociopolíticas libertarias no pueden rechazar en forma razonable al utopista simplemente por estático, rígido, monístico, exclusionista. Es decir, no lo pueden rechazar, a menos que ellos estén comprometidos con la misma falacia que censuran.

⁴¹ Herbert Read *The Green Child* (Londres: 1935). Read en general también fue un utopista en algunas de sus teorías anarquistas sobre el arte; ver *Art and Anarchy* (Londres: 1950).

⁴² Paul and Percival Goodman, *Communitas*, “Means of Livelihood and Ways of Life” (Chicago: 1947; rev. ed. N. Y.Ç 1960). Ver también mi obra *Paul Goodman* Cap. 2. Los planificadores de ciudades que se mencionan más adelante –Howard, Le Corbusier, Wright– muchas veces hicieron importantes modificaciones a sus planes para incorporarles cambios.

Dialécticas Positiva y Negativa de la Planificación de la Ciudad Utópica

Permítanme bosquejar brevemente otro aspecto de la utopía, concerniente a la planificación, tomando un modelo que va más allá de la redacción de una Constitución: el trazado de la ciudad utópica. Cuando se trata de la vida individual, el imaginar una ciudad puede mostrarnos algunas de las consecuencias de una ideología en forma tangible, y no sólo sus reglas abstractas.

Las Ciudades Utópicas y la Libertad Humana

Estructurar una ciudad más perfecta ha sido una de las grandes preocupaciones utópicas, desde las antiguas ciudades ideales, construidas para el hombre, pero con más frecuencia para los gobernantes santos; hasta la planificación parcialmente ideal de Atenas, Roma y Venecia, y muchos otros lugares realmente existentes.⁴³ Dada la fealdad megalopolitana del siglo XX, su destructividad y otras patologías sociales, no es sorprendente que diversos talentos excepcionales se hayan dedicado al logro de la utopía urbana. Los influyentes planes del inglés Ebenezer Howard para la moralizante Garden City, o las visiones gigantistas de la superindustrializada Radiant City del suizo-francés Le Corbusier, y los provocativos planes para volver a convertir lo urbano en campestre en Broadacre City del norteamericano Frank Lloyd Wright, continúan una larga tradición de crítica y conceptualización social imaginativa.⁴⁴ Aparte de su existencia como fascinantes y sugerentes objetos de contemplación –lo que es bastante en sí mismo– ¿qué sugieren estas ciudades utópicas en relación con la libertad humana?

Afortunada o desafortunadamente, ninguna de estas ciudades fue construida en su totalidad. ¿Son ellas, entonces, más fantasías utópicas, variaciones ulteriores de la Torre de Babel? Son más que eso, ya que los planes de Howard, Le Corbusier y Wright han tenido una influencia real en lugares que existen en la actualidad.⁴⁵ Y estos ambiciosos paisajes urbanos

⁴³ Para ciudades utópicas anteriores, ver Manuel, “A Città Felice for Architects and Philosophers”, *Utopian Thought*, pp. 150-180.

⁴⁴ Ebenezer Howard, *Garden Cities of Tomorrow* (orig. 1902), ed. F. J. Osborn (Cambridge, Mass.: 1965). Le Corbusier, *La villa radieuse* (Boulogne-Seine, France: 1935), y *Towards a New Architecture*, trad. F. Etchells, (New York: 1960). Frank Lloyd Wright, *The Living City* (New York: 1958), que también apareció en varias versiones anteriores, tales como *The Disappearing City* (New York: 1932).

⁴⁵ Un análisis muy bueno es el de Robert Fishman *Urban Utopias in the Twentieth Century* (New York: 1977).

también pueden estimular una cierta disciplina en nuestro razonamiento sobre ideologías y ciudades.

Una vez que se comprenden, estos grandes planes revelan no sólo las limitaciones conceptuales de los “planificadores” de menor categoría, sino apuntan también a los programas escondidos, las utopías ocultas, que son el fundamento de todo plan. Por “planificadores” no sólo me refiero a los técnicos profesionales que practican este discutible oficio, sino también a los gobernantes y administradores, a los hombres de negocios y a los “urbanizadores” que, consciente o inconscientemente, llevan a cabo lo que habitualmente es un utopismo degradado.⁴⁶ En gran medida todas las ciudades son planificadas, no importa cuán confusos o hipócritas puedan ser sus ideales. Las ciudades no son objetos de la naturaleza, sino construcciones que serán diversamente escogidas y deseadas.

Dicho de otra manera, algunas de nuestras ciudades suburbanas pueden relacionarse (aunque a menudo sin alcanzar ese nivel) con el ideal de la comunidad cooperativa encarnado en la Garden City de Howard —y a su estrecha y blanda concepción, de clase media baja, de la cultura y el comportamiento humano—. Nuestros magníficos centros urbanos de rascacielos pueden relacionarse (aunque frecuentemente sin rigurosa coherencia) a los ideales industriales hiperfuncionales de la Ciudad Radiante de Le Corbusier —y a su centralismo jerárquico—, así como a otros antidemocráticos y antiindividualistas. Y nuestras contradictorias respuestas americanas a lo urbano y lo comunitario pueden relacionarse (aunque generalmente sin la inspiración imaginativa) con la anticiudad individualista Broadacre jeffersoniana de Wright, y a su economía familiar un tanto forzada y a su atomización social. Estos planes de ciudades utópicas hacen tangibles no sólo ciertos tipos de estilo de vida y de sensibilidad, sino también disposiciones sociopolíticas importantes.

Mi breve comentario respecto de los grandes planes modernos urbanos no pretende sugerir que sus especificaciones nos permitan elegir definitivamente entre las posibilidades de cooperativas, autoridad centralizada o individualismo atomizado. Los problemas, desde luego, se vuelven más complejos que eso, tomando en cuenta que estos tres planificadores utópicos se vieron a sí mismo (por lo menos en períodos importantes) como fomentando la economía empresarial y la autonomía individual, bajo las peculiares condiciones del siglo XX.⁴⁷ Así, podemos vernos impulsados a

⁴⁶ El importante ejemplo de Nueva York de Robert Moses aparece en Robert Caro *Power Broker* (New York: 1974).

⁴⁷ Ver citas sobre cómo Wright sentía que estaba salvando el “verdadero capitalismo”, en Fishman, p. 157.

tomar conciencia –ignorada esquemáticamente por demasiados libertarios– de “qué” tipo de libre mercado, “qué” clase de individualismo y “qué” clase de libertades deben estimularse y escogerse.

Las Confusiones de los Libertarios ante Diversas Alternativas Utópicas

Así, pues, cuando consideramos un planificador actual de una ciudad utópica, y a otro que está en el proceso de construir, de hecho, un ejemplo, como el Arcosanti de Paolo Soleri, en el desierto de Arizona, podemos quedarnos cortos. Pese a que Soleri usa algunas de las ideas y la retórica individualista de Wright, deja bien en claro en su teoría *Arcology* (1969), así como en su inhabitable ciudad-panal, que el papel del individuo no-elitista es más bien pobre.⁴⁸ Como un arquitecto ficticio de Ayn Rand (aunque con mayor elegancia), Soleri parece estar bien dispuesto a imponer sus formas y sus místicas a los demás. Cuando la libertad heroica es sólo para unos pocos, uno, con razón, duda de la libertad. Así, a mi modo de ver, C. A. Doxiadis, el célebre superplanificador futurista de la ciudad mundial Ecumenópolis, nos demuestra en *Building Utopia* (1975) una considerable deshumanización, tanto en los estilos como en las proporciones de sus planes.⁴⁹ La torta de la sobremecanización se convierte en una dieta de control, por muy decorada que esté con el entusiasmo científico.

Es comprensible, entonces, que el libertario se vea tentado a rechazar todos los planes de una ciudad utópica, aun cuando sólo sean ejercicios mentales, como lo hizo Jane Jacobs, desde una perspectiva sociopolítica relativamente conservadora; o Richard Sennett, desde la perspectiva de la

⁴⁸ Paolo Soleri *Arcology: The City in the Image of Man* (Cambridge, Mass.: 1969). La perspectiva de Soleri revela una fuerte mistagogia colectivista, derivada en parte del utopismo místico-evolutivo de Teilhard de Chardin, que se evidencia en *The Bridge Between Matter and Spirit is Matter Becoming Spirit* (New York: 1976).

⁴⁹ C. A. Doxiadis *Building Entopia* (New York: 1975). Ver también *Anthropolis: City for Human Development* (New York: 1969) y *Between Dystopia and Utopia* (Hartford, Conn.: 1966), del mismo autor. Muchos comentaristas tienen una visión más positiva de él. Para un estudio –a veces sugerente– de edificios comunales, ver Dolores Haylor *Seven American Utopias. The Architecture of Communitarian Socialism* (Cambridge, Mass.: 1976) que analiza, principalmente, movimientos anteriores (Shakers, mormones, fourieristas, perfeccionistas, inspiracionistas, colonizadores de la Unión, colonizadores de Llano), aunque ella proporciona un breve comentario de comunidades contemporáneas. Cap. 11, pp. 320 y siguiente. Para otros ejemplos más recientes, ver George R. Collin, *Visionary Drawings of Architecture and Planning, 20th Century Through the 1960s* (Cambridge, Mass.: 1979).

izquierda progresista.⁵⁰ Pero lo opuesto a un plan utópico sería más la ausencia de un plan que un plan malo, corrompido por el hecho de no ser admitido ni examinado, ya sea por las megalomanías de los gobernantes o, como sucede en la actualidad en los Estados Unidos, por la combinación de los urbanizadores y administradores, como barones feudales y magníficamente estatistas.⁵¹ Las condiciones para el crecimiento de una ciudad, bajo la mano invisible de un mercado libre o de un espíritu indefinible de una comunidad orgánica –ambos, a mi modo de ver, conceptos insuficientes–, existen sólo fragmentariamente en la megápolis moderna.

Los Peligros del Utopismo no Reconocido: Bentham, Comte y Marx como Pseudoantiutopistas

Una modesta afirmación por parte del utopista podría ser proyectar los problemas, proporcionando alternativas tangibles, y poseer una mayor conciencia de las consecuencias. Sin embargo, en virtud de mi obstinada dialéctica, diría que el lado positivo del impulso utópico no debería utilizarse para negar sus aspectos negativos. Francamente, en mi calidad de lector de cientos de ficciones utópicas, sospecho que existe una alta proporción de opiniones obsesivo-compulsivas e incluso que hasta algunas de las más heroicamente sugerentes (Bruno, Rousseau, Fournier y otros) revelan megalomanías paranoicas. Sin embargo, un escepticismo desinteresado también insinúa la generación de instituciones autoritarias más peligrosas a partir de un utopismo que no ha sido reconocido. Así, el supuestamente obstinado utilitarismo de Bentham proyectó algunos de los más detestables modelos de control institucional, como el Panopticon, o vigilancia disciplinaria total.⁵² El cientificismo antiidealista de Augusto Comte (1798-1857) reinstituyó los guardianes elitistas bajo el riguroso disfraz de científicos

⁵⁰ Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities* (New York: 1962); Richard Sennet *The Uses of Disorder* (New York: 1970).

⁵¹ Spencer Heath, apologista de libre mercado, argumenta en *Towards the Utopian Future* que, luego de producir abundancia, la casta corporativa de los ejecutivos crearía un ambiente arquitectónico de gran belleza. *Citadel, Market and Altar* (Baltimore, My.: 1957), pp.175 y siguientes. Está ausente la lógica de cómo las destrezas y el carácter ejecutivo –de mercado se tornará repentinamente en lo estético– ético. Con mayor posibilidad, el ambiente que hemos construido constituye la síntesis histórica de conflictos comercial-culturales.

⁵² Ver el agudo análisis realizado por Michel Foucault *To Discipline and Punish*, trad. Richard Howard (New York: 1977), p. 195 y siguientes. En otras partes comenta en forma sugerente y cáustica a Comte.

sociales. Marx y el marxismo, por su parte, sustituyeron antes que nada un revolucionarismo vago y manipulativo por un utopismo más específico y, posiblemente, más explicable.⁵³

Cuando Marx y Engels renegaron vehementemente de lo “utópico” (luego de haber jugado con la idea en un comienzo), en pro de un socialismo científico –su propia versión de la fantástica racionalidad hegeliana de la historia–, virtuosamente eligieron fórmulas ofuscantes bajo disfraces tales como el “materialismo dialéctico” y la “revolución proletaria”, en vez de objetivos humanos más claros y específicos.⁵⁴ Los mortales que no cuentan con las revelaciones de la “ciencia” histórica absolutista pueden preferir, desde su perspectiva utopista, que un ideólogo les indique cómo debe verse y sentirse parte de la realidad social propuesta. Sicológicamente, sin embargo, el llamado del marxismo a una transformación social puede llevar consigo fuertes elementos utópicos, a pesar de lo que diga la doctrina. Esto puede encontrarse, por ejemplo, en la mitología marxista de A. L. Morton *The English Utopia* (1952), que sostiene en forma cruda y equivocada que las utopías bien realizadas son compatibles con el marxismo corriente.⁵⁵ En una versión más sofisticada, como es el caso de las materializaciones neomarxistas de Ernst Bloch, *A Philosophy of the Future* (1963), la utopía se convierte en un “diseño anticipatorio” implícito en ciertas formas metasociales, metaestéticas, como “la escatología... del progreso” en el desarrollo dialéctico de la historia.⁵⁶ Sean estos puntos de vista sentimentales o sofisticados, están en abierta discrepancia con mucho de lo que sostiene Marx (incluyendo, como lo admite Bloch, la separación entre la “superestructura” cultural y la “base” material) y son contrarias a las fracasadas realidades históricas de las ideologías sesgadas por el marxismo.

⁵³ Para uno de muchos análisis, con citas elaboradas, ver Lasky *Utopia and Revolution*, p. 592 y siguientes.

⁵⁴ Los textos principales aquí no deberían ser aquellos pocos, si bien frecuentemente citados, fragmentos utopistas de Marx en el *Manifiesto Comunista* y en *la La Ideología Alemana*, sino más bien Friedrich Engels *Socialism, Utopian and Scientific*, trad. A. Aveling (London: 1891), en el cual el argumento es que lo utópico es una “mezcolanza”, en tanto que Marx tiene la rigurosidad de la “ciencia”, p. 27. El que este tipo de material haya sido tomado en serio es una evidencia más de la religiosidad patológica de muchos de los intelectuales supuestamente seculares.

⁵⁵ A. L. Morton *The English Utopia* (London: 1952), quien está más en la tradición de Cockayne (N. del T.: tierra imaginaria de deleite y pereza), en la cual el marxismo puede proteger a los inferiores, que en la de Huxley, Orwell y otros, donde aparece como estúpidamente sesgado.

⁵⁶ Ernst Bloch *A Philosophy of the Future*, trad. John Cumming (orig. 1963; New York: 1970), p. 144.

Afirmaciones Utópicas Ignoradas: El Conocimiento como Control

Podemos conceder que las supuestas metodologías antiutopistas de Bentham, Comte y Marx se consideran parcialmente episodios insólitos en el cientificismo del siglo XIX, pese a que aún persisten como mandatos ideológicos. Estas impresionantes afirmaciones programáticas que se refieren al “nuevo conocimiento” reiteran en nuestra época las peligrosas pretensiones del conocimiento-como-control, que puede considerarse como la continuación de los *philosophes* de la Ilustración, los baconianos, los pansofistas renacentistas y ciertas otras formas más primitivas de los magos fáusticos y prometeicos.⁵⁷ Estas fantasías intelectuales de poder no se han limitado a lo utópico –de hecho los magos del poder frecuentemente afirman ser cualquier cosa menos utopistas–, pese a que algunos utopismos incluyen tales afirmaciones. Pero, por lo menos, las utopías declaradas advierten que pueden ser consideradas sueños que son contrapartidas de la realidad. Las fantasías que no son reconocidas como tales (incluyendo la utilitarista, comteana o marxista) pueden llegar a ser imposiciones más peligrosas.

Cómo ver las Utopías desde una Doble Perspectiva: Un Enfoque Dialéctico y Crítico con Algunos Ejemplos

Alertado desde ya por la confusión de quienes han intentado diferenciar entre lo “utópico” y lo “realista” (o, por ejemplo, la insostenible distinción de Hayek entre “racionalidad crítica” y “racionalidad constructivista”), no puede sugerir precauciones sencillas. Algunos utopismos son excusas autoproyectoras, fantasías peligrosamente resentidas, patologías sintomáticas. Pero algunas consisten en idealismo moral comprensivo, proyección prudente, profecía imaginativa. Con frecuencia estos conceptos vienen inconvenientemente entremezclados. Lo utópico debe permanecer problemático. Lo único que puedo proponer como metodología es que intentemos tener una doble perspectiva frente a cualquier utopía –sea ésta ficción, proyecto o visión– que permita ver en ella tanto ideología amplia y peculiaridad personal como doctrina moral y síntoma de un tiempo y un lugar.

⁵⁷ Exceptuando el último punto, Manuel proporciona una gran cantidad de material en *Utopian Thought*. Un análisis más pedante aparece en la revisión histórica de Nell Eurich *Science in Utopia* (Cambridge, Mass.: 1967).

Moro, Bellamy y Skinner bajo una Doble Perspectiva

Tres ejemplos breves. *La Utopía* (1516) de Moro, de hace cinco siglos, incluía una crítica social aguda aunque fuertemente moralista, y daba, desde una perspectiva irónica y con una ética utópica situacional que incluso es pertinente (eutanasia, divorcio, limitación de la familia, etc.), un orden familiar paternalista, un orden político a pesar de la propiedad comunitaria, una concepción más bien limitada del placer y la libertad, e incluso una jornada de trabajo de 6 horas, pese a su premisa de una economía de escasez estática. Podría decirse que esto muestra tanto las fuerzas como las limitaciones del humanismo cristiano elevado. También se puede interpretar como contradictoria en gran medida con el hombre que se convirtió en una potencia política y en un santo mártir.⁵⁸

La más popular e influyente de las novelas utópicas americanas es *Looking Backward* (1888), de Edward Bellamy. Aun cuando se sostiene que la utopía de Bellamy visualizaba una igualdad razonable y benévola, ella contemplaba la dura imposición del trabajo y otras aquiescencias, y su recompensa era una cultura “bostonianamente” elegante, trivial y llena de aparatos mecanizados, en una sociedad tecnológica controlada por una burocracia supuestamente meritocrática.⁵⁹ Esencialmente, es la continuación de un socialismo ingenieril blandamente optimista. También podemos tomar el utopismo de Bellamy desde el punto de vista de algo sintomático de la naciente “tecnocracia” americana (la combinación de tecnología sofisticada y elaborada burocracia) que sigue reemplazando y fusionando las ideologías socialistas y capitalista. La tecnocracia tiende hacia su propio sistema socioeconómico, y actitudes de veneración como la de Bellamy pueden haberlo favorecido.

Probablemente la utopía científica contemporánea americana más influyente sea la obra de B.F. Skinner *Walden Two* (1948).⁶⁰ Sus defensores conductistas usan métodos de “‘reforzamiento positivo’ semejantes a los

⁵⁸ Hay una gran cantidad de literatura con diversas perspectivas de la relación de Moro con su utopía; ejemplos recientes incluyen Hansot, *Perfection and Progress*, p. 59 y siguientes; Robert Elliot *The Shape of Utopia, Studies in a Literary Genre* (Chicago: 1970), Cap. 2, Manuel *Utopian Thought*, pp. 117-49; y las selecciones anteriores en *Utopia*, ed. Nelson.

⁵⁹ Sobre la gran influencia de Bellamy, ver Sylvia Bowman *The Year 2000: A Critical Biography of Edward Bellamy* (New York: 1958) y *Edward Bellamy Abroad*, ed. Sylvia Bowman (New York: 1962).

⁶⁰ B. F. Skinner *Walden Two* (New York: 1948). Anecdóticamente, el punto sobre dogmatismo religioso me lo expuso el filósofo Aubrey Castell, el prototipo del humanista más bien tonto, el profesor Castle en *Walden Two*.

utilizados con ratas en el laboratorio, así como otros métodos de condicionamientos ‘positivos’ reductivos y programados negando, como el Gran Inquisidor, las libertades individuales comunes’ (excepto, ocasionalmente, como una ilusión posible de ser explotada). Podemos aceptar que sus motivos y objetivos –como Skinner ha tenido que insistir al defenderse– sean altamente benevolentes. Algunas de las peores dominaciones y otros crímenes masivos en la historia también lo han sido. En la historia de las utopías el ideal de Skinner me parece una adaptación secularizada de dogmatismo religioso y adoctrinamiento. No sólo puede revelarnos algo de la sicología académica norteamericana predominante (de la cual el autor es un importante representante), sino también de malintencionadas pretensiones de una buena parte del científicismo social.⁶¹

Escepticismo Dialéctico versus Antiutopismo

En tanto que estos tres conocidos ejemplos (Moro, Bellamy, Skinner) son utopías narrativas de ficción, podemos también aplicar una conciencia crítica similar a las grandes estructuras conceptuales que buscan una sociedad mayor y a los patrones morales para una institución, una comuna o una comunidad. En esta tardía etapa del utopismo, un enfoque cándido no sólo sería inaceptable desde el punto de vista intelectual, sino quizá socialmente peligroso. Sin embargo, el análisis escépticamente dialéctico del utopismo no debe confundirse con el antiutopismo corriente. Nuestra visión crítica y escéptica del utopismo no adopta el antiutopismo, al menos en lo que éste tiene de negativa a concebir una institución, una comunidad o una sociedad mejores, o como el rechazo a cualquier aumento de la libertad más allá de los simples límites de los ordenamientos invisibles y de todo aquello que lamentablemente existe.

⁶¹ Probablemente existe una cantidad desproporcionada de literatura refutando a Skinner. Una crítica humanista equilibrada es la que hace Joseph Wood Krutch en *The Measure of Man* (New York: 1953), p. 56 y siguientes. George Kateb, en su refutación un tanto caprichosa del antiutopismo de Shklar (ver más arriba), analiza interminablemente temas relacionados con Skinner *Utopia and Its Enemies* (New York: 1963), pp. 141-217. La asombrosa influencia de Skinner se ve confirmada al servir de fuente para una serie de comunas; ver Kathleen Kinkade *A Walden Two Experiment* (Twin Oaks en Virginia) (New York: 1973). Incluso hubo una comuna en Inglaterra, de acuerdo con Philip Abrams y Andrew McCulloch *Communes, Sociology and Society* (Cambridge, Engl.: 1976), p. 219, la que ellos caracterizan como burocrática y rígidamente controlada. Esto constituye una adecuada contraindicación para quienes (incluyendo a los profetas de la “nueva conciencia”, que se mencionan más adelante) identifican con demasiada facilidad el comunitarismo utópico con la libertad.

Contextos Míticos para Interpretar Utopías

Sin embargo, los problemas del utopismo deberían ubicarse en varios otros contextos. La perspectiva histórica sugiere que es bastante inadecuado conceptualmente confundir utopismo con mera planificación racionalista, así como con escritos de diverso estilo literario que han apelado desde los tiempos helénicos al concepto de sociedades perdidas y vueltas a encontrar para edificar fábulas, argumentos satíricos y excitantes fantasías. Dicho de otra manera, quienes desean atacar el utopismo (incluyendo la media docena citada anteriormente) necesitan revisar sus argumentos y ampliar su enfoque, si desean referirse adecuadamente a lo que el utopismo realmente representa. Las sociedades ideales, por ejemplo, deben entenderse no sólo como construcciones racionalistas, sino también como parcialmente míticas, lo que, por lo demás, ocurre con gran parte del apasionado pensamiento humano. Una parte esencial del atractivo del utopismo va más allá de la lógica política y social, hacia la esfera de los sueños, la fantasía y la profecía, en suma, a las transformaciones de la sensibilidad humana.⁶² Estas materias no pueden ser enfrentadas, calificadas o neutralizadas adecuadamente por medio de simples paradigmas éticos y económicos ni mediante otras intolerancias profesionales de economistas y filósofos.

Pensamiento Mítico, Utopía e Ideales Sociales

Luego de varios miles de años de utopías, algunas muestran en forma evidente (y otras indirectamente) la secularización de las diversas concepciones de paraísos “del otro mundo”. Pero esto también puede interpretarse en forma opuesta, a saber que los paraísos son eterealizaciones de utopías seculares. Pues, como observó William Blake, el gran sicólogo social utopista, “muchos ‘abstraen las deidades mentales’ a fin de crear un ‘sistema’ esclavizador; así el hombre olvidó que todas las deidades habitan en el corazón humano”. La procedencia puede no ser siempre clara, trátase de la feliz Isla de Para en un cuento de los cínicos de Grecia o del revolucionario Tercer Reino (bajo la égida del Espíritu Santo) en la larga tradición profética milenarista vinculada a Joaquín de Fiore.⁶³ La separación entre la

⁶² Ver Elliot *The Shape of Utopia*, Cap. 1; Manuel *Utopian Thought*, Cap. 1.

⁶³ “The Marriage of Heaven and Hell”, Plate II, *The Poetry and Prose of William Blake*, ed David V. Erdman (Garden City, N. Y.: 1965), p. 37. Para el ejemplo infra y para un análisis con respecto a los cínicos, ver mi *The Literary Rebel* (Carbondale, Ill.: 1965), Cap. 1. De acuerdo con mi conocimiento, la mejor historia sigue siendo

felicidad trascendental y la terrenal no es en absoluto tan clara como han querido presumirlo los apologistas de las ortodoxias del control..

El Mito de la Edad Dorada

Uno de los principales temas recurrentes del utopismo lo constituye la adaptación de las leyendas griegas de la declinación de la Edad de Oro hacia la Edad de Hierro, tal como aparece en *Los Trabajos y los Días*, de Hesíodo (siglo VIII a.C.), que, a su vez, fue deformado en *La República*, de Platón (siglo IV a.C.), con la división en clases de hombres y deberes para la conformación del Estado justo (metáforas que confirman la naturaleza absoluta y estática de dicha conformación). Hasta antes de los descubrimientos y las clausuras geográficas y demográficas del presente, que han restado verosimilitud a muchas fantasías y alternativas, siempre había un lugar donde podía encontrarse o re-encontrarse a los Bienaventurados o a las Islas Felices. Todavía hay quienes –desde connotados físicos hasta adictos alucinados– imaginan encuentros cercanos con mensajeros provenientes de islas superiores proyectadas hacia lejanas galaxias.

El Primitivismo y el Mito Arcádico

La imaginería de la Edad de Oro ha sido, en el curso de la historia, ligada con frecuencia al “primitivismo” sofisticado, conocido muchas veces como el “mythos arcádico”, a saber, el mundo pastoril idealizado, que toma sus primeros rasgos de Teócrito, Virgilio y otros poetas del ritualismo rural en el mundo mediterráneo.⁶⁴ Tal como yo lo interpreto, esto continuó con un paganismo encubierto y también como una tradición literaria culta a

A History of Cinicism (Londres, 1937), de Donald R. Dudley. Para las fascinantes tradiciones milenaristas, que sólo toco brevemente aquí, ver *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study of Joachimism* (Londres, 1969). Una versión equilibrada del período de utopismo milenarista que sigue es la de G. H. Williams *The Radical Reformation* (Boston, 1952). Una versión que simpatiza con los utopistas ingleses radicales del siglo XVII es la de Christopher Hill *The World Turned Upside Down, A Study of Radical Ideas in the English Renaissance* (New York: 1972). La muy comentada versión más general de Norman Cohn *The Pursuit of the Millenium* (New York: 1957) y otras ediciones posteriores me parece terriblemente sesgada por los temores sexuales y políticos que el tema plantea tan a menudo.

⁶⁴ Esto también ha sido denominado “primitivismo suave”. Ver *A documentary History of Primitivism*, ed. A. O. Lovejoy y otros (Baltimore, My.: 1935).

través del período del alto cristianismo, culminando parcialmente en el resplandor renacentista de ideales pastoriles, así como otro utopismo.⁶⁵ Esto rebasa los límites de los géneros poéticos. Lo pastoril exalta una naturaleza civilizada, combinada con relaciones sociales amorosas y sin escisión de clases, a través de una curiosa fusión de lo “natural” y lo ritualista para una visión a escala reducida de un orden social armónico.⁶⁶ La objeción convencional que se les formula a las ideologías sociales pastoriles es que se vuelcan nostálgicamente hacia el pasado y terminan siendo muy simplistas. Pero tal objeción difícilmente puede persuadirnos por sí sola, pues la mayoría de las ideologías sociales son simplificaciones importantes, y suele ser difícil determinar cuándo están volcadas hacia el pasado. La regresión psicológica parece esencial en las imágenes humanas de la felicidad, y la mayor parte de las imágenes sociales volcadas hacia el futuro (como suele ocurrir en la retórica revolucionaria) resultan ser modelos revividos de un pasado muy remoto. Es posible que la Edad de Oro persista necesariamente entre nosotros como una capa de la evolución cultural o bien de la conciencia humana.

Variaciones Inglesas de la Arcadia: Morris y Lawrence

Este énfasis arcádico parece haber constituido una importante fuente de la idealización inglesa de la “buena vida” y el “buen lugar” entendidos como antiurbana y rústica. Esta rusticidad amable domina incluso algunas de las utopías posteriores de la sociedad industrial.⁶⁷ Un ejemplo central nos lo brinda parte de la imagería y el *ethos* pastoril en la encantadora utopía antiindustrial de William Morris respecto de un socialismo medievallizado de artesanos. En efecto, en *News from Nowhere* (1890),⁶⁸ Morris contestaba intencionalmente a *Looking Backward*, de Bellamy: artesanía vs. industrialismo, comunidades dispersas vs. burocratización urbana, valores

⁶⁵ Ver Harry Levin *The Myth of the Golden Age in the Renaissance* (Bloomington, Indiana, 1969), y Renato Poggioli, *The Oaten Flute* (Cambridge, Mass.: 1975).

⁶⁶ Para el análisis de los valores sociales vinculados a lo pastoril, y a Lawrence, ver mi obra “The Pertinence of Modern Pastoral”, *Studies in the Novel*, 5 (Otoño: 1973), en especial las cinco páginas de comentarios.

⁶⁷ Para algunas de las complicaciones existentes en la cultura británica con respecto a las ideas pastoriles, ver Raymond Williams *The Country and the City* (New York: 1973).

⁶⁸ William Morris, *News from Nowhere; or An Epoch at Test, Being Some Chapters from a Utopian Romance* (Londres: 1891). Una obra clásica respecto de él es la de Philip Henderson *William Morris: His Life, Work and Friends* (Londres: 1967).

estéticos vs. valores de ingeniería, etc. Puede afirmarse que Morris, con su visión arcádica, representa una importante tradición utópica minoritaria, cada vez más marginal respecto de la corriente principal del socialismo que se centra en un ordenamiento tecnocrático del poder. Esta tendencia a lo arcádico reaparece en distintos momentos y formas, como es el caso del erotismo pastoril en el *Sherwood Forest* y en las esperanzas utópicas de D. H. Lawrence, en *El Amante de Lady Chatterley* (1928).⁶⁹ Esta oposición a las historias de amor convencionales de la clase media, con su exacerbada crítica social desde una perspectiva modernista-individual, ataca el sórdido industrialismo, las clases sociales tullidas y la sexualidad alterada y también arroja por la borda la mayor parte del socialismo. Cualesquiera sean las limitaciones del “arcadismo” en tanto ideal social de amplio alcance él ha logrado, con frecuencia, presentar una aguda crítica social desde la perspectiva de una estética más rica y una sensibilidad más plena.

Variaciones Norteamericanas de la Arcadía: Thoreau y “El Primitivismo Suave”

Una variante de la tradición arcádica del buen lugar y la buena vida, menos nostálgica por lo campestre y también menos cultivada que la tradición inglesa, y habitualmente considerada esencialmente norteamericana, se identifica tanto con la tierra por colonizar o con el influyente *Walden* (1855)⁷⁰ de Henry David Thoreau (1817-1862). El “thoreauvianismo” original era, claro está, no tanto la creación de una comunidad ideal como más bien una renuncia importante al grueso de la sociedad en aras de una exaltación del individualismo solitario, de la experiencia trascendental en una naturaleza semicultivada, de una economía simplificada de trueque y artesanía y de una refinada ética anarquista. Suelen fundirse con el waldenismo algunas versiones, hasta cierto punto cursi, de estilos de vida de los colonizadores, en el marco de la difundida tradición que forma, y en parte repite, lo que Lovejoy, en su análisis del pensamiento clásico, llamó “primitivismo suave”.

⁶⁹ D. H. Lawrence *El Amante de Lady Chatterley* (orig. Florencia, 1928; New York: 1962). Para un análisis más profundo, ver mi obra *Edges of Extremity* (Tulsa, Oklahoma: 1980), Capítulo 3.

⁷⁰ Henry David Thoreau, *Walden* (New York: 1972); el Capítulo N° 2 es el más pertinente en este caso. Desde luego, resulta apropiado que la contrautopía de Skinner se denomine *Walden Two* que varias comunidades (así como un colegio utópico experimental en Berkeley, California) se hayan llamado Walden, y que los partidarios de comunidades intencionales citen frecuentemente a *Walden*.

El Arcadismo Norteamericano y la Granja Utópica

El arcadismo norteamericano habitualmente conlleva una inversión autoconsciente del modo de vida industrial-urbano y, dentro y fuera de la literatura, contribuye a un movimiento utópico recurrente y significativo que postula un retorno a la tierra. En general, fusiona de manera extraña una política de la desilusión respecto de la corriente central de la sociedad, con una defensa, desde la perspectiva del colonizador o del granjero, de la autonomía individual y social y la autodependencia puritana. Tal como uno puede detectarlo en *Living the Good Life* (1954) y *Continuing the Good Life* (1979), de Helen y Scott Nearing, su medio siglo de trabajo como pastores tuvo proporciones heroicas ejemplares.⁷¹ No hay otra forma de describir a un ex marxista profesor de economía, a la edad de noventa y cinco años, y a su esposa, musicóloga y escritora, que enseñaba a un público que reuniría a miles de jóvenes, cómo construir granjas de piedra, cómo cultivar orgánicamente casi todo lo que compone una dieta vegetariana y cómo desarrollar un espíritu de independencia total; en suma, un heroico individualismo puritano norteamericano.

Existe una larga tradición de teorización autoconsciente tras esta vida campestre utópica; lo más destacado de esta tradición es, quizás, el aporte de Ralph Borsoni y de sus seguidores,⁷² en las décadas de los años 20 y 30 de presente siglo. Asume una forma contemporánea distinta con la combinación que hace el poeta Wendell Berry de agricultura familiar individualista y ecologismo voluntarista, que en su obra *The Unsettling of America* (1977) aparece convertido en política programática.⁷³ Allí donde Nearing recreó las granjas de Vermont y de Maine (e incluso una comunidad rural a medias), y allí donde Berry restauró una hacienda en Kentucky, el arcadismo de California, algo distinto, puede ser representado por el poeta-portavoz Gary Snyder, en obras tales como *Earth Household* (1969) y *The Real Work* (1980), en la perspectiva de un tipo de comunismo rural de mayor escala.⁷⁴ La propuesta de Snyder es una combinación de localismo del oes-

⁷¹ Helen y Scott Nearing *Living the Good Life*, "How to Live Sanelly and Simply in a Troubled World" (New York: 1954, 1970); así como la inferior *Continuing the Good Life*, "Half a Century of Homesteading" (New York: 1979).

⁷² Una figura crucialmente influyente de una generación anterior de granjeros: Ralph Borsodi *This Ugly Civilization* (New York: 1929), y *Flight from the City* (New York: 1933, 1972).

⁷³ Wendell Berry *The Unsettling of America: Culture and Agriculture* (New York: 1977); con respecto a su trabajo de restauración, ver "The Making of a Marginal Farm", *Recollected Essays 1965-1980* (Berkeley, California: 1981).

⁷⁴ Gary Snyder *Earth Household* (New York: 1969) y *The Real World* (New York: 1980), citado en las páginas 138 y 88; el punto que se refiere a los cien años, p.

te norteamericano con tecnología limitada, normado por una “ética biorregional” y un “justo sustento” de tipo orgánico-ecológico combinado con misticismo orientalizado, ritualismo indígena norteamericano e independencia radical, todo lo cual constituye, para el poeta, las primeras etapas de un movimiento utópico que se orienta al retorno a la tierra y que tomará un siglo en desarrollarse para transformar al país. Sin duda tomará cien años, y una reducción de la población de cien millones o más, para que el patrón dominante de vida en Estados Unidos vuelva a ser el de la casa en el campo. Pero esto difícilmente puede constituir un argumento en contra.

El Significado Antitecnocrático del Ruralismo Utópico

Si bien no es necesariamente antitecnológico –puesto que las más de las veces este ruralismo utópico recurre a una sofisticación sobre herramientas prácticas al nivel de un “Whole Earth Catalog”– semejante arcadismo es, por cierto, antiestatista, anticorporaciones empresariales y antitecnocrático.⁷⁵ Aunque se pecaría de falsa simplificación si se redujera a una única ideología manifiesta lo que constituye probablemente el utopismo norteamericano más popular vigente, se lo puede asociar, de manera plausible, con la economía de tecnología limitada y descentralización a lo budista del británico E. F. Schumacher en *Small is Beautiful* (1969), *A Guide for the Perplexed* (1975) y *Good Work* (1979), la cual representa una importante teorización de buena parte de esta corriente.⁷⁶ Contrariamente a los cargos que a menudo se imputan al utopista, éste es de una modestia –fundada en parte en una moralidad religiosa compasiva– que dista mucho de ser “constructivista”, colectivista, cientista o violentamente revolucionaria. En efecto, se le debe caracterizar, en gran parte, por su sentido práctico basado en el

145; en contraste con algunos profetas utópicos que se analizan más adelante, Snyder rechaza claramente la colonización espacial y otras similares, p. 149.

⁷⁵ Ver las distintas versiones y los suplementos en Steward Brand *Whole Earth Catalog* (Menlo Park, California: 1968), y más recientemente *The Next Whole Earth Catalog*, ed. Stewart Brand (New York: 1980). La extrapolación de estos proporcionaría bastante información respecto al granjerismo, el comunitarismo y la cultura alternativa actuales.

⁷⁶ E. F. Schumacher *Small is Beautiful* (New York: 1969, 1973); *A Guide for the Perplexed* (New York: 1975); el póstumo *Good Work* (New York: 1979), locuaz sermón respecto de una perspectiva utópica positiva del trabajo, tiene en el apéndice un ensayo de Peter N. Gillingham “The Making of Good Work”, p. 147 y siguientes, que es, en cierta forma, mejor que el maestro, como tal vez lo es Leopold Kohr, e importante maestro “descentralista” de Schumacher. *The Breakdown of Nations* (Londres: 1957) y *The Overdeveloped Nations: The Diseconomies of Scale* (New York: 1977).

sentido común, aun cuando su economía relativamente sacra coincide con la tradición utópica de santidad de figuras como Tolstoi, Gandhi y Thoreau. De manera un tanto escéptica, podemos, por supuesto, detectar una sociología mesiánica con cierto “vestigio salvador” en este conservadurismo radical utópico en torno a una vida doméstica y rural prospectivamente anticuada.

Conciencia Crítica de las Raíces del Comunitarismo Utópico Norteamericano: Las Comunidades como Experimentos Sociales Empresariales.

El historiador Arthur Bestor sugiere que las primeras formas de comunitarismo utópico norteamericano fueron un correlato social del empresario inventor yanqui, produciendo experimentos sociales del tipo “modelos de oficina de patentes”.⁷⁷ Esto constituiría claramente una parte central del *ethos* histórico norteamericano que se ha visto marcado por una intrigante plétora de este tipo de subterfugios. Los granjeros y los profetas arcádicos citados anteriormente tal vez sean lo que más ha perdurado del muchas veces ingenuo y confuso comunitarismo de fines de 1960 y comienzos de 1970 que, curiosamente, transformó el radicalismo político en un utopismo que se aprovecha de pequeños grupos, el cual frecuentemente iba acompañado de una cubierta mística, alucinante o propia de otros cultos.⁷⁸ Parte de él, tal como el comunitarismo del Trabajador Católico dedicado a las víctimas de la sociedad, que se origina con anterioridad pero que continúa (ver la autobiografía de su santa fundadora, Dorothy Day, *A Long Loneliness*, 1951), abarca muchas generaciones hacia atrás e, indirectamente, milenios de refugio sagrado.⁷⁹ Pero este admirable aspecto del comunitarismo no nos debe llevar erróneamente a percibirlo todo como positivo. Una parte de él —la asesina Familia Manson es sólo uno de los ejemplos más notables— no se puede describir sino como perverso. Existe una gran brecha que separa a

⁷⁷ Arthur Bestor, “Patent-Office Models of the Good Society: Some Relationships Between Social Reform and Westward Expansion”, aparecido en *American Historical Review*, 58 (1953), 505-26. Ver también su *Backwoods Utopias*. “The Sectarian origins and Owenite Phase of Communitarian Socialism in America, 1663-1827”, 2ª ed. (Filadelfia, Pa.: 1970).

⁷⁸ Otros estudios adicionales incluyen Mark Holloway *Heavens on Earth* (New York: 1966) y Robert Hine *California's Utopian Colonies* (New Haven, Connecticut: 1966). Otros se citan más adelante.

⁷⁹ Dorothy Day *A Long Loneliness* (New York: 1952); ver también su anterior *House of Hospitality* (New York: 1939). Ver William D. Miller *A Harsh and Dreadful Love: Dorothy Day and the Catholic Worker Movement* (New York: 1973).

Day de Manson. Me asombra tanto la condena general como la afirmación general (ver Nozick, más adelante) respecto del comunitarismo utópico; la discriminación crítica, particularmente desde una perspectiva libertaria, también es esencial aquí. Creo que lo que caracterizó a gran parte de una corriente reciente del comunitarismo, que persiste en su mayoría, no fue la autonomía social y el experimento institucional ni la autosuficiencia económica y el individualismo positivo; más bien fue la marginalidad protegida del débil, el enfermo, el paria y otros que componen el inmenso número de “perdedores” de nuestro ordenamiento a menudo implacable y extraviado. La hiperelogiada obra del empalagoso profeta juvenil de este patetismo utópico, Raymond Mungo, es representativa de esto, como lo muestra su *Total loss Farm* (1970).⁸⁰ Como señala con mayor ponderación Judson Jerome en su *Families of Eden* (1974), aun siendo él mismo un defensor de este paraíso protector, muchas comunidades fueron solamente santuarios temporales para los débiles.⁸¹

Las Comunidades Utópicas y el Radicalismo Cultural: El comunitarismo como un Refugio para la Libertad Individualista

Como sostiene Roberts en *The New Communes* (1971), la persistencia de algunas comunidades utópicas se debe a una fuerte cohesión religiosa (aunque no necesariamente tan rígida como los Hutterite, Amish, Bruderhof y otros) o a una considerable disciplina empresarial (aunque no necesariamente tan convencionales en lo legal como Oneida, Amana, etc.).⁸² Melville sostiene en *Communes in the Counter Culture* (1972)⁸³ que, aun más que en el pasado, sucede que gran parte de las “comunidades

⁸⁰ Raymond Mungo *Total Loss Farm, A Year in the Life* (New York: 1970). Para mayor información sobre tan graciosa confusión del comunitarismo, ver su maliciosamente literaria *Between Two Moons* (Boston: 1972), así como mi análisis al respecto, “Hipped-Up Babes in the Woods”, aparecido en *Village Voice* (6 de julio, 1972).

⁸¹ Judson Jerome *Families of Eden, Communes and the New Anarchism* (New York: 1974). Aparte de ser, en cierta forma, la autobiografía de un ex académico, este trabajo estudia otro comunitarismo utópico asumiendo que el “utopismo racionalista” ha sido reemplazado por un nuevo “edenismo”. Para mayor análisis al respecto, y sobre material relativo a lo mismo, ver mi “Professors and Communalism”, *AAUP Bulletin*, 60 (diciembre, 1974).

⁸² Ron E. Roberts *The New Communes*; “Coming Together in America” (New York: 1971).

⁸³ Keith Melville *Communes in the Counter Culture*, “Origins, Themes, and Styles of Life” (New York: 1972). Lewis Mumford sugirió mucho antes de *The Story of Utopias* que muchos de ellos eran formas de escape, y que sólo algunos eran actos de reconstrucción social.

intencionales” contemporáneas constituyen deliberadamente una fase, son transitorias, con pocas exigencias de alcanzar condiciones de perfección u otros ideales perdurables. De hecho, una de las obras más eruditas que compara comunidades intencionales del siglo XIX con otras de fines de siglo XX, escrita por Kanter, y que se titula *Commitment and Community* (1972), hace hincapié en la ideología de “refugio” temporal que predomina en gran parte del comunitarismo contemporáneo.⁸⁴ Siguiendo al historiador Laurence Veseley en *The Communal Experience: Anarchist and Mystical Counter-Cultures in America* (1973), estimo importante destacar que la continuidad de la comunidad no se da tanto en programas políticos y económicos como en la expresión de una larga continuidad “subterránea” del radicalismo cultural.⁸⁵ Mi sugerencia es que muchas de las comunidades se deberían entender más como Hegel entendía una obra de arte en relación al *geist*, como lo “concreto universal” de una cultura más grandes de descontento y disidencia.

Desde mi propia perspectiva (que ignora muchos de los problemas y casos del comunitarismo) hay una idea pertinente que está incluida en una de las conclusiones de un reciente estudio británico (1976): “Las comunidades seculares ...son, sobre todo, intentos por crear espacio de libertad ...suficientemente aislados de la sociedad como para poder realizar el ideal del individualismo posesivo...”.⁸⁶ El comunitarismo, por tanto –paradójicamente–, afirma y protege el individualismo. Sin embargo, cualquier obra general debe enfatizar otros valores también. Las comunidades intencionales contemporáneas no sólo proporcionan disidencia cultural, experimentos individualistas y refugios terapéuticos, sino, además, educación en su sentido literal. Es así como se puede demostrar fácilmente que la comunidad de S. A. Neill, Summerhill, como comunidad escolar, y la comunidad artística académica Black Mountain College, tuvieron efectos que penetraron exponencial-

⁸⁴ Rosabeth Moss Kanter *Commitment and Community, Communes and Utopias in Sociological Perspective* (Cambridge, Mass.: 1972). Para tener una perspectiva que sea en parte contrastante, cuya versión final no he visto aún, ver Benett M. Berger *The Survival of a Counterculture*, “Ideological Work and Everyday Life Among Rural Communitards” (Berkeley, Ca.: 1981). Para un estudio anecdótico extremadamente escéptico ver Kenneth Rexroth, *Communalism: From Its Origins to the Twentieth Century* (New York: 1974).

⁸⁵ Laurence R. Veysey *The Communal Experience*, “Anarchist and Mystical Communities in Twentieth Century America” (orig. 1973; Chicago: 1978).

⁸⁶ Abram *Communes*, pp. 189-90. Esto es notable porque la parcialidad no es individualista, sino en parte sofisticado marxismo; tanto así que no estoy seguro si su contraste entre comunidades británicas y las americanas se refiere al método o a la realidad. No obstante, pienso que generalmente se da más la paradoja del comunitarismo que enfatiza el individualismo. El término “individualismo posesivo” se usa en el sentido de MacPherson.

mente más allá de sus confusas y limitadas realidades.⁸⁷ Como lo aclara Paul Avrich mediante su relato histórico de ejemplos anteriores en *The Modern School Movement* (1980), estos movimientos comunitario-escolares fueron, a la vez, producto y productores de individuos excepcionales.⁸⁸ Las inevitables ironías señalan que estos utopistas, que desafiaban a la sociedad burguesa con sus experimentos comunitarios, se ajustaron a algunos de sus imperativos más profundos de autonomía, tales como empresa, variedad, autoafirmación y cambio; es decir, al espíritu mismo del individualismo.

La Importancia de las “Pequeñas Utopías” Marginales

En efecto, considero algunos comunitarismos un poco desagradables por subrayar más bien un elemento de redención individual, aunque a la vez reconozco que si bien no sugieren una redención social más amplia proponen, al menos, cambios significativos en la sociedad norteamericana. Después de todo, nuestras ideologías e instituciones conservadoras y liberales evidentemente no proporcionan fuentes y expresiones adecuadas de gran parte de nuestro estilo y sensibilidad, de aquello a lo que nos oponemos, de nuestras libertades y posibilidades. Sin la valentía y la confusión utópica, tendríamos una cultura más insulsa y más muerta y tal vez un futuro aun menos alentador. Las pequeñas utopías tal vez constituyan una prueba de la posibilidad de una utopía más general de la sociedad norteamericana; sin su resplandor, estaría autocondenada en sus propios principios de libertad. Sin embargo, no se deriva de esto que las pequeñas utopías, que son esencialmente marginales a un sistema grande y diferente, constituyen una utopía adecuada.

⁸⁷ Ver Martin Duberman *Black Mountain* (New York: 1972) y A. S. Neill, Summerhill *A Radical Approach to Child Rearing* (New York: 1980). Aquí hago una interpretación demasiado ligera de la educación utópica; en otras oportunidades he tocado otras partes de ella: “Subterranean universities? Reflection on Utopian Institutions”, *AAPU Bulletin*, 57 (Invierno de 1971); varios de los ensayos en mi obra *The End of Culture* (San Diego: 1975); y “Anarchism vs. Schoolism”, *Social Anarchism*, 1 (1980).

⁸⁸ Paul Avrich *The Modern School Movement*, “Anarchism and Education in the United States” (Princeton, N. O., 1980). Ver también mi análisis sobre el libro, “The Modern School Movement”, en *Social Anarchism* 2 (1981).

El Contrautopismo Urbano del Pequeño Negocio: La Rebelión contra la Burocracia

Parte de la marginalidad se debe a que, habiendo sido concebidas como rurales (la forma predominante que tenía en el pasado el comunitarismo norteamericano), la relevancia de las utopías sólo puede ser muy limitada en una sociedad donde actualmente domina lo urbano. Un desarrollo importante del utopismo independiente norteamericano tal vez lo constituye su aplicación contemporánea a la ciudad. Algunos de sus aspectos pueden verse representados en un reciente ejercicio utópico pequeño titulado *Community Technology* (1979) de Karl Hess, ideólogo de cautivante fama, que parece haber sido liberal, conservador, libertario de derecha y es actualmente un utopista a favor de la descentralización.⁸⁹ Con respecto al principio, para mí innegable, de la “libertad local” como crucial para todas las demás libertades, él bosqueja un argumento más bien práctico “para la participación comunitaria con toda la diversidad y la consecuente flexibilidad que ello implica” en el desarrollo de la producción y distribución. Esto aspira a la creación local de alimento, energía y servicios a nivel de vecindario participativo, incluyendo el capitalismo participativo. “El pequeño negocio se ha convertido de repente en un fenómeno contracultural”. En contraste con el “consumismo liberal” (tal vez representado por Ralph Nader), nos encontramos con una repetición del principio utópico que se remonta a los granjeros rurales, pasando por Morris y la tradición arcádica: “el trabajo que desempeñan las personas es mucho más importante que los objetos que compran”. Esto lleva al negocio pequeño, a la tecnología comunitaria; a que predomine el sistema de aprendices por sobre la escuela; también conduce a la política local y a una nueva escala en los valores y las organizaciones a nivel de vecindario. Mientras todo esto refleja, sin duda, la dispersión actual que experimentan la tecnología y la técnica sofisticada, el imperativo más profundo es un contrautopismo desesperado en respuesta a la escala inhumana de una sociedad y cultura corporativa, burocrática y estatista.

La Urbanización del Utopismo Arcádico: Callenbach y Otros

Algunas de las extensiones programáticas del utopismo arcádico, que incluyen en parte urbanización, pueden representarse razonablemente a

⁸⁹ Karl Hess *Community Technology* (New York: 1979), pp. 28, 7, 4 y 23 para las citas que siguen. Para los cambios ideológicos de Hess, ver *Dear America* (New York: 1975). Ver, además, Karl Hess y David Morris *Neighborhood Power: The New Localism* (Boston: 1975).

través de *Ecotopía* (1975),⁹⁰ la popular obra de Ernest Callenbach. Este romance ecológico-radical separa el norte de California (y el noroeste de la costa del Pacífico), en los años 80, del resto de una América en vías de degeneración, con el objeto de crear una sociedad que intenta, “en lo posible, descentralizar y personalizar”. El revolucionarismo involucrado en esto parece relativamente restringido, consonante con el carácter no coercitivo de casi todo el utopismo ecológico y descentralizado. Pero tal vez no deba generalizar demasiado este punto. Un trabajo que es exactamente contemporáneo a éste, *The Monkey Wrench Gang* (1975), expresa el radicalismo individualista ecológico de Luddite; aplica al máximo la guerrilla de los Estados occidentales, aunque siempre con grandes escrúpulos respecto de la destrucción de la propiedad (maquinaria, caminos, embalses) más que de las personas.⁹¹ Estos trabajos también sirven para recordarnos que la coerción no es asunto simple: ¿Qué es mejor, ser controlado por las máquinas o destruirlas? ¿Es mejor ser un individuo satisfactoriamente agresivo o impregnarse de hostilidad al estar subordinado a una jerarquía? ¿Es más coercitivo ser inductivamente conformista o rabiosamente rupturista?

Volvamos a la *Ecotopía*. Propone una economía urbana, “en estado estable” y totalmente recicladora. Sin embargo, es básicamente diferente a las economías estáticas y jerarquizadas que caracterizan a las utopías clásicas, ya que depende de la innovación ecológica continua y de la pequeña empresa competitiva dentro de una democracia participativa en alguna medida conflictiva. Callenbach también mezcla la adoración pagana (que forma parte del ancestral mito pastoril), con la ciencia desburocratizada, el culto al indio norteamericano (como es el caso con Snyder y otros círculos de la costa occidental), el comunitarismo actual en que se practica el pluralismo sexual más que la familia tradicional, las exaltadas artesanías (reflejos tardíos de William Morris) y, como forma de dispersar la agresión, imaginativos juegos bélicos no mortales. Es fundamentalmente un fuerte compromiso con las libertades personales. Pero para aquellos que lo observan desde puntos de vista ajenos, les puede resultar chocante el nivel determinante de la estética sobre la economía política y la mortalidad. A fin de cuentas, lo que es hermoso es lo que mejor funciona.

Existen variaciones más complicadas sobre el tema. Por ejemplo, Robert Nichols ha presentado *Daily Lives in Nghsi-Altai* (1977-79) en cuatro volúmenes, en los cuales combina, en formas poéticas algo sintéticas, el

⁹⁰ Ernest Callenbach *Ecotopia* (Berkeley, Ca.: 1975; reimpresso en New York: 1977), p. 143 para las citas siguientes.

⁹¹ Edward Abbey *The Monkey Wrench Gang* (New York: 1975).

primitivismo chamanístico, la tecnología hipersofisticada, alternando ciclos económicos de orden de mercado competitivo con orden descentralizado cooperativo, bajo la orientación intelectual de visionarios occidentales reencarnados en esta Asia mítica (Blake, Whitman, Morris y otros).⁹² De esta manera el primitivismo/tecnologismo capitalismo/cooperativismo, comunitarismo/individualismo pasan todos a formar parte de una dinámica social que se autocorriga. Nos encontramos, efectivamente, lejos de las economías estáticas y de las moralidades absolutistas consideradas como características de las utopías clásicas.

Utopías Arcádicas Radicales para la Libertad Personal: Humanizar, Desburocratizar e Incapacitar a la Sociedad

Las utopías arcádicas generalmente se concentran en los estados del sentimiento, las relaciones y la estética, vinculando así imágenes de armonías humanas primordiales con la Edad Dorada. En versiones sofisticadas, la industria, el comercio y la ciencia no se eliminan, pero son desburocratizadas y sometidas drásticamente a la estética y otras consideraciones humanas. Mientras el arcadismo norteamericano reciente pretende enfrentar las realidades de la ciudad, sigue siendo un urbanismo delegado (en realidad, a lo Wright) y pastoril en sus ideales. De acuerdo con la historia innegablemente larga de la rigidez social y la “imbecilidad de la vida rural” (usando la expresión despectiva de Marx), el radicalismo pastoril permanece, en general, ajeno al socialismo tradicional y a la democracia social. Sin embargo, existe una tradición minoritaria socialista –descentralizada, anticoercitiva, personalista, utópica– tal como la representa Martin Buber en su obra *Paths in Utopias* (1951), que sería menos antitética.⁹³ El utopismo descentralizador conlleva una repulsión tal contra la autoridad centralizada y su dominación hasta el punto que la convierte en hostil para gran parte de la izquierda y la derecha políticas tradicionales.

Algunas recientes contribuciones de la filosofía política, como es el caso de *Many Dimensional Man* (1977), de James Ogilvy, ensayan estructuras conceptuales para estas perspectivas (a pesar de que no reconocen el utopismo y tampoco lo descartan adecuadamente) como sucede, y en mejor forma, con la teoría social institucional de Kirkpatrick Sale, en su obra *Hu-*

⁹² Robert Nichols *Arrival* (New York: 1977); *Garab City* (New York: 1978); *The Harditts in Sawna* (New York: 1978); *Exile* (New York, 1979).

⁹³ Martin Buber *Paths in Utopia* (Boston: 1958).

man Scale (1980).⁹⁴ Pero, como es corriente en la política social, el deslindamiento de opiniones rara vez es puro y algunos de los valores arcádico-utópicos surgen en opiniones supuestamente reformistas del consumo y el medio ambiente, como se puede observar en el compendio sincrético de Hazel Henderson *Creating Alternative Futures* (1978).⁹⁵ Lo que es común en todos éstos es un cierto grado de atenuación (que probablemente incluye disminución de la población, de la abundancia, de la expansión tecnológica, del papel del Estado, etc.), que hace que estas opiniones parezcan antitéticas para las principales corrientes políticas de la derecha y la izquierda, cualquiera sea su grado de difusión. No es sorprendente que este utopismo enfatice los valores concretos de la libertad personal más que ninguna otra ideología contemporánea.

Utopías Personales y Libertad Sensual

Una proporción considerable de esa libertad es, por cierto, “personal”, con un énfasis marcado en lo sexual y en otra sensualidad. Ello contrasta radicalmente con el frecuente ascetismo, y quizás hasta puritanismo, de la casta de gran parte del utopismo clásico, y de casi todo revolucionarismo. Pero una vez más la cuestión no se puede caracterizar correctamente mediante la dicotomía entre clásico-ascético y moderno-sensual. Una tradición persistente respecto de una sociedad ideal intelectualmente minoritaria, pero significativa, ha puesto el énfasis en lo que los filósofos morales reprimidos solían llamar “licencia”.

Los Saturnales

Parte de esta tradición aparece en antiguas prácticas populares que revierten provisoriamente el orden establecido y sus prohibiciones. Tal es el caso de los Saturnales (Roma), las libertades y burlas obscenas de la Fiesta de los Locos y períodos de “desgobierno” (Alta Edad Media europea) y los elementos de estos precedentes que aún conservan, sobre todo en ámbitos populares, muchos carnavales y ferias en la actualidad, como también el de

⁹⁴ James Ogilvy *Many Dimensional Man: Decentralizing Self, Society, and the Sacred* (New York: 1977), para los puntos descentralizadores en un argumento a menudo confuso, ver Cap. VIII. Un análisis importante y completo de muchos puntos de interés es *Human Scale*, de Kirkpatrick Sale (New York: 1980).

⁹⁵ Hazel Henderson *Creating Alternative Futures*, “The End of Economics” (New York: 1978).

períodos permisivos similares que los antropólogos han descrito respecto de una diversidad de culturas. Quizás ciertas costumbres contemporáneas en los Estados Unidos podrían interpretarse históricamente como saturnales suburbanas, si no utopismo de fin de semana.

Los saturnales ingresan a la literatura y el mito, en fantasías de derroche de comida-vino-sexo-ocio que aparecen en varios cuentos y poemas de la legendaria *Land of Cochaigne* (Inglaterra), *Venusberg* y *Lubberland* (en el continente) y en *The Big Rock Candy Mountains* (así como en la balada errante del mismo nombre, expurgada de su alcohol y su homosexualidad, en una canción folclórica infantil).⁹⁶ Estos lugares de glotonería que proporcionan recompensa inmediata exaltan los placeres del alcohol y del cuerpo. Recuerdan los cuerpos desparramados y los pasteles colgantes de la famosa pintura de Brueghel *Schlaraffenland*. La entrega a estos éxtasis inmediatos frecuentemente se relaciona con estudiantes y poetas, así como con los bufones de fines del Medievo, quienes claramente hicieron del vino su *summum bonum*, o bien se relaciona con otros grupos marginales “irresponsables” del populacho.⁹⁷ Mientras algunas utopías clásicas alentaban la indulgencia hacia el vicio de los filósofos por formas simétricas y contemplaciones, o hacia las obsesiones de los políticos por el ordenamiento jerárquico, las utopías posteriores absorben sueños más vulgares e incluso llevan a cabo rituales en torno a la marihuana (*Ecotopía*) o los alucinógenos (*Island*, de Aldous Huxley). Si se pusieran límites a los placeres permisibles, esto implicaría no sólo esnobismo antilibertario sino también esnobismo utópico. La percepción directa del mejor tiempo y lugar está dada por los placeres palpables más que por la presunción abstracta –peligrosa– de felicidad general. La legitimación de lo que ha sido negado, sea político, social o personal, puede ser siempre un ímpetu importante para los utópicos.

Utopismo Sexual y Relaciones Familiares

Lo mismo sucede con las peculiares libertades que algún ingenioso contemporáneo ha denominado “pornotopía”, la fusión de lo pornográfico y lo utópico.⁹⁸ Un gran número de historias y esquemas utópicos tratan arduamente de reconcebir las relaciones familiares, ya se trate de la autocr-

⁹⁶ Para una adaptación moderna inglesa de “The Land of Cockayne”, del siglo XIV, ver Monton *The English Utopía*, pp. 221-22.

⁹⁷ Ver, por ejemplo, *The Goliard Poets*, trad. G.F. Wicher (New York: 1949).

⁹⁸ No he encontrado la fuente de este término tan usado y abusado.

cia machista-estatista de Platón, en la cual se comparten comunitariamente las mujeres y los niños, o de la liberalización perfeccionista de la familia patriarcal de Moro, o de los razonamientos contemporáneos de Judson Jerome (en *Families of Eden*) y su aparente práctica de “familia extendida” más liberada, con una sexualidad ampliada. Hasta hace poco, el utopismo arcádico tendía hacia lo romántico, ya fuera en movimientos literarios bucólicos o de regreso-a-la-tierra, es decir, hacia las relaciones monógamas, mientras que las utopías de un tipo más liberal o socialista se han identificado históricamente con la igualdad de las mujeres y, por ello, con patrones familiares más sueltos y menos intensos. Esto último es aplicable a la importante utopía sexual de la Ilustración, la obra de *Diderot Supplement to Bougainville's Voyage* (1772).⁹⁹ Este diálogo, en torno a una Tahiti utópico, presenta opiniones eróticas radicales de la Ilustración, incluyendo justificaciones urbanas pero enfáticas sobre la sexualidad abierta y variada, sobre el incesto y el libre intercambio y niños, es una dura crítica a las costumbres europeas pseudocivilizadas.

Un *ethos* libertario sexual más elaborado provino del extraño genio del eterno utopista Fourier. Su Falansterio ideal contenía 1.620 tipos psicológicos, razón por la cual defendía la drástica variedad sexual, incluyendo el lesbianismo, la promiscuidad y todo lo que convencionalmente se consideraba “perversiones” (en tanto fueran consensuales y no hipócritas), con terapias sexuales muy contemporáneas y medios elaborados, más bien post-contemporáneos, para proporcionar satisfacciones sensuales a los viejos y los peculiares.¹⁰⁰ Más significativo aún es el hecho de que Fourier fusiono sus teorías sexuales con ideas tendientes a lograr formas de trabajo más agradables, una comunidad compleja y rituales y juegos elaborados, evidenciando una preocupación que va mucho más allá del enfoque utópico habitual respecto de la virtud, la justicia y la armonía, para lograr una sociedad feliz.

Las Raíces del Utopismo Hedonista Reciente

Esto puede apuntar hacia las utopías hedonistas actuales. Las fuentes del utopismo erotizado de las últimas generaciones son, sin duda, variadas: el escepticismo y otras perspectivas críticas/liberales sobre el ascetis-

⁹⁹ Denis Diderot *Supplement to Bougainville's Voyage, Rameau's Nephew, and Other Writings*, trad. Jacques Barzun and R. H. Bowen (New York: 1956), pp. 187-237.

¹⁰⁰ Ciertamente es que el pleno énfasis sexual de Fourier no fue evidente hasta la publicación de *Le Nouveau Monde Amoureux* (París: 1967), partes del cual aparecen a lo largo de *The Utopian Vision of Charles Fourier*, ed. Beecher and Bienvenu.

mo religioso-moral; la declinación del patriarcado, la esclavitud y las castas de otras formas de desigualdad sexual y, por ende, de explotación; las brillantes sicologías postrománticas de la libido –Stendhal, Dostoievski, Nietzsche, Lawrence u otros, hasta Freud y los postfreudianos–; los cambios en la medicina y en la higiene, que permitieron liberarse de las grandes enfermedades sexuales, incluyendo las enfermedades venéreas y el exceso de embarazos; la historia de los experimentos sexuales utópicos, y, aunque es difícil materializarlas, las secretas tradiciones místico-eróticas de algún poder que ha perdurado.¹⁰¹ Cualesquiera hayan sido sus complejos incentivos nuestros profetas eróticos han tratado de lograr un gran alcance, más allá de las meras pornotopías y libertades amorosas, hacia visiones de una postcivilización pasionalmente liberada y transformada.

Utopismo Erótico: Wilhelm Reich, Norman O. Brown y Herbert Marcuse

Algunos de ellos han sido científicos y psicoanalistas de izquierda, como lo demuestra la obra de Wilhelm Reich *The Sexual Revolution* (1934).¹⁰² Sus demandas radicales por un nuevo ethos sexual, incluyendo uno para los adolescentes, combinan, junto a un revolucionarismo marxista desviado y, finalmente, una cosmología mesiánica en su teoría de “energía del Orgón”, la cual podía curar el cáncer y cambiar el carácter. Tal vez el reichianismo no logró una influencia importante hasta ser traducido a la práctica educacional libertaria, como es el caso de Summerhill, de A.S. Neill, de enorme influencia, y de la terapia socialmente radical como es el caso de la *Gestalt Therapy* (1950), de Fritz Perls y Paul Goodman, así como de otras sicologías similares.¹⁰³ Pero la revolución sexual reichiana original era utópica en el sentido grandioso de buscar una transformación de toda la sociedad.

¹⁰¹ Algo de esto aparece en los estudios de tradiciones milenaristas citadas en la nota 63, citada anteriormente. Un ejemplo más moderno que trata del psicoanalista Otto Gross, aparece en *The Von Richthofen Sisters* (New York: 1974), de Martin Green, quien enfatiza, con razón a mi parecer, tradiciones secretas de sensibilidad cultural que han estado funcionando desde hace mucho.

¹⁰² Wilhelm Reich *The Sexual Revolution* “Toward a Self-Regulating Character Structure”, trad. Therese Pol (New York: 1974, anteriormente publicada en inglés en 1945). Ver también Wilhelm Reich *Selected Writings*, “An Introduction to Orgonomy” (New York: 1961) y Michel Cather *The Life and Work of Wilhelm Reich*, trad. G. Banlanger (New York: 1971).

¹⁰³ Una visión equilibrada de algunas de las ideologías eróticas es la de Richard King *The Party of Eros* (Chapel Hill, N.C.: 1972).

Las obras de Norman O. Brown, *Life Against Death* (1959) y *Love's Body* (1965), representan un utopismo erótico más ornadamente erudito, introspectivo y, por último, místico.¹⁰⁴ Al menos mentalmente, la suya es una “eutopía” ubicada en una tierra donde una perversa poliforma superación de la sexualidad conduce hacia la trascendencia de los dualismos corrientes. En parte debido a la proximidad histórica, el erótico espíritu “trascendental” de Brown se vincula frecuentemente a su predecesor más bien diferente, *Eros y Civilización* (1955), en el cual los argumentos neomarxistas de Herbert Marcuse intentaron cambiar el requisito de Freud de reprimir los instintos con el fin de lograr un orden civilizado, incluyendo la productividad económica. Por ejemplo, en *Phantasy and Utopia*, Marcuse argumentaba que el crecimiento fundamental de la “dimensión estético-erótica” permanecería subordinada el “reino de las necesidades” de la economía, la que a su vez sería reducida por la abundancia automatizada.¹⁰⁵

En sus obras posteriores, sin embargo, Marcuse se alejó tanto del marxismo como del utopismo, basándose —como era habitual en los clásicos— en un considerable grado de escasez. En *El Fin de la Utopía* (1970), que implica la realización del ideal utópico de las máximas posibilidades estético-eróticas en la sociedad, se sugiere que la distinción hegeliano-marxista entre el reino de la necesidad y de la libertad finalmente puede ser reemplazada.¹⁰⁶ La productividad económica se puede transformar en un juego pasional sin represiones, el trabajo en un placer para todos, y de esta manera puede darse prácticamente la liberación total de la intensa plenitud vital del ser humano. Al superar las antiguas condenas del trabajo y otras represiones, la sociedad lograría el más alto ideal utópico, aunque éste ha sido escasamente presentado, y sus consecuencias escasamente consideradas en esta abstracta poesía neohegeliana.

¹⁰⁴ Norman O. Brown *Life Against Death*, “The Psychoanalytic Meaning of History” (New York: 1959); *Love's Body* (New York: 1965).

¹⁰⁵ Herbert Marcuse *Eros y Civilización* (orig. Boston: 1955; New York: 1962), p. 140.

¹⁰⁶ “The End of Utopia”, *Five Lectures*, trad. J. J. Shapiro y S. M. Weber (Boston, 1970), pp. 62-82. He analizado el cambio completo de opinión de Marcuse respecto de sus anteriores opiniones marxistas en “Culture and Alienated Work” en un simposio, *Marx y el Pensamiento Crítico*, que se puede encontrar en *Paunch*, 44-55 (1976), pp. 113-26. El editor de aquél ha hecho un detallado razonamiento en otra parte respecto al porqué la libertad sexual nos convierte en antimarxistas: Arthur Efron, “Why Radicals Should Not be Marxist”, *Sphinx* (Univ. of Regina, Canada, III: 1981), pp. 1-18.

La Búsqueda de una Economía de Libido Libre

Curiosamente, esta reificación continúa la visión de la Edad de Oro de una plenitud humana primordial de la vida. El utopismo erótico cambia de un pasado mítico a un presente arcádico y a un futuro mítico trascendente; el arquetipo de la naturaleza privada del amor se convierte en un sueño onanístico, hipostasiado en una civilización pasionalmente liberada. Ha generado más utopismo literal en un transcurso histórico: el comunitarismo sexual, desde los Ranters de la Inglaterra del siglo XVII, hasta la comunidad Oneida de John Humphrey Noyes, en los Estados Unidos del siglo XIX, esta última, una “promiscuidad controlada”, patriarcal-autoritaria, aunque quizás antirrepresiva en sus efectos más amplios.¹⁰⁷ Aparentemente, el cristianismo europeo medieval produjo sectas de amor “literales”, de la misma manera que la filosofía erótica contemporánea ayudó a producir experimentos sexuales comunitarios, tales como los que se presentaron novelescamente en la obra de Robert Rimmer, *The Harrad Experiment* (1966) y muchos otros.¹⁰⁸ La búsqueda de una economía de la libido más abierta, buena, verdadera y hermosa, es tan fundamental al impulso utópico como otros tipos de economía, y es igualmente importante para los valores libertarios.

Utopismo Tecnológico: Escapes de lo Humano

Tecnocracia versus Utopismo Arcádico

Si en este sentido el utopismo es la poesía erótica de la política, en otros constituye las fantasías de la tecnología. Aun cuando tiendo a ver lo arcádico y lo tecnocrático como antitético, ocasionalmente se producen extrañas superposiciones y mezclas. Sin embargo, una respuesta adecuada a los problemas tecnológicos debe ser central para cualquier utopismo occidental moderno serio. Se trata de problemas económicos claves. Las utopías clásicas propendían a tecnologías limitadas y fijas y, por lo tanto, a lo que

¹⁰⁷ Ese último punto se ha tomado de Robert David Thomas *The Man Who Would Be Perfect, John Humphrey Noyes and the Utopian Impulse* (Filadelfia, Pa.: 1977), p. 175.

¹⁰⁸ Robert Rimmer *The Harrad Experiment* (New York: 1966), que constituye, según las palabras del autor, una “exploración de nuevas posibilidades de relaciones interpersonales”. Otras ficciones futuristas en el terreno de lo sexual giran en torno a la bigamia, *The Rebellion of Yale Marrat* (New York: 1967), y nuevas formas de familia *Proposition Thirty-One* (New York: 1966). Las novelas contienen bibliografías útiles de opiniones relacionadas con el tema.

los modernos consideran una sociedad de la escasez.¹⁰⁹ Cuando apenas hay bienes suficientes para abastecer a todos, los problemas de una distribución justa pueden cobrar más importancia que cuando hay –o podría haber con relativa facilidad– un excedente de bienes. Gran parte del utopismo arcádico guarda considerable continuidad con el pasado, pero aun en sus economías de “Estados-establos” y puntos de vista antiindustriales y antitecnócratas, con frecuencia adopta una sofisticada tecnología que le permite un relativo grado de excedente. Se puede sostener que un cierto grado de excedente es necesario para que haya una amplia libertad individual, aunque ciertamente no se refiere al que constituye la derrochadora y lujosa abundancia moderna. ¿Presupone la libertad un precio económico no muy drástico para lograr cierta movilidad, cometer ciertos errores, buscar otras alternativas?

Elitismo Tecnocrático y Religión Cientificista

Sin embargo, la existencia de alguna sofisticación tecnológica y los consiguientes excedentes no es terreno habitual de controversias entre utopismos antitéticos. Frecuentemente lo es el papel principal, definitorio y dominante (elitista) de lo que se solía llamar “nuevo conocimiento”. Desde la exaltación de la Casa de Salomón, un ambicioso instituto científico sustentado en la obra de Francis Bacon *La Nueva Atlántida* (1614), tanto los papeles de los técnicos elitistas como la fe científica pueden considerarse problemas utópicos.¹¹⁰ La religión científicista, por ejemplo (puesto que difícilmente puede considerarse otra cosa), se convierte en una de las líneas divisorias del utopismo del siglo XIX, con Saint-Simon, Comte y Bellamy como devotos, y Fourier, Thoreau y Morris como herejes. H. G. Wells, uno de los propulsores utópicos influyentes del siglo XX, así como autor de ficción, reconoce específicamente el énfasis de Bacon en la ciencia –como poder–, línea fundamental de su dinámica *A Modern Utopia*. Este locuaz ensayo-ficción en torno a un Estado Mundial con un sistema de bienestar no igualitario, competitivo, burocratizado, hipermecanizado y próspero (proyectos de obras públicas, educación permanente de los desviados de la norma, educación sin fin, un ingreso del 97 por ciento de la población a la

¹⁰⁹ Para obtener algunas relaciones entre utopías y condiciones históricas, ver Arthur E. Morgan *Nowhere Was Somewhere: How History Made Utopias Made History* (Chapel Hill, N.C.: 1946).

¹¹⁰ Francis Bacon, *The Advancement of Learning and New Atlantis* (Londres: 1951). Ver Manuel *Utopian Thought*, pp. 243-30, y Eurich *Science in Utopia*, passim.

universidad) es gobernado en forma elitista por una “nobleza voluntaria” de tendencia científica que constituye una casta. Ordenamientos similares son comunes en las utopías tecnocráticas.¹¹¹

La Religión Tecnocrática del Hombre de H. G. Wells: De Semidiós a Angel Caído

Wells hizo una serie de proposiciones y ficciones utópicas. La más libertaria fue *Men Like Gods* (1923), la cual supuestamente no tiene un Estado central, pese a que la dominación de la ciencia, así como frases de adoctrinamiento uniformes tales como “la educación es nuestro gobierno y lo dirige todo”, tal vez la vuelva hipócrita.¹¹² En este caso Wells viola, además, las premisas utópicas básicas con su sociedad que proyecta más de cien generaciones en el futuro, luego de un elaborado desarrollo “eugénico” (que hoy llamamos “ingeniería genética”); por ende, en contraste con la idea anterior de los hombres-tales-como-son en su *A Modern Utopia*, tenemos una “humanidad depurada y perfeccionada”, un mundo de “semi-dioses”.¹¹³ Yo argumentaría que esto no es utópico en un sentido serio, sino más bien una fantasía científica, no sólo porque Wells fue uno de los primeros en adaptar la teoría de la relatividad a cambios en el tiempo y espacio y en transmisiones síquicas, sino porque esto, por definición, no puede ser una “sociedad humana”.¹¹⁴ Aunque no existe una fórmula simple que defina adecuadamente al *homo sapiens* con fines sociales o culturales, creo que hay un límite a las posibilidades humanas existentes que conceden importantes bases de acuerdo para nuestros desacuerdos en relación con política, sicología, economía, arte, idiomas, amor y muchas otras materias. Si se cambian fundamentalmente las premisas cambiando sustancialmente a los seres, los argumentos dejan de tener sentido. Así como sucede con religiones trascendentalistas, este trascendentalismo cientificista necesita de actos de fe y magia, no de actos de la inteligencia, voluntad y sensibilidad humanas.

¹¹¹ H. G. Wells *A modern Utopia*, p. 60, para la relación específica con Bacon.

¹¹² H. G. Wells *Men Like Gods* (Londres: 1923), p. 59, para la afirmación respecto de la educación. Con mayor ironía que la intentada, los gobernantes se denominan “samurai” debido a su código de disciplina.

¹¹³ H. G. Wells *Men Like Gods*, pp. 243 y 264.

¹¹⁴ Hansot ha señalado un punto similar: “Las utopías se... distinguen de la fantasía porque no presuponen milagros de la naturaleza ni desarrollos psicológicos improbables”. *Perfección and Progress*, p. 3.

Aunque el futuro de los semidioses llegara a ser una realidad, no sería de interés para nosotros –una posibilidad improbable, según Aristóteles, no es adecuada para la poesía humana– porque incluso las formas de pensar y sentir serían esencialmente diferentes. Una parte de la premisa de Wells consiste en lo que se creía que era una “fe en progreso”, aunque quizá sea mejor caracterizada como “perfeccionismo”. Por ejemplo, “gracias a cierta oscura e indomable rectitud que se lleva en la sangre del género humano”, éste debe avanzar hacia la utopía.¹¹⁵ Así, no queda ningún otro problema, excepto la fe. Sin embargo, en su último análisis del tema, *Min at the End of its Tether* (1946), Wells anunció que “el *homo sapiens*, en su forma actual, está acabado”, y nuestro “universo no está solamente en quiebra, está dejando de existir... El intento de trazar un modelo de cualquier tipo es absolutamente inútil”.¹¹⁶ Con la pérdida de la fe, la desesperación por la ausencia de un “modelo” garantizado, a Wells no le queda opinión social alguna. Esto no hace otra cosa que confirmar la religiosidad cientificista de su parecer anterior.

El Utopismo Mecánico de Fuller y Otros Escapes Tecnológicos de lo Humano

Muchos pertenecen todavía a una u otra iglesia de religión similar a la de Wells, y manifiestan su fe en lo utópico. Uno de los más conocidos ejemplos americanos, R. Buckminster Fuller, proclama que la elección está entre su paraíso de la ingeniería o nuestro actual deslizamiento hacia la condena en la ineficiencia presentada, en su obra *Utopía or Oblivion* (1969).¹¹⁷ En su obra *Operating Manual for Spaceship Earth* (1963),¹¹⁸ insistía en que el problema era la recreación de la “sociedad mundial total” (derivada quizás de la insistente popularización de Wells del totalitarismo, poco habitual en otras tradiciones utópicas, excepto en el milenarismo) por medio de una “revolución industrial mundial de re-mecanización”.¹¹⁹ Lo que Fuller efectivamente hace es utilizar excesivamente analogías conceptuales

¹¹⁵ H. G. Wells *Men Like Gods*, pp. 212-213.

¹¹⁶ H. G. Wells *Mind at the End of Its Tether* (New York: 1946), pp. 17-18. Muchas utopías, aun las moderadas, tendían a resistir el radicalismo de la tecnología, como se observa en el popular Austin Tappan Wright *Islandia* (New York: 1942).

¹¹⁷ R. Buckminster Fuller *Utopía or Oblivion*. “The Prospects for Humanity” (New York: 1967).

¹¹⁸ R. Buckminster Fuller *Operating Manual for Spaceship Earth* (Carbondale, III.: 1969), p. 128.

¹¹⁹ *Operating Manual*, pp. 36 y 112.

para corregirlo todo. Cualesquiera sean los méritos de sus ingenios geodésicos y diseños de ingeniería similares, la confianza en que éstos van a redimir a todas las sociedades sólo puede ser megalomanía. Cuando él anuncia que los computadores debidamente programados van a hacerse cargo de nuestros problemas políticos, y que no existen dificultades verdaderas de sobrepoblación, elitismo tecnocrático o limitación de recursos, estamos en la tierra de la fantasía, de los ingenuos.¹²⁰ Según señala un antropólogo compasivo, el pensamiento de Fuller ni siquiera trata de “aprender acerca del comportamiento de muchos”; más bien simplemente impondría una tecnología y “esperaría que el hombre se adaptara...” Este desconcertante optimismo de dicho utopismo mecánico se basa en la falta de dimensiones humanas.

Es posible que otros seguidores de cultos no parezcan tan simples. El respetado científico de Princeton, Gerard K. O'Neill, en *The High Frontier: Human Colonies in Space* (1977), piensa que su utopía de islas artificiales gigantescas en la zona de asteroides sería mejor que los “conceptos utópicos clásicos”.¹²¹ Y concluye, con la religiosidad tecnológica habitual, en que las colonias tendrían mejores gobiernos y mejores sistemas sociales. Con una incoherencia encantadora, se muestra pesimista en relación con los mismos seres en la tierra. Por lo tanto, desesperados como estamos pro la sobrepoblación y otros problemas, necesitamos aquí la utopía antitética de una “tierra pastoril, libre de industrias”, al parecer como una colonia remota para los seres espaciales, cuya pureza tecnológica los hará superiores.

La filosofía Hannah Arendt hizo notar, hace una generación, que el lenguaje y la fantasía de los tecnólogos populares con frecuencia revelan un peculiar anhelo de huir de la vida terrenal.¹²² Bajo el optimismo parece haber una repulsión a la diversidad que, aquellos que no comparten la obsesión tecnológica la consideran fundamental para la existencia humana. ¿Acaso estos tecnólogos no niegan la estructura misma que permite y otor-

¹²⁰ Edward T. Hall, citado por Hugh Kenner (un humanista, quien hacía un esfuerzo por admirar a Fuller) *Bucky: A guided Tour of Buckminster Fuller* (New York: 1973), p. 257.

¹²¹ Gerard K. O'Neill *The High Frontier, Human Colonies in Space* (New York: 1977), pp. 198 y siguientes, 225 y 232 para los puntos que siguen. No he tenido la oportunidad de analizar sus proyecciones utópicas más nuevas, 2081: *A Hopeful View of the Future* (New York: 1981).

¹²² Hannah Arendt *The Human Condition* (Garden City, N. Y.: 1959), Cap. 1. Sin embargo, se debe agregar que su tipo de filosofía política convencional, obviamente, no trata los problemas tecnológicos. También lo hace Mulford O. Sibley, quien sólo se puede limitar a pedir una breve moratoria en materia de innovación y democracia más aplicada al cambio tecnológico. *Technology and Utopian Thought* (Minneapolis, Minn.: 1971).

ga significado a nuestra libertad? Pero, quizás, el verdadero deseo de huir de la libertad.

Otros Hijos de Wells: Escapes de la Mortalidad Humana

Otros van más allá del escape de lo humano, mediante fantasías de transformación genética, reacondicionamiento síquico total e incluso inmortalidad misma. No estoy seguro respecto de cuándo esto último se convirtió en un tema utópico; un erudito lo asocia con el surgimiento de nuevas teorías biológicas en el siglo XIX. Es posible que pueda remontarse a las promesas alquimistas o faustianas del “nuevo conocimiento”, así como a un desplazamiento de las tradiciones religiosas.¹²³ Ciertamente, en la generación pasada adoptó posiciones literales y hasta programáticas que no eran muy evidentes en épocas anteriores, como en el caso de la obra de Alan Harrington *The Immortalist* (1977)¹²⁴ Sus optimistas proyecciones médicas terminan con “Notes on a Utopia Beyond Time” que anuncia blandamente que el vivir eternamente podría resolver problemas sociales, morales y psicológicos. Las crudas anotaciones de F. M. Esfandiary, tituladas *Up Wingers* (1973), sostienen que “ahora todo es posible”, incluyendo conciencia cósmica, superutopías y la inmortalidad misma.¹²⁵ Difícilmente pueden discutirse tales síntomas de depresión maníaco-ideológica, aunque los eruditos recordarán la anécdota del *Satiricón*, escrito por Petronius en el siglo I, que fue usado por T.S. Eliot como un epitafio de *La Tierra Baldía* (1922).¹²⁶ El episodio recuerda la desoladora condición en que se encontraba la Sibila de Cumae, a quien Apolo le había concedido la vida eterna, aunque no así la juventud eterna (algunas cosas están más allá de dioses y médicos más creíbles). Envejeciendo para siempre, Sibila pide la muerte a gritos. Estos soñadores inmortalistas podrían detenerse a pensar un poco, ya que si una característica no es regenerada, la inmortalidad puede volverse exponencialmente horrenda. Aunque se trate solamente de unos pocos siglos de artritis, o de un “problema alcohólico”, o simplemente de malos recuerdos, semejantes experiencias pueden ser difíciles de sobrellevar.

¹²³ John Gerber *Utopian Fantasy* (Londres: 1955), p. 27.

¹²⁴ Alan Harrington, *The Immortalism* (Millbrae, Ca.: 1977), pp. 275-84.

¹²⁵ F. M. Esfandiary *Up-Wingers: A Futurist Manifesto* (New York: 1973), p. 32.

¹²⁶ T. S. Eliot, *Collected Poems* (New York: 1958), p. 67.

La Hipertecnoutopía y el Perfectivismo

Muchos ensayistas, que podríamos catalogar de hipertecnoutópicos, pueden darle a la utopía mala fama, a menos que los veamos como bromistas. Una reciente rutina de Timothy Leary, gurú libertario de una generación de poco cerebro, incluye en su superutopía cientificista el pronunciamiento de que el nuevo tecnologismo “eliminará los problemas pre-científicos de pobreza, conflictos territoriales, enfermedad, envejecimiento, muerte, polución, sobrepolución” e, incluso, sin crear aparentemente nuevos problemas.¹²⁷ Los “nuevos cientificistas” nos salvarán de todo, excepto quizás de la ciega retórica de sus devotos, quienes olvidan que aun en los cuentos de hadas los buenos deseos tienen un límite. A veces más inexpressivamente cómico es el devoto de Leary, Robert Anton Wilson, confeso ultraderechista libertario, creador de ciencia-ficción y profeta del burlesque. En *The Illuminati Papers* (1981), recoge algunos extraños planteamientos políticos, como demostrar que la ciencia-ficción es una conspiración paranoica mundial y para demandar que las colonias espaciales de O’Neill sean “libres comunas libertarias”.¹²⁸ Wilson también abraza infinitas fantasías tecnológicas, nuevas formas de conciencia famacoinducidas y aun súbita inmortalidad (“alguna gente hoy día viva, nunca morir;a”).¹²⁹ Con todo, Wilson puede autodestruir aquello que define como su propia gran Utopía: “la guerra mundial contra la estupidez” (quizás una inconsciente parodia de la campaña de Wells), contra la torpeza, desde el momento en que la suavidad unilateral no hace muy inteligente la parodia de utopismo tecnocrático.

Esperemos que estos hijos de Wells, que se parodian a sí mismos, encuentren un final más agradable que el de su maestro, quien, quizás, pagó el precio de no perder jamás completamente su sentido crítico. Debe ser tranquilizador tener una lógica en un solo sentido, que sólo produce el bien y que elimina completamente cualquier problema de libertad humana. Pero

¹²⁷ Timothy Lary, “Science”, *Millenium: Glimpses into the 21st. Century*, ed. Alberto Villoldo y Ken Dychtwald (Boston: 1981), pp. 277-98. Desde luego que los grandes cambios evolutivos no son nuevos para la fantasía relativa a las utopías, a pesar de que parte de los desarrollos de la ingeniería genética psicológica pueden serlo. En *Last and First men* (New York: 1930, rpt 1968), de Olaf Stapleton, las transformaciones utópicas se demoran cientos de millones de años, y terminan vanamente con la extinción del sol.

¹²⁸ Robert Anton Wilson *The Illuminati Papers* (Berkeley, Ca.: 1981), p. 40.

¹²⁹ Robert Anton Wilson *The Illuminati Papers*, p. 55, la cita que sigue, p. 4. Para las fantasías supuestamente más ficticias de Wilson, ver su *The Cosmic Trigger: The Final Secret of the Illuminati* (New York: 1978), que combina paranoia y afectación de manera recargada.

vivir siempre con la conciencia cósmica de un mundo perfecto debe ser un tanto aburrido. “El perfectivismo, anota con razón el filósofo John Passmore, es deshumanizante” en sus negaciones de un rango razonablemente completo de las limitaciones y posibilidades humanas. Sin embargo, saltar de allí al total rechazo a la utopía puede ser un esfuerzo paralelo a la deshumanización, un rechazo a reconocerla. Passmore concluye que “el hombre es capaz de llegar a ser algo muy superior a lo que actualmente es”.¹³⁰ Necesariamente, también puede llegar a ser algo muy inferior.

Futurología, Predicciones y Desutopías

Los curiosos extremos del hipertecnoutopismo nos recuerdan que la utopía es interesante únicamente cuando mantiene una tensión con la realidad presente. No sorprende que muchos de los modernos utopistas se hayan sentido empujados a regresar (como lo haré yo) hacia utopía negra, ambigua, negativa, satírica —que bien podríamos designar “desutopía”— como esencial para una plena conciencia. Uno puede también llegar a la desautopía por medio del utopismo tecnocrático más dogmático y serio que pretende ser la ciencia de la “futurología”. Se bien es cierto que se ha producido una cierta superposición de predicciones futurísticas con utopías tecnológicas dignas de alabanza en el transcurso del siglo desde Bellamy, especialmente dentro de la línea wellsiana, las imágenes y los razonamientos en favor de sociedades e instituciones ideales y alternativas no predicen el futuro más de lo que las mitologías de la Edad de Oro “explican” el pasado. Herman Kahn, posiblemente el futurólogo norteamericano contemporáneo más famoso, no es más utopista de lo que fue Nostradamus y aparentemente tampoco más exacto en visualizar *The Year 2000* (1967), habiéndose equivocado hasta la fecha con respecto a los problemas de inflación y energía, cometiendo, asimismo, tempranos errores de cálculo sobre cuándo explotarían las bombas nucleares.¹³¹ Sin embargo, es posible que la futurología, una de las formas menos importantes de la astrología, pase a ser no más discutible que otras adicciones.

¹³⁰ Passmore *The Perfectibility of Man*, p. 326.

¹³¹ Herman Kahn y Anthony Weiner *The Year 2000* (New York, 1967). Para el último punto: A comienzos de la década de los 60 escuché una conferencia de Kahn donde se refería a la “extrema probabilidad” de que las armas nucleares fueran puestas en uso dentro de la década.

Los Futuristas “Negros”

Las predicciones que superan lo trivial y lo axiomático requieren que lo desconocido e incomprensible sea presentado en términos aceptables y reconocibles –analogías, metáforas, formas dramáticas y el resto de la coherencia estética–, lo que significa que no pueden ser literalmente verdaderas. Estéticamente uno puede preferir los futuristas negros, así como uno prefiere el “Infierno” al “Paraíso”. Por ejemplo, el analista de sistema Vacca, en su obra *The Coming Dark Age* (1973) proyecta consecuencias exponenciales de desperfectos coincidentes en “sistemas” (energía, salud, comunicaciones, etc.), los cuales no podrían ser especificados ni calculados ni siquiera por las mejores definiciones de probabilidades; solamente constituye la formulación de la fantasía de algunas ansiedades, especialmente engendradas por nuestra elaborada dependencia en materia de organización, sin duda un objeto apropiado de temores.¹³² El responderlos podría involucrar una propuesta utópica de distintas instituciones, pero esto de ninguna forma sería una predicción. Por cierto, las profecías negativas también pueden inspirarse en una motivación punitiva; de la misma manera que las ficciones y programas arcádicos casi siempre incluyen la magia de la oración ritual afirmativa, así también las profecías “negras” van amparadas por la magia de la condena, y llevan el alborozo de la liberación.

Futuros Sombríos Elitistas: Heilbroner y Bell

Estas extrañas lógicas y sico-lógicas, aparecen en gran parte de las obras futuristas. Tomando un ejemplo conocido, el economista política de izquierda Robert Heilbroner en *An Inquiry into the Human Prospect* (1974) parece tan comprometido con lo que él considera un realismo utópico que termina por proyectar una desutopía autoritaria –un colectivismo teocrático militarista– como drástica antítesis a sus valores democráticos declarados.¹³³ Me permito sugerir que esto no es un caprichoso gritar que “¡viene

¹³² Robert Vacca *The Coming Dark Age* (Garden City, N.Y.: 1973). Desde luego que existen muchos trabajos similares en los últimos años. Para un intento de equilibrar inquietudes tecnológicas con otras más humanas en la proyección de “la sociedad transindustrial del futuro”, ver Willis W. Harman *An Incomplete Guide to the Future* (Stanford, Ca., 1976).

¹³³ Robert Heilbroner *An Inquiry into the Human Prospects* (New York: 1973, 1974). Nótese que los futuristas “cósmicos” y de “sistemas”, como lo son específicamente O’Neill y Harman (arriba) se desentienden de las afirmaciones de Heilbroner, las cuales, según sienten ellos, deben ser enfrentados con su utopismo.

el lobo!”, sino más bien una liberación que autocondena la desesperación ideológica, el utopismo invertido y que caracteriza a parte del socialismo contemporáneo más responsable.

En otro ejemplo conocido de la más tendenciosa de las principales corrientes de ciencias sociales es la obra *The Coming of Post-Industrial Society* (1974), de Daniel Bell, lo profético y lo utópico se engloban en un análisis supuestamente estructural.¹³⁴ Pero, evidentemente, la sofisticada defensa que hace Bell del “funcionalismo racional” sirve de apología para su concepto utópico de un gobierno elitista vigilante por parte de los tecnócratas intelectuales. El proyecta definitivamente la dominación de las burocracias tecnológicas en lo que los libertarios deben considerar una de las desutopías más detestables y posibles, puesto que éste parece ser el programa implícito de muchos. Cuando Bell fue más lejos para justificar esta tecnocracia en su obra más polémica: *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976, 1978), el problema se convierte, como sucede en muchas de las disputas ideológicas de nuestros días, en cultural más que económico y político.¹³⁵ Señalando correctamente las principales desigualdades en las posturas eruditas actuales referentes al comercio, gobierno y formas de vida, prosiguió a condenar la cultura crítica moderna y la sensibilidad que la acompaña, por socavar el “racionalismo funcional” que debe imperar. El utopismo no es admitido y, sin embargo, es claro en el esfuerzo de autoengrandecimiento para otorgar supremacía a la conservadora, pero eternamente manipuladora, conciencia requerida para el ascenso de la tecnocracia emergente y su verdadero orden.

Las Respuestas de la Nueva Era a la Tecnocracia y el Funcionalismo Racional

El Utopismo de la Nueva Era de Satin

Actualmente existe un utopismo explícitamente dedicado a oponerse justamente a estos valores, una contraideología consciente. Denominada en

¹³⁴ Daniel Bell *The Coming of Post-Industrial Society* (New York: 1974). Para un énfasis al respecto, y el intento de hacer una proyección desutópica de tal tecnocracia, ver mi “The Processed Culture, Wasting Sensibility in Post-Industrial Society”, *Arts in Society*, 11 (Otoño-Invierno: 1974), pp. 418-25.

¹³⁵ Daniel Bell *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: 1975, con nuevo prefacio, 1978). Para una crítica de varios de sus puntos, ver mi *Edges of Extremity*, Cap. 1, y, más general, mi “In Praise of Waste: Some Reflections on Contemporary Culture”, *Partisan Review*, LXVI (1979).

formas distintas: “la contracultura posterior”, “la nueva conciencia”, “la nueva civilización”, “la nueva era”, etc., es alta y confusamente sincrética, como puede verse al examinar un libro que le fue dedicado, titulado *New Age Politics: Healing Self and Society*, de Mark Satin (1979).¹³⁶ Este manual es “para nueva cultura” sostiene que “proporciona alternativas completas” a la sociedad actual y hace también “extrapolaciones” al futuro lejano. Pese a que parte de su preocupación se refiere a las comunidades intencionales, que son la prueba más vívida “que existen otras formas de hacer las cosas”, es generalmente un utopismo que no se refiere a un lugar concreto, más cultural que político, movimiento libre de sensibilidades afines. Aun cuando es enfático respecto de proyectos específicos, vecindarios y comunidades, su orden básico es realmente su “red” de conciencia empática de estilos similares. Una gran parte de él, sin saberlo, constituye una forma programática del utopismo arcádico.

Considero gran parte del enfoque de la “Nueva Era” de Satin un tremendo enredo, como en la combinación de la rígida “tecnología intermedia” (Kohr, Schumacher, Illich, Hess, entre otros) y del ocultismo inepto (Astrología, Percepción Extrasensorial, Orientalismo, Castañeda y decenas de las más vulgares forms de sicoterapia). Enlaza, además, políticas de protesta bastante específicas (tales como la antimilitar y la antinuclear) con la más vaga de las “conciencias planetarias”. Este enfoque reclama las últimas tecnológicas (solar, farmacéutica, etc.), y la más antigua medicina holística y la fertilización orgánica. Exhibe una considerable apertura intelectual y bastante mal gusto cultural. Sin embargo, la sensibilidad es tan insistente como la confusión.

Históricamente, parte de esta cultura marginal o alternativa (como yo prefiero llamarla) se traduce en la “Cultura de la Juventud” de los años 60, que luego se convierte en adultos más formales (Satin fue un “hippy” que se resistió a la guerra de Vietnam), grupo formado por algunas de las mismas personas y con la misma ideología. Ella también prolonga la cultura experimental y utópica de la minoría trascendentalista “Beat” bohemia, e, incluso, sus más antiguas tradiciones “underground” europeas en Estados Unidos.¹³⁷ La poca unidad que tiene puede ser fundamentalmente estilista y

¹³⁶ Mark Satin *New Age Politics: Healing Self and Society* (New York: 1979), pp. 109 y 222 para citas en las dos frases que siguen. Incluye una amplia y larga bibliografía, además de otra información. Ver también Marilyn Ferguson *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980's* (Los Angeles: 1980).

¹³⁷ Para completar mi breve comentario, ver algunos de mis estudios de etapas anteriores de las mismas tradiciones: histórico-literarias en *The Literary Rebel*; la Generación Beat en “The Beat in the Rise of the Populistculture” *The Fifties*, ed. Warren French (Deland, Fla.: 1970); parte de la contracultura en “The Electric Aesthetic and

temperamental, pero algunas de sus inquietudes son comunes: la “ecología” (ambientalismo radical llevado frecuentemente a la santificación arcádica); descentralización en gran parte de las áreas (no sólo antiestatista y antiempresarial, sino también contra la educación y la cultura monolítica, etc.); y el intento de rechazo de posturas ideológicas tradicionales antagónicas –capitalismo/socialismo, religión/ciencia, personal/público– con la esperanza de lograr una aceptación. En economía, por ejemplo, tiende a ser bastante antiizquierdista en los aspectos colectivistas. “El Capitalismo de la Nueva Era” es defendido y definido como una alternativa tanto al “capitalismo estatal” como al “capitalismo corporativo”, aunque dentro de un evidente contexto comunitario izquierdizante y una ética cooperativa.¹³⁸

Otros Utopistas de la Nueva Era: Thompson y Roszak

Entre la gran cantidad de ensayistas que pueden identificarse con este “movimiento” utopista, ya me he referido a algunos en el contexto arcádico. Sin embargo, existen muchos más que poseen ambiciones intelectuales y proféticas que se pueden señalar brevemente. El ex historiador académico William Irwin Thompson, en su obra *Art the Edge of History* (1971), renunció a la mera historia por su participación en una “nueva conciencia” y “transformación cultural”.¹³⁹ En *Passages About Earth* (1974) planteó no sólo una nueva comunidad o nueva sociedad, sino “una nueva civilización”.¹⁴⁰ Parte de eso surge como continuación del utopismo norteamericano tradicional del tipo jeffersoniano, relativamente antiestatista y contrario al centralismo, pero combinado con una extraña mezcla de lo místi-

the Short-Circuit Ethic; the Populist Generator in Our Mass Culture Machine”, *Mass Culture Revisited*, ed. B. Rosenberg and D. M. White (New York: 1971); y, en forma más amplia, “The Rebellious Culture: Reflections On Its Functions in American Society”, en *Sociological Essays and Research*, rev. ed. Charles H. Anderson (Homewood, Ill.: 1974).

¹³⁸ Satin *New Age Politics*, p. 165 y siguientes. Existen varios intentos por redefinir el capitalismo y el estatismo soberracionalizados con miras a aumentar la libertad, así como sobre la disolución del “totalismo” económico, según el cual “cada trabajador puede convertirse en propietario” en un capitalismo verdaderamente diverso. Robert Ghelardi *Economic, Society and Culture*, “God, Money and the New Capitalism” (New York: 1976), p. 240.

¹³⁹ William Irwin Thompson *At the Edge of History* (New York: 1971). Ver, además, *Darkness and Scattered Light: Four Talks on the Future* (Garden City, N. Y.: 1978).

¹⁴⁰ William Irwin Thompson *Passages About Earth*, “An Exploration of the New Planetary Culture” (New York: 1974). Para la política jeffersoniana, ver p. 178 y siguientes; para el explícito agradecimiento a H. G. Wells, 56 y siguientes.

co y lo tecnológico-positivo. Afirma explorar nuevas esferas del ser que conlleven la creación de una nueva religión para una sociedad universal wellsiana. La parte de esta megalomanía que opera a un nivel mitológico es tal, que las realidades permanecen confusas, aun cuando Thompson aparentemente proyecta una infraestructura de alta tecnología y un ordenamiento social comunitario-monástico. Sin embargo, la mayor parte de su preocupación no es tan nimia. En *The Time Falling Bodies Take to Light* (1981), él explora, con una considerable muestra de erudición, algunos episodios de la menospreciada mitología matriarcal, a fin de hacer volver nuestra conciencia a la centralidad del Eterno Femenino.¹⁴¹ Tales valores de nueva conciencia se han confundido debido a la falsa cultura de la civilización machista. “Quizá si nos bendicen los dioses antiguos en la próxima civilización que surgiría después que ésta se haya desgastado, lleguemos a valorar la sabiduría antigua y olvidada”. Y como ocurre tan frecuentemente con la sensibilidad utópica, el último descubrimiento nos hace regresar a la antigua Edad de Oro o, en todo caso, a un mito andrógono que se dice la acompaña. Pero, aparentemente, el antiguo-nuevo “sacramento de Eros” necesitará de un nuevo hombre-mujer para el nuevo “mundo-época”. Este totalitarismo regenerativo nos ubica, además, como señalé en mis argumentaciones anteriores, más allá del nivel de lo humano requerido para el pensamiento sociopolítico más importante, especialmente en términos de las libertades de meros seres humanos no redimidos, como usted o yo.

La Reacción Personalista de Roszak al Utopismo Tecnocrático de Bell

Uno de los utopistas contemporáneos más conocidos de una casta avasalladora es Theodore Roszak, casi tan sincrético como los otros. En su obra *The Making of a Counter-Culture* (1969), trató de combinar un tanto caprichosamente la “cultura de la juventud” disidente, el anarquismo de Paul Goodman, el utopismo erótico de Marcuse y Norman O. Brown, partes de la religiosidad oriental, el antimilitarismo y antiindustrialismo, en una transformación más bien romántico-utópica del sólido carácter social norteamericano.¹⁴²

¹⁴¹ William Irwin Thompson *The Time Falling Bodies Take to Light*, “Mythology, Sexuality, and the Origins of Culture” (New York: 1981), pp. 250 y 254 para las dos citas que siguen.

¹⁴² Theodore Roszak *The Making of a Counter-Culture* (New York: 1969). Para mayor detalle respecto de mi tratamiento escéptico-simpatizante, ver mi crítica-ensayo en *Village Voice* (Oct. 30, 1969).

Cuando la cultura de la juventud y algunos de sus héroes se deterioraron, desarrolló más su argumento y lo convirtió en un amplio pero no muy perspicaz ataque neorromántico a la cultura moderna –irónicamente es el mismo enfoque, pero con propósitos y lealtades muy diferentes, del utopista antitético Bell– en *Where the Wasteland Ends* (1973).¹⁴³ La religión más bien asume el mando a partir de la cultura en *Unfinished Animal* y *The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness* (1975).¹⁴⁴ Este trabajo analiza las religiones y sicoterapias cultistas actuales como formas de “La Sabiduría Oculta” que se nos revela a través de la “evolución de lo oculto”. (Como sucede con gran parte del utopismo moderno –nuevamente opuesto a Nozick, como aparece más adelante– las metáforas evolutivas son importantes). Roszak puede concebir conjuntamente todo antiguo radicalismo social y nuevo misticismo, la última palabra en ecología, lo más vago de la metafísica, un admirable feminismo y palabrería psicológica despreciable, todo con fines utópicos. Sin embargo, soy incapaz de encontrar mucha lógica por la cual los nuevos verdaderos creyentes rechazarán lo tecnocrático y se unirán a “la comunidad participativa como la realidad esencial de la vida social”.¹⁴⁵ Mis percepciones sociales y sentido dialéctico sugieren que Roszak, por una parte, puede estar describiendo una nueva “falta de valor” neohelenística (Gilbert Murray) de una tecnocracia en decadencia, y que sus apóstoles mistagogos son algunos de sus parásitos más extravagantes. Empero, sus argumentos siempre luchan por aquello que se solía llamar “conciencia social” (su origen anterior a “Ivy League” era relativamente modesto) y anhela proponer “comunidades visionarias” que conduzcan el camino utopista hacia la radicalización de la sociedad.

La continuación de Roszak de la cuasidisidente cartografía en *Person/Planet: The Creative Disintegration of Industrial Society* (1978) reafirma la libertad y el desarrollo de la persona como lo primordial, por sobre cualquier institución socioeconómica.¹⁴⁶ Roszak, que es, por cierto, contrario a la descentralización, hace algo que la mayoría de ellos deja de hacer,

¹⁴³ Theodore Roszak *Where the Wasteland Ends*, “Politics and Transcendence in Post-Industrial Society” (New York: 1973).

¹⁴⁴ Theodore Roszak *Unfinished Animal*, “The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness” (New York: 1975), p. 105 y las citas que siguen. Como sucede con gran parte del utopismo moderno (contra Nozick, más adelante) las nociones evolutivas y las metáforas son centrales.

¹⁴⁵ Para la frase que sigue de Gilbert Murray, *Five State of Greek Religion* (Londres: 1912), capítulo 5. *Unfinished Animal*, p. 264.

¹⁴⁶ Theodore Roszak, *Person/Planet: The Creative Disintegration of Industrial Society* (Garden City, N. Y.: 1978), el último capítulo para la calificación a escala pequeña y de la 285 en adelante para el “paradigma monástico”.

como, por ejemplo, reconocer firmemente que organizaciones pequeñas, grupos de relación cara-a-cara y estructuras dispersas, también pueden ser tiránicas. Ve, correctamente, que una ética social no centralista, así como una política ética antiestatista, aun cuando puedan ser deseables y justificables, no bastan. Sin embargo, las discriminaciones que él hace suelen parecer caprichosas, respondiendo a creencias “personalistas” y lazos afanosamente eclécticos de radicalismos y religiosidades sociales. Hace sugerencias sinceras, mas sin haberlas estudiado seriamente, como por ejemplo un renovado “paradigma monástico” para utopías futuras. No es accidental, sin embargo, que en *Person/Planet*, Roszak critique (aunque escasamente y sin la rigurosidad de su oponente) la visión de Daniel Bell de la sociedad postindustrial, mencionada anteriormente.¹⁴⁷ En gran medida Roszak puede ser entendido como contrautopizando su comunismo personalista a las apologías “funcional-racionalistas” para una tecnocracia totalizante, nuestra casi lograda utopía. Pese a la gran cantidad de críticas y desacuerdos al respecto, me parece claro que la utopía personalista y no la tecnocrática es la que se acerca más a la libertad individual.

Reacciones Dialécticas al Optimismo Utópico y Tecnológico

Cuando nos enfrentamos a afirmaciones presuntuosas sobre el utopismo contemporáneo, el cual se pronuncia en favor de una “nueva conciencia” o una “nueva civilización” o una “nueva cultura planetaria” o, simplemente, una “nueva era”, es comprensible que los más razonables deseen que se les indique un camino correcto. Una parte esencial de la historia intelectual, y sensibilidad más plena del utopismo, es precisamente la que despliega tales contradicciones en repetidas ocasiones. La locura filosófica de la obra *Las Nubes* de Aristófanes, intenta llevar a cabo una comedia terapéutica, en contra de las pretensiones platónicas. El tercer tomo de *Los Viajes de Gulliver*, de Jonathan Swift, con insensateces de los científicos de una Laputa imaginaria, se burla salvajemente de las pretensiones utopistas del racionalismo de principios del siglo XVIII y de los defensores del “nuevo conocimiento”. Voltaire combinó lúdicamente el utopismo positivo (El Dorado, con su tolerancia deísta, su gran centro científico, y la genial distribución de la riqueza) con el utopismo negativo (es absurdo intentar alcanzar *El Mejor de los Mundos Posibles*, del utopista Leibniz y es mucho más sabio dedicarse a cultivar el jardín propio) en *Candide* (1759). Para

¹⁴⁷ Theodore Roszak, *Person/Planet*, p. 75 y siguientes.

entonces él y los mejores *filósofos* habían sufrido un rápido desencanto con los reyes-filósofos, aunque no con las pasiones racionalistas por una sociedad mejor.¹⁴⁸

Contrastes Antiutópicos: Dostoievski y Forster

Pero tal vez para nosotros resulte más pertinente un ejemplo de mediados del siglo XIX que señala un camino. La primera mitad de la novela de Dostoievski *Memorias del Subsuelo* (1864) es un monólogo filosófico que ataca específicamente una pobre novela de utopismo socialista (N. G. Chernyshevsky: *What Is To Be Done?*).¹⁴⁹ Pero ataca en forma más general –con una brillantez que alcanza la perversidad– a las grandes concepciones utópicas que ubicarían al hombre en un “hormiguero” colectivista, o harían de él un simple “arpegio de piano” para el coro de los locos sueños utilitarios de la armonía humana, o subordinarían la totalidad de las aspiraciones humanas a modelos de ingeniería tales como el “Palacio de Cristal”. El poder y el valor que prevalecen de la polémica antiutópica de Dostoievski no sólo incluye incisivos socavamientos de las demandas por una racionalidad histórica y colectiva, sino también su aguda crítica psicológica del “egoísmo” y psicologías reductivistas relacionadas, las que negarían un sentido de complejidad humana y libertad individual más amplio.¹⁵⁰

Aun cuando Dostoievski puede ser considerado una de las figuras claves de la cultura moderna, la imaginación literaria antiutópica de amargos desencantos de este ex fourierista no se difundió hasta bien entrado el siglo XX. Una de las mayores utilidades que brindó la *Utopía Moderna*, de H. G. Wells, fue que eventualmente inspiró al más humanamente sensible E. M. Forster, en su novela *The Machine Stops* (1912), al concebir una descripción apocalíptica de las posibilidades deshumanizantes de un sistema totalmente mecanizado.¹⁵¹ En este futuro proyectado de las sociedad-Estado

¹⁴⁸ Entre muchos análisis de Swift, ver Elliot *The Shape of Utopia*, Cap. 3. Para los otros títulos, Aristófanes *Las Nubes*, ed. K. O. Dover (Oxford: 1968), *Candide*, trad. Richard Wilbur (New York: 1968).

¹⁴⁹ Tal vez la edición más útil que exista en inglés, puesto que incluye parte de Chernyshevsky y otro material, lo constituye Fedor Dostoievski *Memorias del Subsuelo* y *El Gran Inquisidor*, trad. y editado por Ralph R. Matlaw (New York: 1968).

¹⁵⁰ Para mayor detalle respecto de *Memorias del Subsuelo* y de las citas, ver mi obra *Edges of Extremity*, Cap. 1.

¹⁵¹ E. M. Forster, *The Machine Stops, The Eternal Moment and Other Stories* (Londres, 1928). Sobre algo de la influencia de Wells en las utopías negativas, ver Mark R. Hillegas *The Future as a Nightmare: H. G. Wells and the Antiutopians* (New York: 1967).

Mundial de Wells, no sólo con su avanzada y envolvente tecnología, sino con su estructura burocrática, el ambiente sintético creado para el confort y la utilidad ha pasado a dominar monstruosamente al hombre. La mayoría de las personas se ha aislado de la “experiencia directa” con la naturaleza, entre ellas mismas, y aun de sus propios cuerpos, de tal manera que se han convertido en seres totalmente sumisos, incluso devotamente religiosos con respecto a la estructura tecnológica que los cuida y los “encapsula”. Con la individualidad prácticamente perdida, el sistema no sólo ataca paranoicamente a la gente sino, como parte de él inevitablemente fracasa, no existe suficiente iniciativa como para corregirlo en su “decadencia”, y de esta manera las fallas se vuelven exponenciales y, por ende, totales y determinantes en su destrucción de lo humano.

Otros Utopistas Negativos: Capek y Vonnegut

Contrariamente a lo que dicen algunas interpretaciones imprudentes, la falla de la “máquina”, más que un ataque en contra de las máquinas en sí, es contra su elaborada interconexión con un sistema contralor —no existe otro tirano o clase explotadora en la novela de Forster— que usurpa y condiciona los valores humanos esenciales de sensualidad, estética, iniciativa, autonomía, asociación, individualidad, libertad. No es la máquina la que se ha convertido en un monstruo robot humano que finalmente debe ser destruido, como en el *Frankenstein*, de Mary Shelley (1818), sino son los humanos los que se han convertido en robots.¹⁵²

La provocativa extensión irónica del Frankenstein romántico que se da en el siglo XX puede ser la de R.U.R., de Karl Capek (1920), que dramatiza la destrucción del hombre causada por robots creados por él mismo y que, sin embargo, al final evolucionan hacia lo humano, al desarrollar pasiones.¹⁵³ Es cierto que las utopías arcádicas, por lo menos desde *Erewhon*, de Butler (1872), ha tendido a eliminar la tecnología compleja, porque puede desarrollar una mente y voluntad propias, así como ritmos y sentidos destructivos hacia los humanos, como sostenía Morris en su *News from Nowhere*.¹⁵⁴ Pero cuando se trata de sacar conclusiones acerca de las consecuencias futurísticas de la tecnología compleja, existe una variedad de respuestas utópicas negativas. Kurt Vonnegut, en su *Player Piano* (1952),

¹⁵² Mary Wolstonecraft Shelley *Frankenstein, or the Modern Prometheus* (1331), editado por J. K. Joseph (New York: 1969).

¹⁵³ Karl Capek, *R.U.R.* (New York: 1968).

¹⁵⁴ Samuel Butler *Erewhon and Erewhon Revisited* (1890) (New York: 1934).

destacó una visión menos fantástica, según la cual la mayoría de los seres humanos se tornan patéticamente irrelevantes e innecesarios en la sociedad tecnocrática (una simple extensión de nuestro actual desempleo).¹⁵⁵ En lugar de una concepción del hombre como víctima del destino y de los dioses, de la naturaleza y sus propias limitaciones, ahora, con una ironía más amarga, éste se convierte en la víctima permanente del orden utópico, de la utilidad, el confort y el poder que él creó. No es posible siquiera un desafío heroico: ¿cómo hacerle morisquetas a un cohete invisible?

El Nosotros de Zamiatin: Visión Utópica y Ficción Antiutópica

Esto invierte la religiosidad científicista, desde Bacon hasta Wells. Con una ironía histórica aun más pródiga, los esfuerzos utopistas iniciales de Wells ayudaron también a engendrar una de las novelas utópicas “negras” más brillantes, *We* (1920), de E. Zamiatin.¹⁵⁶ Zamiatin, un ingeniero naval ruso que se convirtió en escritor de vanguardia, quien había trabajado en Inglaterra y escrito sobre Wells, tuvo el buen gusto político de ser perseguido tanto por los zaristas como por los bolcheviques, así como el buen gusto artístico de presentar una visión utópica de la sociedad mediante una ficción antiutópica. Siguiendo su creencia de que “sólo los herejes mantienen vivos al mundo”, combinó el futuro Estado benevolente totalitario well-siano y sus poderes de alta tecnología con una agudeza psicológica y dos-toievskiana sobre el mal uso de la razón para negar la libertad, culminando en una “fantisectomía” para destruir las más altas cualidades de la mente humana, tales como imaginar una sociedad mejor.¹⁵⁷ Para Zamiatin, el racionalismo falso destruye los principales impulsos humanizantes de la sensualidad e imaginación, especialmente porque desarrolla el “doble peligro que amenaza a la humanidad”: el poder hipertrófico de las máquinas y del Estado”.¹⁵⁸ Zamiatin parece haber comprendido hace mucho tiempo lo que

¹⁵⁵ Kurt Vonnegut, *Player Piano* (New York, 1953). Existen motivos utópico-desutópicos mezclados en las formas posteriores de ciencia ficción de las novelas de Vonnegut, tales como *Sirens of Titan* (New York: 1968). Curiosamente, las primeras fantasías de ciencia ficción de H. G. Wells tenían fuertes características desutópicas. Ver *Seven Science Fiction of H. G. Wells* (New York: 1950).

¹⁵⁶ La más útil de las tres traducciones en inglés: Yevgeny Zamiatin, *We*, trad. Mirra Ginsberg (New York, 1972). Para antecedentes, ver D. O. Richards, *Zamiatin* (Londres, 1963) y Alex M. Shane *Life and Works of E. Zamiatin* (Berkeley, Ca.: 1968).

¹⁵⁷ *A Soviet Heretic, Essays by Zamiatin*, trad. M. Ginsberg (Chicago: 1970), p. 51.

¹⁵⁸ Zamiatin, como se cita en Shane, p. 145.

nuestros optimistas tecnológicos no han podido entender hasta ahora: las grandes organizaciones y culturas tecnológicas son esencialmente coercitivas del individuo.

Otros Utopistas Antiutópicos: Huxley, Orwell y Lawrence

Algunos de los métodos de Zamiatin, aunque no el esplendor de su individualismo radical y de su brío estilista, reaparecen en la obra de Aldous Huxley *Un Mundo Feliz* (1932) y en la de Orwell *1984* (1949).¹⁵⁹ En tanto que Huxley (también impulsado por su reacción a Wells, por su eugenismo de *Men Like Gods*) destaca el condicionamiento “positivo” que usó Zamiatin, Orwell acentúa el condicionamiento terrorista, que Zamiatin también empleó. Esto requiere de una discriminación que conduce al peor tipo de control. A Zamiatin se lo puede considerar también como antecedente de la idea paradigmática de que el control político-económico es menos importante que la dimensión estético-erótica y la destrucción de la sensibilidad. Un utopismo negativo aun más devastador es el de D. H. Lawrence, escritor que durante años propuso colonias utópicas a sus amigos y quien planteó, en *The Man Who Loved Island* (1926), un desarrollo en tres etapas (de la utopía a la ermita y de ésta, finalmente, a la muerte solitaria) en que los impulsos antivitales escondidos en el idealismo sobrepasaban las urgencias vitales inmediatas y la plenitud de lo humano.¹⁶⁰

Un punto crucial, que a veces no se toma en cuenta, es que Huxley y Orwell (cuyas obras escasamente necesitan mencionarse aquí) fueron, como Zamiatin y Lawrence, utopistas antiutópicos. Aunque más conocido por sus utopías satíricas (que incluyen el insignificante y burdo *Ape and Essence*, la sátira sobre el inmortalismo en *After Many a Summer Dies the Swan*, etc.), la última novela de Huxley, *La Isla* (1962), fue una utopía positiva, social y místicamente.¹⁶¹ Con la salvedad de que se trataba de un caso terminal: un megalómano militarista, en búsqueda de petróleo, desarrollo nacionalista y

¹⁵⁹ *Brave New World* (New York: 1946; esta edición tiene un ensayo posterior sobre la novela de Huxley. George Orwell, *1984* (New York: 1949).

¹⁶⁰ D. H. Lawrence, “The Man Who Loved Islands –en el escenario más antiguo de utopismo– en *Complete Short Stories*, III (Londres: 1955), pp. 722-746. Para un análisis ver mi “Parables of Nihilism” (1957), reimpresso en *The Art of Perversity*: D. H. Lawrence (Seattle, Wash.: 1962). Lawrence además escribió, a mi parecer, una de las más desagradables de las utopías modernas *The Plumed Serpent* (New York, orig. 1926: 1981), con su sentético culto religioso que se apodera de México.

¹⁶¹ Aldous Huxley *Ape and Essence* (New York: 1943); *Island* (New York: 1962).

otros tipos de “progreso”, finalmente toma el poder. En esta utopía positiva, Huxley simplemente invirtió algunos de los temas negativos –el uso de drogas, condicionamiento positivo, religión artificial, etc.), y los convirtió en valores positivos. El orden hedonista todavía mantiene el control, aunque en *La Isla* está centrado en una experiencia individual acrecentada y de acuerdos sociales cooperativos, en vez de la mitigación de los sentimientos en favor de la subordinación a una jerarquía autoritaria. Huxley se mantuvo como ideólogo utopista radical por más de una generación, tanto dentro como fuera de sus ficciones, partidario del descentralismo socioeconómico, del pacifismo, de estilos de vida más simples y más puros, en su versión védica de la “filosofía eterna”. Su desutopismo no proviene del rechazo a lo utópico, sino más bien de su inversión crítica, y sigue siendo parte de la perspectiva utópica. Probablemente el complejo de opiniones disidentes de Huxley se aproxima a la línea principal de la disidencia utópica durante este siglo.

La Tradición Utópica-Desutópica y Nuestros Tiempos

Una observación similar puede hacerse respecto de George Orwell. El desutopista antiautoritario de *1984* y *Animal Farm* se basó (como podemos ver en sus ensayos políticos y en su recuento de la Guerra Civil Española, *Homage to Catalonia*) en un utopismo democrático-socialista (el mismo que Hayek desollaba).¹⁶² La falsa utopía se mide así de acuerdo con estándares utópicos. Sin embargo, no me parece que éste sea el caso de gran número de desutopías contemporáneas de menor relevancia. Por ejemplo, en las ingeniosas y desagradables utopías “negras” de Anthony Burgess. En su obra *The Wanting Seed* (1962), uno de nuestros problemas futuristas más negativos, la sobrepoblación, es resuelto hábilmente mediante la institucionalización permanente de hombres y mujeres que se matan sistemáticamente entre sí. Las utopías de Burgess, como el imponente asesino conductivista de *La Naranja Mecánica* (1963), o su contrautopía a Orwell intitulada *1985* (1978), proponen sádicamente una visión bastante utópica de maldad absoluta como si fuera esencial en la sociedad humana.¹⁶³ Por consiguiente, la mayoría de los contenidos de la libertad humana se vuelven nimios e irrelevantes.

¹⁶² Ver George Woodcock *The Crystal Spirit*, A study of George Orwell (Boston: 1956), así como el material de Orwell's *Nineteen Eighty-Four*, 2ª edición, ed., Irving Howe (New York: 1981).

¹⁶³ Anthony Burgess *The Wanting Seed* (Londres: 1962); *La Naranja Mecánica* (New York: 1963), y *1985* (Londres: 1978), el cual también contiene un ensayo que ataca a Orwell.

Pero esto es sólo una fase extrema de la desutopía que domina la novela contemporánea en mayor grado, incluso, que la blanda utopía positiva que tendía a predominar a fines del siglo pasado.¹⁶⁴ Una relación más fascinante entre utopismo y antiutopismo es su combinación dentro de una misma obra. Como ya lo he sugerido respecto de la tradición que surgió de Zamiatin, la utopía-desutopía puede ser una de las formas más adecuadas de imaginación social para los tiempos actuales.

Ciencia-Ficción y la Dialéctica Utopía-Desutopía

Algunas formas de ciencia-ficción pueden, cuando más, lograr esta respuesta: utopía-desutopía, crítica-ideal. Hago esta observación con cierta reticencia, ya que el género procede ideológicamente de la tradición utópica de religiosidad cientificista, desde Bacon, pasando por Wells, hasta llegar a los tecnólogos contemporáneos, y gran parte de su sensibilidad proviene del gótico y la fantasía sentimental; un número considerable de estas ficciones son estética y moralmente desagradables.¹⁶⁵ Sin embargo, ciertas desutopías de ciencia-ficción evidencian inteligencia e ingenio, por lo menos a partir de la obra de Pohl y Kornbluth, *The Space Merchants* (1951).¹⁶⁶ Quizás el norteamericano más conocido en este género sea Ray Bradbury, autor de *Fahrenheit 451* (1953) y otras obras. El satírico autor europeo de ciencia-ficción más famoso y que demuestra cierta seriedad parecería ser el polaco Stanislaw Lem, autor de *The Futurological Congress* (1973) y otras ficciones.¹⁶⁷ Hay otros, incluyendo la interesante Doris Lessing, cuyas

¹⁶⁴ Desde luego que sólo cito a representantes de la gran literatura. El período post-Oswell se vio marcado por muchas desutopías políticas orwellianas, como *La Hora Veinticinco* (New York: 1950); David Karp *One* (New York: 1953). Algunos ejemplos más recientes pueden parecer más utopías-desutopías, como es el caso de la obra de la militante política Marge Piercy *Dance the Eagle to Sleep* (New York: 1972). A partir de Hiroshima, también ha existido utopismo negro, dentro y fuera de la ficción, en respuesta a bombas atómicas y nucleares. Para algunos de los primeros ejemplos, ver mi "Notes on the Bomb and the Failure of Imagination". The Forties, ed. Warren French (Deland, Fla.: 1969).

¹⁶⁵ Para tener una perspectiva de las primeras influencias de estas desutopías, ver Kingsley Amis *New Maps of Hell: A Survey of Science Fiction* (Londres: 1960). Para un estudio reciente, ver Darko Suvin *Metamorphoses of Science Fiction: "On the Poetics and History of a Literary Genre"* (New Haven: Conn.: 1979). Uno de los mejores ejemplos de la utopía de ciencia ficción sensiblera-mística es la de Robert Heinlein *Stranger in a Strange Land* (New York: 1967).

¹⁶⁶ Fredrick Pohl y E. N. Kornbluth *The Space Merchants* (New York: 1952).

¹⁶⁷ Ray Bradbury *Fahrenheit 451* (New York: 1953) y *Crónicas Marcianas* (New York: 1950) entre otras. Stanislaw Lem *The Star Diaries*, trad. M. Kandel (New

cualidades deberían ser claramente diferenciadas de las obras más corrientes de ciencia-ficción que tratan de guerras espaciales burdas y otras fantasías regresivas.¹⁶⁸ Tratándose de género que puedan explotarse comercialmente, uno debe discriminar tan categóricamente como con las obras ideológicas del tipo académico.

La Utopía Ambigua de Le Guin: Rebelión Libertaria Permanente

Una de las mejores y más eruditas ficciones utópicas que utilizó los convencionalismos de la ciencia-ficción es la obra de la norteamericana Ursula Le Guin, *The Dispossessed* (1974).¹⁶⁹ En sus dos mundos contrastantes pero históricamente relacionados, con conflictos ideológicos comparables en cada uno, existe una doble dramatización utópica-desutópica. No es de extrañarse, entonces, que *The Dispossessed* se subtitule “An Ambiguous Utopía”. Este planteamiento dialéctico, de pros y contras, ofrece una perspectiva de persuasiva complejidad, aunque con una clara dirección y crítica libertaria de la América contemporánea. Su sociedad anarquista se ha vuelto de un conformismo represivo; su sociedad estatal capitalista se ha vuelto decadentemente violenta. El héroe-científico de Le Guin, modestamente prometeico, explora ambas sociedades y, finalmente, desafía a las dos, entregando sus adelantos tecnológicos al universo. Aprende, por medio de importantes confusiones, que la utopía siempre amenaza con convertirse en desutopía, y que la desutopía exige la superación utópica. La rebelión libertaria debe ser constante, ya que “la libertad nunca se encuentra totalmente a salvo”.¹⁷⁰ Mantenerla viva requiere no sólo de la iniciativa del individuo disidente, sino también de la empresa del grupo pequeño; la utopía calcificante tiene todavía un orden abierto que facilita la existencia de “sindicatos de disidencia”, y con ello, la dialéctica de cambio y renovación que requiere la liberación.

York: 1976); *The Futurological Congress*, trad. M. Kander (New York: 1974); *The Cyberid: Fables for the Cybernetic Age*, trad. M. Kandel (New York: 1974).

¹⁶⁸ Doris Lessing, *Shikasta* (New York: 1979) y *The Sirian Experiment* (Londres: 1980).

¹⁶⁹ Ursula K. Le Guin *The Dispossessed* (New York: 1974, 1975).

¹⁷⁰ *The Dispossessed*, p. 310. Para un análisis más profundo de la novela y sus problemas, ver mi “Utopian, Dystopian, Diatopian Libertarianism: Le Guin’s *The Dispossessed*”. *The Sphinx*, IV (1981). Para otras perspectivas, ver *Ursula K. Le Guin: Voyager to Inner Lands and Outer Space*, ed. Joe D. Bolt (Port Washington, N. Y.: 1978).

Aun cuando el principal modelo positivo de valores de Le Guin (dejando de lado algo de sentimentalismo) proviene de la tradición anarquista (antiestatismo ilustrado, la ética de ayuda mutua de Kropotkin, el feminismo de Emma Goldman, el comunismo descentralista de Paul Goodman, estalinista taoísta, etc.), esto puede ser menos importante que las dialécticas utópicas-desutópicas. Con el fin de que las creaciones utópicas no se pierdan en fantasía sin importancia (como sucede con otras ficciones de Le Guin y con la ciencia-ficción y su tecnomismo) deben mantener, como en *Los Desposeídos*, aquella oposición que confirma nuestro concepto moderno de un mundo “exterior” que nunca se reducirá por completo a las objetivaciones racionalistas y doctrinarias. En una auténtica utopía moderna, el sentido crítico se mantiene como una parte esencial de los sueños imperativos de una comunidad humana mejor.

La Utopía Libertaria de Derecha de Nozick: El Seudopluralismo

Desde un punto de vista libertario de derecha, la utopía de Le Guin se debería haber afirmado más bien en una estructura que permitiese una economía más variada y abierta (parcialmente negada por su antigua premisa relativa a la escasez), si bien proporcionó un marco que permitió a los individuos y los grupos optar por no adherirse.¹⁷¹ Este puede constituir un punto de encuentro para los anarquismos de izquierda y de derecha. Acercarse de manera crítica a una posición libertaria de derecha que abogue en favor de esto podría suscitar un replanteamiento de varios de los problemas utópicos contemporáneos.

El Concepto Ahistórico del Utopismo y del Metautopismo de Nozick

La obra *A Framework for Utopia*, de Robert Nozick, que (según él) es una conclusión parcial e independiente de su filosofía del Estado mínimo expuesta en *Anarchy, State and Utopía* (1974), defiende ostensiblemente el utopismo.¹⁷² Pero inicia su exposición, que muestra mayor interés por el

¹⁷¹ Un utopista de ciencia-ficción que tímidamente se enfrenta a Le Guin es Samuel R. Delaney en su recargado *Triton* (New York: 1976), seguido por *Triton Ultimatum* (New York: 1977), que considero muy inferiores a Le Guin en percepción y redacción. Ellos han sido analizados en conjunto por Tom Moylan, “Beyond Negation: The Critical Utopias of Ursula K. Le Guin and Samuel R. Delaney *Extrapolation*, 2 (Otoño: 1980), pp. 236-53.

¹⁷² Robert Nozick *Anarchy, State and Utopia* (New York: 1974), pp. 299-334.

ingenio intelectual que por otras realidades históricas o humanas, con el supuesto erróneo y, ciertamente, panglosiano en orden a que nosotros sólo podemos concebir la utopía como “el mejor mundo imaginable” y “el mejor de todos los mundos posibles”. Posteriormente vuelve a presentar esto, en forma insidiosa, como la “sociedad perfecta”, basada en ideas “estáticas y rígidas”.¹⁷³ Cualquiera fuera su mérito como parte de una polémica en el siglo XVI, es absurdo usarla a fines del siglo XX, sea como declaración de principios o como premisa de un problema pertinente, como he demostrado de que los utopistas sufren de dogmatismo constructivista frenético puede ser, a su vez, un dogmatismo constructivista frenético.

Concedamos que podría ser un tanto injusto enfrentar a un filósofo profesional contemporáneo con la historia y la sensibilidad actuales, con sus grandes variedades. Pero supongamos que la caracterización equivocada que hace Nozick de lo utópico cumple un objetivo; mediante una definición tan denigrante y exigua, él puede restringir lo utópico, y, aun así, puede ubicarse metafísicamente sobre las opiniones intolerantes al proponer una “metautopía: el ambiente en el cual se pueden llevar a cabo experimentos utópicos...”.¹⁷⁴ Observen aquí que el utopismo ha quedado reducido a una mínima expresión, sin mayor justificación y opuesta a la costumbre histórica (incluyendo la filosófica); de ahora en adelante, en realidad, se refiere únicamente a las comunidades intencionales: un metacomunitarismo en el mejor de los casos. Y aun dentro de este “topos” restringido no tiene ningún significado importante y se trata solamente de reglas de procedimiento. Mediante este encantador juego de prestidigitación los problemas aparecen como carentes de importancia. Y es por esta apertura de mera apariencia o pseudopluralismo que bien puede desembocar, utilizando un término ya acuñado, en una “tolerancia represiva”.

El Metautopismo de Nozick: La Negación de la Variedad Específica

La justificación que hace Nozick de su metautopismo parece ser excesivamente axiomática: “si existe una variada gama de comunidades, entonces (dicho grosso modo) un mayor número de personas podrá ajustarse más al tipo de vida que realmente desee vivir que si existiese un solo tipo de comunidad”.¹⁷⁵ Dentro de este marco, los posibles opositores a tal opinión

¹⁷³ Nozick, pp. 298 y 320.

¹⁷⁴ Nozick, p. 312.

¹⁷⁵ Nozick, p. 309.

—fanáticos monoutopistas o individualistas “solepsistas”— difícilmente podrían proponer un tema interesante. La restricción a los “diversos tipos de comunidades de Nozick, por medio de la vaguedad, parece evitar también el problema. A veces se muestra tan caprichoso (recordemos sus tres docenas de tipos de personalidades) que tal vez mil millones de “utopías” no le parecerían suficientes. Aun cuando no es trivial suponer una interminable semidiversidad, eso pareciera funcionar como una negación de alternativas reales al rechazar, incluso, una definición aproximada y temporal de la comunidad de la sociedad, las especies —aun bajo condiciones históricas específicas— y, por ello, difícilmente permite elecciones reales o libertades específicas. Decirme que puedo actuar según mis deseos, pero sin satisfacer una necesidad específica (ya que esto implicaría una selección injusta en relación con otras necesidades), difícilmente me permite tomar conciencia de lo que deseo. En ese sentido las libertades negativas son vacías, y por esa razón, pueden producir un desplazamiento de las libertades a través de imposiciones estructuradas en otra parte.

Se requiere, además, de mucha parsimonia para lograr una teoría social interesante. Los trozos más apasionados de Nozick (y nosotros, los críticos libertarios, sabemos qué es eso y no la lógica lo que nos comunica cuál es en realidad el problema) insisten en que él trata de proteger “la complejidad humana”.¹⁷⁶ Pero este es un rechazo de la discriminación que pretende ser discriminación. Yo dudo de que la complejidad (por la cual siento una perversa preferencia) pueda constituir el principio o la regla para un grupo, una institución, una comunidad o una sociedad. Si existe alguna variedad específica o ambigüedad (como una persona compleja), es posible que obtengamos como resultado la complejidad. La complejidad puede no ser un principio, sino más bien un efecto combinado. ¿Acaso un libertario desearía realmente fomentar y maximizar una “complejidad” de pequeñas utopías autoritarias, explotadoras y patológicas? Una cosa es tolerar la maldad o, al menos, abstenerse de reprimirla en exceso, pero otra cosa muy

¹⁷⁶ Nozick, p. 310 en adelante. El está probablemente adaptando “The Theory of Complex Phenomena”, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: 1967). Una cosa es discutir la opinión un poco plausible de que la complejidad de la economía masiva supera el cálculo racional, y otra muy distinta es declarar la complejidad un principio moral-social organizativo. Reconocer la complejidad como una limitación (como intenté argumentar con respecto a la mortalidad (más arriba)) constituye un valor prudencial en conflicto con la complejidad mal interpretada, como una variedad sin fin. La variedad extrema también supera el cálculo racional, y puede, además, ser insatisfactoria para gran parte de la gente que quiere alternativas específicas. Si O. C. Davis tiene razón, históricamente uno de los ímpetus principales del utopismo ha sido más el orden que la felicidad. *Utopia and the Ideal Society*, p. 375.

diferente es fomentarla, estructurando al antilibertario e incluso estimularla. No obstante la supuesta neutralidad institucional de Nozick –su indiscriminatoria “cafetería de carretera”, “mesa americana de comunidades utópicas”– no reconoce lo que uno de sus críticos ha denominado “oculto totalitarismo adoctrinante”.¹⁷⁷

El Verdadero Metautopismo Libertario y el Desarrollo de Variedades Específicas

¿Qué pasaría si tomásemos el metautopismo libertario de Nozick más seriamente de lo que lo hace su propio e inquieto autor? ¿Cuáles serían algunos de sus temas más representativos en algo que se parezca a un mundo real? Un conjunto de condiciones sería el de no tomar la “complejidad” como tal, lo que es presuntuoso, sino “hacer concesiones conscientes con el fin de satisfacer sin coerción las necesidades de ciertas variedades reconocibles” (e incluyendo nuevas variedades al reconocerlas); por ejemplo, diferentes inclinaciones sexuales, distintos grados de lazos comunitarios, formas alternativas de trabajo, producción y distribución, etc. Históricamente, así como lógicamente, esto se puede referir a los ermitaños, los sodomitas y los jugadores –entre otros– y, desde luego, a mí me agradaría incluir el tipo de deliciosamente irresponsable que, según Fourier, estaba motivado por el “instinto de la mariposa”. Tal vez necesiten un orden mediador que los proteja de la ordenación que domina actualmente, puesto que siempre existe uno y tiende a ser coercitivo. En otras palabras, tal vez sea necesario proponer un apoyo específico para ciertas alternativas, restándoles específicamente el poder a otras. Incluso la metautopía debe ser discriminante, intencional, sustantiva, bajo un conjunto especial de condiciones históricas. En suma: no existe en realidad –para las utopías o cualquier otra cosa– el monstruo denominado “marco neutral”.

Especificaciones Económicas para una Metautopía

Con el fin de oponerse aun más a esta reificación, consideremos un problema económico. Los utopistas pertenecientes a diversas ideologías

¹⁷⁷ Charles J. Erasmus *In Search of the Common Good* “Utopian Experiments Past and Future” (New York: 1977), p. 296. También he recurrido, más abajo, a la opinión de Erasmo respecto del *kibbutz*, como peculiar y problemático, pp. 187-99.

han sostenido –sensatamente– que deben existir determinadas condiciones económicas y sociales mínimas, para, por lo menos, poder intentar introducir instituciones y comunidades nuevas (Le Guin trató de lograrlo por medio de sus “sindicatos”). Estas se refieren tradicionalmente a tierras y crédito (oficios y protecciones, así como otros servicios pueden ser igualmente importantes), los cuales corrientemente llamamos “capital”. Si no se proporciona acceso al capital, cualquiera afirmación relativa a la concesión de alternativas no es más que compasión barata, del mismo modo que no ofrecer condiciones básicas para variedades específicas constituye una falsa complejidad.

En términos generales, las personas que poseen capital son capitalistas de éxito (o, en nuestro orden establecido de semimercado, su descendencia, sus sirvientes, etc.), lo cual, desde luego, sugiere que o bien ellos tendrán otros compromisos que no dicen relación con comunidades ideales, o bien que solamente las utopías capitalistas recibirán su apoyo. Pero esto difícilmente respondería a los requisitos históricos o teóricos mínimos relativos a diferencias sociales e individuales y variedades, incluyendo la de Nozick. Por tanto, y para abreviar la discusión, el capitalismo no puede constituir en sí la estructura para las alternativas capitalistas y no capitalistas. Esto, desde luego, no es más que una variante de la evidente hipótesis (como señalan reiteradamente Hayek y otros) en el sentido de que la base de una economía de libre mercado no puede ser el mercado en sí, sino más bien un conjunto anterior de “tradiciones”, reglas, instituciones e ideologías.

Los neocapitalistas pueden combinar sus recursos para construir alternativas, si es que las tienen. Sin embargo, ello excluye a determinadas personas, así como algunas alternativas importantes. Mientras que América del Norte ha proporcionado, en ocasiones, circunstancias favorables a las comunidades utópicas –debido a motivos históricos que pueden considerarse en gran parte fortuitos– estas condiciones han disminuido notablemente en una tecnocracia sobrepoblada (y, proporcionalmente, quizás existía menos comunitarismo en los años 60 que en los 40).

En efecto, el necesitar de un fervor milenarista o una explotación proselitista, como en el caso de los Moonies y otros similares, o del suicidio en masa de Jonestown, en Guyana, indicaría que algo está mal en estas condiciones. Un Estado benefactor puede permitirse subsidiar cierto grado de economía comunal, como en el caso de la particular y un tanto restrictiva historia de los “kibbutzin” israelitas (uno de los pocos ejemplos de Nozick). O bien, se puede expropiar el capital utópico, lo que requeriría de un Estado coercitivo o de su organización terrorista paralela. Pero limitar las alternativas sociales a capitalistas paternalistas ocasionales (tales como Robert

Owen), burocracias benefactoras, fanáticos seguidores de cultos y grandes y pequeños terroristas, tal vez no constituya un campo suficientemente amplio de diversidades y libertades.

Si el marco metautópico de Nozick pretende ser riguroso, debería brindar posibilidades más diversas al capital, aunque ciertamente no todas, y, desde luego, sin la arrogante pretensión de abarcar toda la “complejidad” humana. Pero deberían incluirse algunas opciones utópicas que carezcan de valor preferencial, o viabilidad, en cualquier mercado. El marco oculto de la metautopía contiene ya sea una negación de todas las alternativas no capitalistas (lo cual contradice las afirmaciones de Nozick) o una economía pluralista secreta que Nozick no reconoce. Si lo hiciese, sin duda se encontraría con viejos y engorrosos problemas utópicos respecto de la posibilidad de economías “mixtas”, sin que una parte de ellas se alimente de la otra o bien fluya hacia la otra. Pero esto lo exige su teoría. El proponer libertades casi anémicas es de poca utilidad.

Finalidad Metautópica Última: Superar el Utopismo Esclavizante

Reconocer el problema no significa que uno necesariamente haga una reversión maniquea hacia una respuesta estatista dominante o, como sostiene el utopista Fourier, el prejuicio más ridículo, la convicción de que el bien puede establecerse mediante la acción de un gobierno”.¹⁷⁸ Sin embargo, es posible que las condiciones que apoyan la diversidad utópica no correspondan al Estado formalista del resto del razonamiento de Nozick (dejaré que otros decidan si mis críticas de su utopismo tienen una aplicación más amplia).

Desde luego que la supresión de las facultades de los poderes coercitivos estatistas y semiprivados sería fundamental. Esto podría incluir el socavamiento de cualquier sistema de mercado unitario o total, cualquier orden unificado mundial (Wells y sus seguidores) y gran parte de la “opulencia” de la América contemporánea. Sin embargo, mi tema es el utopismo libertario, que tal vez requiera de una economía en la cual gran parte de la actividad productiva no sea controlada por el Estado ni por el mercado, sino más bien por la más variada actividad autónoma de los individuos y asociaciones no coercitivas.¹⁷⁹ Estaríamos en una mejor situación sin la existencia

¹⁷⁸ *The Utopian Vision*, p. 162.

¹⁷⁹ Ver *Sale Human Scale*, en toda su extensión. Para parte de un argumento más enfático respecto de que el trabajo con sentido debe ser considerablemente autónomo tanto del mercado como del Estado, ver Ivan Illich *Shadow Work* (Salem, N. H.: 1981), particularmente Cap. II “Vernacular Values” y III “The War Against Subsistence”.

de gran parte del Estado moderno y sin demandas de un orden mundial benevolente.

Pero ese es mi utopismo, o mejor dicho, uno de los muchos que tengo. En oposición al utopismo de Nozick –y sus argumentos pueden ser menos erróneos que algo peor: estrechos, frágiles y no muy honestos–, podemos, sin embargo, concederle el reconocimiento de haber iniciado la búsqueda de un metautopismo más fundamental que su comunismo-consumista, con su inadecuada preocupación por ampliar las libertades. Para una perspectiva libertaria, la preocupación por lo utópico –como Nozick reconoció en parte, al menos– puede ser esencial.

Si yo procediera a proponer mi propia utopía, podría comenzarla con algo antiguo (he sugerido que todos lo hacen), como con el lema que Rabelais, el gran erudito e individualista humanista del Renacimiento, colocó sobre el arco de la abadía de Thelême, su utopía monástica-invertida: “Haz lo que tú quieras”. Pero en vez de resolver el problema, sólo le da comienzo, porque recuerden que ese no era sino el ingreso al simulacro de un mundo mejor, más activo y libre. Si continuase con mis especulaciones utópicas, espero que no confundiría totalmente el proceso transitorio con un impulso utópico más profundo; y no debemos olvidar que si bien el ímpetu utópico puede ser bueno, muchos tipos de utopías –como ya he afirmado– son malas. Quizás debería destacar otras advertencias que son adecuadas en este contexto, como por ejemplo: “Las libertades convertidas en objetos se vuelven servidumbres humanas” (Berdayev): “Lo importante es la idea de la utopía que supera a la utopía en sus mentiras y la afirma en sus verdades” (Tillich), y “Todo lo que triunfa parece” (Lawrence).¹⁸⁰ □

¹⁸⁰ Nicholas Berdayev *Slavery and Freedom* (New York: 1946), quien repite su punto de vista a lo largo de todo el texto; Paul Tillich, “Critique and Justification of Utopia”, *Utopias*, ed. Manuel, p. 309; D. H. Lawrence, *Reflections on the Death of a Porcupine* (Londres: 1934), p. 17.