

Pensar la utopía en la realidad tecnológica
Tesis doctoral
Universidad de Sevilla



Javier Prados Carranco

Índice

Introducción.....	5
Capítulo 1: Utopía, historia de un concepto.....	11
1) Grecia, la semilla de la utopía.....	13
2) La tradición judeocristiana, un marco temporal utópico.....	22
3) El Renacimiento y el Barroco, la utopía como destino.....	43
4) La utopía como arma revolucionaria.....	63
Capítulo 2: La distopía, el fin de un sueño.....	89
1) El fin de un concepto.....	90
1.1 La utopía como fin.....	92
1.2 La prisión holística utópica.....	99
1.3 La ingenuidad de la razón utópica.....	105
2) El fin de la esperanza distopía.....	110
2.1 El apogeo del relato distópico.....	122
3) La distopía como único horizonte.....	152
Capítulo 3: Pensar la utopía en la realidad tecnológica.....	165
1) La globalidad capitalista como espacio utópico.....	168
2) Herramientas para una utopía actual: la tecnología digital e interne....	198

3) Democracia global, la utopía del siglo XXI.....	205
4) El cuerpo social utópico: la multitud.....	213
5) El campo de trabajo de la utopía futura: lo común.....	227
6) Fraternidad, el concepto político de una utopía futura.....	253
Conclusiones.....	269
Bibliografía.....	279

Introducción

Es de suponer, que cuando el primer individuo al que podríamos encuadrar dentro de la definición de humano, entró en una cueva, lo hiciese, buscando un lugar mejor donde vivir. En un principio el nuevo enclave le resultaría extraño, inquietante, misterioso y puede que en cierta forma terrorífico. Pero sin duda este nuevo espacio donde desarrollarse vitalmente, era preferible a los males que le aguardaban en el exterior. El acto que llevó a nuestro primer antepasado hacia las profundidades de la primera cueva, fue el mismo que nos impulsó a la expansión por todo el globo, a saber, la búsqueda de un lugar mejor donde habitar. Esta búsqueda de la *tierra prometida* o de la más prometedora, es la historia del impulso, del deseo y del pensamiento utópico.

La utopía es la búsqueda de ese “no lugar”, del territorio, del espacio, de la tierra, de la ciudad, del país... que no tenemos, pero que deseamos. Desde sus orígenes, la humanidad ha buscado ese lugar donde poder desarrollarse plenamente. Adentrarse en las cavernas, surcar océanos infinitos, cruzar desiertos y vastas extensiones de tierra son acciones impulsadas por el espíritu utópico, por el deseo de alcanzar el lugar soñado. Y desde los orígenes de nuestra civilización, hemos escrito tratados sobre estos lugares, los hemos pensado, imaginado y deseados. El espíritu utópico ha colmado todo nuestro imaginario cultural, desde los primeros escritos religiosos, toda la historia de la filosofía, la tradición literaria, llegando hasta la actualidad de mano del cine, los cómics e incluso los videojuegos. Sin embargo no es un secreto, que en la actualidad dicho espíritu ha quedado cuanto menos apagado, en pos de otros menos esperanzadores. Actualmente el pensamiento utópico no pasa por su mejor momento, siendo su némesis, a saber, las ideas distópicas, las que tienen más fuerza en la actualidad. ¿Por qué motivo vivimos bajo este escenario, en el cual carece de fuerza el pensamiento utópico?. ¿Qué futuro le queda a esta tradición milenaria?.

El presente trabajo pretende dar respuesta a estas cuestiones, suscitar otras e intentar mostrar un camino prometedor para el pensamiento utópico actual. Para ello es necesario realizar un recorrido por la historia de las utopías, rastreando el origen de las mismas y el despliegue de estas hasta la actualidad. Un concepto que nace en la Grecia Clásica, como tantos otros que son sin duda fundamentales para la historia de la humanidad, y que posteriormente, beberá de la tradición judeocristiana que impregna occidente. Posteriormente será acuñado en el renacimiento y con el despliegue de la Modernidad, abandonará paulatinamente sus influencias religiosas hacia una perspectiva completamente antropológica. Con la llegada de la Ilustración y la Revolución Industrial, la utopía se asentará como una meta social para mucho de los planteamientos acaecidos en dichos momentos históricos, estando muy presente en el imaginario de las mismas hasta el siglo pasado. Finalmente y tras numerosos intentos de consolidarse como una realidad palpable en nuestra sociedad, caerá en un completo abandono y desprestigio intelectual desde mediados del siglo XX, hasta la actualidad. Este recorrido histórico formará el contenido del primer capítulo donde se detallará las distintas propuestas utópicas presentadas a lo largo de los siglos.

El segundo capítulo afrontará las razones que se encuentran tras el desprestigio intelectual que sufren en la actualidad las utopías. Como la ingenuidad del mismo, así como la totalitarización promovida por muchas de dichas realidades utópicas se encuentran detrás de dicha situación. La cual queda aun más dañada, si cabe, por las acciones que se cometieron en el siglo pasado en el nombre de algunas de estas utopías, así como por el posible fin de toda la humanidad representado en Hiroshima. A estos problemas y males se le suma la caída del Muro de Berlín, y con él, la desaparición de la que para muchos fue una utopía real, a saber, La Unión Soviética. Ante la ausencia total de alternativas al sistema capitalistas y con los ya mentados problemas que tenía el pensamiento utópico, este prácticamente cae en un historicismo. Ya que

muchos autores vieron en la última década del pasado siglo, *el Fin de la Historia*. Junto a este Fin de la Historia, se vislumbraba el de las utopías, contribuyendo a este escenario la proliferación nunca antes vista de los relatos distópicos.

El despliegue de los relatos distópicos comienza en el siglo pasado y se extiende hasta nuestros días. El hongo nuclear de Hiroshima, daba pie a un temor real por la aniquilación completa de la raza humana. Este temor se sumaba a la amenaza de las sociedades totalitarias, miedo plasmado en las distopías clásicas, a saber, *Nosotros* de Zamyatin, *1984* de Orwell, *Un mundo feliz* de Huxley y *Fahrenheit 451* de Bradbury. A estos temores existenciales, se le fueron añadiendo paulatinamente otros muchos, los cuales estaban directamente relacionados con los dos primeros, como son: el miedo por un desastre natural a escala mundial o un desastre social producido por la tecnología. El miedo copa de esta forma el horizonte vital de la humanidad, sustituyendo a la protagonista histórica de dicho horizonte, a saber, la esperanza. Hasta el siglo pasado, la humanidad siempre había visto el futuro como una posibilidad hacía un escenario mejor que el actual, el futuro era un tiempo salvífico. Desde Hiroshima este tiempo se había vuelto hostil cuanto menos y apocalíptico en el peor de los casos. Este miedo distópico, se expande en los últimos años gracias a la producción audiovisual, la cual hace de este miedo lanzado hacia el futuro, un género como tal. Ante este panorama desolador (puede incluso que distópico en sí), la humanidad se encuentra en un escenario donde no existen relatos utópicos que poder esgrimir como arma intelectual y conceptual, frente a la avalancha distópica. Dicha avalancha promueve el mantenimiento del sistema capitalista actual, el cual dista mucho de ser una utopía, puede que en muchos caso ni si quiera el *estado del bienestar* que así mismo se dicta. Frente a esta realidad, ¿es posible pensar líneas utópicas para el futuro de toda la humanidad?. A dicha pregunta, pretenderá responder el capítulo tercero.

Con una realidad global, capitalista y con un despliegue tecnológico sin precedentes, el pensamiento utópico tiene que buscar líneas de acción que se enmarquen en dichas premisas. Es decir, si queremos pensar en una realidad utópica, debemos de hacerlo en un marco global y tecnológico, sabiendo que tenemos como meta superar el sistema capitalista actual, el cual, como anteriormente hemos dicho, dista mucho de ser una realidad global justa y deseable para todos. Debemos pues afrontar los puntos del sistema capitalista que merman nuestra realidad, como son el impulso consumista, la deuda como forma de control o las desigualdades que dicho sistema genera. A su vez, debemos de plasmar cómo la influencia de la tecnología en nuestra realidad y en la humanidad consigue generar un nuevo tipo de sociedad, a saber, la sociedad red. Esta sociedad podrá disponer de un nuevo cuerpo social y político nunca antes dado, la multitud. La multitud es la hija directa de esta nueva sociedad hiperconectada a escala mundial, la cual debe dirigir su actividad hacia un marco de actuación que se separe del binomio privado/público, es decir, una acción social que se encamine hacia lo común. Este trabajo por, para y en común podría venir dado por un elementos social vital para el futuro de la sociedad global, a saber, la fraternidad. Una sociedad basada en la fraternidad podrá eliminar los grandes enfrentamientos que han socavado las esperanzas de la humanidad sobre un futuro prometedor para esta. Esto es debido a que si verdaderamente conseguimos una sociedad fraterna, ya no veremos a nuestros semejantes como enemigos o amigos, sino como amigos o adversarios. Posiblemente, la fraternidad sea el concepto político fundamental del siglo XXI y sin ninguna duda un pilar básico para cualquier pensamiento utópico futuro. Buscar un cuerpo político que sea capaz de afrontar un cambio sustancial en la realidad social, encontrar un sistema que rija dicho cambio y acuñar un motor social que sea capaz de impulsarnos en esa dirección son los elementos que trazarán las posibles líneas utópicas expuestas.

No es el deseo ni el interés del presente trabajo, generar un sistema utópico como hizo Platón o Moro en el pasado. Más bien se pretende con el mismo, una búsqueda de las razones por las cuales la tradición utópica se encuentra en estos instantes lanzada al historicismo. Las posibles vías para poder salir de esta encrucijada (algunas de las cuales expuesta a lo largo de las siguientes páginas), así como desvelar la posibilidad actual (posiblemente nunca antes dada) de poder pensar, argumentar, plasmar y realizar planteamientos utópicos con los que afrontar un futuro entre todos.

Utopía, historia de un concepto

Toda idea o concepto nace en algún momento, tiene un desarrollo y si tiene suficiente peso en la intelectualidad humana suele generar otros afines a ellos. El concepto o la idea utópica, nace prácticamente con la primera civilización humana y es un constante durante toda la historia de la misma. Ver el camino que este concepto ha tenido, las distintas formas de abordarlo, las ideas y planteamientos que expone, así como lo que esto supone para el género humano, es algo imprescindible para comprender el calado del mismo y el futuro que le espera. Ese es el objetivo de este primer capítulo, realizar un recorrido histórico desde los primeros textos y autores que se encuentran bajo el impulso utópico, hasta el ocaso actual en el que vive una de las ideas fundamentales de toda la historia del pensamiento político, filosófico y social.

Pero la fuerza de la utopía trasciende su propio concepto, la utopía es un deseo de la humanidad, un sueño. Un sueño que comenzó su gestación en la antigüedad, donde se soñaba con los mitos y las edades de oro pasadas. Este camino onírico desde los albores de la humanidad hasta nuestros días, se plasma como un anhelo intrínsecamente humano, el anhelo hacia lo mejor y se despliega por la literatura, la intelectualidad, calando finalmente en la propia realidad social y política de los diferentes momentos históricos. La utopía trasciende el concepto anclado en el plano teórico, ya que es hija de la necesidad de lo mejor, un deseo común que comparte todos los integrantes de la humanidad. Y tal es el poder de ese desear, que una vez que se estructura dicho deseo, este irrumpe en la realidad y la transforma. La historia de la utopía, es la historia de un sueño que intenta ser una realidad, una historia que fue dando forma a esas ideas que presentaremos a continuación, a las cuales, en el siglo XVI se les dio nombre y que al parecer en nuestra contemporaneidad ya no nos impulsan a soñar.

La historia de las utopías es extensa, como la de la propia humanidad. El objetivo del presente texto no es de corte histórico, por tanto esta vasta tradición utópica se expondrá de manera resumida, plasmando eso sí, los elementos fundamentales de la misma, los cuales serán el sedimento para poder plantear un posible pensamiento utópico en nuestros días. Rastrear el sueño utópico a lo largo de la historia nos tiene que servir para soñar con él en nuestra realidad. De esta forma tendremos que comenzar con las primeras semillas utópicas plantadas en los textos griegos. Ver como desde los inicios de nuestra civilización ya soñábamos con el mejor de los mundos posibles. Tendremos que continuar con la influencia vital que la tradición judeocristiana ha tenido sobre el pensamiento utópico, la cual acarrea en buena medida la responsabilidad de que este haya puesto siempre las miras de su acción en el futuro. Así como el binomio esperanza/utopía que surge gracias a esta misma tradición. Es importante también, ver la separación paulatina que se da entre la utopía y la teología a lo largo del Renacimiento y cómo poco a poco las sociedades utópicas se presenta como posibilidad en nuestra realidad, siendo el hombre el encargado de construirlas. En la actualidad hablar de utopía es hacerlo de la sociedad, de cambio institucional y político, es imprescindible pues plasmar como la utopía ha sido la gran herramienta de las revoluciones sociales en pos de un futuro mejor. Este recorrido histórico finaliza con el gran ocaso utópico, tras el encendido estallido de las utopías revolucionarias a lo largo del siglo XVIII y XIX, la humanidad se encuentra en el siglo veinte con un escenario marcado por el ocaso de las mismas.

Pero la historia de lo utópico debe de ser vista como un trampolín hacia el futuro, como un alimento intelectual del que nutrirse para poner la vista en un mañana prometedor para el mismo y por ende para nosotros. Este ejercicio histórico nos tiene que servir para exponer las comunidades que se fundaron en torno a estos ideales, cómo el concepto llamado en multitud de ocasiones ideal, y en nuestros días; imposible, fue un logro palpable para miles de personas.

Este repaso histórico también nos debe ayudar para comprender el mecanismo que subyace a los distintos planteamientos utópicos, sus puntos en común y los errores que sus autores cometieron. La historia existe para que no repitamos las afrentas del pasado y para poder continuar con las propuestas y hechos que nos deportaron felicidad. Con un capítulo dedicado a la historia de las utopías pretendemos realizar estas dos funciones y a su vez introducir una tercera. Y es que como toda utopía, o relato que hable de lo que han sido estas, no pueden sino dar esperanzas sobre las posibilidades que podemos tener en un futuro, no podemos quedarnos anclados en un historicismo, ni podemos permitir que el concepto de utopía quede parado en el mismo. Alimentémonos pues de esta rica historia y tomemos impulso para pensar un mañana donde el binomio utopía/imposible sea otro punto dentro la pasada historia de este concepto. Que la historia de un deseo, de un sueño, nos haga desear y soñar, aquí y ahora.

1) Grecia, la semilla de la utopía.

Posiblemente todos los sueños de la humanidad, tengan de una forma u otra su origen en la Grecia Clásica. El sueño utópico no es una excepción, el deseo de un mañana mejor lo encontramos diseminado por multitud de textos griegos. Y es que hablar de cualquier concepto filosófico, es hablar en primer lugar de Grecia, si la filosofía nace allí, buena parte de sus vástagos también, o cuanto menos se puede rastrear sus orígenes hasta dicho lugar. La utopía no es una excepción a esta regla. Si bien es cierto que el concepto como tal surge mucho después, las implicaciones que supone el mismo están presentes en numerosos escritos griegos. Tenemos que hablar propiamente de escritos o textos de impulso utópico ya que, como hemos advertido no existe aún una obra propiamente utópica. La utopía es una semilla diseminada por la literatura griega, una semilla con un nombre propio, que germinaría más de dos mil años después, pero con una notable influencia desde sus orígenes de la cultura y el pensamiento griego. Si no podemos hablar de obras netamente utópicas, si lo

podemos hacer de la existencia de un impulso utópico, del germen de ideas sobre las que la historia de la utopía se anclará. Algunos ejemplos de estos planteamientos son: la defensa de la pobreza, las distintas concepciones de sociedades alternativas a las existentes, así como un constante canto a la libertad. Autores como Solón, Diógenes o Aristipo, así como sus distintas escuelas y seguidores muestran en este periodo histórico, actitudes netamente utópicas como presenta Bloch ¹. Centrándonos en las concepciones y planteamientos utópicos en la antigüedad y concretamente en Grecia, vemos la influencia que sobre ellos tienen el pensamiento mitológico y el concepto de política que en ella impera.

Grecia es el origen de nuestra civilización, el pensamiento racional y la ciencia que funda son hijos directos del corpus intelectual griego. Es la sociedad que dio el paso de una consciencia mítica a un pensamiento lógico. Este cambio conocido como el paso del mito al logos no fue dado de un día para otro, ni supuso de forma radical la desaparición del primer elemento en pos del segundo. Si bien es cierto que las explicaciones racionales acerca de los acontecimientos naturales comienzan a proliferar con la filosofía griega, esta nunca estuvo exenta del todo de la corriente mítica. La filosofía platónica ilustra muy bien esta tesis donde a pesar de la carga lógica de sus argumentaciones, el mito se presenta como un recurso más en las exposiciones de las ideas que expone, filtrándose a su vez, a lo largo de todo el pensamiento platónico. Así pues y a pesar de ser los responsables del paso del mito al logos, los griegos nunca se escindieron completamente del relato mítico ya que una parte fundamental de su sociedad, a saber, la religión, estaba engarzada bajo esa concepción. No es de extrañar por tanto que este elemento se presente recurrentemente en multitud planteamientos y concepciones griegas como puede ser: la de una sociedad perfecta o mejor, es decir en planteamientos de

¹ Bloch Ernst. *El Principio Esperanza (Vol II)*. Trotta. Madrid. 2004. Pág 42.

corte utópicos. Este elemento mítico estará acompañado por el ideal de política en la formulación de estas utopías griegas.

Si nos acercamos al pensamiento político en la Grecia clásica nos topamos con dos elementos fundamentales que componen dicho pensamiento, a saber, el poder y como de este deviene la justicia. En una realidad socio/política como la que vivían las ciudades griegas, la guerra es siempre una posibilidad, la historia de dichas ciudades ilustra esta tesis, las campañas del Peloponeso o las Médicas son un ejemplo claro de este ambiente bélico constante. Joaquín Abellán citando a Tucídides muestra cómo se establece una relación entre guerra y poder en la antigua Grecia, o más bien cómo el actor político que disponga de mejor preparación o resolución para el conflicto armado, obtiene el poder:

“<< en el cálculo humano, la justicia sólo se plantea entre fuerzas iguales. En caso contrario, los más fuertes hacen todo lo que está en su poder y los débiles ceden>>”

Las relaciones políticas por ende se basan en una economía de poder, fundado este en la capacidad bélica de las distintas polis griegas. Esta relación entre poder y guerra se plasma a lo largo de todos los conflictos que sufrieron las ciudades griegas y pone de manifiesto, las alabanzas que algunos autores tienen para las sociedades belicistas, como es el caso de Platón con Esparta. Estas fuerzas bélicas crean a su vez un marco legal, es decir, como se menta en el texto son la condición fundamental para que se pueda hablar de justicia. Los hombres poderosos son los que imponen la justicia ya que son ellos los que dictan qué es justo y qué no lo es. Sin embargo y a pesar de la importancia del factor bélico, este no rige todo el concepto de lo político en la antigua Grecia. El gigante de la filosofía, a saber, Platón a través de sus diálogos, nos acerca a

² Abellán Joaquín. *Política*. Alianza. Madrid. 2012. Pág 35.

diversas clases de planteamientos que se tenían sobre la finalidad de dicha actividad. De esta forma para el griego y poniendo sus ideas en boca de Sócrates, la política consiste en hacer mejores a los ciudadanos sobre los que gobierna, así como promover la participación igualitaria de estos en la vida de la polis. Esta forma de ver la política no como una relación de fuerzas al modo sofista, sino bajo un planteamiento basado en el conocimiento de la esencia de la justicia, el bien y la verdad, marca todo el planteamiento platónico y llega hasta nuestros días. El político no debe de ser el más fuerte e imponer la justicia así como el poder por medio de la fuerza, debe de ser aquel que conozca qué es lo mejor para sus ciudadanos, qué es lo más justo y gobernar por medio de ese conocimiento. Platón no es ajeno a la importancia que tiene la guerra en la política como se pone de manifiesto en la *República*, pero no ancla su concepción política al poder y la fuerza como hacen los sofistas. Es por estos planteamientos por los que el fundador de la Academia concluye que el mejor gobernante debe de ser un filósofo por el conocimiento que este tiene de la justicia, el bien y la verdad. El reflejo de las ideas platónicas se dan a su vez en la importancia que da este a la figura del legislador y a las leyes que crea, siendo esta la línea que separa a hombres de animales.

El discípulo de Platón y fundador del Liceo, Aristóteles conjugó el planteamiento político de su maestro y el de los sofistas afirmando que³:

“Los principales temas sobre los que todo el mundo delibera y sobre los que hablan en público aquellos que dan consejo son, poco más o menos, en número cinco. A saber: los que se refieren a la adquisición de recursos, a la guerra y a la paz, y, además a la defensa del territorio, de las importaciones y exportaciones y a la legislación.”

³ Aristóteles. *Retórica*. Gredos. Madrid. 2015. Pág 60.

Unifica de esta manera los dos planteamientos anteriores sobre los que giraba el núcleo político y añade otros de carácter práctico. De esta forma lo político tiene que ver con todo lo referente a la ciudad, desde su legislación, pasando por su defensa y la economía de la misma. El griego centra de esta forma la reflexión política en torno a la polis, siendo esta la geografía de lo político, su territorio. Estas son las concepciones bajo las que se dará cualquier configuración utópica en el imaginario griego a la que tenemos que añadir el elemento mítico. Algunos de estos textos con un marcado carácter utópico, han sido tratados por José Tamayo ⁴; en ellos nos muestra cómo desde la obra de Homero hasta la de Platón la utopía griega o la concepción de la ciudad ideal fue plasmada en primer lugar con un fuerte carácter mitológico, como es el caso del episodio de los feacios en la *Odisea* o la obra de *Las edades del mundo* de Hesíodo. Enmarcar la utopía en el mito, supone centrar la temporalidad de la misma en el pasado. Esta temporalidad fija el modelo utópico como una propuesta alejada de la realidad y del presente ya que relaciona el proyecto propuesto con lo antiguo, caduco y muerto. Ancla la relación de la humanidad con la utopía en la nostalgia y la añoranza, no en la esperanza y la acción por conseguirla. Esta temporalidad utópica permanecerá fijada al pasado hasta la llegada del pensamiento judeocristiano.

Y en segundo punto siempre bajo una perspectiva centrada en la polis como son el caso de Hipódamo de Mileto y Faleas de Calcedonia, dos urbanistas cuya concepción de la ciudad está encaminada hacia modelos matemáticos perfectos. Este otro elemento da a la utopía su territorialidad, la cual la acompañará hasta el siglo XVI con la publicación de la obra de Moro. A saber, el espacio político-social de la humanidad en la Grecia clásica es la ciudad y por ende la utopía debía colmar la misma. La territorialidad utópica se ampliará con la llegada del cristianismo y su utopía universal, si bien es cierto que la

⁴ Tamayo José. *Invitación a la utopía*. Trotta. Madrid. 2012. Pág 22, 32.

propuesta cristiana pretende colmar a todos los seres humanos, los modelos utópicos que maneja o propone se suscriben prácticamente a ciudades o pequeñas comunidades. Tendríamos que esperar al comunismo para encontrarnos con una propuesta utópica que desborde el modelo ciudad-comunidad hacia el del Estado-globalidad. Tal es la influencia del pensamiento griego en la historia de la utopía, el cual da tiempo y espacio a la misma, un tiempo que cambió y un espacio que se mantuvo casi dos mil años después. Pero sin duda alguna el relato griego que más influencia tiene sobre el pensamiento de la humanidad y por antonomasia en la historia de las utopías es el de la *República* de Platón.

El diálogo más conocido del autor griego intenta narrar como sería la ciudad perfecta. Pretende ser un impulso hacia la mejor sociedad, un impulso que posteriormente recibiría el nombre de utopía y marcará buena parte de los relatos utópicos posteriores. Como todo planteamiento utópico, la obra platónica surge como un planteamiento díscolo a formas políticas de su tiempo⁵:

“ La reforma política que Platón postula es fundamentalmente una utopía, radicalmente opuesta a la democracia ateniense de su tiempo, contraria al liberalismo y a la libertad igualitaria de los sofistas y de los ideólogos de la ciudad de Pericles; pero se trata de una reforma de la polis que es, a la par, una reforma del individuo, basada en un rechazo de la opinión (doxa) como forma de saber, y es un intento de construir una politeia sobre un saber científico (episteme), por encima de los avatares concretos de la historia y las limitaciones circunstanciales de una determinada sociedad. ”

⁵ Vallespín Fernando (ed.) Historia de las ideas políticas (I). Alianza. Madrid. 2010.

A pesar, de su contraposición con algunos planteamientos de la época, el camino propuesto por Platón hacia la mejor ciudad de todas, agrupa la totalidad de los elementos que componen el pensamiento político griego. De esta forma vemos como el elemento legislador y matemático está muy presente en la concepción platónica de la utopía, dividiendo la sociedad en tres tipos de casta siendo la de los filósofos la principal y la que gobierna la polis. Las otras dos castas representan la vertiente militar de la política griega y la artesana, siendo esta primera la casta de los soldados y la segunda más práctica, la casta de los artesanos. Vemos como Platón da una mayor importancia a la primera casta encargada de legislar la ciudad y a la segunda dedicada a la defensa de la misma, uniendo de esta forma los elementos que forman la política griega que como hemos visto se centraban en el poder militar (poder) y legislador (justicia). Sin embargo la sociedad utópica presentada por el fundador de la Academia no está exenta de críticas, a lo largo de toda la historia del pensamiento mucho son los autores que han visto puntos opacos en la supuesta sociedad ideal de Platón, como su tendencia totalitaria y dictatorial. Estas críticas comenzaron muy temprano desde su discípulo Aristóteles⁶ y culminaron muy posiblemente con la obra de Karl Popper⁷. Las críticas a la sociedad perfecta platónica también se realizaron desde la tradición católica y concretamente en los siglos XV y XVI. Algunas de las propuestas que la *República* plantea acerca de los comportamientos y costumbres sociales, chocan directamente con aquellas promovidas por la tradición cristiana⁸. Si bien es cierto la innegable influencia de esta obra sobre buena parte de los relatos utópicos posteriores, tampoco se puede rebatir, que la obra culmen platónica, alberga prácticamente la totalidad de los elementos sobre los que se cimientan las críticas al pensamiento utópico. De este modo, Bloch habla

⁶ El libro II de la *Política* está en buena parte dedicado a criticar y desmontar los argumentos que su maestro usa en el Diálogo de la *República*.

⁷ Popper Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós. Barcelona. 2002. Pág 39.

⁸ La comunidad de mujeres es un claro ejemplo de elementos que alberga la obra platónica y que se contraponen de manera directa con los planteamientos cristianos.

duramente del planteamiento utópico platónico, ya que a ojos del alemán, Platón muestra el lado más oscuro de la utopía, su quietismo, oscurantismo y estado monolítico, en definitiva, una realidad social que anquilosa al hombre. Dice Bloch⁹ con respecto a la *República* platónica:

“[...] lo que Platón soñaba y deseaba en el marco de Esparta no era una construcción socialista, sino, más bien, un reino eclesiástico, medieval e incluso clerical-militar.”

Y es que para el autor griego el individuo debe de estar al servicio de la comunidad y no está al servicio del ciudadano. La ciudad platónica surge como una crítica a la Atenas de su tiempo, la cual realizó la mayor injusticia a ojos de Platón, a saber, la condena a muerte de Sócrates. Su discípulo pretende crear una comunidad ideal fuera del devenir histórico, en la cual no se pueda cometer ninguna injusticia ya que en ella gobiernan aquellos que conocen la esencia de esta. El estado platónico es concebido como una de sus ideas, es decir perfecta y por ende más cercano a una perfección ideal que a una sociedad realizable. El propio autor de la *República* sabía de la imposibilidad de edificar la misma en la realidad¹⁰:

“- Comprendo: hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla sólo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra.”

A pesar de todas las críticas realizadas a la obra de Platón, se debe de entender esta en su marco histórico concreto y tener en cuenta las vivencias personales del autor, las cuales, sin duda moldearon en buena parte muchos de los elementos de esta obra inmortal. Lo que sin duda nadie puede objetar es la

⁹ Bloch Ernst. *El Principio Esperanza (Vol II)*. Trotta. Madrid. 2004. Pág 49.

¹⁰ Platón. *República*. Gredos. Madrid. 2015. Pág 461.

enorme influencia del pensamiento platónico sobre la historia de las utopías, el matrimonio Manuel resume de esta manera el pensamiento y la influencia que tiene sobre la tradición utópica el autor griego¹¹:

“Platón llegó a la utopía occidental la idea de una ciudad de justicia perfecta regida por una aristocracia que estaba educada para acatar toda una serie de valores absolutos; legó asimismo las técnicas, sobre todo eugenésicas, para mantener la estabilidad de una estructura clasista lo más rígida y jerárquica posible con el fin de contrarrestar la naturaleza voluble de todas las cosas; la definición de las necesidades auténticamente humanas en contraposición a los meros deseos, y los mecanismos para lograr el perfecto maridaje de las auténticas necesidades y de los verdaderos talentos naturales; y una fe tal en la comunidad que estaba convencido de que el individuo dejaría de pensar en sí en términos de una entidad independiente. Paradójicamente, Platón puso también las semillas de las concepciones comunista e igualitarias universales, aunque él limitara tales propuestas a las relaciones existentes al interior de la reducida clase dirigente de la república.”

El pensamiento griego es el origen de todo el occidental, con figuras claves para el mismo como Platón o Aristóteles y por ende no es raro encontrar en el mismo el germen de la idea utópica. Vemos como desde los inicios de nuestra civilización ya planteábamos y soñábamos con realidades políticas mejores o perfectas. Estas proyecciones utópicas se nutren como todas las posteriores de elementos que ya existen en la realidad de sus autores. Como hemos visto en el caso griego, estas concepciones se basan fundamentalmente en una ciudad organizada bajo un fuerte planteamiento matemático o racional, la eliminación

¹¹ Manuel Frank E. y Fritzie P. *El pensamiento utópico en el mundo occidental (Vol I)*. Taurus. Madrid. 1984. Pág 159.

de la propiedad privada o la educación como un elemento fundamental para la mejora de la sociedad son puntos fundamentales en la que podemos en mayor o menor medida considerar los primeros relatos utópicos en la historia. La influencia del relato mitológico en las propuestas griegas, así como la función de crítica social de muchas de los textos de corte utópico que se escriben en la época, muestran elementos claves para la historia de la utopía y estos elementos irán ligados al pensamiento utópico hasta el siglo XVII prácticamente. Sin embargo y como todo concepto vivo, el utópico se irá nutriendo de otros elementos que el tiempo le irá aportando. Uno de estos elementos fundamentales que no encontró la utopía en el pensamiento griego fue el que le dio la tradición judeocristiana y con ella la concepción de la salvación, a saber, la proyección hacía el futuro.

2) La tradición judeocristiana, un marco temporal utópico.

Si en Grecia empezamos a soñar con la utopía, es con los siglos posteriores marcados por la tradición judeocristiana, cuando nos percatamos que ese sueño nos habla acerca del futuro, que es un sueño de esperanza. Uno de los libros fundamentales que dotó de elementos que le serán completamente indispensables al sueño de la utopía tal y como hoy la conocemos es la Biblia. El conjunto de los libros que la forman son un ir y venir de relatos, situaciones y promesas utópicas de corte individual y colectivo. Si bien es cierto que a su vez, en el mismo, se exponen realidades que son netamente distópicas, estas quedan relegadas a un segundo plano por la fuerza de las primeras. Al igual que ocurre con los escritos griegos, los bíblicos, exponen el impulso utópico y promueven realidades netamente utópicas. La fuerza de estos escritos radica en primer lugar en los modelos de sociedad que plantean, muchos de los cuales se realizaron durante un periodo de tiempo concreto. Y en segundo lugar nos encontramos con una esperanza transformada en fe que sostiene, promueve y

espera la construcción fáctica de estas propuestas. Si Platón no creía en poder edificar su estado ideal, las propuestas utópicas promovidas por los profetas bíblicos si esperan ser realizadas en este mundo. Si bien es cierto que la Biblia no realiza las utopías sociales como dicta Bloch¹²:

“Pero si bien la Biblia no contiene una utopía social desarrollada, sí apunta vehementemente, tanto en lo negativo como en lo afirmativo, hacia este éxodo y este reino.”

Las ideas y semillas utópicas que genera en nuestra tradición perduran hasta la actualidad. Y es que prácticamente desde sus primeras páginas, la Biblia incita a la utopía, fruto de esto es la importancia que ha tenido el pensamiento y la tradición judeocristiana para el desarrollo de la misma.

El primer libro del que se compone la Biblia ya narra una protoutopía, a saber, el relato del Paraíso descrito en el Génesis. En él se cuenta el primer lugar donde según la tradición judeocristiana vivió el hombre y la mujer. Este lugar es el Jardín de Edén, un emplazamiento meramente utópico como se describe en Gn 2, 8-9 y descrito literalmente en el texto como un paraíso. Sin embargo este relato bíblico sigue guardando muchos elementos de corte mítico, aportando muy pocas novedades estructurales o conceptuales con los textos griegos. Tal es la influencia de la mitología sobre el texto del Génesis, que se percibe en los mismos elementos de muchas culturas, como por ejemplo de la tradición mesopotámica. Jesús Mosterín expone con respecto a este punto¹³:

“El Bereshit o Génesis contiene leyendas de la época patriarcal, en que los israelitas eran pastores nómadas, aunque escritas, reelaboradas y fijadas muy posteriormente, cuando ya se habían sedentarizado en

¹² Bloch Ernst. *El Principio Esperanza (Vol II)*. Trotta. Madrid. 2004. Pág 64.

¹³ Mosterín Jesús. *Los judíos*. Alianza. Madrid. 2011. Pág 14,15.

Canaán. Muchas de esas leyendas no son originales, sino que proceden del acervo mitológico de Mesopotamia, con el que sin duda los pastores nómadas tuvieron amplia oportunidad de entrar en contacto.”

Pocos son los autores que discrepan de la influencia de culturas vecinas sobre los escritos judeocristianos y sus relatos, si bien es cierto que la importancia de estos, en concreto la del Jardín de Edén fue y es un texto fundamental para la comprensión del nacimiento y la cultura occidental. La conclusión más clara que se puede sacar del texto y que guarda con el pensamiento utópico es que funda el origen del hombre sobre un escenario utópico, o lo que es lo mismo, la utopía está literalmente en la génesis del hombre, es el primer espacio que el hombre conoce, su cuna. A esto podemos añadir la contraposición que se establece en dicho texto entre paraíso y maldad, la cual marca la historia de la utopía. La expulsión del paraíso se da por la desobediencia que Adán y Eva llevan a cabo con la ley de Dios promovida por la tentación de la serpiente. Quebrantar la ley, supone romper con la armonía, la paz y el bien del que se goza en un espacio o comunidad. La legislación u organización serán elementos fundamentales para la construcción de todo tipo de utopías, quebrar las mismas supone destruir el sistema utópico. Pero fundar el origen del hombre y de la civilización bajo una utopía solo es la primera contribución que realiza la tradición judeocristiana a dicho pensamiento. También muestra el binomio dentro/fuera que perdurará en toda concepción utópica basada en sociedades cerradas. El bien y la justicia se encuentran en el interior de la sociedad/ciudad/paraíso/utopía, siendo el mal lo que aguarda en el exterior. De esta forma la utopía es a lo que debemos aspirar y conservar ya que fuera de ella se encuentra el mal y el caos. El relato del paraíso se puede rastrear de una forma u otra en casi la totalidad de las culturas. Así mismo y aun perdiendo fuerza en la actualidad, este relato se encuentra anclado en lo más profundo de nuestras raíces culturales, plasmando a su vez, que el origen utópico del hombre también lo está. La idea del paraíso se fue separando paulatinamente de

la imagen de Adán y Eva en un jardín idílico, al concebirse esta imagen en algo propio de salvajes. La idea de paraíso cambia y se adapta, no se trata ya de volver a un lugar mítico, consiste en pensar un lugar anclado en la felicidad, la autorrealización y el bienestar. Ese paraíso por tanto no se encuentra en un pasado mitológico, y al ser soñador demandado tampoco lo vivimos en un presente. El paraíso se lanza a lo largo de la historia y de forma paulatina hacia el futuro. Sin duda alguna este cambio de dirección temporal del paraíso/utopía se debe a la transición que se da de las ideas helenísticas a la corriente judeocristiana. Pero con la llegada de esta tradición, la historia se presentará como el camino de una utopía a otra, a saber, del paraíso a la venida del reino de Dios. Así pues la tradición judeocristiana es la tensión entre dos utopías, una ya vivida y otra por venir. Veamos como el judaísmo y el cristianismo, introducen una serie de concepciones filosóficas y cosmológicas que transformarán para siempre el pensamiento utópico.

Las grandes novedades que se introducen en un primer lugar con el judaísmo y que se formularán en su totalidad con el cristianismo son como bien expresa José Tamayo¹⁴; el planteamiento de la existencia como historia, la creación de una consciencia escatológica y el mesianismo. La religión judía y posteriormente la cristiana tiene un componente histórico fundamental. Los judíos fundan su religión sobre el pacto con Dios. Este les dará la Tierra Prometida y los protegerás, mientras ellos deben de obedecerle y adorarlo. Los cinco primeros libros de la Biblia narran la historia del pueblo judío en busca de esta tierra. La existencia por tanto de este pueblo queda ligada a la promesa con Dios y la búsqueda del objeto prometido. Dios es el que conduce al pueblo lo guía hacia la liberación de este y la realización a todos los niveles del mismo, por ende todo lo que acontece es voluntad de Dios y tiene un sentido con respecto al final prometido. Este dotar de sentido al acontecimiento es lo

¹⁴ Tamayo José. *Invitación a la utopía*. Trotta. Madrid. 2012. Pág 36.

que se denomina historia. Este acontecer con sentido genera a su vez una consciencia basada en la esperanza, a saber, no importa el dolor o el sufrimiento que pueda generar dicho acontecimiento, todo es soportado en base a la esperanza en que todo quedará redimido en un futuro. La historia y la esperanza en el futuro es uno de los elementos fundamentales que aporta la tradición judeocristiana al pensamiento utópico. Esto se plasma en que la utopía como se llega a formular incluso en la promesa de la tierra prometida en la tradición judía, es siempre una construcción lanzada hacia el futuro. Un futuro en el cual depositamos nuestras esperanzas en que llegue en algún momento a ser nuestro presente. Un futuro que como acabamos de plasmar acaba en la Tierra Prometida, es decir, en una utopía.

La Tierra Prometida se convierte para el pueblo judío en el destino que se debe alcanzar. Este destino tiene un punto geográfico en el mapa, es decir, los judíos en el Antiguo Testamento caminan hacia la tierra utópica concreta. Este es el punto fundamental¹⁵ que aporta la tradición judeocristiana a la historia de las utopías, a saber, la utopía es una promesa, un proyecto hacia el futuro. Pero este proyecto tiene un lugar concreto en nuestro mundo, para el pueblo judío era la tierra de Canaán. Sin embargo en la tradición judeocristiana la promesa utópica tiene a su vez una vertiente salvífica, espiritual y redentora. Esta promesa si se basa y proyecta hacia la otra vida, siendo de corte completamente espiritual. Debido al elemento espiritual que acompaña el proyecto utópico judeocristiano, este queda copado en su totalidad por las características espirituales, perdiendo por ende las posibilidades materiales de realizar la misma. Es cierto, que la promesa de la Tierra Prometida no podía quedar relegada a la tierra donde llegó el pueblo judío ya que según afirma Joaquín de Fiore¹⁶:

¹⁵ Junto a la ya mentada génesis utópica, bajo la figura del jardín de Edén.

¹⁶ Potestà Gian Luca. *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*. Trotta. 2010. Madrid. Pág 91.

“Si de verdad la tierra prometida fuese simplemente la tierra de Canaán, el lugar estéril y pedregoso hacía el cual el pueblo guiado por Moisés marchó a través del desierto, debería reconocerse entonces que las promesas divinas no se han realizado de ningún modo.”

Debido al carácter teológico que impregna la tradición judeocristiana es imposible ignorar el carácter espiritual de la misma y que impregna los matices utópicos de la misma. Pero si somos capaces de fijarnos en la promesa utópica material que pervive en buena parte de dicha tradición, vemos que la historia del pueblo judío y por ende de los orígenes del cristianismo, es una historia entre destinos y orígenes utópicos.

Esta historia apunta hacia un mañana mejor pero no de manera indefinida, la historia concluye para los judíos con la llegada del Mesías y para los cristianos, con esta llegada ya superada, con la segunda venida de Cristo. Estas llegadas traen con ellas el fin de la historia y el culmen de la existencia de la humanidad y por ende, el paraíso en la tierra. Esta creencia en un fin de la historia es la consciencia escatológica y es el resultado de la generación de una concepción del tiempo lineal, comenzando este con el pacto entre Dios y el pueblo, en la religión judía y con la resurrección de Cristo en la cristiana. El fin de ambas como hemos ya apuntado, supondrá a su vez el Apocalipsis, acontecimiento que narra una serie de catástrofes a modo de expiación ontológica para la creación del Reino de Dios y la paz en la tierra. Si bien durante buena parte de la historia del pensamiento la concepción escatológica ha estado ligada al Apocalipsis y al fin de la historia, en la actualidad existen planteamientos teológicos que llevan la misma por otros derroteros. Así escribe Molmant¹⁷:

¹⁷ <https://es.scribd.com/doc/48937757/Jurgen-Moltmann-TEOLOGIA-DE-LA-ESPERANZA-x>

“Mas, en realidad, escatología significa doctrina acerca de la esperanza cristiana, la cual abarca tanto lo esperado como el mismo esperar vivificado por ello. En su integridad, y no sólo en un apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente.”

Esta escatología al igual que buena parte de la reflexión teológica cristiana en la actualidad se intenta acercar más a la transformación social y a la parte más fuerte de su doctrina, a saber, la solidaridad. Con respecto al concepto utópico, la escatología se plasma como el destino de todas las utopías, es más, la utopía es netamente escatológica en sus planteamientos y en su concepción, suele plantearse como el destino al que caminar, un único camino, el final deseado por nuestra sociedad. Esta historia y final de la misma se antropomorfa en la figura del Mesías. El mesianismo se convierte en un elemento fundamental para comprender y describir la tradición judeocristiana. La espera y esperanza en el gran otro en la figura que emancipa a los hombres hasta su destino dorado surge en esta tradición y se vuelca en el pensamiento occidental. Otras religiones beben de esta corriente mesiánica, como es el caso del Islam es su vertiente chií, la cual está esperando al Mahdi para que instaure la sociedad perfecta islámica. El mesianismo perdura a lo largo de la historia y llega incluso a cambiar su espiritualismo por un materialismo, es decir, en movimientos políticos carentes de espiritualismo, el mesianismo, se centra en figuras de carne y hueso, como los dirigentes de movimientos revolucionarios, a saber, el mesianismo se hace corpóreo en la figura del líder. Con los movimientos obreros del siglo XVIII y XIX asistiremos a una clase de mesianismo de corte material donde los líderes de las revueltas obreras eran elegidos, los cuales, llevarían al pueblo a emancipaciones utópicas y realidades sociales del mismo corte. La figura del líder carismático y visionario es hija directa del mesianismo bíblico y es una constante en la historia de las utopías y

distopías, teniendo un ejemplo claro de las primeras en los movimientos obreros anteriormente mentado, destacando la figura de Lenin, Mao o Stalin. Si acudimos a la literatura distópica nos encontramos el mesianismo de manera clara en la obra *1984* y concretamente en el personaje del Gran Hermano.

Como hemos visto tanto la concepción histórica de la existencia, como la escatología y el mesianismo apuntan hacia el futuro, este como tiempo utópico es el encuadre que la tradición judeocristiana da a la utopía, sacando esta del pasado mitológico en el que se encuadraba y anclando la misma en la espera y la esperanza. Los distintos planteamientos utópicos judeocristianos se plasman bajo estas perspectivas temporales y ontológicas. Si bien el gran relato de la espera mesiánica es el gran relato de la utopía en el mundo judío, en el cristianismo nos encontramos multitud de textos y perspectivas utópicas en torno al tiempo, la segunda venida de Cristo y la construcción de realidades utópicas. Relatos que comienzan en las primeras comunidades cristianas y se desarrollan hasta el final de la Edad Media. Si bien es cierto que desde las primeras comunidades cristianas los ideales utópicos estuvieron presentes¹⁸, no es hasta concepciones teóricas alejadas hasta casi dos siglos de la muerte de Cristo donde encontramos planteamientos con un mayor desarrollo teórico utópico, como es el caso del mileniarismo. Este pensamiento surge en el siglo II tras una lectura de las profecías de Daniel y con más detalle del Apocalipsis, concretamente del capítulo 20, el cual, asegura que Cristo vendrá y estará en la tierra mil años antes del fin del mundo. Este pensamiento es fruto de la tensión escatológica de las primeras comunidades cristianas, las cuales veían la segunda venida como un acontecimiento inminente, tal es el caso que modificó completamente su estilo de vida, rozando el histerismo. A esto se le suma que los textos sobre los que descansa la corriente milenarista, predicen épocas de

¹⁸ De manera organizativa las primeras comunidades cristiana tenían rasgos propios de sociedades utópicas, como la comunión de bienes. Si bien estos elementos utópicos no duraron mucho en dichas comunidades como muestra César Vidal en *Los primeros cristianos*. Planeta. Barcelona. 2009.

horrores y caos. La situación de los primeros cristianos era cuanto menos precaria, viviendo muchas veces el horror en sus carnes. Esto suponía pensar en la posibilidad real del fin y la segunda venida de Cristo. Ante esta realidad, las primeras comunidades optaron por formas de vida acordes a este pensamiento¹⁹:

“A la espera del reino de Dios algunos cristianos no solo dejaron de trabajar, sino también de practicar sexo, adoptando una castidad absoluta para purificarse ante la llegada del reino. Como no copulaban, no se reproducían, lo que compensaban propiciando nuevas conversiones”

Ante esta crisis escatológica, surge bajo la lectura literal del texto del Apocalipsis la corriente milenarista. La principal aportación a este pensamiento, viene dada en un primer momento por Ireneo obispo de Lyon. Este autor divide la historia de la humanidad en tres etapas ligadas al relato cristiano, a saber, la era de las Persecuciones, la del Mesías y el reino del Padre. La primera de dichas etapas está marcada por la presión que los paganos realizan sobre el pueblo de Cristo y que nuestro autor conoció de primera mano. Este dolor y sufrimiento hecho carne en la figura de los mártires se redime en la segunda etapa donde con la segunda venida los mártires resucitarán y vivirán en la tierra con Jesús y los cristianos durante mil años antes del Apocalipsis final. Tras este tiempo sólo quedarán los dignos de corazón que participarán en la tercera edad con el reino de Dios sobre la tierra y la utopía eterna. Esta utopía basada en la histeria escatológica pierde fuerza con la legalización del cristianismo y la consolidación del mismo como religión oficial. Al terminar las persecuciones y cambiar la consciencia social que se tenía de los cristianos (atribuyendo a los mismos incluso el incendio de Roma),

¹⁹ Mosterín Jesús. *Los cristianos*. Alianza. Madrid. 2011. Pág 42.

la realidad hostil en la que vivían los seguidores de Cristo cambia paulatinamente, el sentimiento escatológico permanecerá como una constante en el cristianismo pero ante el trato que la sociedad le da a este la historia de las primeras comunidades se transformará progresivamente, quedando esta en un estado latente. Ante acontecimientos de un gran calado para la sociedad, este estado escatológico se despertará para anunciar de nuevo el fin, sea de una forma inminente o por rescatar de nuevo corrientes apocalípticas como el milenarismo. Uno de estos acontecimientos fue el saqueo de Roma, el cual supuso una sacudida para toda la sociedad occidental del momento.

Cuando Roma cae en el 410 D.C. ante los visigodos, la comunidad cristiana se sobresalta, el centro del imperio y de la religión cristiana han sido derrotado por los paganos. Esta podía ser la señal irrefutable de un fin próximo. Sin embargo, la respuesta teológica a este acontecimiento fue de corte utópico y supone un antes y después en dicho pensamiento, estamos hablando de *La Ciudad de Dios* de San Agustín. El obispo de Hipona habla de la existencia de dos ciudades una terrenal y otra celestial. En la primera viven aquellos que están de acuerdo con los preceptos de los hombres y alejados de los de Dios, mientras que en la segunda los que lo hacen con los divinos. Escribe el santo católico de ambas²⁰:

“Llamamos Ciudad de Dios a aquella de que nos testifica la Escritura que, no por azarosos cambios de los espíritus sino por disposición de la Providencia suprema, que supera por su autoridad divina el pensamiento de todos los gentiles, acabó por sojuzgar toda suerte de humanos ingenios. [...] sabemos que hay una ciudad de Dios, cuyos ciudadanos deseamos nosotros ser, movidos por el amor que nos inspiró su mismo Fundador. A este Fundador de ella ciudad santa anteponen

²⁰ San Agustín. *Obras completas. Vol (XVI) La Ciudad de Dios*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid. 1988. Pág 682, 683.

sus dioses los ciudadanos de la terrena, ignorando que él es Dios de dioses, no de dioses falsos, esto es, impíos y soberbios.”

Esta dicotomía entre las dos ciudades explica y da sentido a la caída de Roma, expuesta como la ciudad terrenal y sierva de los antiguos dioses. Pero para nuestro autor ambas ciudades están ligadas y sólo se separarán en el fin de los días. Explica entonces que a pesar del saqueo de la ciudad eterna, Dios no abandonó a sus fieles ni a los integrantes de la ciudad celestial que moraban en la ciudad de los césares. En efecto un grupo de cristianos refugiados en San Juan de Letrán no fueron objetos de la violencia de los asaltantes y este hecho es tomado por el autor de la *Ciudad de Dios* como ejemplo de la divina providencia, así como de la fuerza del modelo celestial frente al terrenal. San Agustín por ende hace una defensa de un modelo utópico basado en la fe cristiana y en la fraternidad que supere la corrupción y el despotismo de las urbes de su tiempo. De esta manera explica el mal de las mismas y aboga por su superación, la cual se llevará a cabo en el fin de los días, separando de forma definitiva la ciudad terrenal de la divina. El único camino para poder salvarse y llegar a la *Ciudad de Dios*, pasa por la Iglesia. San Agustín hace a la Iglesia garante de salvación y le da el monopolio de la utopía. El fiel tiene a la Iglesia como maestra y a los santos como modelos que emular para poder ser ciudadano de la urbe divina. La utopía de esta forma comienza en este mundo, pero culminará en el más allá, siendo Dios el garante de la misma. Por medio de su obra, el obispo de Hipona, da un cuerpo utópico/político que perdurará durante toda la historia del pensamiento, trascendiendo incluso la esencia cristiana del mismo. Haciendo referencia a dicha relevancia, Bloch²¹ expone la importancia de la *Ciudad de Dios*:

²¹ Bloch Ernst. *El Principio Esperanza (Vol II)*. Trotta. Madrid. 2004. Pág 71.

“La civitas Dei agustiniana es en su definición de los Estados de poder más duradera que en su apología de la Iglesia, y en su utopía de la fraternidad más duradera que en su teología del Padre. En lo sucesivo, los hombres fueron utopizados como hermanos también allí donde no se creía ya en el Padre: la civitas Dei continuó siendo una imagen desiderativa también sin Dios”

A su vez, San Agustín intenta acabar con la corriente milenarista, con una ofensiva intelectual encabezada por las propuestas teológicas y sus obras, relegando este pensamiento a la senda de la herejía, como expone el matrimonio Manuel²²:

“San Agustín asestó el golpe de gracia al milenarismo en cuanto doctrina oficial de la iglesia, toda vez que el auge del poder eclesiástico en el Imperio romano coincidía con el declive de esta creencia. Para Agustín, el señorío de Cristo, que sonaba el principio del fin, ya había empezado; por otra parte, el Domingo eterno que vendría al final del período sexto no pertenecía a esta tierra. Pese a todo ello, el milenarismo cristiano nunca fue realmente extirpado, como prueba de su vitalidad como herejía, aunque de forma esporádica, entre los maniqueos, los megalitos, los paulicianos, los bogomitas, los patarianos y los albigenses, hasta su espectacular resurgir en la época de la Reforma.”

A pesar del combate que realiza el pensamiento agustiniano al movimiento milenarista, este permaneció latente en la tradición católica como herejía. Estas herejías contrarias al canon católico, mantienen viva la llama de la espera hacia un futuro redentor. En buena medida plasman cómo el espíritu utópico perduró

²² Manuel Frank E. y Fritzie P. *El pensamiento utópico en el mundo occidental (Vol I)*. Taurus. Madrid. 1984. Pág 75.

de forma soterrada y paralela al impuesto por la iglesia, a pesar del poder de esta, sin embargo, estas reformas quedan en su mayoría enlazadas al uso de la violencia, el cual empaña el espíritu reformista de las mismas. Dice Bloch acerca del milenarismo²³:

“[...]el estallido milenarista, extraño, enajenante, sobresaltador, un verdadero pavor del tribunal y la noche, una única plegaria por la roja aurora. Mas ello acabó por reducir cualquier voluntad reformista o revolucionaria de índole puramente terrena a una simple preparación breve para el reino eterno, a fin de que Cristo, cuando regresase para juzgar y llevarse consigo a los buenos, encuentre al mundo viviendo una era apostólica general. Tan sólo en apariencia, pues reinaban en el pueblo puesto en marcha del gótico tardío un ánimo y una voluntad ligados al terruño.”

Pero no solo la teología sostiene la semilla utópica en el pensamiento judeocristiano, la forma de vida de las comunidades cristianas son un claro ejemplo de sociedades alternativas y posibles. Estamos hablando del gran modelo de comunidad cristiana durante todo el Medievo, a saber, el monasterio.

Tras su consolidación como religión oficial, el cristianismo se convierte paulatinamente en el motor de la cultura en la Edad Media, si exceptuamos claro esta las bibliotecas y centros de estudios generados por el Islam. Este protagonismo cultural se debe en buena medida a la creación de los monasterios, comunidades que también fueron de una importancia vital para el pensamiento utópico. Las estructuras de los monasterios cristianos se asemejan en muchos puntos a las de las ciudades utópicas. En primer lugar son

²³ Ernst Bloch. *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución*. Ciencia Nueva. Madrid. 1968. Pág 75.

comunidades aisladas del resto de la sociedad, esto es debido a la consciencia que ambas estructuras tienen con respecto al exterior. En efecto el mundo del que pretenden aislarse tanto la utopía como los monasterios es una realidad contaminada y viciada, huir de este caos en pos de un orden virtuoso es la razón que esconde el aislamiento utópico y monástico. En segundo lugar ambas sociedades se estructuran por medio de una serie de reglas y rutinas que permiten el buen funcionamiento de ambas. La solidaridad, el compartir los bienes (tanto físicos como culturales) o la fraternidad son a su vez características afines a las dos estructuras sociales. En tercer lugar podemos ver la importancia que se da a la fe y a la ciencia en estos modelos comunales, si bien el primer elemento queda más que fundamentado en los monasterios, en las ciudades utópicas tendrá una importancia como cohesión social, hasta llegar a la marginalidad y posteriormente desaparecer prácticamente en su totalidad con la secularización plena de este pensamiento. Sin embargo el estudio y desarrollo de las ciencias si juega un papel igual de importante en ambos. Es incalculable la contribución que realizaron los monasterios a la historia del pensamiento y de las ciencias, archivando, recopilando y reproduciendo obras fundamentales de la humanidad y que se hubiesen perdido de no hacerlo. Por otro lado tenemos la importancia que en el pensamiento utópico se le da a las ciencias, siendo en muchas ocasiones el elemento fundamental de la creación o mantenimiento de las realidades utópicas, muchas de las cuales basan su superioridad ontológica a un desarrollo científico y técnico mayor que el resto de comunidades. En cuarto lugar podemos observar una estructura de mando dentro de los monasterios muy definida al igual que en las utopías.

Vemos pues que ambas comunidades guardan muchos elementos en común, el desarrollo de los monasterios a lo largo de la Edad Media y los elementos de estos serán un espejo donde las concepciones utópicas se reflejarán posteriormente. Autores utópicos como Campanella o el propio Moro tuvieron una vida marcada por la influencia de las órdenes monacales, influencia que se

ve reflejada en menor o mayor medida en la obra de los mismos. A su vez, en los escritos utópicos de Bacon o posteriormente en los planteamientos de Fourier o Saint-Simon, se ven estructuras o actividades en las comunidades utópicas que guardan una estrecha relación con aquellas que se daban en los monasterios medievales. El monasterio no deja de ser una aproximación terrenal del reino prometido de Dios en la tierra, o si secularizamos la definición; la construcción de la utopía. Uno de los autores que vivieron en estas aproximaciones utópicas del Medievo y vio en los monasterios la estructura utópica de su tiempo fue Joaquín de Fiore.

Abad de un convento, las ideas de Joaquín de Fiore son relevantes para el pensamiento utópico y cristiano por la concepción temporal que da a la historia, basada esta en la Trinidad cristiana. Gran erudito de las escrituras, este monje crea una línea temporal a partir de los textos bíblicos, concluyendo que el Apocalipsis está cerca. Nuestro autor divide la historia en tres tiempos, atribuyendo cada uno de estos a una figura de la trinidad cristiana. El primer estado es el que corresponde con la figura del Padre y lo encasilla Joaquín de Fiore en la etapa del antiguo testamento hasta la venida de Jesús. En esta primera etapa, estamos ante una sociedad que vive su infancia, una humanidad joven que se encuentra sumida en la esclavitud y el miedo. Con la segunda etapa correspondiente a la figura del Hijo, la humanidad se encamina a un tiempo de gracia y sabiduría, este periodo dura desde la venida de Cristo hasta los tiempos en los que escribe nuestro autor, faltando una tercera etapa ya perteneciente al Espíritu Santo donde la humanidad alcanzará su plenitud. Joaquín exhorta a los creyentes a la vida monástica y espiritual ante la venida de la última etapa. La importancia de este pensamiento profético radica en la esperanza de una perfección social en la tierra, este perfeccionamiento, se encuentra movido por la espera y paulatinamente va transformando esta en esperanza. Pero no una esperanza pasiva, sino una que implica una transformación personal y comunitaria hacía una virtud plena.

Para afrontar el tercer momento (y último) de la historia, el Abad narra la creación de unas comunidades netamente monásticas donde los fieles pueden reunirse ante el final de los tiempos. Clérigos y laicos se reúnen en estas comunidades ideales como narra Gian Luca Potestà²⁴:

“Toda casa religiosa (<<unaquaeque domus reviligionis>>), al estar basada en el presunto modelo de la Iglesia primitiva, incluye también clérigos y laicos. Éstos están, pues, destinados a mantener una función propia también en el futuro (por lo demás, sabemos que en el plano propiamente teológico cada una de las tres personas se encuentra de algún modo presente y operante en cada uno de los tres status, a pesar de que cada una se manifiesta propiamente en uno de ellos). Joaquín se propone valorar la función de los laicos, incluyéndolos plenamente en la vida de la domus, aunque en una residencia apropiada y separada de las demás.”

Como vemos, los destinatarios del pensamiento de Joaquín de Fiore son todos los hombres, se disuelve la distinción entre ricos y pobres o clérigos y laicos, se exhorta a la fraternidad y la vida virtuosa. La importancia de la vida fraterna, así como de las enseñanzas de Jesucristo y de las primeras comunidades, alejan la salvación de instituciones basadas en el poder o la riqueza, a saber, la Iglesia. Joaquín de Fiorer siempre fue leal a la Iglesia y al papa²⁵, pero sus propuestas intelectuales distaban en buena medida de las expuestas por las del Vaticano.

²⁴ Potestà Gian Luca. *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*. Trotta. Madrid. 2010. Pág 276.

²⁵ Algunos autores ven una clara línea que separa el pensamiento Joaquinista de la línea eclesiástica. A su vez es posible que el propio Joaquín de Fiore no viera esa escisión entre ambos pensamientos, como dicta el matrimonio Manuel. Manuel Frank, Manuel Fritzie. *El pensamiento utópico en el mundo occidental* (Vol I). Taurus. Madrid 1984. Pág 88.

Las ideas Joaquinistas a su vez son una antesala del humanismo que reinará posteriormente en el Renacimiento²⁶:

“Con él irrumpe el ardiente anhelo en pos de una nueva humanidad, que tenga acceso a la visión de la escala de Jacob y de los cielos abiertos de par en par, mientras el Espíritu Santo bajará a la tierra para enseñar la plenitud del conocimiento y el fortalecimiento de la voluntad. <<La vida cambiará porque el estado del mundo habrá cambiado>>. La vida activa perdida entre escorias dará paso a la pura contemplación del hombre espiritual, que será igualmente sabio, pacífico y amable, un hombre que no conocerá el vicio de la emulación envidiosa.”

Estas propuestas supondrán un paso para la secularización de las utopías que comenzará en el Renacimiento y que perdurará hasta el día de hoy. Vemos a su vez un mensaje universal hacia toda la humanidad, elementos que catapultarán a las utopías desde el localismo hasta la universalidad. Si bien es cierto que el Medievo e incluso el Renacimiento son periodos donde aún es pronto para hablar de la universalidad de la utopía, ya vemos una semilla de esta en los escritos de estas épocas. Ejemplos de estos escritos que buscan una universalidad, son la obra de Ramon Llull *Blanquerna* y *De Recuperatione Terrae* de Pierre Dubois, encaminada ambas hacía una búsqueda de la paz universal.

Fruto de la concepción histórica que hace Joaquín de Fiore y de los movimientos que esta y otras produjeron dentro de la propia iglesia, nacen dos formas de entender la vida cristiana, las cuales fueron revolucionarias para la época, estas son: la vertiente de los Espirituales dentro de los franciscano y la corriente del Libre Espíritu. Los primeros ante la convicción de la llegada de la

²⁶ Manuel Frank, Manuel Fritzie. Ibid. Pág 89.

tercera edad radicalizaron la postura franciscana en cuanto a la pobreza, teniendo a Francisco de Asís y a Joaquín de Fiore como percusores de una nueva iglesia que vivía la pobreza como Cristo lo hizo y separándose de la Iglesia tradicional que para ellos era malvada. Esta crítica a la institución eclesiástica la comparten el movimiento del Libre Espíritu el cual se centra en la afirmación de la subjetividad como camino para el perfeccionamiento del alma, llegando a este estado no es pues necesario el control ni la norma de ningún elemento externo. Este movimiento creía que ya vivían en la tercera etapa del pensamiento de Joaquín y que eran portadores de ese espíritu que transformaría la realidad terrenal. Todas estas herejías fueron perseguidas por la Iglesia y en muchos casos aplastadas bajo la espada o quemando a sus representantes en la hoguera. De esta forma se mermó el pensamiento utópico encaminado a la comunidad y a la construcción utópica, por un impulso hacía el más allá, la idea sin compromiso y la entelequia. De haber triunfado dichas ideas, o al menos de no haber sido denostadas al ostracismo durante largo tiempo, la acción utópica y probablemente la realidad social de la historia europea hubiese sido muy distinta. En cambio la utopía y el pensamiento utópico quedó anclado en la institución y el Estado, en vez de en la sociedad y la comunidad. Tendrían que pasar muchos siglos para que el pensamiento utópico volviese a la senda de lo social. Sin embargo fueron como gotas que socavaron los planteamientos formales de la institución, creando vías alternativas a los dogmas eclesiásticos y que finalmente desencadenaron en la época de la Reforma.

A pesar de estar cronológicamente ya en el Renacimiento, el último de los grandes movimientos utópicos (o más bien distópicos, al menos en sus comienzos) con una fuerte carga teológica cristiana fue el de los anabaptistas. Este grupo religioso contrario al bautismo al inicio de la infancia, encabezó el ala más radical de la reforma. Thomas Müntzer uno de sus principales representantes esgrimía el argumento, según el cual, Dios está en el interior de

las personas y no en el exterior. El deber de los verdaderos creyentes es pues traer el reino de Dios a la tierra cuanto antes, acelerando el momento escatológico y eliminando a todos los falsos creyentes para poder vivir cuanto antes en el milenarismo previo al fin de los días. Es pues, un pensamiento que incita a la acción escatológica por cualquier medio, incluyendo la violencia. Ernst Bloch habla de la propuesta de Müntzer como²⁷:

“Cierto es que Müntzer predicó unas metas aparentemente más remotas e irreales todavía: exhortó a los campesinos a crear fondo común; hizo que se desvanecieran los ensueños de la democracia y el cesarismo, y aun el nacionalismo le era ajeno; en su concepción, el lugar del místico emperador popular lo llenaba con toda evidencia Jesucristo, una mística república universal, teocracia y algo todavía mas profundo; postulaba una total comunidad de bienes, una conducta al modo del cristianismo primitivo, la supresión de todas y cada una de las autoridades y la reducción de la ley a términos de moralidad y formación en Cristo. Pero tales cosas las postulaba dentro de la más extraña”

De estas propuestas podemos concluir la llamada a la transformación social que se realizaba desde las revueltas que encabezaba Müntzer. Vemos como paulatinamente y cada vez de forma más recurrente se exhorta en el pensamiento utópico a la acción directa sobre la realidad, separando a este de una mera espera o entelequia. Pero sin duda lo que podemos rescatar de las premisas del autor alemán es su carácter social. Müntzer encabeza una revuelta de campesinos, cree fervientemente que el Reino de Dios llegará de mano de las clases sociales más bajas y no del clero o la nobleza²⁸:

²⁷ Ernst Bloch. *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución*. Ciencia Nueva. Madrid. 1968. Pág 121.

²⁸ Manuel Frank E. y Fritzie P. *El pensamiento utópico en el mundo occidental (Vol I)*. Taurus. Madrid. 1984. Pág 267.

“Aunque estimaba mucho a Joaquín de Fiore, su inminente reino de Dios no era e asunto de una sagrada hermandad monástica, sino de la gente corriente y, sobre todo, de campesinos de carne y hueso rebelados contra sus amos.”

Se introduce de esta forma el término utopía social, término fundamental sobre el que se edificarán todos los movimientos obreros de los siglos posteriores²⁹. Sin embargo y a pesar de los elementos que aporta el pastor alemán al pensamiento utópico, las acciones violentas de este y la justificación de otras tantas en pos del ideal que se quiere conseguir, dificultan el hecho de englobar a Müntzer dentro de la idea de utopía, ya que los medios usados dicen mucho de los fines que se quieren alcanzar. Pero los ideales defendidos por la masa de campesinos encabezados por Müntzer no se realizaron por varios motivos. El primer lugar por una cuestión práctica ya que las tropas del revolucionario, sin ningún tipo de equipamiento y formación, fueron masacradas por los cañones y los ejércitos de Felipe I de Hesse y el duque Jorge de Sajonia. Y en segundo lugar por la falta de conciencia de clase de la que carecían dicho grupo de campesinos. Esta carencia convierte a este grupo social en un instrumento de una voluntad ajena, un medio, no son los verdaderos protagonistas de las ideas que los impulsan. Guy Debord habla con respecto a este punto³⁰:

“Los milenaristas debían perder porque no podían reconocer la revolución como su propia operación. El hecho que ellos esperaran actuar en función de un signo exterior de la decisión de Dios es la traducción en el pensamiento de una práctica en la cual los campesinos insurgentes siguen a unos jefes exteriores a ellos mismos. La clase

²⁹ A esto tenemos que añadir la universalidad de la utopía propuesta por Müntzer, universalidad que si bien fue escandalosa en su tiempo, supuso el elemento unánime de las propuestas utópicas sociales de los siglos posteriores. Universalidad que se extendía incluso a los paganos de la época como expone el matrimonio Manuel. Manuel Frank, Manuel Fritzie. *El pensamiento utópico en el mundo occidental* (Vol I). Taurus. Madrid 1984. Pág 273.

³⁰ Debord Guy. *La sociedad del espectáculo*. Naufragio. Santiago de Chile. 1995. Pág 88.

campesina no podía alcanzar una conciencia justa del funcionamiento de la sociedad, y de la manera de llevar su propia lucha: es porque le faltaban estas condiciones de unidad en su acción y en su conciencia que ella expresó su proyecto y condujo sus guerras según la imagen social del paraíso terrenal.”

También es innegable la deuda que el pensamiento utópico tiene con este autor por el intento de construir sus ideales en la realidad, pero en muchas ocasiones sus acciones se acercan más a la distopía que a la utopía. Esta construcción utópica/distópica culminó en la ciudad de Münster y la toma de esta por los anabaptistas encabezados por Jan Matthys. Este creó una teocracia en la ciudad donde todos vivían según los ideales de la pobreza y la comuna de bienes, incluyendo mujeres. Esta teocracia cayó catorce meses después de su edificación y supuso la tortura y posterior muerte de todos sus integrantes. Para evitar acontecimientos como los de Münster, los anabaptistas fueron perseguidos tanto por católicos como por protestantes. Los únicos vestigios que quedaron de ellos son la corriente pacifista creada por Menno Simons que se expandió por buena parte de Europa y Rusia, y que tras emigrar sigue muy viva en América.

Como hemos visto la tradición judeocristiana y el pensamiento cristiano dotó al concepto de utopía de elementos claves que son ya partes fundamentales del mismo. El giro temporal del pasado mitológico hacía el futuro esperanzador es el más importante de ellos. Esto supuso una nueva visión del tiempo y dotó con tintes escatológicos todo planteamiento utópico posterior. El cristianismo hizo del tiempo una espera utópica. La centralidad de Dios, el Estado o las instituciones en el pensamiento, supuso a su vez pensar la utopía en torno a los mismos. Sin embargo y a pesar de la influencia teológica y cristiana que durante casi quince siglos vivió el pensamiento utópico, este se secularizó paulatinamente en el Renacimiento, cambiando al protagonista sobre el que

central la reflexión política y social, es decir, el hombre ocupa el lugar que durante más de mil quinientos años había tenido Dios. De esta forma las utopías poco a poco se humanizan durante el Renacimiento, llegando incluso a adoptar su nombre de forma sempiterna gracias a la obra central de dicho pensamiento, estamos hablando de la Utopía de Moro.

3) El Renacimiento y el Barroco, la utopía como destino.

El Renacimiento implica un mundo nuevo y comienza con los descubrimientos que en este se realizan. Los viajes de Colón hacia América y la posterior conquista de esta por parte de las naciones europeas marca un antes y un después en la historia de la humanidad y supone a su vez una sacudida al pensamiento occidental. La apertura total del mundo trajo la eliminación de una serie de relatos mitológicos que dividían principalmente la tierra en dos puntos, la tierra firme acotada por las aguas y el caos que había más allá de estas. El nuevo continente supone la toma de consciencia de un espacio global para toda la humanidad, esta despierta a la totalidad de su espacialidad. La tierra era iluminada en su totalidad, en ella no se ponía el sol, como en el imperio de Carlos V. Esta luz sacará a la humanidad de las tinieblas medievales por medio de un renacimiento que culminará con la Ilustración. América implica a su vez, una tierra que termina definitivamente con antiguos mitos, también crea nuevos y se presenta como un vasto territorio por descubrir, explorar, evangelizar, explotar y en definitiva desvelar.

Las posibilidades que se abrían en el nuevo mundo eran enormes, la nueva tierra tenía un sin fin de implicaciones para sus descubridores. Una de estas fue revivir la posibilidad (nunca descartada del todo) de la existencia del paraíso en la tierra. Cuando Colón escribe la carta correspondiente a su tercer viaje (rescatada por Bartolomé de las Casas), narra sus experiencias en el Orinoco,

teniendo estos numerosos referentes al Jardín de Edén. Y es que la nueva tierra por evangelizar ensalzaba los ideales del cristianismo sobre la posibilidad de una paz cristiana global. El propio Colón creía en el destino divino de dicho descubrimiento y su contribución a la causa cristiana³¹. Y es que el nuevo continente supone³²:

“El Nuevo Mundo alimenta el ideal de la fusión comunitaria como remedio para la crisis moral y social por la que atraviesa el Viejo Mundo. Al trasluz de este mundo imaginario, se descubre la ansiada pax christiana, horizonte mítico de la sociedad regenerada del humanismo.”

Tanto la revolución territorial que supone el descubrimiento de América como la que el humanismo supuso para el pensamiento, tienen sus implicaciones directas en los planteamientos utópicos. La utopía en este periodo se seculariza paulatinamente, deja de ser un relato basado en un poder divino o dependiente del mismo a una construcción terrenal humana. Si bien debemos de tener esto presente, el cristianismo no dejará de influenciar o estar presente en el relato utópico hasta bien entrada la Modernidad y concretamente con los movimientos obreros. El planteamiento de Moro (del que hablaremos a continuación) plasma esta realidad, a saber, una isla terrenal y construida por la mano del hombre, el cual sigue teniendo presente los valores y religión cristiana. La propia concepción utópica cambia a su vez, ya no se habla de una sociedad basada en la fe (a pesar de estar esta presente) y el mandato divino, sino en una realidad cimentada sobre los criterios de la razón. Las leyes, la configuración de la ciudad, la división de las partes que componen el conjunto de las utopías renacentistas dan buena cuenta de esta característica. El

³¹ Como lo expresan Manuel Frank y Manuel Fritzie., el revivir el mito del paraíso en la tierra podía suponer la llamada de miles de hombres para conquistar el nuevo mundo, esto supondría una mayor explotación de los recursos naturales y un impulso a la fe cristiana. Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel. *El pensamiento utópico en el mundo occidental* (Vol I). Taurus. Madrid 1981.

³² Armand Mattelart. *Historia de la utopía planetaria*. Paidós. Barcelona. 2000. Pág 23.

humanismo de estas sociedades es otro elemento fundamental, la supresión de las clases, la igualdad entre todos sus individuos, la fe en la bondad del hombre y su capacidad para construir y mantener la sociedad ideal, abundan en los grandes autores utópicos. La utopía es el reflejo político del giro antropocéntrico que se dio en el Renacimiento, así como del hartazgo del oscurantismo de la fe y de la tradición medieval. La utopía es netamente humanista.

En este período, el modelo social, político y filosófico medieval se agota. Siendo necesario, propuestas alternativas al mismo. Antes de pasar a los diferentes autores renacentistas y sus obras utópicas es interesante mostrar como lo hace Juan José Tamayo³³, la contraposición que existe entre la razón utópica y la razón de Estado, o lo que es lo mismo, la visión política contrapuesta que existe entre Maquiavelo y Moro. Estas propuestas basadas en autores clásicos (Tito Livio en el caso de Maquiavelo y Platón en el de Moro), enfrentan por un lado una visión pragmática de la política, escindiendo esta incluso de la moral que es la propuesta recogida en el *Príncipe*, y por otro la unión entre moral y política presentada en *Utopía*. Mientras que para Maquiavelo la moral es un obstáculo para el buen funcionamiento del Estado, y la religión un mero instrumento, para Moro la base de un buen estado recae sobre la virtud de las personas que lo integran, es más, el inglés escribe *Utopía* precisamente como una crítica al poder de su época que olvidando el dolor del pueblo, mira sólo por él mismo y sus intereses. Así por ejemplo encontramos en el italiano³⁴:

“Debe, por tanto, un príncipe no preocuparse de la fama de cruel si a cambio mantiene a sus súbditos unidos y leales. Porque, con poquísimos castigos ejemplares, será más clemente que aquellos otros que, por

³³ Tamayo José. *Invitación a la utopía*. Trotta. Madrid. 2012. Pág 74.

³⁴ Maquiavelo Nicolás. *El Príncipe*. Alianza. Madrid. 2000. Pág 100.

excesiva clemencia, permiten que los desórdenes continúen, de lo cual surgen siempre asesinatos y rapiñas; pues bien, estas últimas suelen perjudicar a toda la comunidad, mientras que las ejecuciones ordenadas por el príncipe perjudican sólo a un particular.”

En contraposición con el inglés que dicta³⁵:

“Porque, extirpadas en el interior las raíces de la ambición y de las facciones junto con los demás vicios, ya no acerca ningún peligro de padecer disensiones domésticas, cosa esta que ha hundido, ella sola, el poder de muchas ciudades excelentemente fortificadas.”

Estas dos perspectivas políticas, una anclada en el pragmatismo y otra en el idealismo fueron dos referentes para entender la organización social y política. A pesar del corte humanista de la propuesta de Moro y de la fe que el mismo autor tiene depositada sobre los hombres, el pragmatismo que Maquiavelo propone en el *Príncipe* se impuso como modelo a seguir. Los ejemplos reales que abundan en la obra del italiano, chocan con las propuestas sugeridas por el inglés. A esto debemos de sumar la seriedad con la que Maquiavelo se toma su obra, frente a lo que algunos han llamado la broma o el humor que se esconde en *Utopía*³⁶. Estas perspectivas, supusieron la victoria del modelo italiano sobre el inglés, generando una tradición política y literaria que estigmatizará el pensamiento utópico hasta nuestros días.

Estamos ante un hecho fundamental en la historia de las ideas y de la política. La victoria de la perspectiva maquiavélica supuso el punto de inflexión para

³⁵ Tomás Moro. *Utopía*. Akal. Madrid 2011.

³⁶ Es Peter Berglar quien presenta la obra de Moro como un relato de protesta pero sobre todo de juego y humor. Para el autor alemán, la obra del inglés es una entonación fruto de las distintas conversaciones que Moro protagonizó con los intelectuales de su época, pero alejada de un trabajo serio sobre una posible realidad alternativa. Berglar Peter. *La hora de Tomás Moro*. Palabra. Madrid. 2004. Pág 216.

una paulatina e inexorable ruptura entre política y moral y que tendría su éxito total con la escisión entre la Iglesia y el Estado. Tal es dicha separación, que para algunos autores la *virtú* en Maquiavelo dista mucho de la moral³⁷:

“La posesión de la virtud, en consecuencia, se presenta nuevamente como una buena disposición a hacer lo que sea necesario para alcanzar la gloria cívica y la grandeza, tanto si las acciones implicadas resultan ser de índole intrínsecamente buena como si no. La virtud se trata antes que nada como el atributo más importante del liderazgo político.”

Si bien es cierto que gracias a esta ruptura, la política se libera de muchas cargas impuestas tanto por la religión como por la moral, esto entraña el peligro de perder la carga humanista de la misma. Centrar la reflexión política en el mantenimiento del poder supone poner a este como actor principal de la misma, relegando a los ciudadanos a meros peones. Los escritos coetáneos a los de Maquiavelo muestran en su mayoría una unión total entre la moral y la capacidad de gobierno, sin embargo para el autor del *Príncipe* esto es un error. Los *speculum principium* son este conjunto de textos escritos para aconsejar a los gobernantes de la Edad Media sobre la mejor forma de gobierno. Como hemos expuesto en su mayoría estos textos continúan con el pensamiento de la tradición, a saber, la unión entre moral y política. Maquiavelo rompe con esta tradición, como argumenta Quentin Skinner³⁸:

“La crítica que hace Maquiavelo del humanismo clásico y del contemporáneo es simple pero devastadora. Argumenta que si un gobernante quiere alcanzar sus más altos propósitos, no siempre debe considerar racional el ser moral; por el contrario, hallará que cualquier intento serio de <<practicar todas aquellas cosas por las que los

³⁷ Skinner Quentin. *Maquiavelo*. Alianza. Madrid. 2008. Pág 79.

³⁸ Skinner Quentin. *Ibid*. Pág 57.

hombres se consideran buenos>> acabará convirtiéndose en una ruinoso e irracional política.”

El pensamiento del autor del *Príncipe* se aproxima peligrosamente a la justificación de cualquier acción, con tal de perpetuar en el poder al gobernante. Con esta línea de pensamiento, Maquiavelo rompe con la tradición humanista y asienta la separación total entre política y humanismo al triunfar dicho modelo de pensamiento. Los ideales de Moro fracasan frente a estos otros y suponen que hasta nuestros días la política viva escindida del humanismo. Hasta el siglo XX y la creación de los Derecho humanos, no volvimos a ver dicha unión. Si *Utopía* hubiese tenido el recorrido y la influencia de la que gozó el *Príncipe*, posiblemente hubiésemos tenido un panorama completamente diferente en el imaginario político y social desde el siglo XVI hasta nuestros días. La victoria de un modelo conlleva la derrota de otro y su ostracismo. Si bien los planteamientos de *Utopía* se presentaban como una posibilidad real, pero encaminada más bien a una crítica a la sociedad de la época, el fracaso de su modelo supuso a ojos de la humanidad (y desde entonces) el ver estos como ingenuos y escindidos de la realidad. Críticas que perdurarán desde ese momento en el pensamiento utópico y que llegan hasta nuestros días, etiquetando los planteamientos utópicos de sencillamente imposibles. Pero siempre nos quedará la pregunta latente de lo que hubiese acontecido en el pensamiento si los presupuestos de Moro se hubiesen alzado sobre los de Maquiavelo, o como dicta Eugenio Ímaz³⁹; quizás es hora de preguntarse cuál de los dos tenía razón.

A pesar de la derrota como sistema político, el texto de Moro es una de las obras fundamentales del pensamiento político. No solo da nombre a una tradición previa y posterior que comparten el mismo espíritu de la obra,

³⁹ Moro/Campanella/Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica. México. 1995.

introduce en la misma, elementos claves que darán forma a buena parte de las utopías concebidas en el futuro. Con una educación humanista muy fuerte, Moro escribe su obra con una influencia platónica⁴⁰ muy marcada, la *República* es un texto fundamental para el autor inglés y el que inspira su propia ciudad ideal junto a la Inglaterra en la que vivió. Pero la ciudad propuesta por el inglés, en cambio, tiene un matiz en origen que la diferencia completamente de la de su predecesor. Si bien Platón es consciente que su planteamiento idealista no es más que eso, una idea y prácticamente imposible de realizar, Moro ve la creación de Utopía como una posibilidad futura a alcanzar cómo expresa el autor al final de la obra. De hecho intenta presentarse en un primer momento como una crítica a la Inglaterra donde vivió, el relato de Utopía resuelve los problemas a los que se enfrenta la sociedad inglesa, como son la pobreza generalizada, las injusticias sociales o el poder despótico que en ella acontecían⁴¹. La influencia platónica en la obra de Moro termina donde empieza la católica, mártir de la Iglesia y fuertemente ligado por la amistad de Erasmo, el autor de *Utopía* filtra por toda la obra ideas netamente cristianas. De este modo, y a pesar de proponer un comunismo dentro de la sociedad propuesta, en ningún caso se contempla que este cope también a mujeres y niños como sí se planteaba en la *República*. Algunos autores como Bloch⁴², se plantean si estas ideas cristianas no frenan en cierto sentido la radicalidad de la propuesta utópica de Moro. Pero si atendemos a la influencia del cristianismo en esta obra, nos encontramos con un cristianismo primitivo, aquél de las primeras comunidades, las cuales ya estaban ancladas en la dinámica utópica. Es en 1517, cuando Guillermo Budé, el escritor del prólogo a la tercera edición de *Utopía* en París expone las cualidades cristianas que tiene esta sociedad⁴³:

⁴⁰ Su nombre incluso aparece en la obra de Moro. Ibid, Pág 84.

⁴¹ Muchos son los autores que ven esa crítica social en la obra de Moro. No solo se refleja en los problemas que *Utopía* tiene resueltos y la Inglaterra de la época no, a su vez, la división territorial de ambas es pareja. Estos elementos nos muestran como nuestro autor busca plantear otra posible realidad no desde una perspectiva de poder (Maquiavelo), sino desde la totalidad de la sociedad.

⁴² Bloch Ernst. *El Principio Esperanza (Vol I)*. Trotta. Madrid. 2004. Pág 80, 81.

⁴³ Fontán. Antonio. *Príncipes y humanistas*. Marcial Pons. Madrid. 2008. Pág 240.

“Pero si damos crédito a lo que se cuenta en esa obra, prosigue el humanista francés, ese lugar, por una maravillosa fortuna, está empapado, en el orden público y privado, de las prácticas y de la genuina sabiduría de los cristianos, pues hasta el día de hoy, sigue Budé, peleando, como se suele decir, a cuerpo limpio, se han conservado en él intacto tres principios divinos. Éstos son, primero la igualdad de las cosas buenas y de las malas entre los ciudadanos, o si se quiere, la común participación ciudadana en ellas, absoluta en todos los órdenes; en segundo lugar, el constante y tenaz amor por la paz; y finalmente, el desprecio del oro y la plata. <<Estos principios son, por así decir, tres sumideros o desagües para todos los fraudes, imposturas, timos y malos engaños>>”

Pero a pesar de dichas influencias, la obra de Moro es claramente distinta con planteamientos irreconciliables con el filósofo griego y la fuerte estructura eclesiástica de la época. La obra dividida en dos libros bien diferenciados, nos muestra en el primero la crítica ya mencionada a la Inglaterra de su tiempo, mientras que en el segundo nos expone con todo lujo de detalle la realidad en Utopía, su estructura, administración, economía, vida diaria etc. El enlace de un libro a otro radica en la cuestión de la propiedad privada, para Moro el mal que acontece en su época, el cual genera ricos y pobres y por ende la brecha social de la desigualdad. Para nuestro autor el suprimir la propiedad privada y abogar por la comunidad de bienes supone el único camino para tener el mejor gobierno posible. De esta forma se genera la igualdad entre todos los habitantes de la nación. El bien común por tanto será administrado por todos los ciudadanos de modo democrático y todo lo concerniente al interés público debe de ser debatido en público, incluso quedando prohibido hablarlo en privado. Otra diferencia fundamental con los ciudadanos de su época y que se refleja en el trato que se da a lo material es el desprecio con el que tratan los metales

preciosos. Los utopienses llegan a despreciar los metales preciosos y lo usan para hacer orinales u otros instrumentos poco decorosos. La producción es puesta en común y tienen un interés en reparar las cosas viejas de modo que no tienen que vivir en una producción constante de objetos materiales, centrandose pues el trabajo en la ganadería, agricultura y pesca. Este trabajo lo realizan durante seis horas al día repartidas en dos tandas a lo largo del mismo, teniendo los ciudadanos de Utopía tiempo para otras cosas. Como vemos la ciudad que Moro concibe esta muy encaminada a la felicidad de su población, ya sea aboliendo el mal como es para nuestro autor la propiedad privada, como proponiendo tiempo para el desarrollo personal de cada uno, siendo el trabajo un elemento más de la vida diaria pero no el central. Esta búsqueda del placer se traduce en la moral epicúrea que rige en la sociedad utopiense, a saber, en esa sociedad el placer no solo no se censura, sino que se muestra como un elemento fundamental para poder alcanzar la felicidad individual y social. Si la felicidad es un placer, las actividades que producen dicha sensación no pueden ser censuradas como ocurre en muchas religiones. Y es que otro de los elementos revolucionarios que se dan en esta obra es el trato a las distintas religiones y creencias⁴⁴:

“[...]cada ciudadano pudiera seguir la religión que le plugiese e incluso hacer prosélitos, pero procediendo en esto con moderación, dulzura y razones, sin destruir brutalmente las demás creencias, ni recurrir a la fuerza ni a las injurias; en tal virtud, castigan con el destierro o la servidumbre al que con obstinación se empeña en su intento.

Tomó Topo estas disposiciones no sólo con miras a la paz, arruinada totalmente por incesantes luchas y odios implacables, sino porque creyó que obrar así era hacerlo en interés de la religión misma, acerca de la cual nada

⁴⁴ Moro/Campanella/Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Fondo de cultura económica. México. 1995. Pág 162, 163.

se atrevió a definir de ligero por ignorar si Dios, deseando un culto vario y múltiple, inspiró a unos hombres una religión y a otros otra.”

Moro es hijo de su tiempo, las guerras de religiones supondrían la muerte de miles de personas, el sufrimiento de otras tantas y la discordia entre las naciones. El propio Moro morirá por una disputa religiosa. Ante este mal producido por causa de la fe, pero siendo como era un hombre creyente y viendo en la religión mucho bien, en su planteamiento utópico, las distintas religiones se permiten y son consentidas. Esto marca un antes y un después en la historia del pensamiento ya que da pie a un multiculturalismo religioso. En este punto vemos el compromiso que tiene el autor inglés con el humanismo, en una sociedad llena de tensión religiosa e incluso con guerras por estas causas, plantear un escenario donde no exista conflicto por causa de la fe y como realidad plausible, es plasmar una posibilidad radicalmente novedosa. Anteriormente a Moro, la religión en planteamientos utópicos había estado siempre ligada a la fe imperante en ese momento o literalmente fundados en la misma. Estamos pues ante la esperanza de nuestro autor de superar estas disputas y encaminarnos a un contexto de tolerancia total. Si bien es cierto que el cristianismo es la religión mayoritaria en *Utopía*, la equidad que se da al resto de religiones en esta obra es una novedad y posiblemente uno de los puntos más transgresores de la misma. Se debe de advertir a su vez, la valentía de nuestro autor al proponer un multiculturalismo religioso.

Las guerras de religión comenzaban en toda Europa y la Inquisición también amenazaba a todo aquel díscolo con la Iglesia. Es en puntos como este, donde el compromiso de Moro con los ideales humanistas queda patente. Tal es la fuerza con la que cree en el ideal humanista, la felicidad individual y social como punto de anclaje de toda su concepción ideal, y que deja al resto de elementos supeditados a esta. Un proyecto político que pretende englobar a toda la humanidad sin exclusión y de carácter totalmente pacífico. A pesar que

en la obra se recoge un apartado dedicado a lo militar, este no deja de ser una cuestión práctica⁴⁵ y más bien encaminada a la defensa de la ciudad que a la conquista o a la agresión de otras comunidades. Moro nos expone un relato exquisito que da una serie de elementos fundamentales a la tradición utópica, entre otros su nombre. Debemos de tener en cuenta que el objetivo final de la obra del inglés es buscar y edificar una sociedad cimentada en la igualdad entre todos sus habitantes. Dicha igualdad no viene dada por un imperativo divino o por la guía del mismo, más bien, construida por el trabajo de los hombres y mujeres que integran la sociedad. Moro abre la posibilidad a una sociedad ontológicamente centrada en la igualdad y construida entre todos sus habitantes, ese es su verdadero legado. Y en buena medida podía ser una meta para toda la humanidad en la época del inglés, en la nuestra y en las venideras.

Tanto la ciudad que se presentaba en *Utopía* como otras concepciones utópicas de la época y del Barroco toman una isla como territorio para edificar dichas sociedades. Esto es debido a la enorme influencia que el descubrimiento de América supuso para la consciencia y el pensamiento Europeo. En efecto, el mar, las islas, los viajes, la aventura todo lo relacionado con emprender una expedición para surcar los mares implica una oportunidad, la posibilidad de encontrar más novedades que reporten beneficios económico, sociales o políticos. Los relatos utópicos beben de este acontecimiento y suele presentarse con el relato de navegantes que hablan de las ciudades ideales que posteriormente describen. La isla como modelo territorial perdura en dos obras herederas de la de Moro pero que dan un paso más en la definición de los elementos fundamentales que tiene que tener una sociedad perfecta, estamos hablando de la *Ciudad del Sol* de Campanella y la *Nueva Atlántida* de Bacon.

⁴⁵ En *El Príncipe*, así como en *Utopía* y en buena parte de las obras políticas de la época, la cuestión bélica no podía pasarse por lo alto. Los conflictos bélicos eran el día a día de las naciones de la época, por ende en toda obra de tinte político este elemento debe de ser tratado.

Tommaso Campanella era un monje calabrés que en 1623 publica *La Ciudad del Sol*, obra netamente utópica y que lo inmortalizará en la historia del pensamiento. La vida de nuestro autor está marcada por el encarcelamiento que sufrió a lo largo de buena parte de la misma, debido a las acusaciones de herejía que recayeron sobre él. A pesar de esto, Campanella era un monje comprometido con la iglesia como institución, compromiso que se refleja en la estructura de la ciudad ideal que plantea. Como hemos mentado anteriormente la experiencia de marineros y los viajes por mar que circulaban por la Europa de su tiempo están presentes en su obra, el relato comienza con el diálogo entre el Gran Maestre de los Hospitalarios y un almirante genovés.

La ciudad que presentan es una isla rodeada por siete murallas con un templo en el centro. Esta sociedad está gobernada por un Sacerdote supremo llamado el Metafísico que cuenta con tres príncipes que le ayudan con el gobierno de la isla. Estos príncipes son Poder, Sabiduría y Amor con funciones muy marcadas dentro de la sociedad. El primero de ellos tiene a su cargo todo lo referente a la defensa de la isla, la instrucción militar, el mantenimiento y táctica del ejército. El segundo de ellos es el encargado de las artes y las ciencias, el cultivo de las mismas y su difusión. Este punto es primordial para la sociedad del Sol y para los planteamientos de Campanella, las ciencias guardan un papel crucial, de hecho son la clave del éxito de esta sociedad. Un desarrollo científico superior implica unas mejoras en los cultivos, ganado y en la economía en general, reportando a la ciudad grandes beneficios. Exceptuando la primera de las murallas legada únicamente a tareas defensivas, las seis restantes tienen murales dedicados a las ciencias, presentando estas como algo instructivo y necesario para la sociedad (el mismo papel que guarda el arte en la iglesia de su tiempo). Pero estos elementos artísticos guardan una novedad, los motivos decorativos en muros, capiteles y otras obras pictóricas o de escultura tradicionalmente siempre han ido encaminadas a funciones teológicas o históricas, nunca de corte científico. Estos murales no solo representaban un

cambio de mentalidad con respecto al Medievo, el de la imagen y la luz en contra posición con la palabra, sino que sirvieron de inspiración para muchas sociedades futuras⁴⁶. Esto muestra la enorme importancia que el autor le da a la ciencia y a la técnica como un elemento fundamental para el desarrollo de la sociedad. El tercero de los príncipes, Amor, se encarga de la función sexual y reproductiva, creando en esta utopía un control eugenésico. Vemos la influencia que sigue ejerciendo Platón y su *República* en las obras posteriores a él. No solo una presentación a modo de diálogo platónico, sino que muchas de las ideas que ya se recogían en la obra del griego, siguen presente casi dos milenios después en la de Campanella. A su vez la visión de una sociedad con una organización muy severa marca completamente la relación entre la obra platónica y la de nuestro autor.

A pesar de tener un impulso utópico incuestionable, la obra de Campanella no introduce un germen que contenga una marcada acción utópica. La influencia de la Iglesia y el afán del autor por buscar una sociedad que se salve por medio de esta y por una organización netamente monástica, ahogan en buena medida la independencia de la humanidad. La tradición platónica que pervive en la obra del genovés, se plasma en el elementos que más críticas le supuso en su época, la disolución de la familia y la propiedad privada. Dos elementos contrapuestos a la línea moral e intelectual de la Iglesia y que para muchos era una ofensa directa a los valores de la misma, pero fundamentales para la realización de la comunidad ideal, ya que estos se adecuan al pensamiento filosófico y que rompen el gran mal social, a saber, el egoísmo. O como Campanella dice; el amor propio⁴⁷:

⁴⁶ Frank.E y Fritzie Manuel muestra como la utilización de imágenes en lugares públicos para introducir ideas y valores como se realiza en la obra de Campanella, se utilizó posteriormente en otras sociedades como en la Rusia de Lenin. Manuel, Frank.E y Fritzie. *El pensamiento utópico en el mundo occidental (II)*. Taurus. Madrid. 1981.

⁴⁷ Moro/Campanella/Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Fondo de cultura económica. México. 1995. Pág 195.

“Aunque en su país de origen no está establecida la comunidad de mujeres, ellos la adoptaron por ajustarse a la norma fundamental de que todo debía ser común y que solamente la autoridad de los magistrados debía regular su justa distribución. La ciencia, las dignidades y los placeres son de tal manera comunes que nadie puede apropiarse cosa alguna.

Ellos dicen que la propiedad en cualquiera de sus formas nace y se forma por el hecho de que cada uno posee título exclusivo casa, hijos y mujeres. De aquí surge el amor propio, pues cada cual aspira a enriquecer a sus hijos, encumbrarlos a los más altos puestos y convertirlos en herederos de cuantiosos bienes. Para conseguirlo, los poderosos y los descendientes de noble linaje defraudan al erario público; los débiles, los pobres y los de origen humilde se tornan avaros, intrigantes e hipócritas. Por el contrario, una vez que ha desaparecido el amor propio, subsiste solamente el amor a la colectividad.”

Con independencia de estas críticas, lo que si queda patente es la firme convicción del autor de la *Ciudad del Sol* de poder realizar su utopía. Los múltiples puntos de similitud de la misma con las primeras comunidades cristianas, dotaban de realidad el proyecto utópico. Campanella mantiene viva la tradición utópica, tanto por la sociedad que plantea en la *Ciudad del Sol*, como por el sueño que recorre toda su obra de una universalidad cristiana en toda la faz del globo. Pero la vertiente utópica más próxima a la sociedad irrealizable platónica que al sueño del cambio social que comienza en el Renacimiento, así como su fuerte relación utopía/religión coarta en buena medida la fuerza de su pensamiento que si bien se encuentra a medio camino entre el Medievo y el Renacimiento, no supone una gran revolución dentro de las premisas utópicas. *La Ciudad del sol*, se escribe a la par que otra gran obra

utópica y guarda una estrecha relación en muchos de sus elementos con ella, a saber, *La Nueva Atlántida* de Bacon.

Francis Bacon publica en 1627 y de forma póstuma su planteamiento utópico al que denominó *La Nueva Atlántida*, una obra con clara influencia de la *Utopía* de Moro y de los planteamientos platónicos. El punto central de la obra del inglés es mostrar la ciencia y la técnica como el gran aliado del hombre para la conquista de la naturaleza, así como utilizar está para la realización y felicidad humana, alejando tanto a la ciencia como a la tecnología de la condena y el oscurantismo al que la habían sumergido la religión, pero sin perder el factor moral de esta. La sabiduría y el conocimiento no son un valor en sí mismo en este planteamiento, como sí lo fueron para los antiguos griegos, son más bien herramientas para la transformación de la naturaleza a la voluntad de los hombres, herramientas que estarán siempre bajo la vigilancia de la moral. Estas ideas son fundamentales para la tradición utópica⁴⁸:

“[...] su enunciado fue revolucionario porque implicaba que la felicidad en la tierra era un fin que había que perseguir por sí mismo y que debía realizarse mediante la cooperación de la humanidad en su conjunto.”

El segundo elemento en la obra de Bacon es la importancia de la religión, su utopía es cristiana y pretende mostrarse como un Reino de Dios en la tierra. Estos dos puntos sobre los que se edifica la sociedad de Nueva Atlántida tienen su reflejo en las instituciones principales dentro de la misma, la Casa de Salomón y la Casa del Extranjero. La primera es la encargada del mantenimiento del conocimiento y de encaminar este a la gloria de Dios, transformando la realidad hacía el Reino de Dios. La casa del Extranjero por el contrario se encarga de hablar, organizar, comercializar y tratar con todos los

⁴⁸ Bury John. *La idea de progreso*. Alianza. Madrid. 2009. Pág 68.

navegantes que llegan a la isla. Es importante resaltar que el comercio que se propone no es por dinero, metales preciosos o joyas. Los atlantes comercian siempre por conocimientos nuevos, tal es la importancia del conocimiento y las ciencias en esta sociedad, es prácticamente su moneda de cambio, su mayor tesoro. La introducción e importancia que le dan a la ciencia y la técnica las obras de Campanella y de Bacon en el pensamiento utópico será una pieza fundamental dentro del mismo, marcando este hasta la actualidad. Si la utopía pretende ser espejo hacia el futuro, la obra de Bacon consigue vaticinar una serie de ideas, problemas y conceptos que serán fundamentales para el pensamiento humano y utópico hasta la actualidad. Tal es la importancia que tiene el progreso y la ciencia para el futuro de la sociedad, que para algunos autores como Mattelart, pueden ser concebidos como el motor de la historia⁴⁹:

“Persuadido de que el progreso la promoción de los saberes no puedan tener más que buenos efectos sobre el bienestar de los pueblos, Bacon da la nítida impresión de hacer de la innovación técnico-científica el motor de la historia.”

La importancia de este planteamiento es crucial para las posteriores concepciones utópicas, especialmente para aquellas centradas en la lucha obrera⁵⁰. *La Nueva Atlántida*, engarza ciencia y técnica con el concepto de utopía, esta es posiblemente la gran contribución de Bacon al pensamiento utópico. La influencia de Bacon trasciende el plano utópico, ya que a su vez engarza para siempre los conceptos de técnica y política. La tecnocracia se convertirá en un campo de estudio y reflexión dentro del análisis político vital, todo gracias a la obra de este autor. Esta relación es vital, ya que marca uno de

⁴⁹ Mattelart Armand. *Historia de la utopía planetaria*. Paidós. Barcelona. 2000 Pág 70.

⁵⁰ La obra de Bacon influyó en gran medida en las obras utópicas posteriores como *L'An 2440, rêves s'il en fut jamais* de Mercier, la cual plasma una sociedad industrial donde las diferencias sociales se han reducido notablemente. Posteriormente las sociedades industriales fueron el escenario donde desarrollar todo el pensamiento Marxistas y Anarquista. En: González García Moisés, Herrera Guillén Rafael. *Utopía y poder en Europa y América*. Tecnos. Madrid 2015. Pág 363.

los caminos que socava la fuerza de la política en pos de otros elementos humanos⁵¹:

“En este sentido, lo que hay que destacar es que a partir de Bacon la relación entre tecnología y política va a determinar una noción de poder en la que pierde importancia la política en beneficio de una elite técnica, que toma decisiones políticas bajo el principio de eficacia frente a una sociedad sumisa frente a la nueva autoridad tecnocrática.”

A su vez, esta característica formará parte no solo de las utopías sino de las distopías y sus apocalípticas realidades, sobre todo a lo largo del siglo XX. Pero no podemos hablar de una mera utopía tecnológica, la importancia que tiene la religión en el planteamiento de Bacon es crucial. Su obra engarza una sociedad deseable, que se sostiene gracias a un gran conocimiento científico, y que realiza al individuo debido a la moral que rige en la sociedad propuesta en ella. Al anclar el corpus de la acción y de la tecnología sobre la moral, Bacon se asegura de que estas no sean deshumanizadoras consiguiendo un equilibrio entre ciencia, utopía y religión. Como muestra en una de las oraciones escritas en la obra⁵²:

“Señor, Dios de cielos y tierra, que has preservado en tu gracia aquellos de nuestra orden, para darles a conocer las obras de la creación y sus grandes misterios, enseñándoles a discernir [en lo tocante a las generaciones de los hombres] entre los milagros divinos, obras de Natura, obras de arte e imposturas y engaños de todas suertes: yo aquí, ante este pueblo, reconozco y atestiguo que lo que tenemos ahora ante nuestros ojos, es obra Tuya y un verdadero milagro. Y por cuanto

⁵¹ Vallespín Fernando (ed) *Historia de la Teoría política* (VI). Alianza. Madrid. 2012. Pág 422.

⁵² Moro/Campanella/Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Fondo de cultura económica. México. 1995. Pág 311.

aprendemos en los libros que Tú nunca haces milagros si no es con un fin divino y excelente [puesto que las leyes de la naturaleza son Tus propias leyes y no las excedes sino por una gran causa].”

La verosimilitud de la utopía de Bacon, muestra a su vez la verosimilitud del Reino de Dios. Religión y utopía no llegan a completar su separación en este punto de la historia del pensamiento, pero la utopía cada vez se vuelve más un elemento anclado en la realidad y no en la imaginación.

Las utopías del Renacimiento mostraron una característica que no se daría nunca más en la historia de las utopías de una forma tan marcada, a saber, la insularidad. Los modelos utópicos no surgen de la nada, suelen ser el reflejo ideal de las sociedades donde viven sus autores. Tanto Moro como Bacon eran ingleses y no es descabellado pensar que opten por una isla a la hora de pensar la forma de sus planteamientos utópicos. A su vez Campanella también escoge la insularidad como destino donde forjar su utopía, y esto es debido al gran acontecimiento que marco la época de estos autores, a saber, el descubrimiento de América. El descubrimiento del nuevo continente supone un sin fin de viajes por ultramar, los cuales promovían la posibilidad de descubrir algún territorio utópico o propicio a la utopía. Tanto si es por tomar como modelo físico a Inglaterra o por la necesidad de ubicar el territorio utópico en la vía de transporte más utilizada en la época y por ende casi la obligatoriedad de que esta sea una isla, la insularidad utópica genera una serie de características que difieren con las utopías futuras, las cuales abandonarán casi totalmente este modelo territorial.

Debido a ser islas y por tanto aisladas del resto de territorios, las utopías insulares están destinadas a los habitantes de dicha sociedad, excluyendo al resto de la humanidad de esta sociedad ideal. En las utopías no insulares el mensaje utópico suele estar lanzado a toda la globalidad ya que no existe en

ellas el aislacionismo imperante en las otras. Las sociedades perfectas fundadas en islas pretenden ser baluartes impenetrables donde custodiar las virtudes de su realidad social, por eso son fundadas en territorios de ultramar. En cambio, las continentales tienen hacia la expansión ya que no tienen la barrera física territorial ni ideológica, como las insulares. Es decir, las sociedades ideales localizadas en islas pretenden desde sus orígenes permanecer inmutables, controlando todo lo que sucede en sus muros. En palabras de David Harvey⁵³:

“El ordenamiento espacial interno de la isla regula estrictamente un proceso social estabilizado e inmutable. Dicho claramente, la forma espacial controla la temporalidad, una geografía imaginada controla la posibilidad de cambio social y de historia.”

Por contra partida, aquellas que residen en espacios no acotados geográficamente, suelen ser expansivas y por ende mutables. Las primeras suelen estar destinadas a una comunidad concreta, mientras que las segundas están lanzadas a lo universal.

Pero esta insularidad es fruto de la “actitud” con la que se enfrentan a la utopía los autores de la época, a saber, el descubrimiento. Esta forma de afrontar los modelos utópicos está fuertemente marcada por la llegada a América y el impacto que esta supuso sobre el imaginario europeo, pero también por mantener el viejo relato del Edén en la tierra. Si bien es cierto que existía una fuerte razón económica para viajar hacia el nuevo mundo, sin el impulso religioso, estos viajes posiblemente no se hubiesen realizado. Habla Ernst Bloch al respecto⁵⁴:

⁵³ Harvey David. *Espacios de esperanza*. Akal. Madrid. 2007. Pág 187.

⁵⁴ Bloch Ernst. *El principio esperanza (Vol II)*. Trotta. Madrid. 2004. Pág 362.

“Es muy cierto que sin una motivación económica que lo respaldase, un homo religiosus como Colón no hubiese podido encontrar un solo barco hacia su Edén, pero no es menos cierto que sin la obsesión mística del navegante esta motivación no hubiera sido realizable. Ambos el Dorado en el Edén y el Edén en el Dorado, coinciden aquí de manera única, como nunca iba a acontecer, ni antes ni después; y Colón, el soñador utópico-religioso, aportó el ánimo para el Colón como almirante.”

Y es que ese impulso religioso es otra de las grandes diferencias entre las utopías insulares y las continentales. Si bien es cierto que existen utopías continentales con un fuerte carácter religioso, las utopías insulares del Renacimiento surgen por el binomio religiosidad y descubrimiento. Y es que ante el “ensanchamiento” del mundo que supuso el descubrimiento de América, la posibilidad de hallar un territorio cercano al Paraíso descrito en las escrituras, podía ser muy real. Este binomio no suele ser el que predomina en las utopías continentales, las cuales se centran en su mayoría en ser utopías sociales o técnicas. Ambos tipos de utopía suelen fundar sus pilares sobre el binomio razón y creación. En efecto en estos planteamientos ideales el motor que lanza a los individuos hacia la búsqueda de la sociedad ideal es el uso de la razón, ya sea a la hora de una creación técnica o en la organización sociopolítica.

Esta diferenciación entre los dos binomios es fruto de la época en la que se conciben las distintas utopías. Si bien es cierto que en el Renacimiento comenzó el despertar de la razón que culminará en la Ilustración, la sombra del Medievo y la influencia de la religión aún estaban presentes. Es por ese motivo por el cual las utopías insulares de este periodo están fuertemente influenciadas por el poder religioso, pero a su vez, introducen paulatinamente elementos que serán claves para el desarrollo de las utopías posteriores. Tras las utopías del Renacimiento la insularidad utópica quedó paulatinamente en el olvido debido

al cambio de coordenadas que se dieron en las sociedades posteriores, las cuales fueron fuertemente influenciadas por el despunte de la razón y la industrialización como hija de esta.

La trilogía utópica de ultramar formada por las obras de Moro, Campanella y Bacon forma el puente entre los planteamientos medievales hasta las utopías modernas, teniendo presente siempre los elementos plasmados en la obra platónica. Sin embargo estas obras consiguen introducir las primeras semillas para antropomorfizar el pensamiento utópico, la construcción de una realidad utópica radica en la actividad humana, ni en dioses ni en planteamientos pasados. La ciencia y el conocimiento como las herramientas fundamentales para este cambio social son a su vez otro de los elementos primordiales que introducen estas utopías a la historia del pensamiento utópico y que calarán en el mismo hasta la actualidad. La introducción del humanismo, la ciencia, la esperanza en lograr estas realidades sociales y la denuncia que las mismas hacen sobre las desigualdades de su tiempo son el gran legado que dejan las utopías renacentistas y barrocas al pensamiento político y a la tradición utópica. Estos elementos nutrirán y serán la base para el motor de transformación social que serán las utopías posteriormente, y a su vez siendo estas el arma principal de los movimientos obreros.

4) La utopía como arma revolucionaria

A lo largo del siglo XVII y XVIII el sistema capitalista se consolida como el sistema económico imperante. La sociedad adquiere características que perdurarán hasta nuestros días y forma varios tipos de clases. Ante la caída progresiva del protagonismo social de la nobleza y el clero, la burguesía surge como clase imperante y el proletariado como su antagonista. La pobreza y marginación de este grupo social supuso el eje de la reflexión de muchas de las

teorías políticas, sociales, económicas y filosóficas. Surgen bajo estas premisas los llamados socialistas utópicos representados por Saint-Simon, Owen y Fourier.

Esta triada de autores siempre son visto como la influencia y el preludeo al pensamiento marxista, pero sus ideas pueden ser reivindicadas por la fuerza que poseen en sí mismas al margen de una lectura marxista posterior. El calificativo de socialista le es dado por su contraposición al sistema liberal imperante en la sociedad y el matiz de utópico para distinguirlo del socialismo científico. Pero esta es una trampa conceptual, ya que las propuestas de los llamados utópicos no están basadas en relatos fantásticos ni en sueños imposibles, más bien tienen una base muy sólida en teorías sociales, políticas y económicas con plenas posibilidades de realización⁵⁵. Tal fue la fuerza de sus razonamientos, que durante décadas la palabra socialismo fue enlazada directamente con estos autores. El propio Engels en el prefacio de la edición alemana de 1890 del *Manifiesto Comunista* escribe⁵⁶:

“Por <<socialistas>> se entendía en 1847 dos tipos de gente: de un lado, los partidarios de los distintos sistemas utópicos, especialmente los owenistas en Inglaterra y los furieristas en Francia, venidos ya ambos menos desde entonces y convertidos en meras sectas paulatinamente en extinción. De otro, lo más variopintos curanderos sociales que, con sus diferentes panaceas y con toda clase de chapucerías, querían acabar con los males sociales, sin el menor daño al capital ni para la ganancia.”

⁵⁵ Rafael del Águila expone que si tomamos como ejemplo a Saint-Simon, este no tiene de referencia en sus planteamientos sociales a Moro o Platón, más bien toma de ejemplo a Adam Smith. El método científico es su referente a la hora de construir su pensamiento, a su vez, estos autores pretende extrapolar los logros de Newton en las ciencias a la teoría política. Son hombres de ciencia, cuyas propuestas son plenamente realizables. En *Historia de la Teoría Política (Vol IV)*. Alianza. Madrid. 2010.

⁵⁶ Marx Karl y Engels Friedrich. *Manifiesto Comunista*. Alianza. Madrid. 2002. Pág 102.

A pesar que sus planteamientos son la contraposición a la marginación con la que se encuentran en el día a día, mucha de las soluciones que plantean no terminan completamente con las desigualdades, entendiendo estas como una realidad inextinguible dentro del género humano, pero si las reducen hasta el mínimo posible. Puede que el calificativo de utópico les venga dado no solo por la contraposición ya mentada con el socialismo científico, sino por la fe que tiene en un cambio social no violento y por medio del consenso entre los hombres. Estos autores rechazan la violencia en todas sus formas e incluso como herramienta de cambio social. La fraternidad universal y la formación de comunidades ejemplares que inspirasen la transformación de la realidad política son los elementos más utópicos dentro del pensamiento de estos autores. El pensamiento de los socialistas utópico consuma la separación total de la tradición utópica con la religión, centrando ahora esta, en una alianza con la ciencia, la técnica y la economía. La relación entre ciencia y utopía es fundamental para los socialistas utópicos, ya no interesa generar sociedades insulares en territorios alejados y del sueño del nuevo mundo ya ha despertado la humanidad. Es por eso que desde el siglo XVII y hasta bien entrado el XX, la ciencia y la técnica son las que se encuentran en la vanguardia del pensamiento utópico. Y esto es gracias precisamente a los socialistas utópicos. Es por tanto la ciencia, la economía y los distintos estudios sociales, los elementos que se encuentran tras los escritos de los socialistas utópicos y no las ensoñaciones vacuas de las que se les acusa por parte de los marxistas. Uno de los ejemplos más claro de la aplicación del campo científico al utópico es el de Saint-Simon.

El pensador francés Saint-Simon tiene el estudio científico y el económico como base de su propuesta utópica, así como referentes para la transformación social. Cree fervientemente en la importancia de estos elementos sobre la política. Aboga por una industrialización masiva y altamente planificada, la

cual generaría una clase social abierta y sin privilegios donde todo el mundo podrá tener trabajo. La remuneración de estos será en función de los méritos de cada uno. Al crear una sociedad basada en una producción a gran escala las diferencias materiales se paliarían y por ende las desigualdades ya que piensa que el desarrollo industrial no está aún en su culmen. A ello Saint-Simon añade un compromiso de corte ético/moral que busque la fraternidad universal. La crítica que realiza el autor francés a las religiones cristiana y protestante sigue ese mismo curso, es decir ambas no han contribuido a generar una unión fraternal en la humanidad, al contrario, las guerras que han provocado y la violencia en nombre de Dios mata y destruye a los hombres. No aboga por eliminar la religión de la realidad social, pero esta tiene que tener siempre presente la unión y la fraternidad humana, no la violencia o el conflicto. Este pensamiento lo llevó a la fundación de su propia religión, continuada por sus seguidores y degenerada en un fanatismo comparable al criticado por nuestro autor.

El conde de Saint-Simon vivió la guerra en Europa y como esta se desangraba por cuestiones políticas/religiosas. Esta realidad bélica, lo lleva a pensar la sociedad utópica a una escala superior hasta la fecha. Defiende una Europa unida, que mantenga sus diferencias territoriales pero con un marco político común. De esta forma el pensamiento utópico excede la territorialidad de una ciudad/isla o país y se lanza a un vasto terreno multinacional. Optimista sin parangón, nuestro autor piensa que los poetas se equivocan al enmarcar la Edad de Oro de la humanidad en un lejano pasado. La Edad de Oro está por venir, es el futuro que se puede construir. La visión de este autor con respecto a la posibilidad del futuro político de Europa y del mundo lo encubra a la élite del pensamiento utópico y muestra las posibilidades de este. Quizá de manera diferente a la que pensaba el conde francés, pero Europa se unió finalmente, mostrando que muchas de las ideas utópicas pueden y deben de hacerse realidad. La visión política y social de Saint-Simon viene dada por las

aplicaciones que la ciencia y la tecnología podían tener sobre la realidad. La transformación del trabajo que las nuevas máquinas suponen, podría encaminarse a una mejora de las condiciones de este. El conde francés, es consciente que la realidad futura estará marcada por la industrialización, la cual unificará la clase trabajadora frente a la feudal. La industria agrupará en su entorno a toda la fuerza obrera que anteriormente se encontraba en el campo. Esta masa obrera encontrará su opuesto en las élites feudales compuestas por la nobleza y el clero. Y es bajo el prisma de esta sociedad industrial donde la importancia de la ciencia copa el puesto que anteriormente tenía la religión. La ciencia será la gran aliada del futuro ya que es la encargada de mejorar el sistema industrial y por ende aumentar tanto la producción como mejorar las condiciones de los trabajadores industriales. Este cambio en la epistemología social supondrá una revolución en sí misma⁵⁷:

“Esta introducción fue de la mayor importancia en la historia de la desorganización del poder religiosos ya que provocó la revolución intelectual que debía debilitar la religión hasta hundir su empresa. Y por lo mismo, si las grandes invenciones científicas se conforman con esta línea de progreso que las lleva a la positividad, la importancia que se ajusta a los genios creadores no obstaculiza pensar que estas contribuciones geniales influyeran el futuro y aportaran un cierto elemento de contingencia. La asimilación de los sabios por el grupo de los productores, y de la ciencia por una forma particular de producción, conduce, efectivamente, a sustituir la teoría de la evolución necesaria, por el estudio de la creación progresiva del saber y de los instrumentos de conocimiento.”

⁵⁷ Ansant Pierre. *Marx y el anarquismo*. Barral. Barcelona. 1972. Pág 103.

A su vez la ciencia se podría implementar para descubrir las verdades intrínsecas en los comportamientos sociales y en las cualidades humanas. La ciencia es la que transformará la realidad y salvará a los hombres, el papel que el clero tenía en la Edad Media, lo tendrán los científicos en las sociedades futuras. Esto supone un cambio ontológico frente a la existencia, cambio que se había gestado durante el Renacimiento, a saber, el paso de una actitud pasiva (religión) a una activa (ciencia) y transformadora de la realidad. Este elemento es fundamental para las concepciones utópicas futuras, así como para pensar la misma en una sociedad futura, como lo hace Saint-Simon En la sociedad que nuestro autor concibe, cada hombre trabaja y vive según sus cualidades y talentos, es una sociedad completamente orgánica y en estrecha relación con las leyes de la naturaleza. Como vemos estas ideas no son de un soñador apartado del mundo, sus propuestas pretenden ser científicas y aplicables a la realidad, unifica los elementos de las propuestas utópicas anteriores, busca una transformación social a gran escala y su pensamiento va encaminado hacia un futuro prometedor para la humanidad. Salvador Giner habla de esta forma sobre las contribuciones de Saint-Simon a la historia del pensamiento⁵⁸:

“La versión saint-simoniana de la sociedad industrial suele ser tildada de utópica por quienes no se enteran de los elementos realistas y visionarios (en el sentido menos idealista de la palabra) que posee. Tiene el interés de combinar el tono prescriptivo con el del análisis más certero. Por culpa de lo primero suelen las interpretaciones al uso encerrar a Saint-Simon con sus ensoñaciones progresistas en la jaula de los <<socialistas utópicos>>-cuando era también un entusiasta de la empresa capitalista-y por la de lo segundo, es necesario invocar su nombre por haber inventado la fértil noción de la <<sociedad industrial>>.”

⁵⁸ Giner, Salvador. *El futuro del capitalismo*. Península. Barcelona. 2010. Pág 39.

Otro autor comprometido con la causa y el pensamiento utópico es Robert Owen, de origen galés fue en primer lugar un empresario, labor que realizó con una filantropía inusual para su época. Descubrió que la felicidad de sus trabajadores repercutiría directamente en la producción y el trabajo que estos realizaban, de esta forma y consciente de las penurias que los obreros pasaban, decidió cambiar la situación de los mismos. Para Owen el elemento fundamental es la educación, la cual, hace de los hombres o seres libres y racionales o bestias. Buscaba la educación intelectual y moral de sus empleados para formar personas emancipadas intelectualmente. Sus tesis persiguen eliminar lo que para el autor son los tres grandes males de la sociedad, a saber, la propiedad privada, la religión y el matrimonio. La sociedad donde el hombre se realiza es fundamental, ya que esta influye sobre él y genera con dicha influencia un ser despreciable o un buen ciudadano. Es por tanto fundamental crear sociedades encaminadas a la completa realización del hombre. Es más, nuestro autor veía posible un paulatino cambio de las sociedades de su época hacía las que él proponía, la irracionalidad social podía transformarse en racionalidad⁵⁹:

“La incesante actividad de Owen a través de conferencias, relación de artículos y panfletos propagandísticos perseguía un fin claro: convencer a los poderosos preferentemente a los jefes de Estado, de que el movimiento la irracionalidad a la racionalidad podía lograrse de manera pacífica y gradual, trayendo la felicidad para todos, ricos y pobres, aristócratas y republicanos, socialistas y comunistas”

Vemos el mensaje universal que recorre la obra de Owen, en la cual, el cambio que propone va dirigido a toda la humanidad sin distinción de clase dentro de la

⁵⁹ Manuel, Frank.E y Fritzie. *El pensamiento utópico en el mundo occidental (III)*. Taurus. Madrid. 1981. Pág 210.

misma. A su vez, los intentos de persuadir a los dirigentes de las elites políticas de entonces, van acompañado de una serie de medidas concisas, muchas de las cuales las expone Owen de tal manera que su sencillez demanda su inmediata realización⁶⁰:

“Owen comparó la pacífica transición a la utopía en el seno del viejo sistema a la construcción de un ferrocarril, que se lleva a cabo sin destruir las viejas carreteras. Los gobiernos tendrían sólo que nombrar un comité de siete hombres inteligentes y pragmáticos que se encargaran de enrolar a todos los desempleados en un ejército civil para reeducarlos de tal manera que fueran ellos quienes introdujeran las instituciones de una nueva sociedad científica y racional<<de una manera gradual, pacífica y sabia>>, sin interferir de ningún gobierno vigente ni en ningún interés público o privado.”

Pero todas estas teorías no se quedaron en sus escritos, las ideas de Owen tuvieron un reflejo en la realidad. Fundó varias comunidades comunales tanto en su país de origen como en Norte América donde gastó toda su fortuna en su sueño utópico. Estas comunidades se centraban en el trabajo agrícola, el cual pensaba nuestro autor que forjaba el carácter de los hombres y la fraternidad entre los mismos. Como en otros teóricos, estas sociedades tendrían un número de ciudadanos no muy excesivo, así como zonas para el esparcimiento y el ocio. Una edad de jubilación enmarcada a los sesenta años, así como un interés fundamental por el tiempo libre y la autorrealización, dotan a la obra de Owen de elementos que en su época fueron utópicos y en la nuestra cotidianos. Sin embargo el carácter vanguardista de estas ideas no cuajó en aquella sociedad industrial y deshumanizada. El fracaso de su experimento social le hizo concluir a nuestro autor que la sociedad aun no estaba preparada para ese estilo

⁶⁰ Ibid. Pág 211.

de vida pero que sin duda el futuro social iría encaminado hacia la forma de vida gestada por él. La creación de estas comunidades utópicas era un paso fundamental para nuestro autor ya que creía que el ejemplo de una sociedad ideal podía servir de inspiración al resto, siendo el primer paso para una utopía total sobre la tierra. Para Owen la educación y pedagogía son para la humanidad el factor clave que permita el desarrollo de la misma. Es por eso que se centra en la creación de las comunidades de las que ya hemos hablado. El compromiso de Owen con la situación de miseria en la que vivían los obreros es admirable, sin embargo puede que sus planteamientos sean demasiado optimistas incluso para un utópico. Los cambios sociales que quiere introducir, pretenden ser en muchos casos prácticamente automáticos. Como dice Bloch⁶¹, Owen muchas veces escribe como si estuviese fuera de la historia. Pero, sin duda, en su pensamiento se genera un compromiso directo entre teoría y acción, la utopía adquiere un carácter de posibilidad total y demanda un compromiso. Estas herramientas adoptadas por movimientos obreros posteriores a Owen, no deberían haberse separado del concepto de utopía.

Las sociedades utópicas agrarias también fueron formuladas por Fourier. Este autor francés piensa que las leyes sociales tienen un patrón y pueden ser descubiertas como Newton hizo con la gravedad. Este pensamiento lo lleva incluso a la certeza de la existencia de un número perfecto para formar sociedades autogestionadas y encaminadas a un contacto directo con la naturaleza, número que mejoraría la producción y el trabajo dentro de las mismas. Estas supuestas leyes naturales se convirtieron para muchos autores en meros disparates, atribuyendo solo a Fourier el mérito de concebir gracias a ellas una sociedad futura mejor, o engarzar a la humanidad a la idea de progreso. Estas sociedades utópicas y autogestionadas, reciben el nombre de falansterios, sociedades muy estratificadas y organizadas donde el trabajo es

⁶¹Bloch Ernst. *El Principio Esperanza (Vol II)*. Trotta. Madrid. 2004. Pág 129.

atractivo ya que se cambia constantemente. Es más, la concepción que Fourier tiene del trabajo es la de un juego que haga de este una actividad divertida y no una carga. El papel que tiene el juego dentro de estas sociedades es fundamental, prácticamente es una especie de elemento omnisciente en esta comunidad utópica, ya que es otro elemento clave para conseguir la felicidad dentro de las mismas, las actividades lúdicas tienen su reflejo en los habitantes de los falansterios, los cuales, trabajan solo tres horas diarias y disfrutan de mucho tiempo de ocio y esparcimiento. El trabajo en estas organizaciones está dividido según los gustos personales y las pasiones de los individuos que las forman. Las pasiones tienen una importancia radical en la concepción de la sociedad del autor francés llegando incluso a generar una escala de estas con distintas combinaciones para explicar ciertas acciones humanas.

A diferencia de Owen, Fourier no llevó a cabo su sociedad perfecta, aunque posteriormente sí fueron realizadas e incluso durante todo el siglo XX se fundaron comunidades abiertamente influenciadas por los planteamientos de este autor. Este también se distingue de Saint-Simon en la crítica que le hace a la industria. Para Fourier esta esconde la pobreza del obrero y es su causa no su solución. A este respecto escribe⁶²:

“ Me alentaban los numerosos indicios del extravío de la razón y, sobre todo, el aspecto de las plagas que afligían a la industria social: la indigencia, la privación de trabajo, los éxitos del fraude, las piraterías marítimas, el monopolio comercial, la toma de esclavos y tantos otros infortunios que no enumero y que nos hacen dudar de si la industria civilizada no será una calamidad inventada por Dios para castigar al género humano. ”

⁶² Fourier Charles. *Teoría de los cuatro movimientos*. Barral. Barcelona. 1974. Pág 19.

Difiere a su vez en cuanto al trato de la propiedad privada, Fourier defiende el derecho de herencia e incluso en su sociedad utópica, pobres y ricos seguirán existiendo con espacios muy bien diferenciados. Sin embargo en ningún caso se podrán dar situaciones de explotación entre un individuo y otro, el equilibrio sociedad/individuo está muy marcado en la obra de Fourier. Otra de las contribuciones importantes de Fourier es el papel que le da a la mujer. Según nuestro autor el papel de emancipación en una sociedad está directamente ligado al que goce la mujer en la misma. La obra de Fourier fue clave para buena parte del movimiento utópico posterior, así como para las luchas sociales o el pensamiento anarquista⁶³. La crítica al sistema capitalista está también en la obra del filósofo, el cual expone la relación indisoluble entre este y la miseria⁶⁴:

“El espíritu mercantil ha abierto nuevas rutas al crimen; en cada guerra extienden las discordias a los dos hemisferios y arrastra al seno de las regiones salvajes los escándalos de la codicia civilizada.”

La miseria no desaparecerá de la sociedad por medio del progreso o el avance tecnológico, lo hará cuando se termine con el sistema capitalista. Con sus semejanzas y diferencias, con sus aciertos y errores, el socialismo utópico crea un clima intelectual y conceptual que haría germinar la utopía con mayor calado en la historia de la humanidad, a saber, el marxismo.

La aplicación de la ciencia a la política y a la sociología, la centralidad de la economía en la reflexión social, la necesidad de transformar el mundo de manera directa, la organización de dicha transformación, la condena de la propiedad privada, así como la crítica a la religión y a las clases privilegiadas

⁶³ Los antecedentes del pensamiento anarquista en la obra de Fourier los podemos encontrar en Marín Dolores. *Anarquismo*. Ariel. Barcelona. 2014.

⁶⁴ Fourier. *Ibid.* Pág 134.

son la herencia que Marx y Engels recibirán de los mal llamados socialistas utópicos. A pesar de estas influencias ideológicas, los padres del comunismo criticaron a sus antecesores por varios motivos. En primer lugar por ser a ojos de los autores del *Manifiesto Comunista* demasiado utópicos ya que concibieron sus sociedades utópicas sin un estudio serio y detallado de las condiciones materiales de las sociedades donde vivieron. Esta es una de las críticas que se puede argüir a los socialistas utópicos, a saber, la escisión que existe entre el pensamiento de estos y la historia, ya que estos autores crean sociedades utópicas sin tener en cuenta la realidad social imperante. Esta crítica viene dada de mano de Guy Debord⁶⁵:

“Las corrientes utópicas del socialismo, aunque fundadas ellas mismas históricamente en la crítica de la organización social existente, pueden ser justamente calificadas de utópicas en la medida en que rechaza la historia es decir la lucha real en curso, tanto como el movimiento del tiempo más allá de la perfección inmóvil de su imagen de sociedad feliz, y no porque rechazaran la ciencia. Los pensadores utopistas están, por el contrario, enteramente dominados por el pensamiento científico tal cual éste se impuso en los siglos precedentes. Ellos buscaban el cumplimiento de ese sistema racional general: no se consideraban en modo alguno como profetas desarmados, pues creían en el poder social de la demostración científica e incluso, en el caso del saintsimonismo, en la toma del poder por medio de la ciencia.”

A su vez la ingenuidad utópica de Saint-Simon, Owen y Fourier les lleva a descartar la violencia o la lucha de clases como motor fundamental del cambio

⁶⁵ Debord Guy. *La sociedad del espectáculo*. Naufragio. Santiago de Chile. 1995. Pág 47.

social, fundar este en una bondad natural de los hombres o en una epifanía moral no es realista. En el propio *Manifiesto Comunista* escriben⁶⁶:

“La literatura revolucionaria que acompañó estos primeros movimientos del proletariado es, por su contenido, necesariamente reaccionaria. Enseña un ascetismo general y un tosco igualitarismo.

Los genuinos sistemas socialistas y comunistas, los de Saint-Simon, Fourier, Owen, etc., aparecen en la primera época, falta de desarrollo, de la lucha entre proletariado y burguesía [...].”

Pero sin duda el punto central donde los proyectos utópicos difieren es en el actor de la lucha utópica, a saber, el proletariado. El desconocimiento de esta clase social, la falta de estudio de sus condiciones materiales así como de las posibilidades de la misma en la lucha revolucionaria dan a ojos de Marx y sobre todo de Engels poco realismo a las propuestas de los socialistas utópicos⁶⁷:

“El proletariado sólo existe para ellos bajo este punto de vista, como la clase que más sufre. La forma todavía no desarrollada de la lucha de clases, así como su propia situación social, les lleva, sin embargo a creer que están muy por encima de ese antagonismo de clases. Quieren mejorar la condición de vida de todos los miembros de la sociedad, incluida la de los mejores situados. De ahí que apelen continuamente a toda la sociedad son distinciones, es más, preferentemente a la clase dominante.”

⁶⁶ Marx Karl y Engels Friedrich. *Manifiesto Comunista*. Alianza. Madrid. 2002. Pág 80.

⁶⁷ Ibid Pág 81.

Tras las críticas a sus predecesores, pero siguiendo en la influencia de ellos, Marx y Engels realizan la que es sin duda la utopía con mayor fuerza en la historia de estas, a saber, el Comunismo. Esto se debe a una serie de factores que sus dos autores conjugan a la hora de generar el pensamiento marxista. Bloch⁶⁸ habla de estos elementos, los cuales hacen que el marxismo marque un antes y un después en la historia de las utopías. En primer lugar el comunismo muestra la miseria de la sociedad y hace protagonista de su pensamiento al sujeto que sufre dicha miseria, a saber, el proletariado⁶⁹:

“Las condiciones de vida de la vieja sociedad están ya abolidas en las del proletariado. El proletariado carece de propiedad; su relación con mujer e hijo nada tiene ya en común con la relación familiar burguesa; el moderno trabajo industrial, la moderna sumisión al capital, la misma en Inglaterra, Francia, en América que en Alemania, ha quitado por entero al proletariado su carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él prejuicio burgués, bajo el cual se esconden otros tantos intereses burgueses.”

El comunismo da cuerpo a su sujeto utópico, lo dota de una realidad, de un ser de carne y hueso, no habla de la humanidad, del individuo o de personas. No, está hablando de una clase que sufre por diversas injusticias. Estas miserias, el origen del sufrimiento es el otro elemento central de la obra de Marx y Engels, a saber, el capital. Bloch indica que hasta la fecha la mayoría de las utopías dedican muy poco espacio dentro de su corpus a elaborar una crítica profunda del presente que se quiere cambiar. La mayoría de las utopías se centran en el futuro, en pensar cómo será este, dejando a un lado el presente del que parten. Esto cambia con el comunismo, la obra principal de Marx, a saber, *El Capital*, se centra precisamente en una crítica rotunda del sistema económico imperante

⁶⁸ Bloch Ernst. *El Principio Esperanza (Vol II)*. Trotta. Madrid. 2004. Pág 196.

⁶⁹ Marx Karl y Engels Friedrich. *Manifiesto Comunista*. Alianza. Madrid. 2002. Pág 55.

en su momento, el cual genera las miserias que asolan al proletariado. Estos elementos dotan a la utopía marxista de un realismo sin precedentes en la historia de este pensamiento. Este realismo se convierte en impulso utópico y a su vez en acción revolucionaria. El marxismo no se esconde, no quiere interpretar la realidad, no quiere adivinar cómo será la sociedad futura o dar alternativas idealistas. Pretende realizar una transformación profunda de la realidad actual para generar una sociedad completamente nueva, sin miserias y donde el hombre pueda ser libre y feliz. El comunismo es el pensamiento de la utopía concreta, es la corriente utópica que llena de esperanza al individuo concreto y le da herramientas para salir de su situación de dolor. El comunismo hizo con la mayor eficiencia lo que ninguna utopía había hecho antes, a pesar de estar todas llamadas a hacerlo. El comunismo movilizó a miles de personas por la edificación de una utopía global, presentando esta como una realidad posible.

La propuesta de los autores del *Manifiesto Comunista* continúa por la senda que Saint-Simon comenzó, es decir, poner la economía como eje principal sobre el que articular toda su teoría política y social. Con la influencia del pensamiento hegeliano como el otro punto de referencia, la propuesta marxista pasa por un análisis dialéctico y materialista de la historia de la humanidad. Desde las primeras comunidades, la sociedad ha vivido en una dialéctica entre el amo, el cual disponía de los medios de producción, y el esclavo que trabaja con estos medios produciendo para sus amos. Esta opresión de una clase a otra bajo un sistema de producción injusto, es el que genera las relaciones sociales de explotación y desigualdad, la clase social que se encuentra explotada por esta dinámica es el proletariado. Esta clase oprimida es la que al tomar consciencia de su propia opresión debe de generar la revolución para tomar los

medios de producción y derrocar el Estado burgués como institución opresora⁷⁰:

“Los comunistas, finalmente, trabajo en todas partes por la unión y el entendimiento de los partidos democráticos de todos los países

Los comunistas rechazan ocultar sus opiniones y propósitos. Declaran abiertamente que sus objetivos sólo pueden alcanzarse mediante el derribo violento de todo el orden social hasta ahora existente. Que tiemblen las clases dominantes ante una revolución comunista. Los proletariados no tienen en ella que perder sino sus cadenas. Tienen mucho que ganar

¡Proletarios de todos los países, uníos!”

Bajo esta perspectiva, se descubre el destino comunista que alberga en el interior de los hombres, a saber, la implantación de su sistema, el cual, pretende realizar la unión del individuo con la comunidad. De esta forma el comunismo se vuelve el fin último de la historia y revela su carácter escatológico y teleológico. A este respecto comenta Pierre Ansart⁷¹:

“En esta visión de la historia que distingue una sucesión de sistemas sociales, este momento en el que los hombres destruyen las antiguas relaciones e instauran una nueva estructuración social es propiamente el momento de la acción en la que los hombres se hacen dueños de su condiciones y se erigen en creadores de su propia historia. En la revolución proletaria, esta acción histórica tomaría todo su sentido ya que una clase, víctima del sistema hasta la deshumanización, realizaría

⁷⁰ Ibid. Pág 86.

⁷¹ Ansart Pierre. *Marx y el Anarquismo*. Barral. Barcelona. 1972. Pág 440.

la destrucción de las leyes del régimen y emanciparía la totalidad social al emanciparse a sí misma.”

Para la visión marxista, el materialismo histórico es la ley que rige el comportamiento social y el devenir histórico, es por eso que critican fuertemente a las utopías anteriores a este pensamiento por escindirse de la que es para ellos la única y verdadera ley político/histórica. Planteamientos que no casen o no tengan en cuenta la visión materialista de la historia están fuera de ella y son solo entelequias. Este punto es a su vez la causa que hace pensar a los marxistas que el comunismo bajo la forma de la dictadura del proletariado no es una utopía, sino más bien la causa final e irremediable de la historia de la humanidad. Marx vivió lo suficiente para ver el calado de sus teorías en la sociedad y La Liga Comunista fue la agrupación social que intentó promover y construir dichos ideales. El fracaso de la misma no supuso un descalabro del movimiento marxista ya que Marx asoció la derrota de la Liga a una falta de preparación del proletariado. Puede que la historia le diera en parte la razón cuando en 1917 estalló la revolución bolchevique.

El pensamiento marxista junto al anarquista (del cual nos encargaremos a continuación) generó toda una ola de asociaciones, revueltas y agrupaciones obreras, y en general dio esperanzas para concebir un modo de vida mejor al colectivo que representaba una buena parte de la sociedad del siglo XIX. Por primera vez en la historia movimientos netamente utópicos tenían una fuerte representación en la realidad, tanto en influencia como en número. Pero la mayor repercusión de la utopía obrera llegó con la revolución rusa.

Los bolcheviques, un grupo revolucionario marxista encabezado por figuras como Lenin o Trotsky, depuso al zar de Rusia e instaló el comunismo como

sistema en el vasto país. El propio Marx y muchos teóricos marxistas⁷² de principios del siglo XX, habían negado en un principio la posibilidad del triunfo comunista en un país tan poco industrializado como Rusia, pero la concentración de su población industrial sumada a la organización ejemplar de Trotsky del ejército rojo y al carisma de Lenin llevaron al marxismo a la victoria. Sin embargo, la sociedad rusa estuvo muy alejada del supuesto paraíso obrero. Los primeros planteamientos que Lenin tenía pensado para el partido y para la sociedad basada en la democracia, jamás llegaron a realizarse. La necesidad de una jerarquía y absolutismo dentro del sistema para poder ser eficiente anegó toda alternativa utópica. El autor de *¿Qué hacer?* tenía muy poca fe en la espontaneidad de clase obrera, pensaba que sin un guía externa a modo de partido, el proletariado estaría siempre bajo el régimen de los ideales burgueses⁷³:

“Se habla de la espontánea. Pero el desarrollo espontáneo del movimiento obrero marcha precisamente hacia su subordinación a la ideología burguesa, marcha precisamente por el camino del programa del “Credo”, pues el movimiento obrero espontáneo [...] implica precisamente la esclavización ideológica de los obreros por la burguesía. Por esto es por lo que nuestra tarea, la tarea de la socialdemocracia, consiste en combatir la espontaneidad, consiste en apartar el movimiento obrero de esta tendencia espontánea [...] y traerlo hacía el ala de la socialdemocracia revolucionaria”

Esto no hizo más que acrecentarse con la llegada de Stalin al mando del partido tras la muerte de su predecesor, donde mantener un control fuerte sobre el

⁷² Los teóricos marxistas creían que la revolución marxista debía de llegar en países con un sistema capitalista muy desarrollado y por ende donde la clase obrera hubiese desarrollado su condición plena y su papel revolucionario. Como dicta José Vilas Noriega en Vallespín Fernando (ed.) *Historia de las ideas políticas* (Vol IV). Alianza. Madrid. 2010. Pág 175.

⁷³ V. I. Lenin. *Obras completas* (Vol V). Akal. Madrid. 1976. Pág 391.

mismo fue la prioridad, anteponiendo este punto a la expansión de la revolución comunista. El hermetismo en el que se sumerge la Unión Soviética supuso su colapso y atraso, alejando definitivamente a esta de cualquier realidad utópica. La historia en cambio ha mostrado qué supuso el movimiento marxista concretamente en Rusia y en otros lugares como China. Desvelando el horror y las distopías que el comunismo creó en forma de gulag, así como las purgas y matanzas políticas. El último intento de revivir intelectualmente el pensamiento comunista, recayó sobre los pensadores de la escuela de Fráncfort, los cuales abandonaron rápidamente el marxismo ortodoxo basado en la crítica económica del capitalismo, por una teoría que intentaba mostrar como el capitalismo dominaba las concepciones intelectuales sociales.

Paralelamente al movimiento comunista surge el otro gran movimiento obrero, a saber, el anarquismo. Igual que el marxismo, este tiene claras influencias de los socialistas utópicos, quizá en mucha más cantidad que la propuesta de Marx y Engels. El corpus del pensamiento anarquista es difícil de unificar o de exponer en su totalidad, la cantidad de autores, las influencias, las puestas en práctica o las diferencias entre los distintos tipos de anarquismo hacen muy complicado definir o configurar una exposición clara de todo el pensamiento, puede que la afirmación de la libertad sobre la que se funda el mismo haga imposible acotarlo. Debido a esto prácticamente desde la Grecia antigua se podrían rastrear las influencias del anarquismo hasta sus primeros teóricos como Willian Godwin, así como la cantidad de ideas, autores y obras que lo inspiran. Lo que sí se puede afirmar de la globalidad de los planteamientos anarquistas es su total oposición a todo tipo de autoridad, centrado esta crítica y lucha contra la autoridad política reflejada en el Estado, la autoridad económica ejemplificada en el capitalismo y la autoridad teológica centrada en la Iglesia. Por ende todos los teóricos anarquistas intentarán eliminar el Estado, el Capitalismo y harán una crítica a la teología en menor o mayor medida. Esto es debido a que la autoridad de esta triada aplasta al individuo, cortando la

libertad del mismo y no dejando que este se desarrolle en su plenitud. De esta forma habla P.-J.Proudhon de la libertad frente a la autoridad⁷⁴:

“ a) Autoridad-Libertad: He aquí los dos polos de la política. Su oposición antitética, diametral, contradictoria, nos da la seguridad de que es imposible un tercer término, de que no existe. Entre el sí y el no, del mismo, del mismo modo que entre el ser y el no ser, no admite nada la lógica.”

Como vemos por las palabras de uno de sus grandes representantes, para el anarquismo la política se mueve entre el ser de la libertad y el no ser de la autoridad.

Otro de los puntos del anarquismo como movimiento fue como sostiene el matrimonio Manuel⁷⁵, la contraposición de este con el comunismo, así como las medidas y formas que los distintos movimientos tenían para plantar cara al capitalismo. La defensa del individuo centrará a su vez a buena parte de los planteamientos anarquistas. Aquí radica una de las paradojas del pensamiento anarquista, a saber, la influencia que de él se desprende, fruto de la sociedad burguesa. Muchos de sus teóricos son pequeños burgueses, y la defensa de un individualismo radical se asemeja a la lucha de la burguesía por separarse del poder estatal, nobiliario y clerical. Estas tesis las encontramos en los textos de la mayoría de los pensadores anarquistas. Nos centraremos en los que sin duda son los dos grandes referentes de este pensamiento, a saber, Proudhon y Bakunin.

⁷⁴ Proudhon P.-J. *Escritos Federalistas*. Akal. Madrid. 2011 .Pág 226.

⁷⁵ Manuel Frank, Manuel Fritzie. *El pensamiento utópico en el mundo occidental (Vol III)*. Taurus. Madrid 1984. Pág 278.

Para Proudhon autor de origen francés, el Estado debe de ser abolido en su totalidad, la propiedad privada defendida por la sociedad civil es el mal mayor de la sociedad que lleva a la desigualdad entre los individuos. El Estado capitalista genera a ojos del autor de *¿Qué es la propiedad?* una sociedad con una clase ociosa (clero, patrones, burgueses...) y otra trabajadora (proletariado), explotando la primera a la segunda y por ende quedando esta última en la miseria, es decir la condición del trabajador, es una condición existencial. Esta situación desigual entre clases se perpetúa debido a la falta de información y preparación que tiene la clase obrera, la cual no tiene medios para analizar su situación y poder romper con la misma. En la ignorancia de los obreros encuentra la burguesía su mayor beneficio⁷⁶:

“Toda la organización del régimen de la propiedad tiende a mantener la multitud laboriosa en una situación de dependencia, en una situación de inferioridad y en parte lo consigue. La ignorancia, la miseria mantienen al pueblo en una especie de barbarie. Como toda criatura débil y dependiente, el pueblo tiene la necesidad de ayuda y de protección; toda situación de inferioridad le comunica una tendencia a someterse, <<un instinto de obediencia>>. Con tal de que la miseria le sea evitada, el pueblo soporta su subordinación y se mantiene de esta forma, en las capas populares, una resignación, una paciencia y una cierta <<bondad>>.”

Si se terminara con la propiedad privada y todo quedase en comunidad las clases se diluirían, existiendo una única clase en la que cada cual recibiría según su motivación y trabajo propio. A diferencia de otros autores, Proudhon admite que la separación de clases se centra no solo por la actividad de sus miembros, sino por el nivel de renta de los mismos, ya que un trabajador con

⁷⁶ Ansant Pierre. *Marx y el Anarquismo*. Barral. Barcelona. 1972. Pág 196, 197.

una renta alta contribuye con la mala repartición de las riquezas, siendo pues racionalmente de la clase burguesa y no de la proletaria.

A pesar de condenar la propiedad privada, Proudhon no pretende erradicar esta en su totalidad. La propiedad privada con mayúscula, es decir, aquella que genera grandes diferencia entre ricos y pobres es la que debe de ser eliminada. En cambio las posesiones personales, la propiedad privada con minúscula forma parte de la propia esencia del hombre. Es la propiedad privada con mayúsculas las que se pretende eliminar en las sociedades utópicas del autor anarquista. Para generar estas sociedades la propuesta de Proudhon es el federalismo, una federación de comunidades autogestionadas, con un sistema de gobierno horizontal donde toda la gestión recae en la comunidad, generando entre las distintas comunidades un sistema de trueque. En comunidades anarquistas posteriores estas premisas se llevarán a cabo, como en las distintas colectividades que surgieron en el levante español durante la Guerra Civil. Para muchos autores Proudhon es el gran teórico anarquista⁷⁷:

“De todos los anarquistas fue Proudhon con mucho el escritor más sólido. Fue un moralista con un toque de genio, un profeta inmune de una retórica ampulosa que buscaba siempre respuestas precisas a preguntas difíciles sobre la conducta humana y que tuvo la habilidad especial desmenuzar los argumentos más enrevesados.”

Proudhon tiene una gran cantidad de ideas revolucionaras, muchas de ellas se realizaron en distintas colectividades, sin embargo puntos como la defensa de la familia nuclear como la tradicional cristiana o la marginación de la mujer dentro de sus sistema, por pensar que la libertad de estas terminaría con la familia, y por ende con la humanidad, empañan el corpus del pensamiento del

⁷⁷ Manuel Frank, Manuel Fritzie. *El pensamiento utópico en el mundo occidental (Vol III)*. Taurus. Madrid 1984. Pág 283.

pensador anarquista. Ya que hasta ese momento, la defensa de la mujer como ente autónomo, político y social, siempre había estado del lado del pensamiento socialista o revolucionario. Las feministas posteriores Proudhon con Simone de Beauvoir a la cabeza, no olvidarían el desprestigio de la mujer por parte de este⁷⁸:

“Sin duda a causa de sus raíces campesinas, reacciona violentamente contra el misticismo sansimoniano; sigue siendo partidario de la pequeña propiedad y, de paso, condena a la mujer al hogar. <<Ama de casa o cortesana>> es el dilema en el que se encierra. Hasta entonces los ataques contra el feminismo procedían de los conservadores que combatían también con saña el socialismo [...] Proudhon es quien rompe la alianza entre feminismo y socialismo.”

A pesar de estos matices en su pensamiento, tanto el movimiento anarquista como el utópico estarán en deuda con él.

El otro gran autor del movimiento anarquista es Bakunin. De origen ruso, este autor basa todo su pensamiento en la crítica al teísmo así como a la figura del Estado. Para el pensador anarquista la libertad es la esencia del hombre, todo elemento que coarte mínimamente esta debe de ser rechazado, la historia ha puesto a Dios y al Estado como los dos grandes opresores de dicha libertad. En efecto, toda la autoridad terrenal viene dada por la celestial, Dios es el garante de la autoridad que oprime al hombre en la tierra al tener un amo en el cielo. Eliminando esa autoridad celestial, el hombre se liberará en la tierra. Dios representa a su vez todas las virtudes que el hombre no tiene, la pureza, la bondad, la perfección....Dice Bakunin al respecto⁷⁹:

⁷⁸ Beauvoir Simone. *El segundo sexo*. Cátedra. Madrid. 2011. Pág 191.

⁷⁹ Bakunin. *Dios y el Estado*. El viejo topo. Barcelona. 2008. pág 79.

“Aceptando a dios, todo es rigurosamente consecuente: dios es lo infinito, lo absoluto, lo eterno, lo omnipotente; el hombre es lo finito, lo impotente. En comparación con dios, bajo todos los aspectos, no es nada. Sólo lo divino es justo, verdadero, dichoso y bueno, y todo lo que es humano en el hombre debe ser por eso mismo declarado falso, inicuo, detestable y miserable. El contacto de la divinidad con esa pobre humanidad debe devorar, pues, necesariamente, consumir, aniquilar todo lo que queda de humano en los hombres.”

Es hora de devolverle al hombre lo que Dios le quitó en su momento y saberse a sí mismo con esas cualidades. A esto tenemos que sumar las guerras y diversas acciones violentas cometidas en nombre de Dios, las cuales Bakunin usa para criticar las religiones como instrumento de odio y destrucción humana. La figura de Dios representa la opresión a todos los niveles posibles, es necesario liberarse de esta para ganar la libertad en la tierra. La liberación terrenal se llevará a cabo con la destrucción del Estado, el agente que regula y consiente la explotación de los hombres y de una clase sobre otra, el clero, los nobles y burgueses han estado amparados siempre por el Estado, mientras que los obreros sufren en silencio. Si se eliminan dichos elementos, el hombre alcanzará la libertad, al no tener ya ningún agente externo que lo coarte. La sociedad es el único lugar donde el hombre puede hacerse libre, a saber, junto a otros hombres y viviendo en la armonía colectivista y federativa que Bakunin propone. Llevó su pensamiento a la realidad fundando varias organizaciones obreras e intervenido activamente en la lucha del proletariado, sus disputas con Marx fueron las que terminaron con la escisión de los anarquistas y comunistas en el Congreso de la Haya en 1872.

Al conjunto de todas las ideas y propuestas centradas en la lucha obrera desde los socialistas utópicos hasta los comunistas, pasando por los anarquistas, el pensamiento utópico le debe la consolidación de la separación total entre la

figura de Dios y dicho pensamiento. A su vez el paso fundamental que dieron estos movimientos y sus teóricos fue hacer realidad un sueño, la utopía podía ser un hecho, ya no hablaban de realidades futuras inalcanzables, sino que como hemos visto muchos de estos planteamiento se realizarán en distintas comunidades. La liberación del hombre de toda carga intelectual, moral o física dio pie para pensar todas las posibilidades del mismo. La utopía estaba entre ellas. Sin embargo el auge que tuvo el movimiento utópico durante el siglo XIX y el XX se desvaneció con los horrores vividos en este último. Las esperanzas puestas en las posibilidades del hombre se convirtieron en pesadillas, muchas veces encabezados por movimientos que se decían a sí mismos revolucionarios y utópicos. La fuerza del pensamiento utópico se desvaneció en el fragor de las guerras mundiales. Las vertientes comunistas de la utopía se amoldaron a la forma Estado, quedando ancladas y asemejándose en gran medida al rival capitalista. Ni siquiera los intentos de Marcuse por replantear el ideal utópico y exonerar a una nueva sociedad con una moral no judeocristiana tuvieron el calado de las utopías de antaño. La utopía queda en la marginalidad, si bien es cierto que existen brotes utópicos como Mayo del 68, el movimiento Hippie, la revolución sexual, así como la formación de distintas comunidades auto denominadas utópicas, la utopía con mayúscula deja de presentarse en la realidad desde la segunda mitad del siglo XX. En el siglo XX despertamos del sueño utópico y entonces dejamos de soñar. En el próximo capítulo veremos la situación actual del pensamiento utópico, la pérdida del peso de este en el panorama intelectual y la realidad humana, así como el ostracismo en el que se encuentra en la actualidad. La causa de esta penosa situación radica a su vez en el auge que experimenta en los últimos tiempos la némesis del pensamiento utópico, a saber, las distopías.

Las distopías, el fin de un sueño.

“La añoranza utópica ha dado lugar al desempleo, la discriminación, la desesperanza y la alineación”⁸⁰

A la par que movimientos netamente utópicos, como el comunismo o anarquismo, se despliegan durante el siglo XX con un éxito notable, surgen las mayores críticas al pensamiento utópico. Si bien es cierto que las dudas acerca de realidades utópicas siempre habían acompañado a este concepto a lo largo de su historia⁸¹, no es hasta el pasado siglo donde la reflexión sobre las deficiencias de los planteamientos utópicos y sus errores socavan de forma radical los pilares de la utopía. Los argumentos intelectuales acompañados de las acciones deplorables de muchos movimientos considerados utópicos, pusieron en tela de juicio la fuerza de un concepto que había acompañado al pensamiento político desde su origen.

Es con Auschwitz e Hiroshima donde la utopía quedó completamente relegada a un imposible. La destrucción de toda la humanidad era por primera vez un hecho que podía acontecer. Pensar en un posible futuro mejor con una amenaza real de tal calibre, era algo más propio de necios que de intelectuales. Si la poesía era imposible tras Auschwitz, como dijo Adorno, la utopía también lo era tras Hiroshima. La humanidad no dejaba de experimentar realidades fundadas en el nihilismo más completo. Una ausencia total de razonamientos o motivos que sustentasen el horror de dichos actos enfrentó al hombre cara a cara con la nada. Esa nada ontológica que soporta el hongo nuclear o el campo de concentración, segó todo futuro, amenazando a su vez con asentarse como horizonte vital

⁸⁰ Harvey David. *Espacios de esperanza*. Akal. Madrid. 2007. Pág 23.

⁸¹ Platón o el mismo Moro dudaban de la posibilidad de sus propios planteamos o el propio Marx crítica al socialismo utópico como hemos visto en el capítulo anterior.

permanente. El fracaso de la utopía y el florecimiento de la nada como acontecimiento supusieron para el pensamiento utópico⁸²:

“El futuro de la identidad y la reconciliación no ha sido alcanzado y es frustrable, pues la amenaza no gravita sólo sobre los proyectos a corto y medio plazo; en la raíz ontológica el efecto aniquilador de la nada es una posibilidad parcial durante el camino y su consistencia puede abocar a la nada en la secuencia final.”

La utopía no solo tenía que reivindicarse como concepto y planteamiento posible, desde mediados del siglo XX, tenía que luchar contra acontecimientos nihilistas que desbarataban con su peso ontológico cualquier esperanza utópica. El futuro ya no pertenecía a la utopía, la falta de esperanzas, el motor de esta, hacía pensar que un mañana mejor no estaba ya a nuestro alcance. Todo se disolvía en una histeria apocalíptica que desencadenó en la Guerra Fría. Esa desesperanza ante el futuro tomó forma en la literatura y en el pensamiento, desencadenando la distopía. El imaginario futurible cambia de perspectiva, las esperanzas humanas pasan a desesperanzas, la ilusión al miedo y de esta forma la utopía se aboca a la cárcel de lo imposible, siendo la distopía una posibilidad real para toda la humanidad. Veamos el desarrollo del fracaso de un concepto que había impulsado a la humanidad hacía un futuro mejor desde los albores de la historia del pensamiento. Cómo las críticas a los defectos del concepto se despliegan en su totalidad y surge la némesis de este como horizonte del imaginario social. Como nuestros sueños se transformaron en pesadillas.

1) El fracaso de un concepto

⁸² Gimbernat José. A. *Ernst Bloch*. Cátedra. Madrid. 1983. Pág 99.

Todo lo que los diferentes modelos utópicos proponen al género humano tienen como última meta mejorar la existencia de este y que en buena medida la humanidad alcance la felicidad. Incluso podemos decir, que prácticamente, cada momento histórico tiene su anhelo utópico⁸³:

“Toda situación histórica contiene su propia y singular perspectiva utópica, una visión inmanente de lo que funciona mal en ella, una representación ideal de cómo, con ciertos cambios, la situación podría mejorar enormemente. Cuando surge el deseo de un cambio social radical, resulta lógico que primero pretenda actualizar su visión histórica inmanente, y ese esfuerzo es lo que caracteriza cualquier auténtica lucha emancipadora. No obstante, aquí empiezan los problemas: ¿por qué todos los intentos llevados a cabo hasta ahora de actualizar el potencial utópico inmanente de una situación histórica acaban en catástrofe?”

La contestación a la justa pregunta de Žižek desvela los rincones oscuros del pensamiento utópico. Las realidades utópicas pretenden dar un escenario social idílico al ser humano, sin embargo, los análisis utópicos, sus acciones, supuestos o fines no están exentos de críticas. El constante fracaso de realizar los mismos, nos lleva incluso a plantear el pensamiento utópico como una rama de la política y la filosofía anclada en una crisis desde sus orígenes, al ver la historia del mismo como una crisis que terminará en breve con su desaparición. Esto es debido a que la utopía tradicionalmente incorpora una serie de elementos sobre los cuales se construye una serie de críticas que minan la fuerza y la credibilidad de la misma. Incluso, es posible que los ataques que el pensamiento utópico sufrió durante el pasado siglo y que se dilatan hasta nuestros días hayan llegado a concluir esa historia de crisis permanente. Las tres grandes críticas que se le

⁸³ Žižek Slavoj. *Problemas en el paraíso*. Anagrama. Barcelona. 2016. Pág 172.

pueden hacer a la utopía son: el planteamiento escatológico, su afán holista y la ingenuidad de la razón utópica.

1.1) *La utopía como fin*

La utopía se presenta en muchas ocasiones como el Apocalipsis de la civilización, el fin de una era y el comienzo de otra. Los modelos utópicos tienen una especie de vocación por la destrucción de la realidad en la que se encuentra, debido a lo insoportable de la misma. La utopía es el fin de la sociedad en la que vivimos, el comienzo de una nueva. Pensar y concebir este proceso de superación de la sociedad actual y construcción de una nueva, como un elemento real y posible plantea una serie de problemas al género humano. La inseguridad existencial que genera, pasar de una realidad conocida a una posiblemente mejor, dificulta el camino para la utopía. El monumental trabajo que genera la lucha por la utopía suele mermar la fuerza de la misma. La utopía se mueve en la confrontación entre la realidad que pretende superar y el ideal que plantea. Es aquí donde el carácter apocalíptico de la utopía debe de mostrarse como revelación⁸⁴ y no como destrucción. La utopía significa el final, pero sobre todo significa camino. Bien es cierto que para comenzar dicho camino, el presente tiene que ser muy hostil. Tiene que ser insostenible la realidad política para que se movilicen las fuerzas sociales en masa por y para la lucha utópica. El cambio radical que se plantea en el pensamiento utópico genera inseguridades, miedos, celos y un largo etcétera de problemas de diversa índole. No es fácil para nadie enfrentarse al final de la sociedad en la que vive en pos de un futuro mejor, por muchas esperanzas que se depositen en el mismo. La utopía es el fin de una sociedad por otra pero el camino que se debe

⁸⁴ Haciendo referencia a la etimología de la palabra Apocalipsis: revelación. La utopía debe de mostrar las deficiencias de la sociedad que pretende superar, como un espejo que refleja las imperfecciones del que se mira en él. Esa revelación, deberá encaminarse a la construcción utópica, no a una destrucción total de la sociedad, como se plantea en muchas ocasiones.

trazar desde la destrucción de una realidad hasta la construcción total de la nueva, se vuelve en muchas ocasiones demasiado arduo, siendo preferible vivir en un presente caótico que lanzarse a un futuro que algunos han llamado prometedor. La utopía es finalidad, es escatológica.

Sin embargo, el elemento escatológico no siempre acompañó a los relatos utópicos, es una característica que el concepto ha ido ganado con su desarrollo histórico. Los primeros modelos utópicos no incorporan dicho elemento, son modelos de ciudades estados o pequeños reinos, en muchos casos con un corte mítico y sus propios autores lo veían como meros ideales inalcanzables, son más bien modelos a los que contraponer las sociedades en las que vivían. Es con la inclusión de la teología cristiana en el pensamiento utópico, cuando la escatología se une de forma irrevocable al concepto de utopía. El cristianismo promete la segunda venida de Cristo y con ella el Reino de Dios para la humanidad, donde los justos serán premiados y los malvados castigados, creando el paraíso en la tierra. Sobre esta premisa y en torno a ella se crean las utopías cristianas⁸⁵ hasta el siglo XVI. De esta forma pensar la utopía supone a su vez pensar el fin de la sociedad, la humanidad y el tiempo, alcanzando de esta forma la felicidad plena para el género humano.

La unión teología cristiana y utopía supuso a su vez dar a esta última el carácter de universal. Ciertamente si la religión cristiana se mostraba como una balsa de salvación para toda la humanidad ante el final de los tiempos vaticinado continuamente por la Iglesia, sus planteamientos utópicos también tienen este mismo carácter. El tinte escatológico y universal que gana el pensamiento utópico gracias a la religión cristiana, se mantendrá incluso cuando este se secularice gracias a los movimientos partidistas (socialistas, fascistas, marxistas) y obreros del siglo XIX y XX. Una vez que se tiene conciencia global por parte

⁸⁵ Ver capítulo anterior.

del imaginario político y social, los planteamientos de esta índole también lo son. Las utopías generadas por ello tienen una fuerte carga escatológica como el Reino de Dios cristiano, con el triunfo de ellas se terminaría la historia. Estas posturas reconcilian al sujeto individual con el proceso histórico que ellas llevan a cabo, culminando este último y por ende colmando de la plena justicia y paz al primero. Estas utopías que Antonio García-Santesmases llama horizontales⁸⁶, pretenden un triunfo final del ideal utópico con una fuerte carga escatológica y teleológica. Desde el cristianismo hasta las utopías del siglo XX lo que los planteamientos utópicos suponían era en definitiva el fin de la historia.

El fin de la historia supone que el sentido que esta tiene se completa al llegar a cierta meta histórica, es decir que los acontecimientos que se realizan en ella apuntan hacia un fin, y este ha sido alcanzado. Para el cristianismo este sería la segunda venida de Cristo, para los marxistas la implementación de la dictadura del proletariado a nivel mundial o para los anarquistas la destrucción del Estado. Estos fines independientemente de cómo sean llamados buscan la fraternidad universal, la libertad absoluta, o la felicidad sobre toda la humanidad. Es importante señalar que el fin de la historia en todos estos planteamientos supone terminar con el sentido de la misma, no con el final de los tiempos (exceptuando el relato cristiano). Las utopías se insertan dentro de modelos que plantean el fin de la historia precisamente por aspirar a esas metas propuestas. Estos planteamientos parten de una premisa clara, el enorme optimismo que se tiene con respecto al género humano y su capacidad de autorrealización. Si bien es cierto que podemos hablar del término “fin de la historia” prácticamente desde los escritos de Hegel, no es hasta el siglo XX donde el fin de la historia se muestra como un planteamiento con una enorme fuerza intelectual.

⁸⁶ García-Santesmases Antonio. *Ética, Política y Utopía*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2001.

Las dos grandes guerras que sufre el mundo en el siglo XX, el resto de horrores bélicos y las desigualdades entre las distintas partes del globo, erradican todo optimismo sobre el género humano en el siglo pasado. Pensar en un fin de la historia a modo de utopía, donde la humanidad alcance un estado de gracia se torna muy difícil tras Hiroshima. Comienza pues la destrucción de todos los grandes relatos, la razón como gran descubrimiento de la modernidad y su aplicación a todos los metarrelatos de esta finalizan en el siglo XX, el siglo que terminó con la modernidad. Estos relatos en su mayoría son utópicos, suponen el fin de la utopía, al perder el optimismo y por ende la esperanza en el propio hombre y sus capacidades, se acaba con la posibilidad de realizar una realidad utópica, incluso de plantear estas en el plano teórico.

Pero el fin de la historia puede tener varias connotaciones según el autor. Es en 1989 cuando Lutz Niethammer escribe la obra en la cual se plasma el fin de la historia desde varias perspectivas. Según Perry Anderson estas son⁸⁷:

“Niethammer distingue tres variantes principales: primero, la tesis, de estirpe nietzscheana, sobre el agotamiento espiritual del repertorio de posibilidades heroicas; segundo, la imagen, asociada a la obra de Weber, de una sociedad en proceso de petrificación, convertida en una sola máquina enorme; tercero, la vislumbre de una entropía en el proceso del cambio de civilización, según el esquema de Henry Adams.”

Si prestamos atención a las tres variantes propuestas por Perry Anderson sobre el concepto del final de la historia, vemos que todas son aplicables a la realidad socio política de finales del siglo pasado. El nihilismo de nuestra sociedad hace imposible la heroicidad dentro de la misma, condenando esta a la fama o a la riqueza. Es un hecho la petrificación social que vivimos, la homogeneización del

⁸⁷ Anderson Perry. *Los fines de la historia*. Anagrama. Barcelona. 1996. Pág 7.

globo y la absoluta falta de alternativas a nuestra realidad actual. Y el impacto de las tecnologías en la actualidad nos lanza hacia un futuro mediado tecnológicamente. Pero la gran definición del fin de la historia culminó con la obra homónima de Fukuyama, la cual termina por acabar con el relato utópico.

Francis Fukuyama escribe en 1989 *¿El fin de la historia?*⁸⁸, la obra que puso este concepto en el protagonismo del plano intelectual. Fukuyama pone de manifiesto que el fin ideológico de la humanidad ha alcanzado su meta por medio de la democracia de estilo occidental y gracias al capitalismo como sistema económico mundial. La victoria de estos planteamientos se consolidan no solo por sus resultados (que en multitud de casos dejan mucho que desear), sino por la falta de alternativas a los mismos. La derrota de los fascismos y la caída del Muro de Berlín supusieron la derrota de las alternativas a la democracia y al capitalismo. Fukuyama expone que la aniquilación del fascismo se llevó a cabo por la vía material e ideológica, la primera por el camino del conflicto armado y la segunda por una falta de confianza en el futuro de la misma. El marxismo, la otra alternativa a la democracia capitalista liberal, fue derrotado según nuestro autor, debido a que los índices de igualdad social que los seguidores de Marx buscaban, se alcanzaba en la sociedad norteamericana (representante del liberalismo) y no en la Rusia comunista. La desaparición de los baluartes comunistas le daría la razón a Fukuyama. Pero nuestro autor es consciente que no todos los países del globo tienen los mismos índices de bienestar que Norteamérica. Establece una separación entre aquellas regiones que viven ya el fin de la historia y las que no. Los conflictos y diferencias fundamentales en nuestro tiempo se darán entre estos dos modelos de países. Sin embargo, ¿qué nos queda pues ante una realidad sin historia?. Fukuyama es claro⁸⁹:

⁸⁸ Fukuyama Francis. *¿El fin de la Historia? y otros ensayos*. Alianza. Madrid. 2015.

⁸⁹ Ibid. Pág 100 y 101.

“El fin de la historia será un tiempo muy triste. La lucha por el reconocimiento, la disposición a arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a nivel mundial que requerirá audacia, coraje, imaginación e idealismo será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente y la satisfacción de las sofisticadas demandas consumista[...] Quién sabe si esta misma perspectiva de siglos de aburrimiento al final de la historia servirá para que la historia vuelva a empezar una vez más”

La pérdida completa del sentido sumerge a la sociedad en un tecnicismo y en un espíritu consumista como motor de la misma. El aburrimiento del que habla Fukuyama será fagocitado por una sociedad del espectáculo que edulcora el sin sentido de esta bajo una avalancha de productos para consumir. Deberíamos preguntarnos si este voraz consumismo es suficiente para hacer soportable la existencia sin un sentido más allá de tener el último objeto de moda. La respuesta depende del grupo social al que se le haga. Para las sociedades post historia como la occidental puede que si consigue ir más allá de este erotismo consumista, se encuentre ante un nihilismo que necesita ser superado por algún medio. Para aquellas, según las cuales, dice Fukuyama siguen en la historia (todo el Tercer Mundo prácticamente), una existencia sin agua potable, con una inseguridad constante, azotada por la enfermedad y el hambre, se torna insoportable. La contraposición entre una sociedad aburrída⁹⁰ existencialmente que busca como salir del nihilismo imperante, con la de una que vive en la

⁹⁰ Deberíamos hablar del aburrimiento de nuestra sociedad desde la perspectiva de Heidegger cuando dice: “[...] que nos aburren porque nos dejan vacíos [...] Nos dejan vacíos porque no tienen nada que ofrecernos. Dejar vacío significa no ofrecer nada en tanto que presente.” Heidegger Martín. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Alianza. Madrid. 2007. pág 139. Si el presente nos aburre debido a que no tiene nada que ofrecernos, quizás deberíamos poner la vista en el futuro. Llenar de posibilidades este, más bien de sentido, para salir del aburrimiento actual, para escapar del vacío.

miseria⁹¹. El sentido de la existencia es buscado por unas desde el exceso y por las otras desde el defecto. Llegados a este punto deberíamos cuestionarnos la bochornosa situación de nuestra realidad social, la cual, demanda una respuesta y una acción inmediata. El Fin de la Historia tal y como lo plantea Fukuyama, termina como él expone, con dos sociedades, una en la meta y otra que pretende llegar. Una en el nihilismo y la otra en la miseria, ambas perdidas en una existencia insoportable. Pero no basta con mostrar las deficiencias del planteamiento de Fukuyama, como hemos mentado antes, el capitalismo global y la democracia se plantean como el Fin de la Historia, no por sus logros, sino más bien por la falta de alternativas. Es por tanto necesario buscar otro planteamiento que supere a este. Si esto es así, quizás sea necesario rescatar de nuevo el sentido, volver a la historia como expone Fukuyama en la cita. Una razón, una meta, un camino propuestos por un conjunto de personas, cuanto más amplio mejor. Por medio del consenso y motivado por las necesidades humanas. Es posible que este sentido radique en revivir el motor que nos impulsa a un mañana mejor quizás sea necesario el repensar la utopía. Puede que debamos de recuperar la historia y esta tenga que tener un carácter netamente utópico. Y es que perder la utopía supone perder el futuro o en palabras de Karl Mannheim⁹²:

“Siempre que desaparece la utopía, la historia deja de ser un proceso que conduce a una meta final”

Es posible que bajo esta perspectiva si se despliegue el auténtico sentido del Fin de la Historia. El Fin de la Historia llegará efectivamente con la muerte de todas las utopías, con la ausencia de estas. Pero el motivo de la desaparición del pensamiento utópico tiene que ser por haber alcanzado la humanidad un estado de bienestar y autodesarrollo total. Una realidad donde las miserias sean cosas

⁹¹ La miseria del planeta donde vivimos, así como la diferencia entre ciudadanos pobres y ricos es relatada de manera magistral por Davis Mike en *Planeta de Ciudades Miseria*. Akal. Madrid. 2014.

⁹² Mannheim. Karl. *Ideología y Utopía*. Fondo de Cultura Económica. México. 1993. Pág 221.

del pasado, igualdad, fraternidad y libertad entre todos los hombres y mujeres del globo. Ese será el momento del Fin de la Historia y la muerte de las utopías. Hasta entonces, dejar de soñar con un mundo mejor, conformarse con un capitalismo liberal a escala mundial, es absurdo, puede que incluso obsceno. Este conformismo debe de tener mayor grado de imposibilidad que plantear una alternativa utópica.

1.2) *La prisión holística utópica.*

Con lo expuesto anteriormente vemos que la utopía generalmente pretende dar sentido a la historia y colmar la misma. Esto es debido a que se parte de una perspectiva basada en un planteamiento por el cual, la historia tiene una serie de mecanismos internos, unas leyes que se pueden conocer. Conocer dichas leyes implica por lo tanto saber hacia donde va el proceso histórico, cual es el sentido de este. Por ende se puede generar un modelo social que se acople al mismo y consiga culminar el proceso histórico, colmando a su vez las aspiraciones y sueños de la humanidad. De esta manera se genera una teoría social omniabarcante a la cual todo individuo y toda sociedad deben de someterse, debido a que es la que comprende los procesos históricos y se acopla a los mismos, por ende, es la que trae el único modelo verdadero de sociedad. El modelo que traerá la felicidad a todos. Estos sistemas sociales que copan todos los elementos de la sociedad son los denominados holísticos, y en general la mayoría de utopías pertenecen a ellos.

Estos planteamientos holísticos, no dejan pie a la alteridad, crean unas sociedades cerradas y en definitiva un dogmatismo a todos los niveles. Desde las primeras utopías centradas en las ciudades, donde todo elemento dentro de la misma estaba controlado, hasta las utopías modernas, el afán holista está presente como un sino del pensar utópico. El holismo centrado en el control

total de la sociedad de las primeras utopías, trasmutó posteriormente en las de corte escatológico y mesiánico, en conducir todo elemento social y humano hacía el destino prometido. Huyendo de este tipo de utopías, las cuales adormecían a la población en una espera infundada, las utopías modernas, pretendieron lanzar a la acción a toda una parte de la población que vivía en la miseria. La lucha por la victoria utópica y el fin del sufrimiento fue la punta de lanza de su pensamiento. La realidad es que el único fin que se consiguió fue el de la vida de miles de personas. Este es el peligro que entraña los pensamientos de este corte, los cuales en el siglo XX, con el auge de las distintas utopías partidistas dieron a conocer la cara más oscuras de estas y concluyeron con miles de muertos y cuantiosos daños para la población. Esta lucha social, fue el reflejo de una necesidad ideológica de colmar toda la realidad bajo la promesa del ideal utópico. Instituciones, cargos, figuras y otros tantos elementos sociales y políticos son creados por estas utopías para expandir su visión del mundo. Estos elementos son denominados por Popper como ingeniería utópica⁹³:

“Busca remodelar a <<toda la sociedad>> de acuerdo con un determinado plan o modelo; busca <<apoderarse de las posiciones claves>> y extender <<el poder del Estado... hasta que el Estado se identifique casi totalmente con la sociedad>>, y busca, además, controlar desde esas <<posiciones claves>> las fuerzas históricas que moldean el futuro de la sociedad en desarrollo: ya sea parando ese desarrollo, ya previendo su curso y adaptando la sociedad a dicho curso.”

Esta transformación holística de la sociedad trae varios problemas todos ellos comentados por Popper, en primer lugar, el partir de una premisa falsa: la historia tiene unas leyes que pueden ser conocidas y por ende prever

⁹³ Popper Karl. *La miseria del historicismo*. Alianza. Madrid. 2014. pág 97, 98.

acontecimientos futuros. El segundo error que comete este planteamiento es que al no poder prever los acontecimientos que los cambios que realiza pueden ocasionar, vive en un constante intento de doblegar toda la sociedad a su voluntad, ya que no se puede pretender estudiar y comprender un todo. Y el tercero y más escabroso, el referente al factor humano, a saber, al tener un modelo de sociedad que se presupone perfecto, todos los integrantes de la misma tienen que acoplarse a ella, o en otras palabras, la sociedad hace al individuo no el individuo a la sociedad. Esto acaba con la alteridad, la libertad y el cambio de la sociedad al ver en todos los elementos contrarios al desarrollo de la idea regente, como un ataque contra la misma, un intento de degenerar la sociedad. De esta forma el holismo se presenta como una aspiración poco recomendable para la realidad humana, al igual que toda utopía que pretenda ser de este corte. Para Popper el holismo no es algo científico, más bien pre-científico⁹⁴. Esta actitud omniabarcante, termina en un dogmatismo despótico transformando el sueño utópico en la pesadilla dictatorial.

Las utopías de corte holístico suelen generar un dogmatismo a todos los niveles, sin embargo, esta lacra la podemos encontrar en muchos otros planteamientos utópicos y prácticamente desde el primero de ellos. De hecho muchos autores se cuestionan (si no es un sino de la utopía como dictan muchos) si sea cual sea su propuesta utópica, esta termina en un dogmatismo férreo y finalmente en una dictadura. Normalmente en el pensamiento utópico se parte de una construcción racional basada en una idea holística de la sociedad y la política, al proponer esta como fin último que alcanzar, determina a su vez una serie de pasos para lograr la misma. Todo argumento contrario a estas se vuelve irracional en este imaginario ya que la idea utópica se presenta como la única y verdadera garante de la mejor sociedad posible. Estos planteamientos no surgen de la nada, son concebidos por una serie de autores con unas ideas, una biografía y una

⁹⁴ Ibid. Pág 107.

experiencia propia. Por muy amplia que sea la visión del autor o por bien que esta esté fundamentada, no dejan de ser concepciones personales que deben de ser expuestas a debate, más cuando pretenden dictar la organización de toda una sociedad. Como se aspira a dictar como tiene que ser todos los elementos que componen la realidad de los ciudadanos, se necesita en la mayoría de los casos un gobierno fuerte, siendo delgada la línea que separa a este de uno dictatorial. A su vez y siendo la totalidad de la sociedad su campo de trabajo, los planteamientos utópicos se topan con una serie infinita de realidades que tienen que articular, así como las respuestas que estas realidades den a sus planteamientos. ¿Cómo articularía respuestas negativas o contrapuestas al ideal utópico?, ¿Es capaz dicho ideal de articular todas las dimensiones sociales y políticas?. A estas y otras tantas cuestiones debe de responder el pensamiento utópico.

Normalmente el dogmatismo utópico se fundamenta en una supuesta superioridad racional o técnica de sus dirigentes, siendo ellos los concedores de bien y del mal. Esta fundamentación la encontramos en la *República* platónica al justificar el gobierno del filósofo rey⁹⁵, como el único que conoce la verdad. La crítica a esta concepción de la utopía y concretamente al ejemplo de Platón la encontramos en *La sociedad abierta y sus enemigos*⁹⁶, donde Popper argumenta como los planteamientos del autor griego, terminarían en un sistema dictatorial y posiblemente alejado de esa realidad perfecta que se promete. No solo en Platón, a lo largo de la historia de las utopías encontramos esta forma de gobierno basada en el filósofo rey o en un gobierno formado por los ciudadanos más sabios o con mayor conocimiento técnico. De esta forma la realidad utópica se corresponde a la visión del mundo de un pensador o grupo de pensadores. Una visión monolítica que rompe cualquier otra alternativa, este es el auténtico dogmatismo utópico.

⁹⁵ Platón. *Diálogos IV, República*. Gredos. Madrid 2015.

⁹⁶ Popper Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós. Barcelona. 2002. Pág 140, 156.

Este dogmatismo utópico viene dado a su vez por la relación directa que para muchos autores guarda la utopía con la ideología. El cuerpo de pensamientos e ideas errados en su génesis, que dan una visión deformada de la realidad y que pretende articular toda esta en función a ellos, es la ideología, la cual se impone de manera absoluta. Esta definición de la ideología, como visión errada de la realidad o invertida de la misma es la propuesta por Marx a raíz de las ideas de Feuerbach con respecto a la religión. Expone Ricoeur acerca de esta definición de ideología⁹⁷:

“La impugnación contra la ideología procede pues de una especie de realismo de la vida, un realismo de la vida práctica, en el que la praxis, es el concepto alternativo de la ideología. El sistema de Marx es materialista precisamente por que insiste en la materialidad de la praxis es anterior a la idealidad de las ideas. En Marx, la crítica de la ideología deriva de la idea de que la filosofía invirtió el orden genético real, de manera que lo que le corresponde hacer es poner de nuevo las cosas en su orden real.”

La ideología es por tanto una visión irreal del mundo que se impone con una fuerte autoridad. Se podía argumentar que la utopía es también una forma de concebir la sociedad alejada de la misma. En este punto es donde radica la unión de estos dos conceptos, a saber, en compartir una visión equivocada de la realidad, la ideología por hacer una lectura falsa de esta y la utopía por plantear imposibles, o en otras palabras, ambos conceptos plantean una alternativa a la propia realidad en la que se conciben. Sin embargo la ideología y la utopía son términos que están alejados entre ellos.

⁹⁷ Ricoeur Paul. *Ideología y Utopía*. Gedisa. Barcelona. 2006. Pág 49. Nota: El libro de Paul Ricour comparte título con el homónimo de de Karl Mannheim debido a que el libro citado son un conjunto de conferencias y escritos de Paul Ricour en respuesta a libro de Karl Mannheim. Y el editor del mismo vio oportuno titularlo igual que este.

Como expone Ricoeur, la utopía es declarada, es decir se sabe a sí misma utópica y pretende ser utópica. A su vez, la utopía pretende trascender la realidad, apunta hacia un futuro, mientras que la ideología pretende perpetuar la visión que tiene del presente. A este respecto Mannheim⁹⁸ añade que la utopía se diferencia de la ideología al proponer elementos que no se encuentran en la realidad, mientras la ideología los mantiene. De esta forma la ideología muestra su vertiente reaccionaria en contraposición con la fuerza subversiva de los planteamientos utópicos. La otra gran diferencia que expone Mannheim es el origen de la concepción de ambas, a saber, las clases dirigentes son las encargadas de generar las ideologías, mientras que las utopías surgen desde las clases que sufren la miseria social. La ideología no es consciente de su propia falsedad, se proclama como la única concepción de la realidad posible, la portadora de la verdad, de ahí su dogmatismo. La ideología es la realidad falseada, la utopía es la alternativa a una realidad insoportable. Entonces a qué se debe la unión de ambos términos, ¿por qué constantemente se plasma uno unido al otro?.

Esto es debido en primer lugar al carácter holístico de ambos, la ideología pretende entender y dominar toda la realidad, la utopía cambiarla. El problema se da cuando el cambio dado por la utopía se asienta, creando una sociedad distinta a la propuesta en un principio transformando paulatinamente el impulso utópico en ideología. Fruto de este carácter deviene la falta de alteridad que ambos conceptos plantean, lo que genera un dogmatismo y una actitud hostil frente a las críticas. A esto tenemos que sumar la contraposición que autores como Ricoeur establecen entre utopía e ideología por un lado y ciencia por otro. Esta confrontación venida del marxismo se establece al separar Marx el socialismo utópico del socialismo científico, por no tener el primero un análisis

⁹⁸ Mannheim. Karl. *Ideología y Utopía*. Fondo de Cultura Económica. México. 1993.

lo suficientemente profundo de la realidad. Esta crítica solo corresponde a una supuesta superioridad intelectual del pensamiento marxista, un análisis y estudio serio de los planteamientos utópicos muestran no solo el error de este juicio, sino la fuerte relación entre utopía y ciencia.

Con los elementos expuestos anteriormente, vemos como se genera el camino que hace que la utopía se transforme paulatinamente en ideología o las similitudes que se dan entre ambos conceptos, acarreado por ende todos los elementos negativos de esta. La utopía debe de escapar del peligro que supone parecerse o tomar la forma de las ideologías, como muchos autores anteriores, nos podríamos preguntar incluso si es posible separar dichos conceptos. Es posible si escapamos de planteamientos cerrados o unilaterales, que socavan la alteridad y el devenir de las ideas y planteamientos. Este miedo a un pensamiento dogmático, holístico y que no guarda relación entre sus planteamientos y la realidad, mina la credibilidad del cuerpo utópico, hace de este un mero planteamiento dogmático e ingenuo.

1.3) *La ingenuidad de la razón utópica*

En el capítulo anterior mencionamos la confrontación que se genera en el Renacimiento entre el modelo de la Razón de Estado planteado por Maquiavelo y el de la Razón Utópica por Moro, así como el triunfo final del modelo propuesto por el autor del *El Príncipe*. La Razón de Estado se impone por el carácter pragmático de esta frente a su opuesta, pero no es el único elemento, la Razón utópica supone una serie de características que le han acarreado no pocas críticas, las cuales le han restado credibilidad y fuerza frente a otros planteamientos.

La Razón Utópica supone en primer lugar generar un marco social general y absoluto hacia donde toda la humanidad debe de encaminarse. Este planteamiento holístico del que ya hemos hablado, se plantea en muchas ocasiones como una realidad alternativa falseada, es la crítica de Franz Hinkelammert a la Razón Utópica. Para este autor, los planteamientos utópicos en los que se engloba desde el capitalismo neoliberal, pasando por el comunismo soviético, hasta el anarquismo, plantean una realidad que se puede alcanzar donde todos los problemas humanos quedan resueltos. Esta realidad perfecta, promovida por dichas utopías, se basa en una supuesta capacidad que puede tener un individuo o conjunto de ellos para explicar toda la realidad o de plantear un sistema que pueda hacerlo. Aquí radica la ingenuidad de la razón utópica, a saber, plantear teorías holísticas que expliquen toda la realidad y a la que tenemos que aspirar. A esto se le suma que los planteamientos utópicos no solamente plantean la existencia de sociedades perfectas, a su vez muestran la posibilidad de recorrer el camino hacia ellas. Al partir de una situación de completa confianza en la verdad absoluta de sus planteamientos, la utopía desprecia los impedimentos que en multitud de ocasiones existen para alcanzar las metas propuestas, la fe en su éxito es total. Esta ingenuidad ancla lo utópico a lo imposible, ya que la utopía descarta la alternativa, siendo consciente de sus planteamientos infalibles no acepta la crítica, por ende no es consciente de sus límites y problemas.

Sin embargo para Hinkelammert lo imposible como elemento anclado a la utopía no es un lastre para la misma, es más, es la esencia de está, siendo fundamental para la labor que ejerce la utopía en el pensamiento político y social. Esto es debido a que lo imposible nos muestra lo posible como

contraposición, o en otras palabras, la utopía nos marca nuestros límites como sociedad. En palabras de Hinkelammert⁹⁹:

“Las imágenes de la institución perfecta y de la consiguiente aproximación infinita a su realización, no son más que espejismo de la realidad y no tienen ningún carácter “ontológico”. Pero por eso no son simplemente “superfluos”. Tales espejismos existen y son elementos necesarios para conocer y transformar la realidad. Pero esta transformación de la realidad jamás tiene el carácter de una aproximación. Estos conceptos límites dan elementos de juicio sobre la realidad, que sin ellos, no es posible tener. Sin embargo, presentados como metas de acción, son simplemente vanos espejismos. Tanto la contradicción dialéctica contenida en el proceso de abstracción por el progreso infinito, del cual resulta el concepto límite, como análisis de la mala infinitud del proceso real de aproximación, atestiguan este carácter de los conceptos límites.”

Si bien bajo este supuesto el pensamiento utópico no muere o es eliminado como le podía ocurrir bajo otro tipo de críticas, el puesto que le da el mismo Hinkelammert dista mucho del carácter revolucionario que las utopías han tenido a lo largo de la historia. Es posible incluso que si llevamos este papel al extremo las utopías dejen de existir, ¿necesitamos verdaderamente todo un planteamiento utópico para ser consciente de nuestras posibilidades como sociedad y las imposibilidades de la misma?. Puede que esta función a la que queda relegada la utopía en el planteamiento de Hinkelammert sí sea una postura demasiado ingenua. La utopía como motor de lo imposible es una concepción que comparte Cioran.

⁹⁹ Hinkelammert, Frank. *Crítica a la razón utópica*. Económico-Teológica. San José. 1984. Pág 154, 155.

Cioran comparte la necesidad de la utopía como generadora de sociedades imposibles, ya que en palabras del autor de *Historia y Utopía*¹⁰⁰:

“Solo actuamos bajo la fascinación de lo imposible”

Por ende Hinkelammert y Cioran comparten la visión sobre la necesidad de la utopía como imposibilidad, pero Cioran es mucho más radical con la crítica a estas. Para el autor rumano la ingenuidad en el pensamiento utópico es total, se vuelve incluso insoportable. Para este el conjunto de normas, el control absoluto que en las utopías se da de toda la realidad y la falta de alteridad en las mismas, se tornan elementos que ahogan al hombre en un dogmatismo técnico. La utopía crea autómatas no hombres y mujeres felices. Pero para Cioran la auténtica ingenuidad de la razón utópica radica en la concepción de un mundo sin mal. Es por eso que las utopías son un “no lugar”, ya que es imposible que exista una sociedad con una completa ausencia de maldad. El error, la equivocación, la afrenta y en menor o mayor medida el mal son realidades humanas que las utopías pretender erradicar, generar un mundo sin ninguna pizca de maldad posiblemente sea generar un mundo sin la humanidad. No se trata de estigmatizar a la humanidad o de plasmar una visión hobbesiana de la misma, lo que no se puede pretender es eliminar los conflictos que surgen entre los individuos por pequeños que estos sean. Posiblemente la perfección social como meta sea a su vez la esencia y la tragedia del pensamiento utópico, ya que un destino perfecto puede que no sea la finalidad propicia para una especie que dista mucho de serlo.

La utopía queda pues relegada de nuevo a una literatura¹⁰¹ de las sociedades imposibles que pueden ayudar a la nuestra, un cuento con moraleja, la cual

¹⁰⁰ Cioran, E.M. *Historia y Utopía*. Tusquets. Barcelona. 2011. Pág 118.

¹⁰¹ En la estela del pensamiento de Cioran podemos encontrar otros autores como Hugo Castignani. Este autor expone que la relación casi insoluble de la utopía con la literatura, especialmente las

debemos de aplicarnos para poder crecer como grupo. Toda función alternativa a esta que pueda realizar la utopía es ingenua, tonta, un cuento infantil. Expone Cioran¹⁰²:

“Para concebir una verdadera utopía, para esbozar, con convicción, el panorama de la sociedad ideal, hace falta una cierta dosis de ingenuidad, hasta de tontería, que, demasiado aparente, termina por exasperar al lector. Las únicas utopías legibles son las falsas, las que, escrita por juego, diversión o misantropía, prefiguran o evocan los Viajes de Gulliver, biblia del hombre desengañado, quintaesencia de visiones no quiméricas, utopía sin esperanza.”

Utopía sin esperanza es la propuesta final de Cioran, despojar de la esencia al concepto, quitarle su vitalidad. Debemos abandonar pues todos los sueños sobre un cambio total de la realidad. La transformación social, está encaminada solo a ciertas parcelas de la misma. Las críticas vertidas sobre el pensamiento utópico conducen a este a ser un mero sueño imposible. Puede que Hiroshima nos arrebatara la esperanza de alcanzar un futuro utópico y a su vez relegara toda utopía a mera literatura. La ausencia de esperanza genera dos posibles destinos, a saber, un nihilismo asfixiante, del cual nuestra sociedad está colmada. Y por otra parte un escenario donde la desesperación se imponga constantemente. De esta forma llegamos a un punto donde nos es imposible concebir un mañana mejor, ya que de hacerlo carecemos de las esperanzas de que este llegue a nosotros. Nos queda pues la alternativa de perpetuar nuestro nihilismo social o de pensar en un fin o en una serie de ellos. La crítica a la utopía, la falta de

utopías científicas con la literatura de ciencia ficción, supone un trasvase semántico de una a otra. Es decir, la utopía se presenta en el imaginario social como una ficción, como un imposible, legado únicamente a la literatura. A su vez al estar fuertemente ligada el pensamiento utópico a la tecnología, cuando a mediados del siglo XX surge la tecnofobia como respuestas a los desastres atómicos. Surge a su vez una fobia por las utopías basadas en las tecnologías, las cuales eran prácticamente las únicas supervivientes dentro del relato distópico. González García Moisés, Herrera Guillén Rafael. *Utopía y poder en Utopía y poder en Europa y América*. Tecnos. Madrid. 2015. Pág 368.

¹⁰² Cioran. Ibid. Pág 121.

esperanza en la sociedad y la imposibilidad de generar planteamientos futuros encaminados a la realización del hombre y de la sociedad, dieron como fruto las distopías.

2) El fin de la esperanza. Distopía.

En 1967 Herbert Marcuse habla en Berlín acerca del final de la utopía. Es precisamente ese título *El final de la utopía* el correspondiente a una de las conferencias, en la cual una de las primeras frases es¹⁰³:

“Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en buen camino para conseguirlo”

Hacia 22 años de la explosión de la bomba en Hiroshima, el mundo había conocido el infierno en la tierra, cuando Marcuse dice estas palabras. La Guerra Fría, amenaza de nuevo con revivir dicho infierno. La aniquilación de toda la raza humana se vuelve por primera vez en la historia de la humanidad una posibilidad. Durante el siglo XX la humanidad se enfrenta a cambios profundos, quizás el más definitorio sea el enfrentarse a la posibilidad de su completa destrucción. El pesimismo con respecto al futuro era tal en la sociedad que se llega a cuestionar la existencia de un mañana. Expone en 1969 a este respecto Hannah Arendt¹⁰⁴:

“Si uno formula a un miembro de esa generación dos sencillas preguntas: <<¿Cómo quieres que sea el mundo dentro de cincuenta años?>>, y <<¿cómo quieres que sea tu vida dentro de cinco años?>>, las respuestas vienen a menudo precedidas de un <<con tal de que todavía haya mundo>>.”

¹⁰³ Marcuse Herbert. *El final de la utopía*. Planeta. Barcelona 1986. Pág 7.

¹⁰⁴ Arendt Hannah. *Sobre la violencia*. Alianza. Madrid. 2011. Pág 29.

Tanto el Apocalipsis como el infierno ganan una fuerza ontológica hasta entonces desconocida. Es cierto que la humanidad había vivido acontecimientos traumáticos en el pasado, como la peste o el terremoto de Lisboa. Hechos que habían conmocionado a la ciudadanía y sacudido el pensamiento, pero nunca tomaron el calibre y la fuerza de los acontecimientos que se dieron a lo largo del siglo XX. La difusión masiva a escala mundial de las imágenes referente a estos horrores, creó una conciencia global ante la posibilidad de la extinción total. El infierno ya no estaba proyectado hacia la otra vida, el infierno estaba en la tierra, la población mundial lo vio bajo la forma del hongo nuclear o lo había vivido en los campos de concentración o en los escenarios bélicos. El siglo XX se convierte en el siglo de los infiernos¹⁰⁵, por la cantidad de imágenes y hechos terroríficos que realizó y por la toma de conciencia de toda la humanidad sobre los mismos. De esta forma el futuro está entregado a la posibilidad del horror absoluto, todo el mundo había visto lo que una explosión atómica era capaz de hacer, el infierno se había dado en la tierra, ya sólo quedaba preguntarse cuándo se repetiría.

La novedad fundamental del horror y el mal del siglo XX era su falta de sentido. El infierno existe en casi la totalidad de las culturas como lugar de castigo y escenario donde expiar los pecados, un elemento cultural para dotar de justicia a la existencia. De este modo, el mal se había justificado, englobando a este en una serie de acontecimientos que apuntaban hacía un sentido mayor. Pues bien, la magnitud de los hechos acontecidos durante el siglo pasado sobrepasaba ambas explicaciones. Ninguna afrenta podía justificar la bomba atómica o los campos de exterminio nazis. A esto debemos de sumar el protagonista que sufre

¹⁰⁵ Así lo expone George Minois en su *Historia de los infiernos*, en la cual relata el incremento tanto de tipos, formas y conciencia que se realiza en el siglo XX del infierno tradicional. La conciencia del horror es tan grande en este siglo que a pesar de una disminución abultada de los fieles sobre todo en la religión católica, la creencia en el infierno tanto de fieles como de no creyentes, se mantiene. Minois George. *Historia de los infiernos*. Paidós. Barcelona. 2005.

y realiza el mal, a saber, el propio hombre. Si tanto la figura del mal como la del infierno se podría achacar a un ser malvado, a la naturaleza, el destino y a una interminable lista de responsables ontológicos, la maldad y el horror del siglo XX corresponde exclusivamente al ser humano. Si la humanidad fue capaz de realizar la solución final, ¿cómo podríamos tener esperanza en construir un mañana mejor tras Auschwitz?. Nos encontramos pues ante la mayor ruptura de la historia quizás con el propio fin de la misma y el fin de las utopías. Continuando con las palabras de Marcuse¹⁰⁶:

“Este final de la utopía. —esto es, la refutación de las ideas y las teorías que han utilizado la utopía como denuncia de posibilidades histórico-sociales— se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia, el sentido, a saber —y de esto propiamente quiero discutir hoy con ustedes— en el sentido de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad.”

Los acontecimientos del siglo XX hacen imposible pensar la utopía como un continuo histórico, esta debe de presentarse como una ruptura con la historia (para muchos definitiva) y con la tradición. El bagaje utópico a través de los tiempos había vivido rupturas dentro de su seno, una de las más acusadas sin duda, la acontecida en el Renacimiento, con la separación de la idea de Dios y poder, la cual, llevó a separar a su vez la idea de Dios y Estado, ruptura que se

¹⁰⁶ Marcuse Herbert. *El final de la utopía*. Plantea. Barcelona 1986. Pág 7.

consolida a finales del siglo XIX con la muerte de Dios postulada por Nietzsche. En *La gaya ciencia*, dictamina el filósofo alemán¹⁰⁷:

“El mayor acontecimiento reciente- que <<Dios ha muerto>>, que la creencia en el dios cristiano ha perdido credibilidad-comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa. Por los menos a aquellos pocos cuyos ojos, o el recelo que poseen en sus ojos, son lo suficientemente fuertes y sutiles para este espectáculo, les parece que algún sol se ha puesto, alguna confianza antigua y profunda se ha convertido en duda [...].”

La afirmación de Nietzsche dilapidaba la ya de por sí marchita idea de Dios en el pensamiento y concluyendo un camino que había comenzado en el Renacimiento y que finalmente no solo separó la idea de Dios de la política y el pensamiento, si no que concluye con la muerte de la misma. Así pues con esta ruptura, la utopía queda en manos de la humanidad para poder realizarse, el hombre es a principio del siglo XX el único garante de su propio futuro. Pero como diría Foucault¹⁰⁸ casi un siglo después, que Dios muera supone que desaparezca el hombre, para buscar el superhombre pregonado por Nietzsche. Y con la desaparición del hombre, vino la pérdida de fe en el mismo, pérdida que se materializó completamente durante la Segunda Guerra Mundial y con el posible avenimiento del fin de la humanidad de manera inmanente. Un escenario que lapidaba el sueño utópico y la ya de por sí dañada credibilidad ontológica del mismo, que ya apuntaba a su extinción, la cual se consolida cuando la completa posibilidad del fin de la humanidad se torna un hecho palpable. El fin de la humanidad se presenta más real que su salvación por medio de una futura sociedad utópica. Marcuse y algunos teóricos de izquierda aún creían en el marxismo o en el socialismo como gran utopía, la cual se haría valer contra el

¹⁰⁷Nietzsche Friedrich . *Obras completas (Vol III)*. Tecnos. Madrid. 2010. Pág 858.

¹⁰⁸Foucault Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. Madrid. 2010. Pág 333.

capitalismo neoliberal, venciendo a este al final. La caída del Muro de Berlín y los horrores del gulag, arrebataron el sueño utópico comunista. De esta forma a lo largo del siglo XX, la esperanza se pierde y el infierno en la tierra tiene mayor credibilidad que el paraíso, es por eso que se dejan de plantear utopías y comienzan la producción imparable de las distopías.

En 1979 escribía Arthur Koestler¹⁰⁹:

“Si me preguntaran cuál es la fecha más importante de la historia y la prehistoria del género humano, respondería sin dudar: el 6 de agosto de 1945 [...]; desde el día en que la primera bomba atómica eclipsó el sol por encima de Hiroshima, la humanidad, globalmente, debe vivir con la perspectiva de su desaparición en tanto que especie”

Esto supone en palabras de Fabrice Hadjadj¹¹⁰:

“La fecha más importante de la historia ya no es la de un acontecimiento glorioso, sino la de una destrucción. De modo que la humanidad ya no vive con la perspectiva de su progreso, sino con el vértigo de su desaparición. Así es la incertidumbre posmoderna que ha sucedido a la certeza moderna. Así es esa incertidumbre que es también una certeza inevitable y temible: no sólo el individuo es mortal, no sólo las civilizaciones son mortales, sino que también lo es la especie humana en su totalidad”

El fin de todo y de todos se presenta como una posibilidad futura, es este el elemento fundamental que compone el relato distópico, a saber, la falta de

¹⁰⁹Koestler Arthur. *Jano*. Debate. Madrid. 1981. Pág 13.

¹¹⁰ Hadjadj Fabrice. *Puesto que todo está en vías de destrucción*. Nuevoinico. Granada. 2016. Pág 108.

esperanza en el futuro. Las distopías surgen fundamentalmente en el siglo XX, a pesar de que algunas de las más conocidas como *La máquina del tiempo* Herbert George Wells es de finales del siglo XIX o que el término lo usara por primera vez John Stuart Mill en ese mismo siglo, la producción de obras que se pueden amparar bajo este concepto despunta y se desarrolla principalmente en el siglo XX. El surgimiento de las distintas distopías se da o bien por una falta de esperanza y por ende de planteamientos utópicos o (y por muy paradójico que suene) por el triunfo de cierto tipo de utopías. La creación tan apabullante en el siglo XX de distopías, es debido a la pérdida de la esperanza en el futuro que se da durante el mismo. Una pérdida de esperanza que supuso el fin de lo utópico y como contrapartida el surgimiento de lo distópico. Esa falta de esperanza en un futuro ideal fue el que permitió que el siglo XX se diese los mayores planteamientos distópicos hasta la fecha, el fracaso de las tres grandes utopías, el fascismo, el comunismo y el capitalismo, generaron una falta de esperanza en lograr un futuro feliz para la raza humana. Hijas directa de esta realidad son las obras: *Nosotros* de Zamyatin, *1984* de Orwell, *Un mundo feliz* de Huxley o *Fahrenheit 451* de Bradbury. Todas ellas muestran futuros donde el ser humano vive en una absoluta pesadilla social, personal y política. El mayor terror que provocan las distopías se da cuando estas son fruto de una ausencia total de utopías, si no somos capaces de concebir futuros prometedores para nuestra raza, estamos abocados a pensar en un mañana terrorífico. La distopía pues, se presenta como la némesis de la utopía, es el futuro de pesadilla donde el hombre vive una existencia miserable. La desesperanza, el dolor, el terror, la deshumanización... son solo algunos de los elementos que podemos encontrar en la mayoría de los planteamientos distópicos. Lo enteramente contrario a lo utópico es lo distópico, si en el primero encontramos lo deseable, lo ideal y la esperanza, en el segundo hallamos lo terrible, el horror y la desesperación, sin embargo ambos conceptos tienen un punto en común, a saber, el miedo.

El miedo es uno de los elementos existentes por el cual nos relacionamos tanto con el concepto utópico como con su opuesto. Esto es debido a que el desarrollo de la utopía y sus premisas producen un miedo y rechazo a aquellos que se le oponen, ya que serían perjudicados con la nueva realidad social. La utopía puede producir a su vez el mismo sentimiento a aquellos que desconfían de un futuro desconocido, o cuando se piensa en la vertiente radical de la misma. Cuando lo utópico se radicaliza y no deja margen a otras ideas se transforma en distópico. Lo que se preguntan muchos teóricos es si es posible que lo utópico debido a sus propios planteamientos internos no llegue a terminar en esa radicalización y por ende la distopía se convierta en el sino de la utopía. Edgar Tello García enlaza directamente el miedo, lo utópico debido a la falta de alteridad en estos planteamientos¹¹¹:

“No hay controversia respecto a la medula del miedo en la utopía: son los controladores del sistema, los grandes Hacedores y sus deshumanizados esbirros los que causan el terror, y de paso ayudan a formalizar los aspectos utópicos (gracias a la seguridad y el orden que proporcionan a aquellos que, sin rostro, como masa, han sido asimilados al sistema).”

La distopía puede ser el destino de lo utópico, se presenta como un problema para la utopía debido a la inmutabilidad de esta. La herencia platónica en nuestro pensamiento es muy grande, así como en la tradición utópica, y como en la sociedad perfecta formulada por Platón, esta se traduce en una falta de alteridad. La ausencia de cambio agobia y deshumaniza a los hombres, seres que están lanzados al cambio. La distopía es la falta de alteridad que se traduce en prisión existencial y en horror vital para aquellos que viven en ella.

¹¹¹ Edgar Tello García. *Sobre las alteraciones del miedo en algunas utopías actuales y en otras novelas recientes*. En THÉMATA. Revista de Filosofía No 55, enero-junio (2017) pp.: 13-26.

Si la utopía es el relato de los sueños y aspiraciones políticas-sociales que queremos conseguir como sociedad e individuos, la distopía lo es de las pesadillas y tragedias que no deseamos experimentar por ningún medio, el miedo es lo que surge en nuestra mentalidad cuando pensamos en la distopía. Todo pensamiento utópico encuentra herramientas en su presente que le permitan ser concebido e incluso realizado, buscar las herramientas y la potencia de los elementos sociales y políticos que tiene la sociedad que aspira a lo utópico. Los relatos distópicos parten de esos mismos planteamientos, pero tomando y desarrollando hasta sus últimas consecuencias, aquellos que sumergen a la humanidad en el terror más absoluto. Ambos conceptos son espejos de la sociedad que reflejan, en la utopía vemos el rostro más amable de esta, los elementos que debemos desarrollar para alcanzar la felicidad. La distopía es el *Black Mirror*¹¹² que muestra toda la decadencia que puede alcanzar la totalidad de nuestra realidad. Esta función *espejo* que tienen ambos conceptos, supone para la utopía su esperanza y motor, siendo para su opuesta el elemento que funda el carácter pedagógico de la misma. Debido a que las distopías muestran aquellas partes de nuestra sociedad sobre las cuales debemos trabajar para que cambien y que de no hacerlo podrían sumirnos en un futuro no deseado, estos relatos nos demandan una acción inmediata, ya que el hacer oídos sordos a sus planteamientos, nos podría llevar al desastre. Estas narraciones suponen un género macabro y siniestro de crítica política y social, hablamos de macabro y siniestro debido a que lo distópico se presenta como una posibilidad y una posibilidad mucho más real que la utopía, debido a que para que la utopía se realice, se debe luchar y trabajar por la misma, mientras que para que su opuesta sea un hecho, no hay que hacer nada. La utopía presenta elementos que deben de ser potenciados para realizar la sociedad que se promete, mientras que la distopía presenta elementos que de no ser cambiados pueden llevarnos al horror ontológico.

¹¹² Referencia a la serie de televisión homónima que muestra una serie de distopías futuras basadas todas ellas en la tecnología.

El pensamiento utópico demanda la acción, su contrario el inmovilismo, es más fácil el no hacer nada, que trabajar (en la mayoría de las veces en contra de ideales establecidos) duramente para cambiar las cosas. El primer acercamiento al horror que realiza las narraciones y propuestas de corte distópico no es por medio de sus planteamientos, sino por la posibilidad de que estos se realicen, ya que para estos sean una realidad no hay que hacer nada. Es por eso que debemos tomar en cuenta los elementos distópicos como indicadores que nos alerten de los peligros que se encuentran en nuestra sociedad y a su vez de los que se hallen en las distintas propuestas utópicas. Esta es la función pedagógica de la distopía, es decir, la capacidad que tiene el relato distópico para hacer crítica social, siendo nosotros capaces de corregir los defectos propuestos en dichas narraciones. Estos indicadores demandan una acción inmediata para frenar el despliegue distópico, ya que la implantación de las realidades de este corte se realiza de manera paulatina, acotando lenta pero inexorablemente cada elemento de la sociedad. Asumir estos cambios negativos como normales, como inevitables, supone asumir la distopía como inevitable. En palabras de Víctor Flores Olea¹¹³:

“En otras palabras: la antiutopía consiste precisamente en la dócil aceptación de una realidad frente a la cual no se tiene respuesta alguna, la mínima perspectiva de renovación y menos aún el impulso de modificarla: se vive, por decirlo así, en el secuestro de un estado fijo de cosas, cosificado en un mundo que considera lo actual la única expresión posible de la verdad, ante lo cual resulta una inútil pérdida de tiempo aspirar a algo mejor. En esta perspectiva, el conformismo y la docilidad serían también dimensiones acabadas de la estupidez.”

¹¹³ Flores Olea Víctor. *La crisis de las utopías*. Anthropos. Barcelona. 2010. Pág 401.

Abandonar todo planteamiento utópico nos deja a merced de las horrendas posibilidades de su opuesto, el hombre es un ser que vive constantemente proyectándose hacia el futuro, tener esperanza en este, intentar que sea mejor que el presente en el que vive es lo que nos permitirá construir un mañana mejor. Si no somos capaces de ver ese futuro mejor, si dejamos que nos invada la desesperanza, la falta de fe en nosotros y el desasosiego, podemos estar siendo arrojados al horror.

Pero ¿cuáles son los horrores que nos muestran las distopías?. Al ser proyecciones de las sombras de la sociedad en las que son concebidas, los elementos que muestran cada una de las distopías son hijos directos de estas, cada sociedad en cada momento concreto tendrá sus propias distopías. De esta forma en la primera mitad del siglo XX surgen las denominadas distopías clásicas, a saber, *Nosotros* del ruso Zamyatin, *1984* de George Orwell, *Un Mundo Feliz* de Huxley y *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury. Todas estas distopías clásicas se centran en los horrores de su propio presente, a saber, el estado absolutista y dictatorial que en ese momento estaba representado por la Unión Soviética o el nazismo. A inicios del siglo XX el ruso Zamyatin escribe la obra *Nosotros*, donde se plasma una sociedad autoritaria de espectro mundial donde el individuo se ha disuelto y solo queda el nosotros. Aquí se pone en pie uno de los elementos clave de las distopías, el estar enmarcadas en un sistema político dictatorial o absolutista, donde el individuo se disuelve y es meramente una cifra. Zamyatin expone como los comunitarismos generan un *nosotros* en contra posición con el *vosotros*, es decir, un maniqueísmo social promovido por el gobierno distópico en pos de un triunfo total sobre todo el globo. Esta contraposición muestra la disolución del sujeto en el *nosotros*, de tal manera que la homogeneización de la sociedad, destruye a la humanidad de sus individuos. Y es que debido a su experiencia vital en la Inglaterra industrial de principio del

siglo pasado, Zamyatin como otros autores posteriores, combate todo tipo de homogeneidad social, como expone Armand Mattelart¹¹⁴:

“Adscrito a la línea de humor negro de H.G.Wells, pero también a la tradición rusa de la novela antiutópica, el autor denuncia la influencia de todas las grandes máquinas uniformizantes de organización de multitudes: el Estado-Leviatán, por descontado, la Ciencia única y el fetiche de la razón técnica, <<la Iglesia>> y la mística de la reagrupación de todos los fieles en un <<solo rebaño>>.”

Y es que la deshumanización, así como la pérdida de la identidad del sujeto son otros de los elementos claves que comparten la mayoría de las distopías. Tendríamos que preguntarnos incluso la posibilidad del humanismo o de la humanidad en una realidad sin esperanza. Es el caso de otra de las novelas clave de este pensamiento y de toda la historia de la literatura, a saber, *1984* de George Orwell. Este autor plantea una sociedad distópica totalmente controlada por la figura del Gran Hermano. Un mundo dividido en tres grandes estados en permanente guerra y con alianzas cambiantes entre ellos que sumergen a la población en un estado de economía bélica constante donde todo es monopolizado por la omnipresencia de cámaras de video vigilancia. La segunda guerra mundial y el clima bélico de la primera mitad del siglo XX encaminaban a Orwell a pensar una sociedad sumida en la guerra como una constante de la que no se puede escapar. A su vez es una forma de focalizar los esfuerzos de la población en la máquina bélica, ya que de otro modo supondría perder la guerra y por ende la aniquilación de la sociedad. La historia en este mundo se reescribe constantemente, viviendo sus ciudadanos en un presente continuo, sin pasado ni futuro. Esto supone afianzar la existencia sobre el continuo belicismo y olvidar cualquier pasado o futuro alternativo a la realidad que oprime al pueblo.

¹¹⁴ Mattelart Armand. *Historia de la utopía planetaria*. Paidós. Barcelona. 2000. Pág 323.

El mismo planteamiento totalitario es el de *Un Mundo Feliz* de Huxley, donde los humanos son creados *in vitro*, divididos en tres clases según su labor en la sociedad y todos los controles que se tienen sobre la población son disimulados bajo una serie de estímulos, en su mayoría químicos. La felicidad de este mundo radica en eliminar cualquier problema ya sea por la organización social o por la toma de psicotrópicos, sumiendo a la sociedad en un vacío existencial. Esta felicidad vacía se contrapone con un grupo al que llaman los salvajes y que está literalmente excluido de la sociedad, viviendo en una época casi medieval. El pasado en el planteamiento de Huxley también es criticado, ya sea por medio de clases de historia o por contraposición entre la sociedad de los salvajes y la del resto del mundo. Estos salvajes que viven en reservas, casi a modo de parque temático, no suponen ningún peligro para el régimen establecido, al contrario, la función pedagógica que realizan pasa por mostrar el caos y la barbarie que supondría la ausencia del sistema imperante. La función que desempeña la reserva de *salvajes* en la novela de Huxley es la de blindar al gobierno de cualquier crítica, si por alguna causa, la sociedad viese elementos negativos en el régimen de esta distopía, este puede mostrarse como el mal menor frente a los primitivos *salvajes*. La herramienta del mal menor, es el último baluarte argumental donde la distopía se atrinchera sin recurrir a la violencia.

La última de estas obras de mediados del siglo XX a las que denominamos distopías clásicas sería *Fahrenheit 451*. La obra de Ray Bradbury muestra una sociedad futura donde el protagonista es un bombero cuya labor es quemar libros. La cultura es el enemigo que se combate en este futuro de pesadilla, concretamente la literatura. Al crear sentimientos, sueños, esperanzas, tristeza, melancolía y una serie infinita de sentimientos, la literatura se considera más un mal que un bien para la humanidad, por ende el gobierno se encarga de quemar las bibliotecas clandestinas que encuentra. La resistencia en esta realidad está formada por los hombres libros, personas que memorizan obras enteras para que

perduren. En esta obra vemos como comienza el desplazamiento del interés distópico desde el gobierno, (como veíamos en las otras distopías clásicas) hasta otros elementos, en este caso la cultura como enemigo. La persecución hacia esta, la cual dota a la humanidad de características que le son propias, a saber, la melancolía, alegría, sueños, esperanza... Se revela como la persecución contra el humanismo, las propuestas distópicas son todas contrarias al humanismo y nos revela de nuevo el horror que nos transmiten, a saber, todas ellas son hijas de una sociedad que en cierta medida o es o se aproxima a una completa deshumanización.

Hasta la primera mitad del siglo XX los relatos distópicos se centraron fundamentalmente en un tema, a saber, la opresión de un gobierno totalitario que por diferentes medios oprime y deshumaniza a sus habitantes. Este era el miedo fundamental de los teóricos de las distopías hasta la fecha, y la literatura en forma de novela el medio principal de difusión de estas ideas. Sin embargo durante la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad, tanto los miedos distópicos como los canales de difusión de los mismos han cambiado y se han multiplicado. Podríamos hablar de varios centros temáticos sobre los que se ancla el relato distópico así como de sus distintos medios de difusión. Lo que sí es incuestionable es que desde los años cincuenta del pasado siglo hasta la actualidad vivimos la mayor afluencia de distopías de la historia, y esto posiblemente diga o muy poco o demasiado de la sociedad en la que vivimos.

2.1) *El apogeo del relato distópico.*

La humanidad ya tenía presente desde Hiroshima su absoluta desaparición como posibilidad en su imaginario. Esta idea, era por primera vez en la historia más fuerte que la salvación del género humano. A lo largo de la segunda mitad del pasado siglo el fin de la existencia como horizonte ontológico humano, no dejó de tomar fuerza. Con la Guerra Fría de telón de fondo, la historia ante un desastre

nuclear a nivel global fue una de las guías principales del relato distópico hasta la desaparición total de la Unión Soviética. A este relato se le unirían principalmente otros a lo largo del tiempo y hasta la actualidad, a saber, la posibilidad de un desastre natural a escala global, una epidemia que diezme a la humanidad o una deshumanización o desaparición del género humano por medio de la tecnología o máquinas creadas por él. Veamos una por una, así como los diferentes relatos que le acompañan, los cuales saltan a diferentes medios, desde el cine hasta los cómics.

Hiroshima sentó un precedente en la intelectualidad mundial cuando se desveló en su plenitud la destrucción que la tecnología en forma de bombas atómicas podía producir. Marcuse incluso llegó hablar del fin de las utopías¹¹⁵, ante dicha amenaza futura. La Guerra Fría entre las dos súper potencias del momento hacía presentir el Apocalipsis como un acontecimiento inminente. La distopía estaba más cerca que la utopía, es más, esta última estaba muerta para el pensamiento. La histeria nuclear apocalíptica lleva al relato distópico a un doble planteamiento. En primer lugar se pretende narrar los acontecimientos que nos podrían llevar hasta el desastre nuclear. Uno de estos relatos acerca de las posibilidades que podrían llevar a un desastre nuclear es plasmado por Stanley Kubrick en *Teléfono rojo ¿Volamos hacia Moscú?*, donde la conjetura acerca del fin del mundo bajo la amenaza nuclear adquiere a su vez una crítica al belicismo y su sin razón. Existen otros relatos que daban por hecho dicho desastre e intentan buscar “alternativas” que frenen los mismos, como el excelente cómic de Alan Moore, *Watchmen*. El miedo al desastre nuclear era tal que la mayoría de los relatos distópicos se centraban en el segundo planteamiento de estos, a saber, en una realidad ya devastada por la guerra nuclear. Es el caso de la trilogía cinematográfica de *Mad Max*, la cual nos presenta un mundo desértico fruto de las guerras nucleares, donde diferentes

¹¹⁵ Marcuse Herbert. *El final de la utopía*. Plantea. Barcelona 1986.

bandas salvajes luchan por tener y controlar la gasolina que queda en este mundo apocalíptico. Este futuro apocalíptico mezcla diferentes miedos y peligros a los que se enfrentaba la sociedad que la concibe, como el poder destructivo nuclear o la crisis del petróleo. La disolución de la Unión Soviética conllevó la de la amenaza nuclear, la cual se quedó relegada a un segundo plano dentro de la tradición distópica y de forma espontánea como un fantasma del pasado vuelve cada cierto tiempo al imaginario colectivo. El miedo a estos relatos de pesadilla, a las armas de destrucción masiva, fue la excusa de la administración Bush para iniciar la guerra en Irak a comienzos del siglo XXI. La humanidad nunca se olvida de sus miedos, desde el 6 de agosto de 1945, el desastre nuclear pertenece a la larga lista de estos miedos. Las distopías basadas en el desastre nuclear muestran un horror doble, el primero en la destrucción atómica en sí, en los miles de millones que pueden fallecer (o toda la humanidad) y posteriormente el erial que sería el planeta tras este apocalipsis.

El horror ante el posible desastre nuclear como el ocurrido en Chernóbil o el actual en Fukushima, la proliferación de centrales basadas en esa misma energía, el aumento exponencial de los vehículos a motor, así como el auge de la industria, lanzó la reflexión distópica hacia la ecología. Esto es debido no solo a los ya citados desastres naturales, sino a la razón que se esconde tras los mismos, a saber, la relación que mantiene en la actualidad el hombre con la naturaleza. El impulso tecnológico de los siglos pasados, sumado al despliegue del capitalismo y el consumismo que este propone, hizo que la humanidad viese a la naturaleza como un ser que dominar por medio de nuestro poder tecnológico. Leonardo Boff dicta con respecto a este punto¹¹⁶:

“Quiere esto decir que usamos el instrumento (techne) como fuerza primordial de relación con la naturaleza. Hacemos de ella y de todo

¹¹⁶ Boff Leonardo. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta. Madrid. 1996. Pág 95.

cuanto hay en ella un instrumento para nuestros propósito de poder-dominación. Esa actitud instrumental rompe con la inmediatez, con el contacto directo, con la experiencia del contacto epidérmico en relación con la naturaleza. Entre nosotros y la naturaleza se interpone un instrumento. De este modo se rompe la solidaridad básica que nos une a todo en el cosmos y en la Tierra. El ser humano se arroga una posición de soberanía desde la que dispone a su beneplácito de las cosas que están al alcance de su mano o de la prolongación de su mano, de su brazo, de su ojo, de su deseo que es el instrumento.”

El consumo de la naturaleza por medios técnicos, así como los diferentes daños a la misma, a modo de vertidos contaminantes, talas masivas de bosques, la contaminación generada por el humo de los coches o por la basura generada en las grandes ciudades que contribuyen al efecto invernadero, vaticinaba un futuro desolador para el planeta. Estos elementos son los que forman uno de los grandes temas de las distopías en la actualidad, a saber, el desastre natural que se sella con miles de muertos en el mejor de los casos o con la aniquilación de casi toda la humanidad en el peor de ellos, así como de una transformación sustancial del planeta. La naturaleza se presenta en estos relatos como un ente vengativo que fruto del maltrato al que se ve sometido por la mano del hombre, desata todo su poder contra este.

La fuerza de la naturaleza se plasma a su vez como algo imparable, sublime, empequeñeciendo la figura del hombre y castigando a este por jugar a ser Dios o por el maltrato que este ha realizado sobre la misma. La amenaza natural puede venir dada desde el propio planeta a modo de cambio climático repentino como en la película de *El Día de Mañana*, por un desastre natural que conciencia a la humanidad de su futilidad con respecto a las fuerzas naturales, como se ve en las películas de *Más allá de la vida* o en *Lo imposible*. Y también es común el relato basado en amenazas naturales externas al propio planeta como un meteorito o

tormentas solares, como reflejan las cintas de *Deep Impact*, *Armageddon* o *2012*. La distopía ecológica no se centra solo en el proceso de destrucción del equilibrio ecológico, el resultado de este también está incluido en su discurso.

Normalmente la imaginería distópica presenta un planeta Tierra transformado en un erial, ya sea a modo de desierto árido o como una enorme estepa helada. Para el primer modelo tenemos la novela *The Road* posteriormente llevada al cine y para el segundo la película *Snowpiercer*. La base fundamental del relato distópico ecológico es el olvido que tiene el hombre con respecto a la naturaleza, la transformación de la relación de ambos, es decir, para la humanidad, el planeta pasa de ser su casa (eco) a ser una mina que explotar. Esta separación acontece para algunos autores con el cristianismo¹¹⁷, cuando se establece la semejanza Dios y hombre, colmando esta separación con el domino y transformación que realizó este último en la modernidad. De esta forma, asistimos al cambio de relación entre el hombre y la naturaleza, un cambio que comenzó en el siglo I y culmina en el XX, a saber, pasar de vivir en el planeta a consumir este. Ante esta fagotización de la naturaleza por medio de la humanidad, han surgido en los últimos años propuestas utópicas con respecto a la conservación del medio natural. Sin embargo, con un simple vistazo superficial a nuestra sociedad de consumo, ponen en entredicho la posibilidad de conseguir un acercamiento a esta utopía ecológica, donde el hombre viva en armonía con la naturaleza. En palabras de Enrique Ujaldón¹¹⁸:

“El ecologismo que busca un mundo en armonía con la naturaleza supone un cambio de modelo social y económico que esté más cercano a la naturaleza, que no suponga su violación permanente y un ataque a su existencia. Pero eso simplemente no existe.”

¹¹⁷ Ver: Morin Edgar. *La Vía*. Paidós. Barcelona. 2011.

¹¹⁸ González García Moisés, Herrera Guillén Rafael. *Utopía y poder en Europa y América*. Tecnos. Madrid 2015. Pág 393.

El consumo indiscriminado de los recursos naturales, así como la contaminación del medio, son uno de los grandes retos a los que la sociedad actual se enfrenta. Un reto, que si no se consigue superar supondría una de las posibles distopías planteadas hoy en día. Esto es debido a que la naturaleza actualmente es un elemento que debe de ser tenido en cuenta por el pensamiento político y social, ya que, como hemos visto, la humanidad tiene a día de hoy la capacidad de alterar la totalidad de esta. Es por eso que no podemos olvidarnos de la responsabilidad que tenemos sobre la biosfera, como argumenta Hans Jonas¹¹⁹:

“Esa vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana ha cambiado de facto y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella.”

La distopía ecológica surge no solo por el olvido de la naturaleza, si no por el momento crítico que esta vive por ese mismo olvido. La pérdida de esperanza en un mañana mejor, supone una despreocupación por el futuro. Esta despreocupación se traduce en la crisis ecológica en la que vivimos. De esta forma la ecología se muestra como un sueño utópico, ante el agujero de la capa de ozono, las emisiones de gases invernadero o la deforestación del Amazonas.

Como ocurría con las distopías basadas en desastres naturales, las cuales se presentaban muchas veces como fruto de guerras nucleares o de explosiones del mismo índole, existe un tipo de distopía que se ve a su vez influenciada por un peligro natural, a saber, una epidemia a nivel mundial. Una vez que el miedo a una tercera gran guerra o a un estado dictatorial global, pero sin olvidar del todo

¹¹⁹ Jonas Hans. *El principio de responsabilidad*. Herder. Barcelona. 1995. Pág 33.

el peligro nuclear, el miedo a una posible desaparición de toda la humanidad pasa ahora por un peligro biológico. Durante el pasado siglo, la humanidad asistió a una serie de virus y pandemias que en un principio se escapaban de los cuidados médicos y se expandían con una gran velocidad. Epidemias pasadas pero que permanecen en el imaginario colectivo como la Peste Negra o el Tifus, así como otras propias del siglo XX como la Gripe Española o enfermedades con miles de muertos como el VIH, la posibilidad de que una de estas enfermedades mortales exterminase a toda la raza humana o a su mayoría, se presenta como una realidad futura. Películas como *Contagio*, *Doce monos* o *Soy leyenda* narran un futuro donde la humanidad está relegada a unos pocos miles de supervivientes. En muchas ocasiones dichos virus hacen mutar a sus portadores creando el ya más que popular Apocalipsis Zombie. Otras epidemias o motivos desconocidos muestran realidades distópicas donde la humanidad llega a su fin por otras vías como el caso de la novela y posterior película *Hijo de los Hombres*, film que muestra una realidad donde hace veinte años que no nacen niños. La realidad de la guerra química, epidemias como la reciente Gripe A o la de Ébola en África dan cuerpo ontológico a esta posible amenaza futura de nuestro mundo. Estas distopías surgen no solo por los hechos históricos que las avalan, la gran movilidad plantearía, hasta entonces inconcebible, así como la paz que el primer mundo conoció a partir de la segunda mitad del siglo pasado, hace que el imaginario colectivo busque amenazas nuevas y posibles que pongan en peligro su existencia.

El discurso que habita tras los relatos distópicos basados en epidemias globales es de una doble vertiente. Por un lado tenemos la vertiente que continúa con la idea basada en la fuerza de la naturaleza en forma de virus y que empequeñece la vida humana. Es la manera de recordar a toda la humanidad su condición de mortalidad, de romper la supuesta invulnerabilidad y seguridad que creemos tener. La otra vertiente del discurso pasa por la propia mano del hombre, es decir, la posibilidad de que la epidemia o el virus que asola a la humanidad sean

creados por la propia mano del hombre. Este discurso es el más inquietante de todos, la propia creación humana es la que lo condena a la extinción. Es el relato que quiere devolver al hombre a su condición de ser mortal, auto divinizado el hombre crea vida, esta en cambio, es la que lo extermina. La distopía basada en epidemias o virus pretende despojar al hombre de esa supuesta condición divina, ya sea por medio de una fuerza natural, la cual recuerda al hombre su inferioridad con respecto a ella. O recordando al mismo los peligros que entraña el creerse un Dios.

El último discurso distópico que exponemos, se engarza con la idea expuesta por las distopías basadas en epidemias, a saber, que la propia creación del hombre termine con él o con su forma de vida. Estamos hablando de las distopías basadas en la tecnología. Este tipo de relatos apocalípticos suelen presentarse también con elementos de los anteriores o junto a todos los de sus predecesores. De esta forma tenemos la saga fílmica de *Terminator* donde un desastre atómico producido por una inteligencia artificial (IA) vaticina una sociedad en guerra entre hombres y máquinas. Básicamente las tecno realidades distópicas que presentan estos planteamientos se encaminan o a la deshumanización que sufre el hombre por una realidad hipertecnificada que se desborda al propio hombre. O bien se optan por la vía donde se presenta una supuesta inteligencia artificial que genera una guerra contra la humanidad, acabando con esta o relegando a la misma a la marginalidad. Si el primer punto nos puede parecer una realidad ya consumada (lo vemos al dar una vuelta por la calle y contemplar miles de personas pendientes de sus móviles), el segundo de los planteamientos nos parece sacado de las películas ya mentadas o de alguna novela de ciencia ficción. Pues bien, si preguntamos a Stephen Hawking o a Bill Gates, puede que nuestra percepción de la viabilidad de estas distopías cambie, como recoge Luc Ferry¹²⁰:

¹²⁰ Ferry Luc. *La revolución transhumanista*. Alianza. Madrid. 2017. Pág 49.

“[...] petición firmada por en julio de 2015 por Bill Gates, Stephen Hawking, Elon Musk [...], acompañados para la ocasión por más de un millar de eminentes científicos, sobre los peligros crecientes de una inteligencia artificial que se hiciese <<fuerte>>, por ejemplo la de los famosos <<robots asesinos>>programados, como ya lo están algunos drones, para decidir por sí mismos, sin remitirse a una autoridad humana, quién debe ser eliminado, quién debe vivir o morir.”

Lo más sorprendente de estas afirmaciones, es (como el propio Luc Ferry argumenta posteriormente ¹²¹) que estas advertencias vienen dadas por los amantes de dichas tecnologías. Los propios creadores y defensores de las sociedades tecnológicas, ponen el acento sobre la amenaza real de una IA. Y es que parte de esta amenaza ya se ha dado en nuestra realidad, cuando en Julio del 2017, Facebook apagó una IA que había inventado su propio lenguaje y que resultaba indescifrable para sus creadores¹²². La amenazas de estas tecnologías no viene dada solo desde el punto de vista del exterminio de la humanidad, la suplantación en la vanguardia científica de la inteligencia humana por una tecnológica es también una posibilidad. Algunos expertos en robótica como Moravec, ven esta suplantación como algo inminente, como recoge Antonio Diéguez¹²³:

“Con una confianza inamovible situada en el 2010 la posibilidad de construir robots con la inteligencia de un lagarto, y antes del 2050 los robots nos habrán superado en inteligencia a los humanos. Eso significa, entre otras muchas cosas, que a partir de esa fecha la ciencia la harán

¹²¹ Ferry Luc. Ibid Pág 50.

¹²² <http://www.elmundo.es/tecnologia/2017/07/28/5979e60646163f5f688b4664.html>

¹²³ Diéguez Antonio. *Transhumanismo*. Herder. Barcelona. 2017. Pág 58.

ellos, los robots superinteligentes. Serán ellos los que investiguen y los que creen cultura.”

Es posible que este último escenario sea más inquietante que el primero. Cuanto menos nos será completamente desconocido, ya que si bien hemos vivido como especie grandes guerras (la novedad de una guerra contra las máquinas sería el no hacerla contra nosotros mismos), nunca hemos tenido un rival en el protagonismo científico. La aceptación de este relevo en la vanguardia de la técnica y la cultura nos acercaría a una realidad distópica donde podríamos preguntarnos qué nos queda de humanidad, o estaríamos muy cerca de las sociedades descritas en las geniales novelas de Asimov. Como vemos las distopías basadas en la rebelión de las máquinas en un sentido u otro pueden tomar a cada momento un cuerpo ontológico más fuerte.

Existe una tercera vía distópica fundada en la tecnología, basada en los posibles cambios que esta puede realizar en la propia biología humana. Todas estas distopías surgen a partir del fin de la Guerra Fría y el desarrollo de las tecnologías de la información y de la robótica, así como su masificación en la sociedad, las distopías avanzaron paralelamente a estas realidades o combinando las mismas con los desastres nucleares o ambientales que ya hemos comentado. La sobreabundancia de la tecnología en nuestra realidad hizo real la frase de Ortega y Gasset¹²⁴:

“Lo que nadie puede dudar es que desde hace mucho tiempo la técnica se ha insertado en las condiciones ineludibles de la vida humana de suerte tal que el hombre actual no podría, aunque quisiera, vivir sin ella. ”

¹²⁴ Ortega y Gasset José. *Meditaciones de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Alianza Editorial. Madrid. 2008. Pág 14.

En la actualidad es cierto que el hombre no puede vivir sin la técnica o la tecnología, pero la frase de Ortega se queda corta en sus planteamientos si la llevamos a nuestra realidad actual. Hoy en día los límites entre la humanidad y la técnica se diluyen de tal forma que en muchos casos hombre y máquina son uno. Es decir el hombre depende de la técnica para poder sobrevivir en el planeta y en cierta medida no podríamos diferenciar (cada vez menos) entre humanidad y técnica. De esta forma se presenta en nuestra realidad el cibernético el ser mitad máquina y mitad hombre. La presencia en nuestra cotidianidad, de este nuevo tipo de hombre en nuestro mundo nos lanza una serie de vías de pensamiento que la filosofía debe de abordar, la más relevante de estas vías es la del transhumanismo. Una de las preguntas que sugiere esta corriente del pensamiento, es una de las preguntas fundamentales de la historia del pensamiento, a saber, ¿qué nos constituye como seres humanos?. Para algunos autores como Raymond Kurzweil, esta pregunta será la pregunta fundamental a responder en este siglo¹²⁵:

“Antes de que acabe el próximo siglo, los seres humanos ya no serán los entes más inteligentes o más capaces del planeta. Pero quisiera matizar, porque, en realidad, la verdad de este enunciado depende de qué se entienda por <<humano>>. Y en esto apreciamos una diferencia profunda entre ambos siglos. A diferencia del siglo XX, el principal problema político y filosófico del próximo año estribará en definir quiénes somos.”

Responder a esta pregunta supondrá establecer el punto de partida para pensar la corriente transhumanista y tener capacidad para poder comprender y afrontar la realidad tecnológica, y los efectos de esta en el ser humano. Y es que, desde los inicios del siglo pasado, el transhumanismo se presenta como una rama de la

¹²⁵ Kurzweil Raymond. *La era de las máquinas pensantes*. Planeta. Madrid 1999. Pág 14.

ciencia y la filosofía dedicada al estudio de la influencia de la técnica sobre la humanidad. Si bien, para muchos, esta rama filosófica es una utopía en sí¹²⁶, para muchos otros, el transhumanismo no es más que otra distopía. Este relato, se vuelve distópico al plantear las posibilidades que nuestra nueva relación/dependencia/coexistencia con la tecnología nos plantean. En última instancia lo que el discurso distópico basado en la técnica plantea es si podíamos perder nuestra condición de humanidad o hasta qué punto la perdemos en un futuro hipertecnificado. Estas realidades futuras eran presentadas por algunas de las ya expuestas distopías clásicas y también son narradas en obras actuales como en la serie *Black Mirror* o la película *Her* donde la tecnología muestra cambios sociales muy sutiles (o no) pero absolutamente determinantes para la sociedad. Otras distopías actuales como la expuesta en el cómic *Tokyo Ghost* muestran una humanidad sumida en un consumo online perpetuo y completamente ajena a la realidad exterior, o en esta misma estela, nos encontramos con el best seller *Ready Player One*. En la mayoría de estos planteamientos, el sujeto se muestra absorbido por la tecnología, dormido bajo los efectos de la misma, como en el ya clásico ejemplo de la saga *Matrix*. Esta ensoñación tecnológica genera individuos alienados, sumidos en una virtualidad como sustituto de la realidad, en la cual quedan esclavizados, ya sea bajo una gran corporación, estado, sociedad o consumismo desenfrenado. La alienación tecnológica es un tema recurrente en las distopías actuales, las cuales beben de sucesos cotidianos, los cuales muestran con absoluto estupor, la cercanía de dichas realidades no deseadas. Todos estos relatos, avisan de las posibles modificaciones sustanciales que pueden acontecer en la sociedad y en buena medida la propia humanidad.

¹²⁶ El transhumanismo se presenta como una utopía en muchos de sus planteamientos. Esto es debido en primer lugar por la falta de competidores, es decir, no existen actualmente planteamientos utópicos. Y en segundo lugar, los planteamientos transhumanistas prometen logros propios de los grandes metarrelatos como la inmortalidad, la trascendencia, mejoras sociales... En Diéguez Antonio. Ibid. Pág 21.

Las modificaciones que las tecnologías pueden realizar sobre el hombre en estos relatos distópicos o en un futuro no muy lejano son de dos tipos principalmente, a saber, antropomórficas o sociológicas. En la actualidad, la tecnología es capaz de modificar el cuerpo humano dando lugar al anteriormente mentado cibernético y en los planteamientos distópicos esta nueva realidad humana acercan al hombre más hacia la máquina que a su propia condición humana. Esto es debido a las sustituciones que la tecnología puede realizar en el cuerpo humano. Vaticina al respecto Raymond Kurzweil¹²⁷:

“Lo más probable es que el cuerpo y el cerebro evolucionen juntos, que juntos se vean potenciados y que juntos migren a nuevas modalidades y nuevos materiales. Como he expuesto en el capítulo anterior, el transporte del cerebro a nuevos mecanismos de computación no ocurrirá de golpe. Iremos mejorando nuestro cerebro de forma gradual a través de la conexión directa con la inteligencia mecánica hasta el momento en que la esencia de nuestro pensamiento haya migrado al completo a la nueva maquinaria, mucho más capaz y fiable. Una vez más, si esta idea nos parece inquietante, gran parte del malestar se debe a nuestra manera de entender la palabra <<máquina>>. No olvidemos que nuestra manera de entender esta palabra evolucionará junto con nuestra mente.”

Estas sustituciones pueden ser por cuestiones de vida o muerte (marcapasos) o bien pueden ser realizadas por otras razones, laborales, utilitarias e incluso estéticas. En un principio estas modificaciones tienen como límite el propio cuerpo humano, pero existen planteamientos actuales donde este límite deja de existir. Es el caso de la película *Transcendent* y *Chappie*, en las cuales la mente de un hombre se traspa a un sistema informático y a un cuerpo robótico respectivamente. Bajo el planteamiento recogido en estos largometrajes

¹²⁷ Kurzweil Raymond. *La era de las máquinas pensantes*. Planeta. Madrid 1999. Pág 190.

podríamos preguntarnos si verdaderamente podríamos hablar de ser humano al relacionarnos con los protagonistas de estas historias. Si bien queda la opción de argumentar que en estos casos no queda nada físico de esa humanidad¹²⁸, podríamos plantear el caso recogido en la serie *Ghost in the Shell*, en el cual un rico excéntrico transforma todo su cuerpo, quedando este reducido a su cerebro. El cerebro de este, se encuentra enclaustrado en una caja con cámaras, micrófonos y altavoz, únicas vías para poder relacionarse con el mundo. Llegados a este punto, nos preguntamos: ¿Estamos ante un ser humano?. La respuesta queda abierta, pero deja ver un futuro cargado de estas, las cuales deben de ser resueltas para poder enfrentar una de las preguntas más fundamentales, aquella que nos interroga sobre nuestra propia condición. Como vemos los planteamientos a los cuales nos acerca el problema cibernético nos aproxima a la pregunta sobre la esencia de la humanidad. Nos encontramos ante hombres/máquina, en los cuales su humanidad queda relegada prácticamente a su aspecto en muchos casos y en otros ni si quiera eso. Tal es el calado que de dichas modificaciones pueden hacer sobre la fisonomía humana, que muchas de las mismas pueden llegar incluso a cambios biológicos como veremos a continuación.

Y es que la tecnología llega incluso a modificar la propia biología humana, cuestionándonos el propio concepto de humanidad. Es una realidad, que en la actualidad la biotecnología es capaz de modificar antes del nacimiento de un ser humano muchas de las características del mismo. Por suerte o por desgracia la mayoría de países tienen fuertes controles legales acerca de lo que está permitido y no con respecto a las modificaciones biológicas. Sin embargo las posibilidades existen, las sociedades futuras se encuentran ante un marco donde gracias a la tecnología, podemos modificar a los seres humanos antes de su nacimiento. Esto supone un abanico inmenso de problemas éticos y sociales,

¹²⁸ En ambos casos toda la corporeidad humana deja paso a un cuerpo mecánico en su totalidad y por ende la humanidad del nuevo ser queda en entredicho.

desde los denominados niños a la carta, a los controles mentales que ya vaticinaba Huxley en su *Mundo Feliz* o la creación de hombres y mujeres superiores biológicamente hablando como los protagonistas de la película *Gattaca*. ¿Qué suponen estas posibilidades para el futuro de la humanidad?, sin un marco humanista y ético, estos planteamientos desembocan en las distopías mentadas, donde las modificaciones biológicas han desdibujado la humanidad de sus protagonistas. Modificar o crear personas basadas en criterios de eficiencia, modas o cualquier otra razón que no se base en la propia creación de la vida, puede llevarnos a la instrumentalización de esta y por ende a su deshumanización. La biotecnología en la actualidad puede transformar a la especie humana en su propia esencia, si no existen cauces políticos y morales para su control, podríamos encontrar ante el fin del hombre y una más que probable distopía como afirma Fukuyama¹²⁹:

“[...] la biotecnología contemporánea estriba en la posibilidad de que altere la naturaleza humana y, por consiguiente, nos conduzca a un estadio <<posthumano>> de la historia. Esto es importante, alegraré, porque la naturaleza humana existe, es un concepto válido y ha aportado una continuidad estable a nuestra experiencia como especie. Es, junto con la religión, lo que define nuestros valores más básicos. La naturaleza humana determina y limita los posibles modelos de regímenes políticos, de manera que una tecnología lo bastante poderosa para transformar aquello que somos tendrá, posiblemente, consecuencias nocivas para la democracia liberal y para la naturaleza de la propia política”

Como ocurre con los cambios que las prótesis mecánicas realizaban sobre el cuerpo humano, los cambios a nivel biológico que puede realizar la biotecnología pueden ser por motivos sanitarios o por muchas otras razones,

¹²⁹ Fukuyama Francis. *El fin del hombre*. Ediciones B. Barcelona. 2002. Pág 105.

muchas de las cuales pueden ser cuestionadas moralmente. El descubrimiento de todo el mapa genético en el 2003 abrió la puerta a un sin fin de modificaciones genéticas en la fisionomía humana y antes del nacimiento de los individuos. Esto supone el poder paliar diferentes dolencias o enfermedades que anteriormente eran ineludibles, lo que conlleva una mejora notable de la salud humana. Pero a su vez permiten unas modificaciones que originalmente no guardan ninguna relación con el ámbito sanitario, como el color del pelo, la altura, la predisposición a ciertas actitudes físicas y psicológicas y un largo etcétera, tan largo como las posibilidades de la biología humana. Siguiendo el espectro de las modificaciones mecánicas, las realizadas biológicamente, suponen un cuestionamiento de la esencia de la propia humanidad. Las modificaciones genéticas podrían dar como fruto, seres humanos nunca vistos con anterioridad, ya sea físicamente (como tener los ojos de color morado) o a nivel psicológico (no tener miedo) e incluso generar personas con una esperanza de vida tal, que se acerquen a la inmortalidad. Cercenando lo que le es propio a la humanidad, es decir, su condición de mortalidad.

Nos encontramos en el umbral de una realidad humana donde los impedimentos dados por la naturaleza saltan por la aplicación de la ciencia y la tecnología. Los cambios que la tecnología realiza sobre la humanidad, ya sean como prótesis mecánicas, como en la propia genética previa al nacimiento, supone un nuevo escenario nunca antes dado en la historia. Estas nuevas realidades humanas deben de ser sometidas a un profundo análisis y cuestionamiento, ya que pueden desencadenar en los distintos relatos distópicos propuestos. Estas alteraciones individuales cambian a su vez la sociedad en la que vivimos, ese es el segundo cambio que realiza la tecnología en nuestra realidad.

El segundo cambio que puede realizar la tecnología en nuestro mundo, el cambio social, es ya una realidad en nuestro día a día, la tecnología puede crear profundas transformaciones en las relaciones humanas, alterando estas de

manera radical. La posibilidad de conectar con cualquier persona por medio de internet, llega a planteamientos sociales donde los individuos en sociedades distópicas viven aislados en un solipsismo, dejando a la técnica toda su función comunicativa. El contacto personal se pierde, volviéndose irrelevante incluso peligroso transitar fuera de los hogares de cada uno, como presentan varias obras del genial Isaac Asimov. Podríamos hablar hoy en día de lo cerca que estamos de ser una tele sociedad, ya que muchas de las relaciones sociales actuales están mediadas en mayor o en menor medida por la tecnología, como se presenta en la película *Los sustitutos*. Otro punto que debemos de tener presente en este solipsismo tecnológico, que promueven las distopías actuales, es aquel dado por la sustitución del contacto y las relaciones humanas, por el de los individuos con las máquinas. No hablamos de la tecnología como un canal de comunicación entre seres humanos, que sería aquel que provoca el primer nivel de solipsismo. Hacemos referencia al escenario en el cual los individuos quedan sustituidos por máquinas, en su mayoría robots o androides. De esta forma estaríamos viviendo en una sociedad donde podrían existir personas que solo se relacionasen con estas máquinas. Estos planteamientos ponen en cuestionamiento aquella frase aristotélica y que en buena medida ha definido una de las características fundamentales de la humanidad, a saber¹³⁰:

“De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal social.”

¿Podríamos hablar de esta naturaleza social en una realidad, donde las personas se relacionasen en exclusiva con máquinas?. Si ante este escenario, respondemos que dejamos de ser seres sociales, y pasamos a ser seres mediados por la tecnología y dependientes de la misma, deberíamos argumentar si seguimos siendo humanos, si este nuevo ser es un *homo sapiens*. La influencia de la

¹³⁰ Aristóteles. *Política*. Alianza. Madrid. 2005. Pág 30.

tecnología sobre los individuos y la sociedad puede generar un escenario que difiere en demasía con todos sus predecesores, un escenario que debe de ser cuestionado, estudiado y al que debemos de tener una respuesta a todos los niveles. Ya que la obsesión por la tecnología, así como la dependencia que muchas personas generan hacia estos dispositivos de nueva generación, muestran conductas actuales no muy alejadas de las distopías aquí mentadas.

Tras las distopías tecnológicas donde el hombre queda extremadamente controlado o influido por el influjo de la técnica, nos ocupamos del segundo tipo de distopía tecnológica, aquella que llevan al hombre a la guerra contra su propia creación, a saber, el hombre contra la máquina, siendo esta normalmente una I.A (inteligencia artificial). La expansión de la tecnología y la mediación de esta sobre la realidad es el paradigma de nuestros días. Casi la totalidad de las tareas humanas están regidas por la tecnologías: hospitales, centrales nucleares, sistemas de seguridad... Esto supone que un error tecnológico a gran escala puede dañar (posiblemente de manera irreversible) nuestro actual estilo de vida. Podría suponer miles de vidas, al dejar de funcionar sistemas vitales en hospitales, colapsos en los medios de transporte o desastres nucleares ante la pérdida en el control en centrales nucleares.

Este posible colapso tecnológico podría afectar a un elemento tecnológico que no deja de crecer y extenderse paulatinamente en la actualidad, a saber, los robots. Desde finales del siglo pasado hasta nuestros días, los robots van colmando poco a poco la totalidad de las facetas humanas: tenemos robots de limpieza, en cadenas de montaje, cocineros, de vigilancia y como no robots militares. Ante una realidad colmada de dichos seres tecnológicos, un error en estos supondría un desastre a nivel mundial. El ejemplo extremo de esta amenaza, lo encontramos en un posible fallo en la tecnología nanobótica. Los nanobots son robots con una escala ínfima, es decir, de un tamaño aproximado de 10^{-9} metros. Este tamaño minúsculo hace de los mismos, instrumentos

perfecto para el trabajo a nivel microscópico. En la actualidad, las investigaciones en nanobótica buscan la aplicación de esta tecnología a la regeneración celular, permitiendo de esta forma combatir enfermedades tan graves como el cáncer. El desarrollo de los nanobots permitirá una reparación biológica y física a escala molecular, siendo sin duda un campo de desarrollo fundamental en los estudios tecnológicos actuales. Otra de las características que pueden tener estos robots microscópicos es la capacidad para auto reproducirse, de tal forma que estos seres tecnológicos serían capaces de auto perpetuarse en un organismo y reparar a su huésped. Y es en este punto donde asoma la amenaza nanobótica.

Si anteriormente hablábamos de la tragedia que supondría un error robótico en los robots actuales, una mala programación a escala nanobótica podría ser aún peor. Podría suponer un cambio drástico en el funcionamiento de los mismos, pudiendo estos pasar de la reparación de células a la destrucción de las mismas. Este desastre colmaría prácticamente toda la realidad del planeta¹³¹:

“Como expuse en el capítulo siete, una particularmente clara es la de un mal funcionamiento (o sabotaje) del mecanismo que inhibe la reproducción indefinida de los nanobots autorreplicantes. Dado el surgimiento de la tecnología inteligente, los nanobots son inevitables. Y también lo son los nanobots autorreplicantes, puesto que la autorreplicación constituye una manera eficiente, y finalmente necesaria, de manufacturar este tipo de tecnología. Sea debido a una motivación demencial, sea por un desafortunado error de software, un fallo en la detención de la autorreplicación en el momento oportuno sería una gran desgracia. Semejante cáncer infectaría tanto la materia orgánica como la

¹³¹ Kurzweil Raymond. *La era de las máquinas pensantes*. Planeta. Madrid 1999. Pág 337.

inorgánica, pues la forma de vida de los nanobots no es de origen orgánico.”

Como vemos, el fallo o error en la programación robótica se convierte en una amenaza acuciante a cada instante, ya que la extensión de la influencia robótica puede llegar incluso a nivel celular en un futuro no tan lejano. Pero sin duda alguna, el relato más extendido acerca de la amenaza tecnología viene dado por la rebelión de las inteligencias artificiales de las mismas. En estos relatos el hombre está en peligro de extinción por la superioridad de los ejércitos y armas de la I.A, la cual es mucho mejor que hombre en toda actividad instrumental, y la guerra es una de estas actividades. El discurso que subyace en estos tipos de relato es el mismo que el relatado en la expulsión del paraíso. El hombre, transformado en Dios desde la propia expulsión del Edén, consume dicha transformación al crear vida, inteligencia. Esta reconoce a su creador pero en ningún modo como un igual. El egoísmo, el control sobre su creación o la amenaza que esta representa, lleva al hombre a la guerra contra la misma. Lo vemos en la saga *Matrix*, un modelo de esa posible guerra futura entre las máquinas y sus creadores o I.A de Steven Spielberg, película que desdibuja los límites entre la humanidad y los robots con inteligencia artificial.

La rebelión de las máquinas contra sus creadores o la opresión de estas sobre los mismos no es más que la contigua repetición de otro de los relatos más famosos de la literatura, a saber, Frankenstein. Como la criatura se rebela contra su creador e intenta acabar con él. La máquina no ve al hombre como su otro, como su semejante, es por eso que una afrenta por mínima que sea puede llevar a la máquina a terminar con la vida de la humanidad. En este caso la creación humana carece de humanidad, es el objeto deshumanizado, pero un objeto con inteligencia que ante una amenaza, actúa ante la misma. En algunos planteamientos la máquina actúa violentamente sobre la humanidad al desvelar el daño que esta causa al planeta, siendo esta tecnología un ángel vengador del

ecologismo. Este desvelamiento tiene una relación directa con el significado actual que tiene la tecnología y su relación con las distopías. La relación técnica/tecnología y distopía, viene dada por la esencia de las primeras o el significado que en la actualidad tienen, un significado distinto al de la antigüedad. Acudimos a Heidegger para exponer el mismo, a saber¹³²:

“¿Qué es la técnica moderna?. Es también un desocultar. Si nosotros clavamos la mirada sobre todo en este rasgo fundamental, se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna. [...] El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energía, que en cuanto tales pueden ser explotadas y acumuladas.”

La técnica en la actualidad es ya un dominio sobre la naturaleza (mundo), una explotación de este. Esto debería suponer que el hombre establece esa relación con su entorno (y efectivamente lo hace), como hemos comentado con anterioridad. Pero el problema fundamental, se establece cuando esta visión del mundo que tiene el hombre, no ha sido producida por él, sino que le viene dada por la propia técnica. Esto engendra dos peligros, ambos reflejados en las distopías mentadas. El primero consiste en que el hombre se vea a sí mismo como un ente al que explotar y no desvelar, es decir, el hombre se autoconsumiría en la visión de la tecnología moderna. Esta fagotización, se refleja en la crisis ontológica que la tecnología nos muestra, crisis expuesta en el problema cibernético, en las modificaciones biológicas y en las implicaciones sociales que estas tienen, así como nuestra relación con la propia técnica. La segunda amenaza viene dada por la posibilidad basada en que este consumir, sea la única forma de desvelar el mundo que tenga el hombre. Que la mediación de la técnica sea total. O como hemos visto: la deshumanización y un holismo

¹³² Heidegger Martín. *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Chile. 1997. Pág 123.

técnico que no permita salida alguna. Si no somos capaces de escindir nuestra relación con el mundo de la mediación técnica, podemos estar condenados a una sustitución tecnológica. Es decir que se cumplan las peores premisas distópicas y nuestra propia creación nos suplante sobre la faz de la tierra. Esta es posiblemente la distopía más extendida en la actualidad, posiblemente fruto de un miedo muy real.

Estos cuatro temas que se plasman en los distintos planteamientos distópicos, son el reflejo de los miedos que nuestra sociedad tiene desde mediados del siglo XX hasta la fecha. A pesar de la temática distinta de cada uno de ellos, todos comparten elementos comunes. Andreu Domingo ¹³³ habla de estas características propias de la historia de las distopías desde la segunda mitad del siglo XX, a saber, la añoranza por el pasado, el despertar como pie de acción, el terrorismo como método de lucha y la diversificación del núcleo de estos relatos. En los planteamientos utópicos, los protagonistas de los mismos, narran las aventuras o los viajes que les llevan a descubrir las ciudades y sociedades utópicas. El viaje es el motor de la historia, el camino hacia el futuro, la esperanza de descubrir algo que merece la pena. En los planteamientos opuestos el motor de la historia es el despertar, los protagonistas de los futuros del horror, viven dormidos, son engranajes dentro de la sociedad que los oprime. Debido a algún tipo de conocimiento o encuentro, despiertan y son conscientes de la pesadilla diaria en la que viven. El relato utópico promueve los sueños y tiene esperanzas en alcanzar los mismos, su opuesto plantea las pesadillas, de las cuales no queda más que despertarse. Es la diferencia que establece Bloch ¹³⁴ entre el soñador diurno (utópico) y el nocturno, lo no más consciente (y puede que distópico). El sueño diurno es fruto de contempla el mundo y sus habitantes, de esta contemplación, surge la idea de un futuro mejor, las posibilidades que este plantea. Solo es necesario el hombre o la mujer cuya genialidad, transforme

¹³³ Domingo Andreu. *Descenso literario a los infiernos demográficos*. Anagrama. Barcelona. 2008.

¹³⁴ Bloch Ernst. *El Principio Esperanza (Vol I)*. Trotta. Madrid. 2004. Pág 108, 109.

el sueño colectivo en una realidad. La ausencia o desidia de estos soñadores puede traer consigo la distopía. No podemos dejar de soñar, como tampoco podemos dejar de luchar y construir nuestros sueños, sobre todo los sueños que tenemos como sociedad y comunidad.

Lo utópico es un camino que recorrer, lo distópico en muchos casos, es una huída hacia un pasado mejor, aquel en el que existían una serie de valores perdidos en la realidad predecesora al escenario monstruoso de las primeras. La tradición distópica pretende en muchos de sus relatos recuperar un sistema de valores antiguos pero que a ojos de esta sostienen realidades sociales no degeneradas. Ya que la distopía suele esgrimirse en sus relatos auto producidos como la solución a dichas sociedades degeneradas. Pero a su vez, la añoranza por el pasado es otro de los elementos que podemos encontrar en muchos relatos de la tradición distópica para combatir dicha realidad. En este caso el pasado se muestra como lo anterior al horror presente que muestra la distopía, y se torna el elemento que se debe recuperar para poder escapar de la pesadilla. De este modo el pasado se vuelve subversivo, la historia, el recuerdo, son el discurso que socava los planteamientos de la existencia distópica. El pasado es la alternativa al presente de pesadilla, su némesis, si bien los planteamientos distópicos suelen mermar la capacidad de concebir un futuro alternativo, el recuperar el pasado para reproducirlo en un futuro, diluye los argumentos de las realidades contrarias a las utopías. La nostalgia, el recuerdo y la historia suelen ser grandes herramientas para hallar la salvación de los hombres en estos futuros anclados en el horror. Es por este motivo por el cual, en muchos de los relatos futuros basados en el horror se intenta destruir el pasado y la historia (como en *1984*) o hablar de él como un tiempo de horror y miseria (*Un Mundo Feliz*). Pero es justamente en ese pasado añorado por la lucha contra lo distópico, donde se justifica la fuerza de este discurso. Los defensores de estas realidades justifican las acciones que acontecen en dicho escenario basándose en alguna deficiencia en las sociedades predecesoras, es decir, por el desastre humano, ecológico,

económico o social provocado por estas. Como vemos el pasado puede ser un aliado o un enemigo del discurso distópico.

Otro argumento esgrimido por las distopías para imponer su voluntad sobre la sociedad anterior es la supuesta falta de moralidad de esta última. La pérdida de ciertos valores, tradiciones o hábitos sociales en determinadas comunidades, desencadenan en muchos relatos, la aparición de los futuros de pesadilla. El pasado social es en muchos casos el germen donde nace la distopía y a su vez la nostalgia de aquellos que quieren derrocarla. Como el pasado social fue en causante de la realidad distópica, aquellos que luchan contra esta pueden reivindicar elementos de este pero no la totalidad del mismo, ya que fue esa totalidad la que los sumió en la distopía. La salida del relato distópico no puede realizarse con miras hacia un tiempo pasado, el camino se debe trazar hacia un futuro por construir. Dicho futuro debe de ser utópico. Por tanto, la única salida que queda para despertar del relato distópico es la utopía.

La utopía es la única salida al discurso distópico no solo por la proyección que tiene esta hacia el futuro y por ende por las posibilidades de este, sino por portar algo que no existe en la distopías y es fundamental para la construcción de una sociedad: la esperanza. La esperanza en el plano político y social se transforma en una fe lanzada hacia el cambio de toda la sociedad, esto supone en la realidad distópica, una alternativa al quietísimo social y por ende un despertar del mismo. Las distopía son en sí mismas un límite ontológico social, ya que no hay un más allá tras ella, su discurso merma toda alternativa. Las distopías son en términos de Guy Debord: “sociedades frías”. Este autor define este tipo de sociedades como¹³⁵:

¹³⁵ Debord Guy. *La sociedad del espectáculo*. Naufragio. Santiago de Chile. 1995. Pág 82.

“Las “sociedades frías” son aquellas que han frenado al extremo su parte de historia; que han mantenido en un equilibrio constante su oposición al entorno natural y humano, así como sus oposiciones internas. Si la extrema diversidad de las instituciones establecidas con este fin da testimonio no aparece evidentemente más que para el observador exterior, para el etnólogo revenido del tiempo histórico. En cada una de estas sociedades, una estructuración definitiva ha excluido el cambio. El conformismo absoluto de las prácticas sociales existentes, con las que se encuentran para siempre identificadas las posibilidades humanas, no tiene otro límite exterior que el temor de recaer en la animalidad sin forma. Aquí para permanecer en lo humano, los hombres deben de seguir siendo los mismos.”

Estas sociedades carecen de historia, son hijas directa del fin de la historia propuesto por Fukuyama, en su mayoría sin ese supuesto fin ideal bajo el capitalismo y la democracia propuesto por el estadounidense. Esto es debido a que en las sociedades frías, el hombre se encuentra en un proceso de deshumanización o directamente deshumanizado. Como está especificado en la definición de Guy Debord, el hombre en estas realidades está cerrado a la alteridad¹³⁶. Cuanto más se cierra la alteridad al género humano, más se acerca este a la animalidad, es decir el cierre de la alteridad al hombre es directamente proporcional a la apertura de este a la animalidad. Dice al respecto Ortega y Gasset¹³⁷:

¹³⁶ Podríamos preguntarnos si existe verdaderamente la posibilidad de que el hombre se encuentre cerrado a la alteridad. Sin duda en mucho de los relatos distópicos la psicosis por la monotonía y el orden supone en buena media un cierre casi total de la alteridad humana. Ya que la alteridad suponen la posibilidad y por ende el cambio, esta pone en peligro los planteamientos sostenidos en estos futuros de pesadilla. Es común en los relatos distópicos (ver distopías clásicas) los cambios en estas realidades vienen dados por un encuentro, circunstancia, persona o cambio que altera la monotonía, que rompe el campo fenomenológico y por ende abre la puerta a una realidad alternativa.

¹³⁷ Ortega y Gasset José. *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Alianza. Madrid. 2008. Pág 27.

“El animal no puede retirarse de su repertorio de actos animales, de la naturaleza, porque no es sino ella y no tendría al distanciarse de ella dónde meterse. Pero el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino que está sólo sumergido en ella y puede en algunos momentos salirse de ella y meterse en sí, recogerse, ensimismarse y, sólo consigo, ocuparse en cosas que no son directas e inmediatamente atender a lo imperativo o necesidades de su circunstancia. En estos momentos, extra o sobrenaturales de ensimismamiento o reacción en sí, inventa y ejecuta ese segundo repertorio de actos: hace fuego, hace una casa, cultiva el campo y arma el automóvil.”

De esta forma la deshumanización en la distopía es un peligro permanente, despojando al hombre de sus cualidades más intrínsecas y por ende acercando este hacia la animalidad. El límite ontológico de las distopías no es solo social, sino antropológico, minando a su vez este último aspecto. Distopía y deshumanización se vuelven de esta forma prácticamente sinónimos.

Como acabamos de exponer las sociedades plasmadas en los relatos distópicos son límites ontológicos para las personas que en ella viven, es decir, no existe un más allá fuera del entorno distópico. Representan en última instancia el fin de la alteridad y ante este horizonte existencial, el sujeto que padece dicha realidad se encuentra sumergido en la desesperación. O en palabras de Kierkegaard¹³⁸:

“En cambio, en nuestro, caso, la realidad-no estar desesperado-en cuanto también es, consiguientemente, una negación equivale a la posibilidad desarmada y suprimida de raíz. Es decir, que por lo general la realidad suele ser una confirmación de la posibilidad, sin embargo aquí equivale a una negación de la misma.”

¹³⁸ Kierkegaard Sören. *La enfermedad mortal*. Trotta. Madrid. 2008. Pág 36.

Esta desesperación es para Kierkegaard la enfermedad mortal. Esto es debido a que para el danés, una enfermedad mortal supone que el fin de esta viene dado por la muerte. Pero para los creyentes la muerte no es el final por ende la enfermedad mortal viene dada cuando la única esperanza para poder librarte de esta es la propia muerte. Pero Kierkegaard piensa desde una perspectiva cristiana que podría extrapolarse a cualquier religión con una promesa en el más allá. Sin embargo en los relatos distópicos esta posibilidad no existe, ya que como hemos expuestos con anterioridad, estos son en sí el límite ontológico. En la realidad distópica la enfermedad mortal, la desesperación, tiene el sentido primero que expresa el autor Danés, a saber, la única alternativa para paliarla es la muerte. En estos terribles y posibles futuros no hay más allá, por ende solo existe esta vida y si escapamos de esta por medio del suicidio, (al ser la muerte la única salida ante la desesperación distópica) dejaríamos de existir. Es por este motivo, por el cual la desesperación es el estado ontológico propio del hombre que vive en estas realidades futuras.

Esta realidad desesperanzadora que es la distopía debe de superarse por medio de la esperanza y el discurso que porta la misma es la utopía. A su vez la utopía rompe con la inmutabilidad de la distopía y la abre a la alteridad, es la posibilidad de una autorealización personal y social. Pero para poder escapar del quietísimo distópico, es necesario tener un planteamiento utópico y que se produzca el despertar dentro de los futuros de pesadilla. Este despertar tiene que venir dado por el peso de la existencia al que están sometidos los hombres y las mujeres de estos relatos, el cual se torna insoportable y por ende debe de ser superado. La superación de los mismos será un acto de pura voluntad, una voluntad sostenida por el impulso utópico. Los protagonistas de este despertar deberán de salir de esta caverna ontológica hacia la luz que ofrece la utopía.

Al despertar del horror en el que se vive e intentar cambiar este, los protagonistas de las distintas distopías tienen que luchar para salir de estas o para transformar la sociedad en la que se encuentran. Suele ocurrir que estas acciones emancipadoras y liberadoras sean a su vez violentas, la escisión de una realidad basada en el horror, recurre siempre a la violencia y en buena medida al terrorismo como método de lucha. Esto es debido a que las sociedades distópicas son todas ellas sociedades cerradas¹³⁹, y por ende o bien se da la realidad creadas por ella o se lucha contra las mismas¹⁴⁰. Las distopías son el Estado, es decir, tienen el monopolio de la violencia y son el todo de la realidad social imperante, por ende representan el orden social. Distopía o barbarie son las opciones sociales en el relato distópico. Por este motivo, la lucha contra el estado distópico se presenta como un combate entre el orden social y los bárbaros exteriores al mismo. La herramienta fundamental de estos bárbaros es el terrorismo. Un terrorismo que vuelve a sus orígenes, es decir, un terrorismo jacobino que busca la justicia y la virtud. Para salir de la realidad distópica, los protagonistas de estas, deben de hacer suyas las palabras de Robespierre¹⁴¹:

“Si el principal instrumento del Gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, en momentos de revolución deben de ser a la vez la virtud y el terror: la virtud, sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente. El terror no es otra cosa que la justicia rápida, severa e inflexible; emana, por lo tanto, de la virtud; no es tanto un principio específico como una consecuencia del principio general de la democracia, aplicado a las necesidades más acuciadas de la patria.”

¹³⁹ Usando la terminología de Popper en: Popper Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós, Barcelona. 2002.

¹⁴⁰ Excluiríamos aquellas distopías basadas en desastres naturales y que generan realidades basadas en la supervivencia ya que sumen la totalidad del planeta en una nueva edad de piedra y por ende, no existen en ellas un cuerpo político o social.

¹⁴¹ Robespierre Maximilien. *Virtud y Terror*. Akal. Barcelona. 2010. Pág 220.

El terrorismo, la violencia se vuelven una necesidad, se tornan como la única acción para preservar la libertad, la existencia y en definitiva la humanidad. Es más en el relato distópico, la lucha que encabezan los protagonistas del mismo, revela una violencia que podríamos tildar de *humanista*. Esta violencia es humanista al ser el único medio posible para defender el humanismo, un humanismo que se ha perdido, diluido y en buena parte aniquilado en la sociedad distópica. Si la deshumanización es uno de los elementos clave de toda distopía, humanizar dicha realidad, se torna el elemento más subversivo posible. El hombre tiene que volver hacer suya toda la existencia, la cual ha sido entregada al caos (de cualquier índole). El enemigo en la distopía, el elemento que la funda (núcleo distópico), no se presenta como lo otro, ni es humano, ni es el prójimo. Ni ve al que lucha por salir de la existencia distópica como a su semejante. Para el poder distópico, el disidente es el alien, el extraño, la anomalía, el bárbaro. No es posible otra relación entre el elemento imperante en la distopía y el agente subversivo, que no sea una relación basada en la violencia. Una violencia que estalla, fundacional y espontánea, la cual destruye para poder construir una nueva realidad tras ella, lo que Slavoj Žižek tomando el concepto de Benjamin llama violencia divina¹⁴²:

“Cuando quienes se encuentran fuera del campo social estructurado golpean <<a ciegas>>, exigiendo y ejerciendo la justicia/venganza inmediata, eso es la <<violencia divina>>”

Una violencia fruto de un clamor ontológico, incontrolable, el único y último camino para poder perpetuar la propia existencia. O en palabras de Heidegger¹⁴³:

¹⁴² Robespierre Maximilien. Ibid. Pág 10.

¹⁴³ Heidegger Martín. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. Barcelona. 2003. Pág 147.

“Porque la actitud violenta consiste en usar la violencia contra la fuerza sometedora: es la sapiente conquista del ser, previamente inaccesible, conducida a la apariencia en tanto ésta es el ente.”

El fracaso de esta supone la muerte, pero es que ese es el destino de no realizar dicha violencia. Es la última alternativa, y de triunfar, el primer paso para reconstruir una sociedad que ha olvidado lo que es la humanidad. Esta violencia encaminada en un primer paso a la destrucción y en un segundo paso a la creación, revela de esta forma su carácter instrumental. Cuando hablamos del carácter instrumental de la violencia, lo hacemos siguiendo la propuesta por Hannah Arendt¹⁴⁴, la cual, habla incluso de una violencia racional mientras resulta efectiva para alcanzar el fin que la justifica. Es pues bajo la realidad distópica donde la violencia se vuelve racional, humanista y desesperadamente necesaria. De esta forma, los actos que aquí tildamos de violentos son aquellos que se encaminan a un cambio radical de la sociedad, este es el verdadero significado que tienen los actos en contra de las distopías¹⁴⁵:

“Es difícil ser realmente violento, llevar a cabo un acto que trastorne de manera violenta los parámetros básicos de la vida social.”

Esta violencia instrumental es la herramienta para romper con la distopía pero es necesario un elemento que impulse dicha acción. La mera destrucción liberadora podría desencadenar un escenario nihilista posterior al fin distópico, escenario que podría retornar en un corto periodo de tiempo a su antecesor. Para evitar un retorno al horror se debe de tener un proyecto futuro que evite de nuevo el desastre, este proyecto debe de ser utópico. La utopía debe de ser el impulso para vencer la distopía y encaminar la sociedad hacía un futuro escindido del horror social.

¹⁴⁴ Arendt Hannah. *Sobre la violencia*. Alianza. Madrid. 2011.

¹⁴⁵ Žižek Slavoj. *Problemas en el paraíso*. Anagrama. Barcelona. 2016. Pág 243.

Otro punto en común que comparten todos los relatos distópicos desde mediados del siglo XX es los distintos cambios en el núcleo de los mismos. Nos referimos al núcleo distópico como el elemento fundamental que o bien genera o bien sostiene la realidad distópica. Si en las denominadas distopías clásica, el núcleo distópico descansaba sobre un gobierno dictatorial y absolutista, este núcleo de horror desde mediados del siglo XX se desplaza a multitud de elementos. Estos son los que han formado las distintas temáticas que hemos tratado en los discursos distópicos, a saber, la catástrofe nuclear, el desastre medioambiental, epidemias apocalípticas y un conflicto entre los seres humanos y las máquinas creadas por ellos. Esto es debido a la ya mentada función espejo de la distopías, el trasladar las posibles amenazas de nuestra sociedad a un futuro no muy lejano, teniendo estas un carácter holístico. Por ende podríamos argumentar la capacidad de cada sociedad de crear sus propias distopías, atendiendo a su vez al momento presente. Este núcleo distópico, múltiple, no centrado en un único elemento como en la primera mitad del siglo XX, revela un horror subyacente en nuestra episteme social, a saber, la posibilidad de un Apocalipsis o de un futuro de pesadilla en nuestra sociedad, el cual puede venir dado por una multitud de posibilidades, todas ellas plausibles. En buena medida esto significa que nuestra sociedad actual está más amenazada que hace sesenta años, mientras que la esperanza en una nueva utopía sigue en la misma tumba que hace exactamente ese mismo tiempo. Deberíamos preguntarnos si es verdad que nuestra realidad actual está más cerca del apocalipsis social que hace setenta años o este panorama distópico es fruto de algo más.

3) La distopía como único horizonte.

Hemos vistos como el siglo XX demolió sistemáticamente todos los metarrelatos vigentes, quedando como único superviviente de ellos el

capitalismo¹⁴⁶. A su vez, la ausencia de los mismos, sumada a los diferentes miedos sociales, supuso el aumento y auge de los relatos distópicos como nunca antes los habíamos conocido. Estos, despojados de misticismos pasados, se apoyaban en evidencias actuales para proyectar futuros de pesadilla para la humanidad. Sin embargo, debemos de preguntarnos si estas razones son suficientes para explicar la proliferación desmedida del género distópico, así como la absoluta falta de utopías en la actualidad, ya que de haber alcanzado este punto, podríamos afirmar que la humanidad no es capaz de concebir un futuro mejor que el actual, es decir, habríamos perdido nuestra capacidad de soñar, nuestra creatividad social. Estaríamos frente un *carpe diem* social lanzado al infinito. Como veremos en el capítulo siguiente aún queda esperanza pero no deja de ser llamativo como el relato distópico no deja de mermar dicha esperanza. Debemos pues, plantearnos: ¿por qué en la actualidad, la producción audiovisual y literaria tiene como único horizonte imaginario el horizonte distópico?. Parte de la pregunta ya la hemos respondido a lo largo del capítulo, es decir, el relato distópico copa una vigencia debido a la falta de metarrelatos utópicos o salvíficos y a las posibilidades de un Apocalipsis de distinto índole. En las postrimerías del siglo XXI se habló incluso del fin de la Historia, como vimos a principio de este capítulo. Este fin de la Historia se alcanzaba por la victoria absoluta del capitalismo como ideología y sistema económico imperante. Debemos de volver a los planteamientos de Francis Fukuyama para ver cómo esta victoria del capitalismo, supone a su vez la del relato distópico.

Cuando hablamos de la “victoria” del relato liberal que plantea Fukuyama, no solo debemos de tener en cuenta la vertiente económica y política de este. Los hábitos sociales que promueve, así como los patrones y productos culturales que

¹⁴⁶ En el capítulo siguiente nos preguntaremos si verdaderamente podemos considerar al capitalismo como un metaretrato, poniendo en duda el carácter salvífico del mismo.

produce. El autor americano habla de esta supremacía del liberalismo económico y del consumismo generado por él de esta manera¹⁴⁷:

“El triunfo de Occidente, de la idea occidental se pone ante todo de manifiesto en el agotamiento total de alternativas sistemáticas viables al liberalismo occidental. En la década pasada se han producido cambios inequívocos en el clima intelectual de los dos principales países comunistas del mundo, y en ambos se han iniciado importantes movimientos de reforma. Pero este fenómeno va más allá de la alta política, y también puede observarse en la inevitable expansión de la cultura consumista occidental en contextos tan diversos como los mercados rurales y los televisores en color actualmente omnipresentes en toda China, los restaurantes cooperativa y las tiendas de ropa abierta el año pasado en Moscú, el Beethoven emitido por el hilo musical de los grandes almacenes japoneses y la música rock disfrutada por igual en Praga, Rangún y Teherán.”

El capitalismo moderno consigue la homogeneización total del globo en todos sus elementos, desde el económico al cultural. Este igualitarismo reduccionista, genera un escenario social, económico, político y cultural común a todo el globo, sin alternativas viables al mismo. Para Fukuyama las alternativas no eran necesarias, ya que el liberalismo económico sumado a la democracia occidental creaban el mejor de los mundos posibles. En el capítulo siguiente veremos que esa afirmación está lejos de ser una verdad absoluta. Pero es un hecho que el escenario común y finalista del capitalismo debe de tener su reflejo en la producción cultural del mismo. El producto cultural estrella que muestra esta vertiente del capitalismo no es otro que el género distópico. Esta unificación cultural viene dada por como el capitalismo liberal de la misma se transforma en

¹⁴⁷ Fukuyama Francis. *¿El fin de la Historia? y otros ensayos*. Alianza. Madrid. 2015. Pág 56.

una ideología. Actualmente buena parte de la producción cultural actual se encuentra bajo la influencia directa de la ideología capitalista. La ideología capitalista tiene una función clara, como dicta Víctor Flores Olea¹⁴⁸:

“Las ideologías encubren siempre los intereses de la clase dominante, por ello justifican la situación social dada, negando sus raíces económicas, que son las de la dominación, y encubriendo la explotación.”

Para continuar en la estela de la actividad ideológica del sistema capitalista actual, la industria cultural de la misma produce productos destinados a dicha labor. Uno de los productos estrellas de dicha producción es la distopía, la cual, como hemos visto, cimienta la inmutabilidad del escenario social, mermando las posibilidades de cambiar el mismo. Nuestra sociedad global alcanza la uniformidad por las vías de la economía liberal y la democracia occidental, sin la posibilidad de generar ninguna alternativa a dichas realidades. A su vez los resultados económicos¹⁴⁹ de dicha producción cultural, autojustifican estos productos. Para algunos autores estos productos culturales pierden incluso la categoría de “arte”, ya que no son más que un producto dado por una industria que persigue el interés económico y el despliegue ideológico. Este es el caso de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*¹⁵⁰:

“El cine y la radio no necesitan darse ya como arte. La verdad de que no son sino negocio les sirve de ideología que debe legitimar la porquería

¹⁴⁸ Flores Olea Víctor. *La crisis de las utopías*. Anthropos. Barcelona. 2010. Pág 407.

¹⁴⁹ El éxito económico o no de mucho de los productos culturales suelen ser en buena medida el medio para valorar la calidad de los mismos. Este éxito perpetua en la cartelera una cinta o la elimina en apenas una semana. A su vez el marketing sobre alguno de estos productos y la ausencia total del mismo sobre otros, encaminan el éxito de los primeros sobre los segundos. Por end en la actualidad el éxito de ciertos productos culturales es en definitiva una cuestión económica. Esta realidad dificulta a su vez que el gran público conozca cierto tipo de productos culturales, no hace falta decir el contenido de estos productos desclasados.

¹⁵⁰ Horkheimer Max y Adorno Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta. Madrid. 2009. Pág 166.

que producen deliberadamente. Se autodefinen como industrias, y las cifras publicadas de los sueldos de sus directores generales eliminan toda duda respecto a la necesidad social de sus productos.”

Los modelos sociales, económicos, organizativos y culturales que pudiesen ser alternativos a esta realidad son siempre extraídos del pasado. Es precisamente la temporalidad de estos modelos disidentes al capitalismo global los que ponen en entredicho su propia validez. No triunfaron en el pasado de donde vienen, por ende no lo harán ahora. En el pasado no puede haber modelos alternativos triunfantes, ya que de haberlos sido, los disfrutaríamos en la actualidad. Este discurso sostenido por el capitalismo, es posible debido al carácter ideológico del mismo. Como hemos visto anteriormente en este capítulo, las ideologías intentan imponer su visión monolítica de la realidad. El capitalismo lo hace sobre la temporalidad para validarse como único modelo posible. Daniel Bell habla a este respecto¹⁵¹:

“En tales situaciones, la ideología lleva consigo la autoridad y la sanción del pasado; ha sido instalada en la mente de los niños y se convierte en el único esquema conceptual del mundo y de las normas morales de conducta. Con frecuencia, aunque subsistan la retórica y los símbolos originales, el contenido ha sido sutilmente redefinido, a lo largo del tiempo, para justificar los códigos sociales establecidos y los controles sociales que sustentan el poder social de la clase dominante.”

La producción cultural merma la capacidad de pensar realidades sociales alternativas a la actual. Sin futuro, el único espejo social que nos queda para reflejar nuestra realidad social es el pasado de la misma. Pero si el pasado queda reducido a lo histórico, el futuro no puede ser concebido sin el capitalismo. El

¹⁵¹ Bell, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza. Madrid. 1996. Pág 68.

triunfo del capitalismo sobre sus rivales y la posterior homogeneización que este realiza en la realidad, genera la idea de un triunfalismo basado en un único escenario posible. Negar este escenario, sus ideas o lo que representa, supone el desastre, o capitalismo o barbarie. Slavoj Zizek nos muestra de esta realidad¹⁵²:

“Es fácil burlarse de la idea de Fukuyama del Final de la Historia, pero, en la actualidad, el ethos imperante es <<fukuyamiano>>: se acepta que el capitalismo democrático-liberal constituye, a fin de cuentas, la mejor fórmula hallada para la mejor sociedad posible y que lo único que cabe hacer es volverla más justa, tolerante, etc. En la actualidad, la única pregunta auténtica es la de si abrazaremos esta <<naturalización>> del capitalismo o la de si el capitalismo global contemporáneo contiene antagonismo lo bastante poderosos para impedir su reproducción indefinida.”

La naturalización del capitalismo es uno de los ejes sobre los que se articula la ingeniería distópica, a saber, los mundos apocalípticos generados en estas distopías son frutos de la ausencia del capitalismo. Esto es debido a que sobre el imaginario social y político se asienta paulatinamente (o puede que de forma total) la idea que dicta que el fin del capitalismo solo puede venir dado por un enemigo exógeno al mismo. Pero aquí es donde radica la paradoja, es decir, la mayoría de esos agentes externos son consecuencias directas de la propia actividad capitalista. Salvador Giner lo muestra¹⁵³:

“La única amenaza radical para el capitalismo, hoy en día es exógena. A lo sumo es una consecuencia indirecta de su dinámica. Su expansión ilimitada, su voracidad congénita y la eficacia sin precedentes de su economía han llegado a crear las condiciones de la expansión sin control

¹⁵² Slavoj Zizek. *En defensa de causas perdidas*. Akal. Barcelona 2011. Pág 432.

¹⁵³ Giner. Salvador. *El futuro del capitalismo*. Península. Barcelona. 2010. Pág 139.

suficiente de la población humana en todos los ámbitos del planeta. Por primera vez en la historia, la mundialización de una economía ha puesto en peligro mortal a toda la humanidad.”

El número sin fin de desastres y hechos que conducen al terror distópico, vienen dados siempre por la caída del sistema social actual. Esto hace que el capitalismo se vea como el garante de la estabilidad social, de unos buenos funcionamientos de las cosas. Ante las críticas que rápidamente podemos verter sobre este falso bienestar global, el sistema puede defenderse esgrimiendo la idea que aparece en el texto de Slavoj Žižek, a saber, lo que debemos de hacer es mejorar el sistema para paliar estas “mínimas” desigualdades y problemas que se generan en su seno. Ya que el cambio del mismo supondría su ausencia y por ende el fin de las garantías sociales que hoy disfrutamos, siendo el fruto de todo esto, alguno de los miles de relatos distópicos que tenemos en la actualidad. Una de estas “garantías” es el clima hedonista que promueve el capitalismo. La caída de este supondría (al menos a nivel teórico) la caída de los “placeres” de los que gozamos en la actualidad, placeres que disfrutamos a costa del sufrimiento de muchos. Los discursos distópicos son el fin de estos placeres, en ellos se nos condenan a un desierto de calamidades omniabarcante. De nuevo podemos ver la miseria dentro de este discurso, ya que en la actualidad es posible que muchos ciudadanos se percaten de que efectivamente el sufrimiento de muchos sustenta el placer de unos pocos. Y es en ese momento donde las realidades distópicas hacen su aparición para describir la alternativa al capitalismo y a esta cruenta realidad, a saber, una realidad aun peor donde no sufren algunos, si no que sufren todos.

Que el canal imperante para la difusión del relato distópico sea el audiovisual implica varias consecuencias para este. Si bien la producción de las distintas utopías y las distopías desde mediados del siglo XX se generaban prácticamente solo desde el plano literario, desde finales del siglo pasado hasta la actualidad el

canal más usado es el audiovisual. Esta realidad no hace sino fomentar lo que ya ocurría con la utopía literaria según David Harvey¹⁵⁴:

“El desplazamiento del utopismo a la literatura (o arte) <<pura>>, por ejemplo, puede significar que no consigamos extraer los mensajes políticos que tan alto y nítidamente comunica un tratado político como la Utopía de Moro [...]”

Es decir, de existir discursos utópicos en la producción audiovisual actual, estos estarían lejos de promover la acción política o de tener repercusión en dicho plano, como si lo hizo la obra de Moro. Pero podríamos preguntarnos: ¿tienen su contrapartida, las distopías, ese mismo efecto?. La distopía audiovisual actual no genera tampoco ninguna acción política, precisamente porque esa impasibilidad es lo que busca el relato. La realidad presentada por las distopías, muestran los futuros alternativos a la sociedad actual. Si se realiza una acción política en la actualidad que afecte al sistema, el fin de este puede suponer la realidad distópica, por ende, lo correcto es no hacer nada para evitar la realidad distópica. La producción distópica audiovisual anestesia al espectador frente a los problemas sociales y políticos que se dan en nuestra sociedad.

Vemos en este punto un desplazamiento de la función distópica, una diferencia fundamental entre las denominadas distopías clásicas y las actuales. Cuando surgen las distopías clásicas en la primera parte del siglo XX, éstas son fruto del horror y el miedo que suponían los diferentes estados autoritarios que amenazaban con colmar buena parte del globo. Así como, que podrían hacer estos sistemas al imaginario social. Las distopías clásicas eran avisos ante un futuro cercano, pretendían una movilización social (tal vez política) frente a dichas amenazas. En cambio, los relatos distópicos actuales distan mucho de la

¹⁵⁴ Harvey David. *Espacios de esperanza*. Akal. Madrid. 2007. Pág 220.

función que pretendían ejercer sus predecesoras. Esto es debido a que las distopías clásicas son relatos generados antes del fin de la historia, o ante un futuro político fundado en la alteridad, las actuales son hijas de ese fin de la historia. Las distopías creadas por Huxley, Orwell o Zamiátin pretenden combatir la homogeneización de la sociedad y por ende la pérdida de la libertad en la sociedad, mientras que en su mayoría las distopías actuales avisan sobre los posibles fines de la sociedad. El Apocalipsis es el destino que promueve el relato distópico actual, la dictadura el del relato clásico distópico, esto supone que el primero promueve el mantenimiento de la realidad, sea la que sea, y el segundo el movimiento social que frene los posibles sistemas dictatoriales futuros. Es en este punto donde vemos como el sistema actual usa la distopía como una herramienta que promueve su existencia, mientras que la distopía clásica promovía la lucha por la libertad de toda la sociedad. Esta es la diferencia entre una y otra, a saber, una sirve a los valores humanistas y otra a los valores capitalistas o en otras palabras, en la actualidad la distopía ha perdido su función pedagógica.

A esto debemos de aunar el matiz más perverso que se esconde bajo los planteamientos distópicos que sostienen el escenario capitalista. La responsabilidad de esta realidad, así como de su posible caída o deficiencias está sobre nuestros hombros. Como hemos visto el Fin de la Historia no descansa únicamente sobre el triunfo del sistema capitalista, este debe de ir acompañado de la democracia occidental, este es el único binomio posible para Fukuyama. Esto supone que en un principio los acontecimientos que ocurren en este Fin de la Historia son responsabilidad nuestra, ya que el sistema democrático presupone que el poder en este reside en los ciudadanos. Todos los problemas que se puedan dar en el sistema capitalista son responsabilidad nuestra, así como nuestros fracasos ya que ahora y gracias a este sistema tenemos una supuesta libertad para desarrollarnos a todos los niveles. De no hacerlo la culpa de esta miseria social es nuestra. Sin embargo, la realidad es muy distinta, muchas

personas se encuentran sumidas en la miseria, nacen en ella y es muy complicado escapar de la misma.

El discurso capitalista argumentará que esa situación es responsabilidad de todos y fomenta los actos de solidaridad que cambian poco la realidad de esas personas, ya que un cambio estructural supondría la caída de la totalidad del sistema y ya sabemos que supondría esto según el discurso capitalista imperante, a saber, la distopía. Bajo estas premisas se forma en la sociedad capitalista un relato futuro atado al género distópico como único discurso posible. El cambio estructural en este sistema es incompatible con la perpetuación del mismo, por ende lo único que nos queda es el capitalismo o la distopía. Esta es el único horizonte que se presenta en la producción capitalista actual. Y ante esta premisa, la sociedad asiente complacida, la razón ante esta cruel y complaciente aceptación es simple, nadie quiere ver amenazada su modo de vida. Esto se da incluso ante la posibilidad de un cambio a mejor, los únicos que en buena parte estarían interesados en un cambio social serían aquellos cuya situación social es actualmente insostenible. Debido a esto la distopía es uno de los discursos imperantes en el imaginario audiovisual y literario de nuestra época. Leemos y vamos al cine para contemplar posibles futuros terroríficos, los cuales han destruido nuestra realidad social y en los cuales se nos muestra un escenario completamente opuesto a esta. Nuestra sociedad hedonista es transformada en una sociedad de control o tanatológica en el imaginario distópico, y nadie quiere vivir en una realidad fundada en el sufrimiento. Como este es el futuro posible (ya que carecemos en buena medida de la capacidad de pensar en uno alternativo), aceptamos nuestra realidad capitalista y los posibles daños que esta puede causar a aquellos que no viven en la sociedad del “bien estar”. Somos responsables de la miseria y el dolor actual, ya que verdaderamente no queremos (por miedo) atajar el verdadero núcleo del problema; nuestro sistema económico actual. El capitalismo promueve una serie de alternativas para paliar nuestro remordimiento social: ONG, servicios voluntarios, donativos y distintas obras de

caridad. Pero como acabamos de exponer, esto son solo parches que no atajan el verdadero problema. No queremos el futuro que nos muestra la distopía, pero tampoco queremos cambiar el sistema actual, preferimos la desigualdad de este antes que posibles promesas futuras de igualdad.

Pero hasta ahora hemos prestado atención únicamente a la primera parte de la cita de Slavoj Žižek. En la última parte de la misma, el esloveno nos incita a preguntarnos si es posible que las contradicciones internas del capitalismo sean suficientes para impedir la perpetuación del sistema de forma indefinida. Si somos capaces de responder con un sí a esta cuestión, podríamos romper este único horizonte distópico y producir uno nuevo basado en la esperanza, o lo que es lo mismo, consagrado a la utopía. La proliferación de los discursos distópicos en nuestros días nos revela una verdad intrínseca en nuestra sociedad, a saber, la falta de esperanza en el futuro. Una falta de esperanza que se traduce no solo en la proliferación de las distopías, a su vez lo vemos en la total ausencia de planteamientos utópicos. ¿Estamos pues abocados a un futuro distópico?, ¿debemos perpetuar nuestra realidad capitalista al ser la alternativa ese futuro de pesadilla?, ¿no queda espacio para la utopía ni en el pensamiento ni en la realidad social actual?. El siguiente capítulo se centrará en resolver estas cuestiones y en intentar mostrar que bajo este paisaje aún queda un principio de esperanza, un lugar para la utopía y por ende un futuro para la humanidad. Ya que como dicta David Harvey¹⁵⁵:

“La reflexión crítica sobre nuestros imaginarios comporta, sin embargo, enfrentarse al utopismo oculto y resucitarlo para actuar como arquitectos conscientes de nuestros destinos en lugar de <<marionetas indefensas>> de los mundos institucional e imaginativo en los que habitamos. Si, como dice Unger(1987,p.8), aceptamos que la <<sociedad se hace y se

¹⁵⁵ Harvey David. *Espacios de esperanza*. Akal. Madrid. 2007. Pág 186.

imagina>>, también podemos creer que se puede <<rehacer y reimaginar>>.”

Pensar la utopía en la realidad tecnológica

“Solo actuamos bajo la fascinación de lo imposible; esto significa que una sociedad incapaz de dar a luz una utopía y de abocarse a ella, está amenazada de esclerosis y de ruina.”¹⁵⁶

Como hemos visto, el siglo XX abrió la posibilidad real de la destrucción total del globo. Parece ser que la última década del mismo cerró un poco dicho horizonte final y esa finalidad se fundó en la historia y no en la existencia. Pero a su vez, el fin del pasado siglo y los casi veinte primeros años del presente también han supuesto un florecer de lo posible. La globalización se consagra como la realidad socio-política actual, y el uso de las tecnologías digitales como el otro gran paradigma de nuestro tiempo. Estas dos realidades han configurado la sociedad y los habitantes de la misma de tal forma que podemos vislumbrar en la misma una posibilidad utópica. Esta posibilidad utópica está fundada en estos dos grandes paradigmas y en los hombres y mujeres del siglo XXI. En el presente capítulo, expondremos los argumentos necesarios para mostrar esa posibilidad, así como las posibles vías que recorrer como sociedad para alcanzar una aproximación a la realidad utópica. No pretendemos en ningún momento generar un sistema utópico cerrado, simplemente pretendemos mostrar como la palabra utopía, así como los planteamientos que esta expone pueden ser posibles en nuestra realidad.

Es una obviedad que estamos muy lejos de vivir una sociedad perfecta o utópica. La desigualdad a muchos niveles, económicos, materiales, entre géneros y un largo etcétera marca una multitud de caminos que construir para

¹⁵⁶ E.M. Cioran. *Historia y Utopía*. Tusquets. Barcelona. 2011. Pág 118.

poder mirarnos al espejo como sociedad y no desear un cambio radical. Muchos de los integrantes de la misma trabajan ya de forma desinteresada (o no) en mejorar los errores que existen en esta. Ya estamos creando un mundo mejor. Sin embargo es cierto que en buena medida hemos perdido la capacidad de soñar en conjunto. Necesitamos metas comunes entre el máximo número posible de personas para poder mejorar la sociedad. Al igual que es necesario preguntarse qué queremos conseguir y cuando.

Desde la Modernidad hemos recorrido un camino que nos ha traído un mundo muy diferente y en constante cambio. Las diferencias entre el siglo XX y el XXI son muchos más acuciantes que las que existían entre el primero y el fin de la Edad Media. El pensamiento utópico que acuña su término precisamente en los comienzos de la modernidad, debe de desplegarse con esta y llegar hasta la actualidad. Debe de enfrentarse a la nueva realidad global y a los elementos que la integran, la novedad de estos es el desafío al que se enfrentan y que muchos autores han tildado de imposibles de solventar. Pensar la utopía en la actualidad pasa por entender el mundo global y sus elementos, las personas que lo integran, las aspiraciones, objetivos y sueños de esa sociedad y los procesos para llevar a cabo el ideal utópico. Concretar estos elementos nos permite concebir la viabilidad del planteamiento utópico y su puesta en marcha. Debemos de elaborar un proyecto utópico en la estela de lo que Bloch denominó la utopía concreta¹⁵⁷, es decir, analizar el sujeto que pueda edificar dicha utopía, así como las condiciones materiales (y reales) que se dan para la elaboración de la misma.

Pensar la utopía en la actualidad es hacerlo a su vez con los elementos paradigmáticos de la realidad que aspira a ser mejor. Uno de estos elementos como acabamos de exponer es el de la globalización, pero existe un segundo que guarda una estrecha relación con esta. Estamos hablando de las tecnologías

¹⁵⁷ Gimbernat José. A. *Ernst Bloch*. Cátedra. Madrid. 1983. Pág 53.

digitales de la comunicación. Dentro de estas tecnologías, internet se formula como la gran revolución cultural de nuestro tiempo y posiblemente de la historia. Una revolución también en el plano político ya que ha cambiado la sociedad, los individuos y la forma de relacionarse de estos. La red de redes se ha convertido en el primer canal de comunicación en la actualidad, gracias a ella miles de millones de personas hablan, interactúan, juegan, aprenden, escuchan, ven, crean y consumen contenido o varias cosas a la vez con otras personas a miles de kilómetros de distancia. Cada una de dichas personas forma parte de uno de los nodos de la red que se comunica a su vez con otros nodos y estos con otros, creando un sistema de comunicación en red y global. Elementos online como los email o las redes sociales contribuyen a la comunicación dentro de la red, así como su uso generalizado. Este fenómeno permite que miles de personas separadas por miles de kilómetros sean capaces de compartir sentimientos, preocupaciones, intereses, trabajo, objetivos... Al compartir parte de sus vidas, los usuarios de internet (contados por miles de millones) van creando y ampliando la conciencia global. La importancia de las nuevas tecnologías de la comunicación para la formulación de la sociedad red, pone de manifiesto la importancia de la tecnología en la actualidad. Hasta ahora nunca había estado el hombre tan fuertemente ligado a la tecnología y a la técnica. Esta humanidad puede ser el sujeto que realice el sueño anclado en la historia de la ideas, a saber, el sueño utópico. Este fenómeno supone que otro de los paradigmas que configura nuestra realidad en todas sus facetas sea el uso masivo de las nuevas tecnologías y la técnica.

Globalización y nuevas tecnologías son los campos de cultivo sobre los que la semilla utópica tiene que plantarse, dos de las condiciones materiales fundamentales para el éxito del proyecto utópico. Frente a la avalancha de las distopías, contra la desesperación y la total pérdida de ilusión en nuestra realidad, debemos de generar espacios, ideas, caminos, actividades y pensamientos que creen una alternativa a tanta desilusión política y social. Este

intento de pensar lo utópico en la actualidad se vuelve para muchas personas una necesidad, debido a la pésima situación en las que viven. Y para aquellos que gozan de una buena vida, un compromiso ético y moral, ya que se vuelve un deber humanístico y fraterno con los que más sufren.

Existen una serie de discursos encaminados a estigmatizar tanto a la globalización como a las nuevas tecnologías de la comunicación. Muchos teóricos llegan incluso a criminalizar directamente a estos dos elementos de las posibles distopías futuras y la pérdida de esperanza en la actualidad. Pero este binomio se vuelve incontestable en la actualidad, es el paradigma de la misma. Sin embargo tanto en uno como en otro, encontramos elementos suficientes para generar un discurso contrapuesto al fatalismo contemporáneo. La globalización nos da un *topos* donde pensar y edificar una realidad utópica. Las nuevas tecnologías de la comunicación nos dan las herramientas con las que dar forma, organizar y reunir a la comunidad que habite dicha sociedad futura. La utopía se presenta en nuestra realidad como la necesidad frente al desierto de la desesperación. Solo nos queda soñar con una sociedad futura mejor y tenemos las herramientas suficientes para construirla. Los elementos tratados a continuación son solo bocetos de un posible camino que recorrer hacia un mañana mejor, en ningún caso son los únicos o los verdaderos. En la actualidad lo relevante no es tanto el modelo final de sociedad (el cual deberá ser concretado por todos), sino la posibilidad de realizar el proyecto utópico. Veamos en detalle el terreno y las herramientas actuales para edificar la utopía.

1) La globalización capitalista como espacio utópico.

Hablar de la realidad política actual implica hacerlo a su vez de la globalización. Es uno de los paradigmas de nuestro tiempo. Un proceso continuo que ha ido progresivamente desdibujando las distancia, luego las fronteras físicas e

históricas y finalmente culminando el proceso con la ruptura del tiempo, dando lugar al mundo global, instantáneo e inter-conectado en el que vivimos. La globalización implica a su vez una realidad económica del mismo calado, en este caso bajo el sistema capitalista. Este, junto al despliegue de los estados-nación por el globo, suponen el desarrollo de una historia con mayúsculas, es decir, una historia global. Estos elementos que constituyen el proceso de la globalización nacen a la par que el concepto de utopía, todos ellos son hijos de la Modernidad. El mundo desde 1492, comienza a desplegarse hacia la globalización generando una historia común y una red económica bajo el sistema capitalista. Veamos cómo se realiza este proceso y si es posible reivindicar en este escenario un pensamiento utópico, más allá de la falta de esperanzas en la actualidad.

Desde 1492 hasta finales del siglo XIX el descubrimiento de la totalidad del globo y las posteriores redes que se generan en él, conformarán una visión global del mismo. El modelo del mundo como un gran orbe y de toda la humanidad que habitan en su interior genera una consciencia global. Los hechos y actividades que se realizan en su interior trascienden el nivel local para ser ya de corte nacional y posteriormente global. Durante el siglo XX y con la mejora de los transportes este proceso se consumó en su totalidad. El intercambio de personas entre los distintos países, la creación de los estados-nación y las redes comerciales, de transportes así como las primeras redes de comunicación llevan el proceso de la globalización a su máximo exponente y con él, se genera la historia con mayúsculas. Hasta la fecha podíamos hablar de historia de la humanidad solo desde una perspectiva local o nacional, no es un verdadero relato que englobe a la totalidad de los integrantes del globo, ni a su mayoría. Es desde el siglo XX cuando empezamos el relato histórico, comienza a tener tintes de globalidad, afectando los mismos de manera inmediata a buena parte de la humanidad. Debido a esto, se acuñan términos de esta índole para los acontecimientos que se dan. Las dos Guerras Mundiales son el claro ejemplo

que ilustra esta realidad. La historia de la humanidad comienza y existe por primera vez de forma paralela a la historia local. Pero la primera red de nexo global empieza muchos años antes del pasado siglo, el tejido que da forma a la globalidad, fue un tejido económico. Un tejido que desbordó todas las fronteras para generar un nuevo mundo, sentando las bases de nuestra sociedad actual.

La Modernidad supuso el despliegue de la totalidad del globo y de sus posibilidades. El todo de la territorialidad se descubre al hombre y este lo hace suyo. La mejora de los transportes, así como el descubrimiento de América, sentó las bases que generaron esta nueva concepción de la realidad y desarrollaron el germen de lo que ahora conocemos como globalización. Este proceso supuso la ruptura de lo local, la premisa de una única verdad, realidad, fe o modo de vida comienza a resquebrajarse hacia la multiplicidad. Estas grietas abren el horizonte vital de la humanidad, se desvela la esfera que es el mundo, la amplitud del mismo, su diversidad. La Modernidad es el comienzo de la globalización debido a la liberación que ella realiza del espacio. A su vez la idea del mundo como un todo se plasma en imagen por medio de los mapas¹⁵⁸, que permiten la comprensión de las dimensiones de nuestra realidad y abre la puerta a una nueva visión de esta. El hombre descubre un todo que tiene que hacer suyo. Por primera vez el hombre al mirar un mapa o un globo terráqueo es consciente del tamaño de la territorialidad que está a su alcance, de las posibilidades que esta le puede dar, es en este preciso momento donde el término utopía nace bajo la pluma de Moro.

¹⁵⁸ Peter Sloterdijk habla del mapa y del globo terráqueo como imágenes del espacio en la Modernidad. La conciencia espacial que se abre en este periodo histórico genera un nuevo binomio espacio-oportunidad hasta la fecha desconocido. Se desarrolla a su vez en la misma las relaciones político-espaciales que romperán el imaginario local de todos. Las conquistas y colonizaciones son la acción política por antonomasia en este período. Se rompe de esta forma y para siempre las fronteras metafísicas de las ciudades y Estados, generando un imaginario global que fagocitará un espacio hasta ahora destinado a lo local. Sloterdijk Peter. *En el mundo interior del capital*. Siruela. Madrid. 2007.

Ante la inmensidad del mundo por descubrir, era posible la existencia de sociedades perfectas o de crear las mismas. Los individuos se lanzaban hacia las nuevas tierras con el deseo de una vida mejor, huyendo de las miserias que habían vivido. Ese deseo se plasma en los escritos utópicos, la apertura del espacio que supone el descubrimiento de América por parte de los europeos, desvela a su vez, un imaginario nuevo con el que soñar, el campo fenoménico de la consciencia europea tuvo en ese instante su mayor abertura. Prácticamente todo era posible, debido a que un todo estaba por descubrir. A la par de esta huida existencial de las miserias europeas hacía las riquezas del nuevo mundo, el imaginario político realizó esa misma travesía intelectual, generando la utopía. Es el pensamiento utópico el que subyace bajo la concepción de muchas de las colonias americanas y del impulso por descubrir nuevas culturas y civilizaciones en dicho continente. La utopía personal, política y social, nace e impulsa la construcción de ese nuevo mundo para los europeos.

A pesar de que Moro crea el término utopía en su obra homónima en 1516, se podría incluir en una vasta tradición de relatos y pensamientos que también podríamos denominar utópicos como hemos visto con anterioridad, pero la Modernidad genera una novedad y a la par una ruptura en la tradición utópica, sufriendo un cambio de coordenadas tanto físicas como temporales, dando lugar de esta manera a un nuevo horizonte intelectual. Hasta la fecha los relatos o mitos utópicos habían tenido o bien un carácter horizontal, es decir, se espera una nueva sociedad perfecta fruto de la gracia divina (el relato cristiano o la Ciudad de Dios), o era necesario volver a antiguos modelos míticos que conformaban dichas sociedades (Atlántida). Las nuevas condiciones que se crean en el imaginario humano en la Modernidad desplazan estos dos campos de acción. Si en un primer momento se esperaba la intervención divina para realizar la utopía en la tierra, ahora se busca en el inmenso espacio descubierto la misma o se toma este para su edificación. Si el pasado era el punto de referencia, el futuro se vuelve ahora el destino que se quiere alcanzar.

La Modernidad hace laico el relato utópico y a su vez lo desmitifica. En ese nuevo mundo por descubrir y construir se proyectaba el pensamiento utópico y lanzaba a los hombres hacia él. Y es que una de las características fundamentales de este periodo histórico es el protagonismo que adquiere la inmanencia. Todos los procesos que se realizan durante la Modernidad llevan anclado este cambio de coordenadas desde la trascendencia hasta la inmanencia, de Dios al hombre, del feudalismo al capitalismo, de la historia hacia su fin (presentando esta como una cronología) e incontables binomios ontológicos desechos bajo la fuerza de la inmanencia. Un elemento clave que realiza este camino ontológico y que nace o incluso podríamos decir que impulsa la Modernidad es el interés económico o el nacimiento del actual sistema capitalista bajo este mismo eje basado en la inmanencia y separado de cualquier matiz religioso. El futuro como elemento fundamental donde asentar la reflexión política que realizan las utopías, lo es a su vez para la economía bajo el surgimiento del capitalismo. Salvador Giner habla de esta relación entre utopía, capitalismo e inmanencia¹⁵⁹:

“En efecto, si en vez de prestar nuestra atención a las primeras visiones generales del futuro-las diversas utopías del Renacimiento, las de Moro, Bacon y Campanella, estrechamente ligadas a una visión conscientemente imposible de la humanidad- se la presentamos a las primeras que son claramente seculares, con pretensiones realistas, constatamos que su origen se halla en la propuesta misma de una sociedad capitalista. Es decir, en una sociedad caracterizada por el predominio del individualismo posesivo, el mercado de bienes, la concurrencia pacífica entre intereses y la institución política de la ciudadanía. Es la visión liberal.

¹⁵⁹ Giner Salvador. *El futuro del capitalismo*. Península. Barcelona. 2010. Pág 16.

Son los pensadores del capitalismo los primeros que lo conciben secularmente. El capitalismo es el primer orden económico cuyos teóricos piensan también en el futuro, su futuro, apoyándose en argumentos económicos, sociológicos y filosóficos, libres de profecía religiosa. Libres de apelación a lo sobrenatural. Ninguna otra cultura, que uno sepa, ha presenciado algo semejante. Capitalismo y civilización secular, diferentes entre sí, van empero históricamente unidos.”

La apertura del mundo que empieza en la Modernidad y que se irá desplegando a lo largo de la misma comienza con uno de los elementos claves de dicho proceso; el interés económico. El continuo ir y venir de expediciones al nuevo continente se asentaba bajo diversos intereses, sin embargo el más fuerte de estos era el económico. Las expediciones de Colón surgen precisamente por la necesidad de encontrar rutas hacia las Indias más rápidas y eficientes. Posteriormente las futuras expediciones se sufragaban asumiendo un riesgo, ya que se espera sacar un beneficio a la vuelta. El propio interés de los individuos que se embarcan en estas, está motivado por la posibilidad de las riquezas que les brinda el nuevo mundo. Es el valor económico lo que motiva el flujo de barcos, personas y mercancías hacia América. La conquista y colonización había estado impulsada por intereses políticos, sociales, religiosos, pero es en la Modernidad cuando el valor económico es el motor de la conquista. La frialdad o vanidad de este, intentará ser enmascarada bajo otros motivos más excelsos como la fe o la gloria de los países que participaron.

En este cambio de coordenadas morales viene dado a su vez por la importancia del pensamiento político de la época, como el de Maquiavelo¹⁶⁰. La separación que realiza el autor del *Príncipe* entre moral y política da rienda suelta a

¹⁶⁰ Ver capítulo primero.

cualquier tipo de acción con tal de que esta suponga un beneficio para el interés común de la sociedad, así como para perpetuar el poder del gobernante. Este modelo de pensamiento supondrá la justificación de toda una serie de acciones políticas que supondrán una escisión completa entre humanismo y política, acción que acercará a su vez la política al capitalismo. De esta forma acontece paulatinamente un cambio en los valores imperantes en la sociedad. Si prestamos atención a la moral cristiana imperante en la Europa del siglo XVI, nos encontramos con una realidad donde la avaricia o la codicia son actitudes negativas y condenadas por dicha moral. ¿Cómo es posible que estas actitudes cambiasen su polarización hacia la virtud?. A la par del nacimiento de este nuevo mundo y los intereses que este despierta, los valores religiosos con la influencia de la iglesia en la realidad sociopolítica pierden poder. Y por ende, los valores del capitalismo los obtienen. Si los “bienes” que promete la religión no son de este mundo, si el bienestar es una realidad del más allá, trabajar a destajo en este mundo carece de sentido. Es precisamente por este razonamiento, por el cual el capitalismo tiene que escindirse de la influencia de los valores tradicionales de la religión, para poder expandirse. Max Weber ve en este punto uno de los elementos del *espíritu del capitalismo*¹⁶¹:

“Esas naturalezas imbuidas de <<espíritu capitalista>> suelen ser hoy, si no enemigos de la Iglesia, indiferentes al menos. La idea del paraíso como <<aburrimiento piadoso>> tiene poco atractivo para estos seres pragmáticos; la religión se les presenta como medio con el que distraer a los hombres de trabajar en esta tierra.”

Los valores religiosos, así como las promesas en otra vida suponían un retraso para el despliegue capitalista. Por este motivo, no fue hasta la llegada de la Ilustración cuando el capitalismo se encuentra con un ambiente óptimo para su

¹⁶¹ Weber Max. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Alianza. Madrid. 2012. Pág 106.

expansión. La burguesía que sería la garante del triunfo del capitalismo, derroca a los poderes monárquicos y eclesiástico, así como los valores que estos representan generando a su vez un despliegue de la razón. Esta razón contribuirá a su vez a la construcción de la revolución capitalista, revolución que comenzó con el desarrollo industrial. Pero esta consumación del despliegue del “espíritu capitalista” vino dado con anterioridad por el de las potencias europeas por todo el globo, el cual supuso un aumento de las riquezas de las mismas. Se crearon de esta manera un flujo de bienes, materiales y riqueza nunca vistos hasta la fecha, sentando una red de transportes a escala global y a su vez las bases del capitalismo como lo conocemos hoy en día, así como las del mercado global. Este fue, y es uno de los elementos fundamentales para el proceso de la globalización.

Durante toda la Modernidad existe un crecimiento económico continuo, propiciado por el descubrimiento de nuevas tierras y las explotaciones de las mismas. Esto supuso un intercambio de mercancías, bienes y personas en cantidades ingentes, que por primera vez en la historia toman un carácter global. El descubrimiento del nuevo mundo aporta un sin fin de riquezas que deben de ser explotadas. Este es el origen del descubrimiento de América y, a su vez, se convierte en el motivo para ir hacia el nuevo continente. El comercio y la explotación económica de las riquezas naturales en el nuevo mundo, unido a otros factores sociales y técnicos generan el nacimiento y consolidación de la burguesía como nueva clase social y genera las primeras revoluciones sociales motivadas por intereses económicos. La independencia de las colonias inglesas que posteriormente formarían los Estados Unidos, ejemplifica como el capital es el factor que propicia el conflicto y uno de los elementos claves para reclamar la independencia. El capital forma a lo largo de la Modernidad una transformación de la realidad humana que alcanza su clímax con el establecimiento de su poder soberano. Este crea nuevas clases sociales (esclavos, burgueses, proletariados), genera movimientos sociales (revoluciones burguesas y proletarias), destrona a

los dos grandes poderes que hasta la fecha habían gobernado (monarquía y clero) y genera las primeras redes de lo que ahora denominamos mundo red, a saber, las redes económicas y de transporte. Las primogénitas de estas redes globales supusieron a su vez el despliegue del colonialismo europeo por todo el mundo, generando los distintos imperios de ultramar y generando una red política global. Este camino que emprendió el binomio capitalismo-imperios europeos desencadenó la realidad geopolítica actual. Sin embargo esta alianza se quebrará poco a poco cuando el capitalismo desborde incluso los Estados-nación que lo habían generado. Esto es debido a la propia naturaleza del capital, su impulso de expansión.

El capital lo colma todo y adquiere todas las cualidades que la tradición había atribuido a Dios, omnipotente, omnisciente y eterno. Este nuevo dios se instala en el erial nihilista que había dejado el anterior, subyugando toda la realidad bajo su herramienta fundamental: el dinero. Como el dios que suplanta poco a poco, el capitalismo fluye por toda la realidad, pero a diferencia de los modelos teológicos que sustituye, este no es un corpus permanente e inmutable. El cambio constante dentro de las dinámicas capitalista es uno de sus elementos fundamentales, tal es esta realidad que el propio Marx dictó que la vida del capitalismo fluctuaba de crisis en crisis. El sistema capitalista es variante fluctúa, o en palabras de Slavoj Zizek¹⁶²:

“La característica elemental del capitalismo consiste en su desequilibrio estructural inherente, su carácter antagónico más íntimo: la crisis constante, la revolución continua de las condiciones de su existencia. El capitalismo no tiene un estado “normal” equilibrado: su estado “normal” es la producción permanente de exceso- el único medio de supervivencia del capitalismo es la expansión.”

¹⁶² Zizek, Slavoj. *El acoso de la fantasía*. Siglo XXI. Madrid. 2010. Pág 55.

Estamos ante un sistema inestable que perdura por medio del exceso a todos los niveles no solo el productivo. Este exceso desencadena un consumismo como método de vida como veremos a continuación y la expansión como respuesta “física” a este exceso. Debe de colmar y descubrir nuevos mercados y territorios para dar salida al excedente de dicho exceso. Toda la realidad es abarcada por el capital y como tal carece de límites, desborda todas las fronteras, incluso las que le generaron los Estados-nación. Michael Hardt y Antonio Negri plasman esta idea y afirman¹⁶³:

“A medida que va cobrando su forma plena, el mercado mundial actual tiende a deconstruir las fronteras del Estado-nación. En un periodo anterior, los Estados-nación eran los actores principales de la organización imperial moderna de la producción y en el intercambio global, pero para el mercado mundial hoy se van transformando cada vez más en meros obstáculos.”

Esta expansión por todo el globo, dada por el exceso de producción, por la abundancia económica, copa toda la existencia de forma invisible pero total, cual deidad que tiene al dinero como su representante. Es más, la expansión del capital trasciende incluso el estado sólido del producto, ya que actualmente la mercancía puede ser incluso una “experiencia”. Guy Debord expone esta idea¹⁶⁴:

“El resultado concertado del trabajo social, en el momento de la abundancia económica, se torna aparente y somete toda la realidad a la apariencia, que es ahora el producto. El capital no es ya más que el centro invisible que dirige el modo de producción: su acumulación lo

¹⁶³ Hard Michael y Negri Antonio. *Imperio*. Paidós. Barcelona. 2005. Pág 171.

¹⁶⁴ Debord Guy. *La sociedad del espectáculo*. Naufragio. Santiago de Chile. 1995. Pág 28.

lleva hasta la periferia bajo la forma de objetos sensibles. La extensión de la sociedad toda es su retrato.”

El capital es líquido usando la terminología de Bauman, lo copa todo y no está controlado por ninguna fuerza superior a él, es más, el capital es la fuerza motriz en la actualidad. Superó las imposiciones legales, morales, o culturales impuestas desde los distintos estados, suplantando la hegemonía del poder basada en la acción política por la fundada en la economía. En efecto el capital ha completado su transformación siendo el elemento soberano en nuestra sociedad. Los diferentes estados-naciones han perdido parte de su soberanía bajo el dominio actual del mismo. Las políticas nacionales deben de ser articuladas en la actualidad para poder hacer frente a las demandas de las condiciones económicas expuestas por agentes externos a dichas naciones. Entidades como el Banco Central Europeo, el FMI o las agencias de calificación ejercen su influencia sobre las acciones políticas de dichos países. El capital y su herramienta más común, el dinero, es el todo poderoso soberano del mundo. Sin embargo como hemos visto en los capítulos anteriores el pensamiento utópico no se quedó mudo ante el avance del capitalismo.

El camino que ha recorrido el capitalismo hasta dar forma a la globalización como la entendemos en la actualidad, no estuvo exento de momentos para olvidar. Las Revoluciones Industriales acontecidas en Europa, así como las colonizaciones en pos de recursos naturales en América Latina o en África, supusieron un coste incalculable de vidas humanas. Las desigualdades, miserias y pobrezas que sometieron a una buena parte de dichas poblaciones, mostró la cara más amarga de un sistema donde el valor económico prima sobre el humano. Durante este periodo histórico, el pensamiento utópico se mantuvo muy activo en el frente político e intelectual, los socialistas utópicos con Owen, Saint-Simon y Fourier a la cabeza, teorizaron con sociedades alternativas a las que vivían, así como con estructuras sociales distintas y más justas. Esta

corriente de pensamiento sentó las bases para el despliegue del comunismo. Marx y Engels generaron la filosofía comunista como el gran ariete que derribaría los pilares del capitalismo por medio de la lucha de clases. El cambio que supuso esta filosofía para la historia de la humanidad es más que patente. Bajo el prisma de la globalización, nos interesa mostrar el comunismo como la gran utopía global que rivalizaba con los planteamientos capitalistas. En el plano utópico podemos decir que el comunismo quizás junto al anarquismo, dotó al pensamiento utópico de una perspectiva global, sacó a la utopía del provincialismo en el que se encontraba, derribo las fronteras de las ciudades pensadas para fijar sus metas en todo el globo. Si el problema (capitalismo) era de corte global, la solución dada por los autores utópicos también lo era. Sin embargo el recorrido que comenzó la globalización junto al capitalismo y al pensamiento utópico en 1492, terminó en 1989 con la caída del muro de Berlín. El comunismo había fracasado y el derribo del muro ejemplificaba la derrota de este sistema a todos los niveles de la realidad humana. ¿Caía con ese mismo muro el pensamiento utópico?

Se ha afirmado en contadas ocasiones que la caída del muro en Berlín conllevaba a su vez la del último espécimen del género utópico. La derrota simbólica y real del comunismo como última alternativa frente al capitalismo, dejó un marco político dominado por este. Muchos de los defensores del sistema capitalista generaron un relato basado en la victoria aplastante de este sistema en todos los frentes del imaginario humano. El capitalismo acababa incluso con la historia¹⁶⁵ y unido a la democracia como sistema político generaba la sociedad del *bienestar*, la más perfecta, la soñada con todos. Aquella a la que únicamente le faltaba colmar todo el globo. Pero incluso bajo este lenguaje propio de los defensores del capitalismo, se percibe las insuficiencias de este sistema.

¹⁶⁵ Fukuyama Francis. *¿El fin de la Historia? y otros ensayos*. Alianza. Madrid. 2015. Pág 71.

El capitalismo derrotó a un sistema que se presentaba como una utopía, posiblemente la última de ellas, pero a pesar del esfuerzo de muchos por mostrar al capitalismo como la mejor sociedad posible, nunca se usa para ello el término utopía. Ciertamente porque no lo es. Las injusticias que genera dicho sistema son patentes, el corte netamente económico del mismo, lo aleja de cualquier espíritu humanista. Todos los intentos de humanizar el capitalismo, en buena medida llevados a cabo por los socialdemócratas no consiguen paliar las terribles injusticias y desigualdades que en él se dan¹⁶⁶:

“Lanzado a toda marcha, el capitalismo paternalista se convirtió en un liberalismo desmelenado que ofrece el consumismo como retribución a su violencia, a su cinismo, a su inmoralidad radical y a su talento redoblado tanto para obtener beneficios como para producir víctimas para sacrificar a los dioses en aras de la antigua religión del capital.”

Incluso podríamos preguntarnos sobre la posibilidad de escindir el liberalismo capitalista actual de la violencia cruenta que genera el mismo, como hablaba Michel Onfray. La crueldad de nuestro sistema económico y social actual se fundamenta para perpetuar la existencia del mismo. Si bien la cara más visible de dicha crueldad la encontramos en el Tercer Mundo, en el Primer Mundo (donde se supone que debemos de nadar en el bienestar) no somos ajenos a la misma. Es suficiente con ver como se suelen acallar, aplastar y disuadir cualquier elemento subversivo que pueda generar algún daño al sistema liberal y capitalista en la actualidad. Sin embargo, la dificultad de generar algún elemento díscolo que pueda atormentar la realidad sociopolítica basada en el capitalismo liberal, es cada vez más difícil. Esto es debido a la victoria del propio sistema, el cual a pesar de tener una crueldad intrínseca, siempre prefiere un sometimiento pacifista, es decir disponer de un poder invisible. De esta forma puede generar

¹⁶⁶ Onfray Michel. *Política del rebelde*. Anagrama. Barcelona. 2011. Pág 152.

elementos que mermen la capacidad de la sociedad para construir pensamientos, actitudes, organizaciones, movimientos, conceptos, palabras, espacios... que puedan dañar los pilares del liberalismo capitalista.

Es más, al ser un garante de la desigualdad, el capitalismo merma paulatinamente la democracia en la que se desarrolla, ya que esta pretende establecer a igualdad como eje del teatro social. ¿Cómo es posible que a pesar de todo el sistema capitalista se perpetúe?. Habla Slavoj Zizek al respecto citando a Piketty¹⁶⁷:

“el problema es el hecho no menos evidente de que las alternativas al capitalismo del siglo XX no funcionaron: hay que aceptar el capitalismo como lo único que funciona. La única solución factible consiste en permitir que la maquinaria capitalista haga su trabajo en la esfera adecuada, e imponer una justicia igualitaria a través de la política, mediante un poder democrático que regule el sistema económico e imponga la redistribución.”

O en otras palabras, es imposible escapar del marco capitalista. Debemos rezar para que la gestión de este opere de la fama más “justa” posible. Viendo la actualidad de nuestra realidad global, es poco esperanzador creer en esta posibilidad. Teniendo el sistema capitalista unas estructuras omniabarcantes, es capaz de colmar todo el globo, es más, su propia esencia demanda que desborde toda frontera sea de la índole que sea. Pero una vez consolidado, muestra su verdadera cara. El capitalismo es consciente de sus propios defectos, por eso construye y disemina una red de poder o más bien de biopoder¹⁶⁸ para generar su

¹⁶⁷ Zizek Slavoj. *Problemas en el paraíso*. Anagrama. Barcelona. 2016. Pág 181.

¹⁶⁸ Cuando hablamos de biopoder lo hacemos siguiendo lo expuesto en la obra de Foucault. Entendiendo esta nueva forma de poder como la extensión total hacia la reproducción de la vida misma. El poder colma cualquier aspecto de esta, relaciones personales, instituciones, pensamientos,

discurso finalista. De esta forma el capitalismo generó una serie de medidas para minar toda alteridad al mismo y consolidarse como último horizonte. Estas medidas son las mismas que minan la contrapartida utópica. Estas son:

- En primer lugar el capitalismo separa el cuerpo social hasta sus elementos irreductibles, a saber, los individuos. Y genera un individualismo solipsista el cual genera comportamientos egoístas que merman los modelos asociativos y cooperativos. Por ende se vuelve incompatible con las premisas utópicas fundadas en sociedades grupales donde el interés y bienestar del conjunto es el destino de las mismas, no el de individuos concretos. Fruto de esta realidad es la generación continua de la competitividad entre las personas de nuestra sociedad continental y la admiración que se genera por aquellas que han conseguido el éxito. El cual siempre está cimentado en la riqueza, estableciéndose de esta manera una relación tripartita entre riqueza, éxito y modelo. En la sociedad capitalista se admiran a los ricos que son los nuevos sumos sacerdotes de la nueva teología fundada en el dios dinero.
- La segunda propiedad que genera el capitalismo y que se enfrenta radicalmente con el pensamiento utópico es el afán consumista. La unión capitalismo y consumismo es un hecho en nuestra realidad, llegando en muchas ocasiones ha establecerse un sinónimo entre sociedad capitalista y sociedad consumista. Esto es fruto de la necesidad acuciante que tiene el sistema para poder continuar con su producción, venta y expansión. La producción de bienes duraderos o eternos como modelos productivos, frenaría el desarrollo del sistema y traería el colapso del mismo. A mediados del siglo XX el capitalismo introdujo la obsolescencia programada en sus productos para evitar tener elementos duraderos y cambiar estos por otros de peor calidad y fáciles de romper o desechar. Incluso la solución al problema

deseos, ningún elemento escapa de su control. *La voluntad de saber* (Vol 1). Siglo XXI. Madrid. 2009, Pág 151.

medioambiental que estaba generando el sistema con este derroche de productos (y las toneladas de basuras generadas por los mismos, fue adoptado por el sistema), es decir, del reciclaje, también hizo negocio el capitalismo. O podríamos hablar del reciclaje como una actividad “vestida de moralidad” bajo la cual el sistema puede continuar perpetuándose. Pero el consumismo no se queda en un afán económico o comercial, se torna un estilo de vida donde se consume desde objetos, cultura, comida, experiencias hasta personas. El consumismo genera una dependencia de lo inmediato de lo rápido y desechable ya que prima la cantidad antes que la calidad. Este “modo de vida” está en las antípodas del utópico, el cual primar sobre todo la calidad de la vida, ya que pretende que esta sea siempre lo mejor posible. Por ende los elementos dentro de las utopías suelen ser duraderos y no desechables como en el sistema capitalista.

- Fruto del consumismo como valor, el capitalismo genera una temporalidad basada en el *carpe diem* continuo, la cual pone límites a todo planteamiento alternativo al mismo. Las propuestas de cambio social que no vayan encaminadas por la vía de la violencia¹⁶⁹ suelen tener unos tiempos de acción e implementación alargados. Por ende, cuando estas son propuestas como alternativas al sistema actual, son rechazadas, al presentarse como lejanas, complejas y por consiguiente no realistas. La temporalidad capitalista resiste toda crítica o alternativa no anclada en dicha temporalidad, la cual si compartiese dicha temporalidad o bien no estaría tan alejada del capitalismo como pudiese parecer en un principio o sería una propuesta violenta.

¹⁶⁹ Desechamos cualquier planteamiento violento por la deslegitimación intrínseca que tiene la violencia. El dolor y más aún la muerte humana no justifica ninguna idea o movimiento. El uso de acciones netamente violentas lo único que muestra es la falta de argumentos sólidos o la incapacidad operativa de los “sujetos revolucionarios” para cambiar la realidad. El cambio social debe de ser pacífico, máxime si este pretende tener tintes utópicos.

- Por último el sistema capitalista genera una serie de elementos que ayudan a generar un discurso propicio a su existencia. Estos elementos son los denominados dispositivos. Es un término extraído de la obra de Foucault que engloba a cualquier elemento que genere una relación de poder y de saber. El capitalismo ha generado incontables dispositivos, desde el lenguaje, la televisión, el cine (como hemos visto), las organizaciones internacionales... Estos elementos determinan una realidad y la acotan, intentando evitar puntos de fuga en la misma. Teniendo esta realidad presente, el pensamiento utópico debe de pasar por el desmantelamiento de dichos dispositivos, para poder crear realidades alternativas a los mismos.

Debido a sus propias contradicciones, a la falta de humanismo y a las desigualdades que genera, el discurso capitalista y sus medidas, estas no pueden ser en primera instancia triunfantes. Realizan un recorrido circular acotando cualquier alternativa a su discurso. La victoria capitalista se realiza por una falta de enemigos a los que enfrentarlo. Tiene a su disposición toda una gama de herramientas de distinta índole basadas no ya en entretener a los ciudadanos con cuestiones vanas, sino en generar patrones discursivos basados en los intereses del capital y en perpetuar un sistema que constantemente genera sufrimiento a miles de personas en todo el mundo. Así como se afana en mostrar un único futuro sin él, a saber, el desastre total del género humano. Esta situación lanza al pensamiento utópico al ostracismo intelectual, desterrando su campo de estudio al historicismo y perdiendo todo interés en un marco político o social. En un sistema capitalista, no puede, ni debe existir un pensamiento utópico activo. Pero deberíamos preguntarnos por qué este pensamiento triunfante no se presenta como una utopía en sí, y ni es defendida como tal, por su más acérrimos seguidores. La respuesta la da David Harvey en varios puntos,

tomando el despliegue del discurso americano como abanderado del sistema capitalista es¹⁷⁰:

“1. El proyecto laico de aumentar el bienestar material en todo el mundo mediante una ampliación de la acumulación de capital no cumplió sus promesas. [...] Prometió un consumismo ilimitado [...] como vía para el alcance de la felicidad, pero proporcionó beneficios, en la mejor hipótesis, desigualdades y, en la peor, fraudulentos.[...]”

2. La promesa de establecer derechos y libertades individuales (la ilusión liberal) insertos en la instituciones (a menudo exportadas) de la democracia liberal provocó muchos cálculos egoístas[...] pero produjo la libertad de dominar y explorar a otros a los que se mantenía alejados de la influencia y el poder político mediante una política de recompensas desiguales, si no de descarada marginación. [...]

3. El <<éxito>> general de este proyecto utópico se predicó mediante la disposición a ejercer la autoridad y, donde hiciese falta, a recurrir a medios de violencia y represión como senda necesaria para imponer una ilustración más general. [...]

4. El liberalismo espacial de las fuerzas del mercado debilitó las estructuras y los poderes territoriales estáticos [...] y fue despiadadamente transformador con respecto a las formas culturales <<tradicionales>>. El resultado ha sido una vuelta a la territorialidad y a la identidad nacional como fundamento de la política, y una tendencia a la exclusión reaccionaria que potencialmente amenaza la agenda del libre mercado. [...]

¹⁷⁰ Harvey David. *Espacios de esperanza*. Akal. Madrid. 2007. Pág 222, 223.

5. Las externalidades del mercado [...] generan una amplia gama de dificultades sociales, económicas y políticas. Una de las principales son los problemas derivados del uso indiscriminado de los recursos, de la destrucción del hábitat y de toda una serie de dificultades medioambientales que requieren atención urgente. [...].”

Sin embargo y debido precisamente a sus propias contradicciones y desigualdades, el capitalismo demanda ser combatido y en buena medida superado. Y es precisamente dentro de la sociedad capitalista y en la actualidad de la misma, donde podemos encontrar estos puntos de resistencia al poder del capital. Esto es debido a la relación intrínseca que guarda todo tipo de poder con la resistencia al mismo como expone Foucault¹⁷¹:

“-que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por eso), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto al poder.[...] Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacionan de las relaciones de poder. No puede existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse.”

Esos puntos de resistencia dentro de la red de poder capitalista es donde debe edificarse el pensamiento utópico. Es aquí donde el pensamiento utópico debe presentarse como una alternativa, como la herramienta fundamental que esgrimir. Pero encontramos en este punto la primera de las dificultades, a saber, ¿cómo pensar una alternativa un sistema que sistemáticamente mina a todos sus contrarios antes incluso de que estos nazcan?. Haciendo aquello que desde su

¹⁷¹ Foucault Michael. *La voluntad de saber* (Vol 1). Siglo XXI. Madrid. 2009. Pág 101.

origen las utopías han realizado, nutrirse de elementos de la sociedad, para cambiar esta. Las aspiraciones de los planteamientos utópicos son la transformación de la sociedad, pero siempre mantienen elementos de la anterior, la destrucción total de una realidad sin salvaguardar ningún elemento no es un cambio, es el Apocalipsis. Más allá incluso de preservar aquellas características anteriores que pretende trascender la utopía, en muchas ocasiones la actividad de la misma debe de pasar por potenciar las dichas. Y el capitalismo ha generado elementos que de ser potenciados ponen en peligro al propio sistema, abriendo las puertas a otra posible realidad.

Uno de los elementos que nos aporta el capitalismo para pensar un futuro sin él es la envergadura de su campo de acción, es decir, la totalidad. Lo colma todo, es capaz de transformar la totalidad del globo y de la realidad humana, por ende, nos revela que una transformación de la totalidad de la misma es posible. Ya en los años 70 Marcuse decía¹⁷²:

“[...] hoy día toda forma del mundo vivo, toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real [...]”

Si estas palabras eran citadas hace casi cincuenta años, es de suponer que nuestra capacidad para dicha transformación social es hoy muy superior que entonces. La naturaleza de esta transformación depende en su totalidad de nuestra voluntad. En un primer momento es inevitable pensar en un cambio negativo, incluso en una total destrucción del globo, como era el caso de Marcuse. Las armas atómicas sacaron a la palestra esta posibilidad, una amenaza que se extendió sobre el imaginario colectivo durante todo el siglo XX. La transformación poco halagüeña de todo el globo continúa en la actualidad, si bien el foco de esta no se ha escindido en su totalidad de los peligros nucleares,

¹⁷² Marcuse Herbert. *El final de la utopía*. Plantea. Barcelona 1986. Pág 7.

comparte protagonismo con otras amenazas como el cambio climático, el terrorismo y otro sin fin de amenazas. Si bien es cierto que estos potenciales peligros son una realidad y algunos de ellos son fruto del sistema capitalista, este es capaz de fagocitar los mismos o bien desacreditando su amenaza o esgrimiendo el capitalismo y sus representantes como únicos posibles salvadores de estos peligros contemporáneos. La destrucción de toda la realidad humana en la actualidad es posible, incluso relativamente fácil, pero a su vez una transformación global hacia una mejor realidad también lo es, el cambio tiene dos direcciones, está en nuestra mano escoger cuál de ellas queremos seguir. O en otras palabras, la utopía es un posible camino.

Pero como hemos planteado, el capitalismo venció a la última de las utopías y genera unos mecanismos para erradicar el pensamiento utópico. Si bien es cierto, la realidad actual nos dota de herramientas que nos sirven para nuestra causa o que nos dan esperanza en la misma, pero bajo la sombra del capitalismo como némesis utópico, ¿cómo planteamos en este escenario hostil una nueva utopía?. Pues bien es necesario sin duda pensar en una realidad que vaya más allá del capitalismo. Si este destruye toda posibilidad de un otro que suplante su protagonismo como sistema social debemos de encontrar la transición dentro del propio sistema capitalista. Paradójicamente han surgido en su seno elementos díscolos a sus planteamientos fundamentales, elementos que fraguan en la actualidad un futuro postcapitalista, un futuro donde podemos plantear un pensamiento utópico. Cuatro de estos elementos que resquebrajan el sistema capitalista y nos hacen pensar en otra realidad posible son según Mason¹⁷³: el dinero fiduciario, la financiarización, los desequilibrios globales y las tecnologías de la información.

¹⁷³ Mason Paul. *Postcapitalismo*. Paidós. Barcelona. 2016. Pág 37.

El primero de ellos, a saber, el dinero fiduciario sumerge (en opinión de Mason y otros economistas) a la economía mundial en un periodo de estancamiento o en un vaivén de crisis y expansiones donde siempre son los mismos los que pierden sus riquezas. Pero realmente lo que muestra el dinero fiduciario es la vacuidad sobre la que se sostiene el sistema económico. No existe un respaldo de riqueza real que sostenga las cantidades ingentes de dinero que existen en la actualidad. Por ende el sistema económico mundial esta sostenido por la confianza en miles de agentes que intervienen en dicho sistema. La pérdida de fe en los elementos que sostienen el sistema (bancos, agencias de calificación, Estados, las Bolsas del mundo...) supondría la quiebra del mismo. Un sistema cuyos pilares se basan en la mera especulación no tiene un futuro muy prometedor. Tendríamos que preguntarnos si la espiral de crisis del capitalismo vaticinada por Marx, soportará mucho más la confianza de millones de agentes sociales. De los cuales, muchos ya sufren las penurias de dicho sistema.

La financiación nacida en los años ochenta trajo consigo nuevas características económicas. Partiendo de la premisa, por la cual en el sistema capitalista cualquiera puede consumir en exceso y tener en propiedad una casa, un coche e incluso una segunda residencia en la playa, las familias se lanzaron a buscar préstamos en los bancos. Estos habían sido abandonados por las empresas que buscaban financiación en los mercados globales. Este acontecimiento supuso que buena parte de la población capitalista del primer mundo se encuentre endeudada. La sociedad del primer mundo se endeudó durante el siglo XX debido a los cambios morales que en ella hizo el capitalismo. El sistema moral religioso basado en la tradición judeocristiana, se derrumba en el siglo anterior ante la llegada de la producción masiva y el posterior marketing que realizó el sistema capitalista en la sociedad. El hedonismo irrumpió como el valor fundamental del primer mundo, ante la avalancha de la superproducción que en

él se daba. El caso paradigmático de esta realidad lo encontramos en Norteamérica, donde Daniel Bell dicta que este nuevo paradigma supuso¹⁷⁴:

“Nada de esto hubiese sido posible sin esa revolución en los hábitos morales que fue la idea de la venta al crédito. Aunque había sido practicada intermitentemente en los Estados Unidos antes de la Primera Guerra Mundial, la venta al crédito tenía dos estigmas. Primero, la mayor parte de las ventas al crédito se efectuaban a los pobres, quienes no se podían permitir mayores gastos [...]. Así la venta al crédito era un signo de inestabilidad financiera. Segundo, la venta al crédito significaba, para la clase media, contraer deudas, y esto era malo y peligroso. [...]. Ser moral significaba ser laborioso y ahorrativo. Si se deseaba comprar algo, era necesario ahorrar para ello. La artimaña de la venta a plazos fue evitar la palabra “deuda” y destacar la palabra “crédito”.

La economía comienza a estar desbordada por dichas deudas y para evitar las crisis que producen las mismas, los Estados deben de emitir más papel moneda para salvarlas. El problema radica en este punto, es decir, una economía basada en mercados financieros y no en recursos reales, tiende a un ciclo de deuda y emisión de papel moneda que acaba estancando la misma. La solución histórica para salvar el sistema ha sido generar relaciones económicas desiguales (esclavitud, explotación, usura...), contrarias a los derechos humanos y a las libertades individuales o colectivas. Pero la deuda como elemento fundamental de nuestra realidad económica tiene un carácter ambivalente. Si bien es cierto que puede llevar al fin al sistema capitalista, para otros autores, es un elemento de dominio dentro del mismo.

¹⁷⁴ Bell, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza. Madrid. 1996. Pág 77.

Vivimos en una sociedad donde buena parte de sus ciudadanos tiene contraída algún tipo de deuda económica, ya sea a nivel ínfimo como el pago de un televisor a plazos o a un mayor nivel como una hipoteca. La deuda tiene un elemento de enlace, de sumisión, el deudor tiene un deber sobre el prestamista, este deber suele transformarse en fidelidad y por ende los deudores quedan ligados en muchas ocasiones a los designios y voluntades de sus prestamista. Esto es debido a que desde los primeros compases de la civilización humana, la deuda conlleva el deber moral de ser pagada. Este “deber” viene dado por las distintas religiones que conformaron las primeras sociedades, y la influencia que estas han tenido sobre las posteriormente creadas y que perduran hasta la actualidad. En las relaciones que se establecen en los distintos discursos religiosos, los creyentes siempre tienen algo tipo de deuda (o esta puede ser generada) con la deidad. Estas deudas hacen que los fieles sean seguidores del dios al que le “deben”, llegando a ser siervos de los mismos. Estas relaciones entre creyentes y deidad se toman como modelos para las establecidas entre deudores y prestamistas, ya que la relaciones entre ambos se asienta sobre el mismo cimiento, el cimiento de la deuda. Esta deuda divina pronto paso a la sociedad civil y política de tal manera que podemos hablar de una deuda primordial¹⁷⁵:

“Los primeros monarcas eran reyes sagrados que, o bien eran dioses por derecho propio o se erigían en privilegiados mediadores entre todos los seres humanos y las fuerzas definitivas que gobernaban el cosmos. Esto nos encamina a darnos cuenta, gradualmente, de que nuestra deuda hacia los dioses fue siempre una deuda hacia la sociedad que nos hizo lo que somos.

¹⁷⁵ Graeber. David. *En Deuda*. Ariel. Barcelona. 2014. Pág 80.

La <<deuda primordial>>, escribe el sociólogo británico Geoffrey Ingham, <<es la que los vivos deben a la continuidad y durabilidad de la sociedad que asegura su existencia como individuos>>. En este sentido, no son sólo los criminales los que tienen <<una deuda con la sociedad>>: todos somos, en cierto sentido, culpables, incluso criminales.”

Las relaciones basadas en la deuda que se crearon en las religiones y que posteriormente se asientan en la política de las distintas sociedades saltan a su vez al sistema capitalista. Viendo la relación de dependencia que se genera entre el endeudado y el prestamista, el capitalismo adopta esta misma relación como base de su sistema. Esta relación es llevada al extremo ya que en definitiva la deuda que se establecen en nuestra realidad socioeconómica no está destinada a ser saldada, sino a perpetuarse de forma indefinida para poder mantener la relación de dominación que genera la deuda. En palabras de Slavoj Žižek¹⁷⁶:

“El capitalismo global actual lleva la relación deudor/acreador a su extremo y al mismo tiempo la socava: la deuda se convierte en un exceso abiertamente ridículo, y así es como entramos en el dominio de la obscenidad: cuando se concede un crédito, ni siquiera se espera que el deudor lo devuelva: la deuda se aborda directamente como un medio de control y dominación. [...] Cuando uno pone el dinero en un banco, éste está obligado a devolver el dinero en cuanto se le pida, pero todos sabemos que, aunque el banco podrá hacerlo para algunas personas que han depositado el dinero, por definición no pueda hacerlo para todas. No obstante, esta paradoja, que originalmente era válida para las relaciones entre los depositarios individuales y su banco, ahora también es válida para la relación entre el banco y las personas (legales o físicas) que han

¹⁷⁶ Žižek Slavoj. *Problemas en el paraíso*. Anagrama. Barcelona. 2016. Pág 59.

pedido prestado el dinero. Lo que esto implica es que el verdadero objetivo es prestar el dinero a un deudor no es conseguir recuperar la deuda con un beneficio, sino la indefinida prolongación de la deuda, que mantiene al deudor en una permanente dependencia y subordinación.”

Como vemos la deuda es un desequilibrio fundamental para el funcionamiento del capitalismo, pero algunos otros piensan que a su vez será su caída. Pero esta no es ni la primera ni la última de las desigualdades sobre las que se asienta el sistema capitalista.

El capitalismo es un sistema que ha funcionado para el primer mundo debido a los desequilibrios que genera. Los precios de los productos que nos llegan y consumimos, muchas veces son generados por mano de obra infantil o explotada que gana menos de un euro al día. Las desigualdades se dan también dentro de los distintos países que forman el primer mundo, y dentro de los ciudadanos de los mismos. El sistema sobrevive gracias al pago de deudas de distintos agentes económicos con otro, el endeudamiento, la explotación y la desigualdad comercial entre ellos. Esto supone que el sistema capitalista es contrario en esencia a la igualdad entre los agentes económicos, políticos y sociales que lo componen. Sencillamente si dicha igualdad se llevase a cabo, el sistema se derrumbaría. Esta es una de las características que tiene el capitalismo y que hacen incompatible la defensa de este y de los derechos humanos. Esta imposibilidad se centra en que el sistema capitalista funda su valor último en el beneficio al menor coste, independientemente del precio de este último (ya sea monetario, vidas humana o derechos legales). El capitalismo carece de ética, quiere buenos trabajadores de día y mejores consumidores de noche, para poder perpetuar la vorágine del consumismo hedonista¹⁷⁷, o podríamos argumentar que

¹⁷⁷ Esto supone para Daniel Bell una de las contradicciones más grandes dentro del discurso capitalista. Por un lado promover la absoluta compostura y rectitud de los ciudadanos en el mundo laboral. La docilidad del obrero y el cumplimiento de la norma es fundamental para perpetuar el

la única ética que se da en el capitalismo es la ética del consumismo. Por este mismo motivo entendemos como en la actualidad la economía tiene muchísima más relevancia que la política. ¿Cómo puede pervivir un sistema creado por el ser humano que es ajeno a su creador?. O más inquietante sería la pregunta ¿Cuánto tiempo permitiremos que exista un sistema fundado en una entelequia que le cuesta diariamente la vida a miles de personas?. La inhumanidad del capitalismo debe de ser uno de los fundamentos para su disolución, así como otro de los elementos que nos hagan desear un futuro diferente, exento de dicho sistema.

Las nuevas tecnologías de la información e Internet, son el último de los elementos que en opinión de Mason merman el sistema capitalista tal y como lo conocemos. A su vez, son posiblemente de las pocas aportaciones positivas que el capitalismo y el liberalismo han hecho a nuestra sociedad, de hecho, la tecnología digital será el elemento que se encuentre a caballo entre el presente capitalista y un futuro ajeno a dicho sistema. Como hemos dicho con anterioridad, estas nuevas tecnologías son uno de los paradigmas de nuestra época actual, veremos en detalle en el próximo punto cómo han cambiado la sociedad y generan nuevos caminos para la transformación de la misma. Sin embargo podemos exponer en este punto, como dichas tecnologías mermarán el poder del capitalismo. Según Mason, el problema radica en cómo puede el sistema capitalista, basado en una economía de mercado y fortísimamente regulada, adaptarse a una sociedad basada en una economía de la información. Es decir los bienes informacionales son incompatibles con las leyes del mercado capitalista, en pocas palabras, las formas de producción inmateriales se escapan de los controles capitalistas tradicionales. Esta realidad socava la fuerza del

sistema. Pero a su vez es necesario que esos mismos obreros den rienda suelta a sus pasiones una vez terminen su jornada laboral. De esta forma se liberan de las rígidas normas impuestas en el trabajo y dan rienda suelta a sus placeres. Con este doble discurso una parte del sistema justifica y sostiene al otro. Es necesario el trabajo para tener al obrero sometido y controlado, así como una industria hedonista donde este gaste el fruto de su trabajo y tenga necesidad del mismo. Bell. Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza. Madrid. 1996. Pág 78.

sistema de mercado actual, ya que la producción inmaterial es la producción hegemónica en la actualidad, como expone Antonio Negri y Michael Hardt¹⁷⁸:

“El trabajo inmaterial es una parte minoritaria del trabajo global y además se concentra en algunas de las regiones dominantes del planeta. Lo que sostenemos es que el trabajo inmaterial ha pasado a ser hegemónico en términos cualitativos, y marca la tendencia a las demás formas de trabajo y a la sociedad misma. En otras palabras, el trabajo inmaterial se encuentra ahora en la situación en la que estaba el trabajo industrial hace ciento cincuenta años, cuando representaban una pequeña fracción de la producción global y se hallaba concentrado en una parte reducida del mundo, pese a lo cual ejerció su hegemonía sobre todas demás formas de producción”

La producción inmaterial dará como resultado realidades y elementos que no solo escapan del control y la realidad capitalista, a su vez, dan forma a una nueva forma de producción, una producción en común. El ejemplo más claro lo tenemos en Wikipedia, la biblioteca más grande del mundo, al alcance de cualquiera con acceso a internet y totalmente gratuita. El proyecto de Wikipedia se escapa completamente de las leyes mercantilistas, ofrece un beneficio inmenso totalmente gratis, teniendo una remuneración cero, aquellos que producen la web. Las características que hacen de esta web un ejemplo de la producción no capitalista son según Erik Olin Wright¹⁷⁹; en primer lugar unas relaciones no mercantiles basadas en una operación gratuita entre consumidores y productores. En segundo, una participación abierta y basada en la igualdad de los usuarios. Esta igualdad fomenta una realidad democrática, la cual se refleja en las dos últimas características, a saber, una relación constante y horizontal entre los productores, y un sistema de gobernanza basado en decisiones

¹⁷⁸ Hard Michael y Negri Antonio *Multitud*. Debate. Barcelona. 2004. Pág 138.

¹⁷⁹ Wright Erik Olin. *Construyendo utopías reales*. Akal. Madrid. 2014. Pág 205, 206.

democráticas. Wikipedia es solo un ejemplo de cómo se puede fracturar el modelo capitalista global, creando vías para una economía diferente. Wikipedia es en definitiva el último de los pasos que la utopía de la ilustración quería dar con la *Enciclopedia*, a saber, la sociedad perfecta necesitaba el conocimiento perfecto y era con el gran libro del conocimiento con el que se comenzaba la edificación de dicha sociedad. En la actualidad internet y concretamente Wikipedia es la *Enciclopedia* de nuestros días, como expresa Hugo Castignani¹⁸⁰:

“Pero desde finales del siglo XX, las redes de información que interconectan el planeta se presentan como medio de realizar ese viejo sueño de la Enciclopedia, lo cual conllevaría el proyecto no menos utópico de una universalización de los saberes y la utopía de una democracia instantánea, transparente y plenamente participativa.”

Si bien es cierto que existen grietas en el modelo capitalista, así como caminos alternativos, algunos críticos exponen que el sistema capitalista preferirá caer en modelos de opresión más acuciantes, que enfrentarse a la derrota de su sistema. Robert W. Mcchesney¹⁸¹ expone, que en definitiva la economía actual no está en manos de personas que pretendan cambiarla, los capitalistas no querrán destruir su sistema. Por ende a pesar de tener un camino postcapitalista ya trazado, puede ser que continuemos engarzado en un capitalismo mucho más cruel y despiadado. De esta forma, queda en manos de la sociedad trabajar en una dirección o en otra. Los logros sociales nunca se han conseguido con el beneplácito de las clases dirigentes, es muy posible que la transformación de nuestra realidad también carezca del mismo. Sin embargo, en la actualidad ya

¹⁸⁰ González García Moisés y Herrera Guillén Rafael. *Utopía y poder en Europa y América*. Tecnos. Madrid. Pág 372.

¹⁸¹ Mcchesney Robert W. *Desconexión digital*. El viejo topo. Barcelona. 2015. Pág 283.

existen elementos que se encaminan más del lado de una economía futura alternativa que de la continuidad del sistema capitalista.

Cuando anteriormente hablábamos de una economía basada en la información, lo estábamos haciendo de un sistema donde existen con una asiduidad constante productos de coste cero y donde los límites de la propiedad se diluyen. Si en un principio estas afirmaciones pueden sonar netamente utópicas, la sorpresa llega cuando realizamos un escrutinio de la realidad y encontramos estos elementos en ella. La existencia de productos audiovisuales libres de distribución y copia, el acceso completamente gratuito a la información de calidad e instantánea o la posibilidad de organizarnos para intercambiar actividades o productos son solo algunos de los ejemplos que encontramos en nuestra realidad. Un sistema capitalista no puede amparar actividades que tienden a la gratuidad. Si pensamos en un futuro aún más informatizado, con robots habitando entre nosotros y realizando muchos de los trabajos propiamente humanos, nos encontramos con una realidad donde el valor de muchos productos decae, ya que la mano de obra para realizarlos tiende a un coste cero. Acabamos de exponer como las nuevas tecnologías de la información e Internet están socavando los pilares del capitalismo, en punto siguiente expondremos como a su vez son capaces de transformar la sociedad actual, haciendo un doble camino de transformación que nos lleve a un futuro tildado en la actualidad de utópico.

Estos elementos muestran un sistema sumido en una crisis que vaticina un sistema económico futuro diferente al actual. El colapso del dinero basado en la confianza y no el oro, la deuda permanente de los ciudadanos con bancos que basan sus ganancias en la especulación, la desigualdad social que este panorama genera y las producciones prácticamente gratuitas que propician las nuevas tecnologías transforman los pilares del sistema capitalista. Vivimos pues en una realidad global que puede ser transformada en su totalidad. Estos dos elementos marcan un antes y un después en la historia de la humanidad y suponen un

impulso al pensamiento utópico. La territorialidad de este pensamiento está a su vez dada, es decir, tiene que ser la totalidad del globo y la posibilidad de la realización utópica es palpable. Debemos pues centrarnos en este punto en el segundo paradigma de nuestro tiempo y en buena medida la herramienta que nos ayudará a dicha transformación: Las nuevas tecnologías de la comunicación e Internet.

2) Herramientas para una utopía actual: las tecnologías digitales e internet

Es un hecho, que en la actualidad, no podemos vivir sin la técnica y las tecnologías digitales. Si desde los orígenes de la humanidad, la técnica nos ha servido para la supervivencia, así como para transformar nuestro mundo a nuestra voluntad, en nuestros días, la técnica se ha vuelto indispensable para la vida. Muchísimas de las actividades cotidianas que realizamos, están mediadas por la técnica o por la tecnología digital, especialmente por las nuevas tecnologías de la comunicación. No se trata de argumentar que un individuo no puede vivir sin este tipo de tecnologías, nuestro punto de partida es que nuestra sociedad se cimienta en buena medida sobre estas. Los integrantes de la misma tienen un acceso casi instantáneo, podríamos decir que “natural” a la tecnología digital¹⁸². La dependencia de nuestra sociedad con respecto a la tecnología es tal que de producirse un colapso tecnológico (como se plasma en algunos de los relatos nombrados en el capítulo anterior) estaríamos ante el fin de la sociedad, volveríamos el momento 0 de la misma. Este hecho no tiene precedentes,

¹⁸² Los sociólogos hablan en la actualidad de generaciones digitales, es decir, aquellas que ya han nacido en un mundo donde internet, la telefonía móvil y la tecnología digital están masificadas y asentadas. Estas generaciones no tienen consciencia de una sociedad no mediada por la tecnología, esta se vuelve un mito de antaño, solo accesible por medio de películas y videojuegos. Hasta los medios para concebir un mundo no digital pasa por medios tecnológicos en la generación digital.

máxime si comparamos nuestra realidad con la realidad social de varias décadas atrás¹⁸³:

“Si en 1960 hubieran dejado de funcionar todos los ordenadores, poca gente lo habría notado.[...]Muy distinta es la situación en 1999. Si dejaran de funcionar todos los ordenadores, la sociedad estaría condenada a detenerse. Primero, fallaría la distribución de energía eléctrica. Pero aun cuando se mantuviera la energía eléctrica (lo que no sucedería), prácticamente todo se estropearía.[...] No habría comunicación electrónica: dejarían de funcionar teléfonos, la radio, la televisión, las máquinas de fax, el correo electrónico y, por supuesto, la web. [...] Las empresas y el gobierno operarían únicamente en el nivel más primitivo.”

Las tecnologías digitales, especialmente las de comunicación, transforman la sociedad y las relaciones humanas. Cuando dichas redes de comunicación se vuelven la base fundamental de la sociedad, estamos ante una sociedad red. La sociedad red se caracteriza no solo por el uso masivo de las nuevas tecnologías de la comunicación, sino más bien por cimentar su realidad en ellas. En la actualidad no podemos concebir nuestro mundo sin dichas redes de comunicación. Esto supone un desbordamiento del uso de las tecnologías a cualquier campo humano como unas biotécnica en el sentido más holístico del término.

Si Foucault¹⁸⁴ hablaba del poder en el mundo contemporáneo como un biopoder, es decir, como las relaciones de poder-saber llegaban incluso a influenciar la propia vida, en la actualidad estamos inmersos en la biotécnica. La biotécnica es la forma tecnología que toman las relaciones de poder-saber y que influyen en la

¹⁸³ Kurzweil Raymond. *La era de las máquinas pensantes*. Planeta. Madrid 1999. Pág 221.

¹⁸⁴ A lo largo de la obra de Foucault se presenta el término biopoder como la influencia que tiene el poder estatal sobre los cuerpos de sus súbditos y sobre la vida. Bien en la actualidad deberíamos hablar de biotécnica en este mismo sentido. La técnica y tecnología han sobrepasado la transformación del mundo para transformar la vida, incluso crearla.

propia vida humana, desde la organización social de las mismas hasta la manipulación biológica. Un análisis de cada una de las perspectivas de la vida humana demuestra que están de alguna forma mediada o sostenida por la tecnología y en buena medida estas son digitales. Pero no solo la técnica transforma las actividades y áreas de la vida humana, también al propio hombre, llegando a construir el cibernético, es decir el ser formado por materia orgánica y dispositivos electrónicos, como pueden ser las prótesis médicas¹⁸⁵. El biopoder tal y como lo formulaba Foucault, está cimentado en la influencia que ejerce el binomio poder- saber sobre la vida. La biotécnica a su vez introduce un nuevo campo al binomio poder-saber, a saber, el hacer. Si hasta el siglo XX la técnica construía el mundo, lo transformaba y gestionaba, durante el último siglo y hasta la actualidad la técnica y tecnologías actuales han transformado y gestionado la vida misma. En muchos casos han llegado a crearla¹⁸⁶. La visión que teníamos hasta la fecha sobre la técnica y la tecnología como una herramienta al servicio de la humanidad, o en palabras de Ortega y Gasset como una gran prótesis, se quiebra en la actualidad. La dependencia que tenemos como sociedad con respecto al uso de la técnica y tecnología es total e irreversible. Mucho de los elementos fundamentales que integran nuestra sociedad dependen de ellas, como son la economía, la defensa, las comunicaciones, el ocio y un largo etcétera que bien podría copar todos los elementos de la sociedad. Una vez que queda patente el hecho de la dependencia y la omnisciencia tecnológica, la pregunta que debemos de hacernos es ¿Cómo usar dicha tecnología o hacia qué actividades queremos encaminar la misma?

Las nuevas tecnologías ha ayudado a configurar el mundo tal y como lo conocemos en la actualidad, la globalización le debe mucho a la técnica, la cual

¹⁸⁵ Véase en el capítulo anterior, lo que supone en la actualidad el pensamiento transhumanista.

¹⁸⁶ La transformación de la tecnología sobre la vida abarca un gran espectro. No solo es posible controlar por medio de las tecnologías características de los individuos como el color de los ojos, en la actualidad es posible incluso la clonación de los mismos. Se ha llegado incluso a crear nuevas especies de seres vivos sobre los que recae una patente de propiedad, como es el caso del Oncomouse. La tecnología actual nos ha hecho ser como dioses, nos da la propiedad sobre la vida.

contribuyó fervientemente a la creación de una conciencia global. Esto es debido al aumento exponencial de las distintas conexiones vía web entre los habitantes del globo. Conexiones que son en la actualidad a tiempo real, desdibujando las fronteras y las inmensas distancias que existen entre los usuarios de la red. A su vez las distintas imágenes que nos llegan de todas las partes del mundo, acompañadas de los sucesos, estilos de vida, historias personales... Contribuyen a crear una conciencia global nunca antes dada y en apenas treinta años. Estos elementos generan lo que para muchos es ya una sociedad global interconectada, o en otras palabras: una sociedad red. Una sociedad red es aquella en la que los individuos que la forman están interconectados por medio de una red digital. Si bien es cierto que no podemos decir que en la actualidad tenemos una sociedad red al cien por cien, los datos y previsiones apuntan a esta realidad en un periodo de tiempo no superior a diez años¹⁸⁷. De esta forma la sociedad actual y la futura estará mediada por las tecnologías digitales a todos los niveles, incluyendo el político. Cuando hablamos de la importancia de la tecnología en la política estamos haciendo referencia a todo lo que en ella se engloba; poder, sistemas políticos, ciudadanía, representación... La tecnología los influye a cada uno de ellos, creando un nuevo campo de interacción entre los mismos y a su vez una transformación. Pensar en la política del futuro es hacerlo con la técnica y las tecnologías digitales como marco ineludible, el pensamiento utópico por ende también debe de tenerlas presente. No es un elemento novedoso en los diferentes modelos utópicos el uso de la tecnología como pilar de estos. El tecnoutopismo o las tecno/utopías tienen un largo recorrido en la tradición utópica, desde el relato de Bacon, pasando por el Marxismo y hasta la literatura utópica como es *Walden dos*. El pensamiento utópico actual no puede dejar de lado este elemento paradigmático de nuestra sociedad.

¹⁸⁷ En 2012 tres cuartos de la población mundial ya tenían teléfono móvil, cantidad que no para de crecer. Estamos ante la mayor influencia de la tecnología en la forma de vida humana en toda la historia de esta. Este dato y un sin fin de ellos son recogidos por Mcchesney Robert W en *Desconexión digital*. Viejo Topo. Barcelona. 2015. Pág 17.

Sin embargo las tecnologías digitales no son un mesías salvador instantáneo. Para muchos, estas se convierten en un agente que no solo no contribuye a una mejora de la realidad social, más bien destruye las mejoras ya conseguidas en las mismas. Muchas de las distopías mentadas en el capítulo anterior exponen precisamente la deshumanización que dichas tecnologías pueden acarrear al género humano y por ende el peligro social que estas representan. No podemos hablar de detractores tecnológicos al modo de los luditas del siglo XIX¹⁸⁸, en cambio, si existen diferentes autores a favor y en contra de las “bondades” de la tecnología con respecto al cambio social. Alguno optimista como Manuel Castells o David Graeber hablan de como el uso de Internet y los diferentes dispositivos móviles han contribuido a organizar distintas protestas sociales en favor de mejoras democráticas o en el campo de los derechos humanos por todo el planeta¹⁸⁹. Mientras que los detractores de las mismas se centran en la influencia que las nuevas tecnologías digitales tienen sobre el hombre, como en el caso de Giovanni Sartori¹⁹⁰. Así pues tan importante como las herramientas (tecnología digitales), es aquel que las maneja (humanidad), por ende es necesaria tanto una educación y formación en estas como una serie de medidas legales que garanticen el buen uso de las mismas. Este punto es de vital importancia, ya que al ser de carácter omniabarcante, la técnica, su impacto, consecuencias, implicación... Es responsabilidad de todos. Es necesaria una cultura sobre la misma que estudie de manera holística el fenómeno. Sobre este punto habla Gilber Simondon¹⁹¹:

¹⁸⁸ Existen comunidades alejadas de todo uso tecnológico por decisión propia, pero estas no están afanadas en destruir los avances técnicos de la sociedad. No existe un movimiento abiertamente antitecnología o que le haya declarado la guerra a la misma. Esto es debido a los beneficios que la tecnología le reporta a la sociedad, y que en la actualidad, supone la creación de miles de puestos de trabajo, como expone Raymond Kurzweil. En contraposición a la realidad vivida por el gremio de trabajadores del siglo XIX y que dio pie al movimiento ludita. Kurzweil Raymond. *La era de las máquinas pensantes*. Planeta. Madrid 1999. Pág 252.

¹⁸⁹ Mirar respectivamente. Castells Manuel. *Redes de indignación y esperanza*. Alianza. Madrid. 2012 y Graeber David. *Somos el 99%*. Capitan Swing. Madrid. 2014.

¹⁹⁰ Sartori. Giovanni. *Homo videns*. Taurus. Madrid. 2008.

¹⁹¹ Simondon Gilber. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo. Buenos Aires. 2007. Pág 166.

“La verdadera mediación entre la técnica y el poder no puede ser individual. Sólo se puede realizar por intermediación de la cultura. Por qué existe algo que permite gobernar al hombre: la cultura que ha recibido; esta cultura le otorga significaciones y valores; la cultura gobierna al hombre, incluso si este hombre gobierna a otros hombres o máquinas.”

El presente trabajo presenta una vía claramente optimista con el posible uso de las tecnologías digitales, pero el verdadero poder que estas traen consigo es la posibilidad de cambio social y global que plantean. Es decir, bien usadas en el plano social y político, son capaces de crear una sociedad que podía definirse dentro de los estándares utópicos.

Por lo tanto, la utopía futura deberá tomar este elemento y usarlo para la transformación de la sociedad. Las nuevas tecnologías permiten una comunicación instantánea que permite el intercambio de conocimiento y la organización de los diferentes cuerpos e identidades sociales. Esto genera un marco idóneo para una construcción política en común, o al menos genera un medio donde se pueda debatir libremente y exponer ideas sobre la realidad política. Esto permite cuestionar realidades que se escapan del bien común, ser una plataforma de denuncia y de solidaridad ciudadana. Podríamos hablar incluso de una participación política directa usando estas tecnologías como sería la teledemocracia. Tenemos pues la herramienta fundamental para la transformación política actual, la herramienta que nos posibilita la transformación utópica. Precisamente tenemos que ver la tecnología como una herramienta y no como un sustitutivo. Si algo nos han enseñado las distopías concebidas a lo largo del pasado y presente siglo es el peligro de la absolutización de la tecnología. Esta amenaza la expone también Gilber Simondon¹⁹²:

¹⁹² Simondon Gilber. Ibid. Pág 168.

“Considerada sola, la tecnicidad tiende a convertirse en dominadora y a dar una respuesta a todos los problemas, como lo hace en nuestros días a través de la cibernética. De hecho, para ser conocida de modo justo, según su esencia, e integrada rectamente a la cultura, la tecnicidad debe de ser conocida en su relación con otros modos de ser en el mundo del hombre.”

Internet nos permite generar discursos libres y accesibles a todos, pero las reivindicaciones tienen que tener posteriormente una acción acorde a las mismas en la realidad. La comunicación digital es instantánea y entre cualquier parte del mundo, pero en ningún caso puede ser un sustitutivo del diálogo cara a cara o del contacto humano como se plasma en muchas novelas de Asimov. Los detractores de la visión optimista de la tecnología se encaminan por este vía, es decir, la deshumanización del hombre y el solipsismo del mismo. Si la ciencia ficción ya nos ha mostrado los peligros de las tecnologías, es hora de plantearnos las posibilidades sociales y políticas que guardan estas, así como el camino que debemos de recorrer para alcanzar dichas metas utópicas.

Las tecnologías digitales son un paradigma de nuestra sociedad actual y de la que viene. Serán la herramienta fundamental con la que podríamos transformar la sociedad, la posibilidad real de cambiar la misma de forma general es un hecho gracias a ella. El matiz de dicha transformación depende de nosotros. Tan importante como la herramienta que se usa para una acción es el sujeto que empuña la misma. El cambio de sociedad, la mejora de esta se puede realizar gracias a las tecnologías digitales y la técnica actual. Debemos plantearnos cuales podrían ser las vías a recorrer como sociedad global, para buscar una realidad social y política mejor para todos. Las vías utópicas deben superar el capitalismo como sistema monolítico y usar las nuevas tecnologías digitales como aliadas fundamentales para la edificación utópica. Debido a las características de nuestra sociedad, así como a los individuos que la integran, necesitamos un sistema político capaz de acoger a las distintas singularidades

que en ella habitan a nivel global. Analizar y dar nombre al cuerpo social que integrará dicha utopía así como la acción de la misma es el trabajo que queda por hacer. Las propuestas utópicas que se exponen a continuación son una de tantas posibilidades que se abren en la actualidad para cambiar la realidad actual, no tienen por qué ser las mejores ni las más perfectas. Pero todas ellas ya tienen raíces asentadas en la realidad, depende solo de desplegar las mismas.

3) Democracia global, la utopía del siglo XXI

Al hablar de una sociedad futura mejor que la actual debemos de plantear cual sería el sistema de gobierno de la misma. A sabiendas que esta sociedad debería de ser global, al ser este el carácter de nuestra realidad política, el método de gobierno que impere en esta futura sociedad debe de tener la capacidad de integrar los diferentes agentes políticos que la compongan. El sistema de gobierno capaz de realizar tan compleja tarea es la democracia. Antonio Negri y Michael Hardt comienzan el prefacio de su libro *Multitud*, de esta manera¹⁹³:

“La posibilidad de la democracia a escala global emerge hoy por primera vez”

Estos autores ponen de manifiesto la posibilidad de que la democracia, alcance lo que otras facetas de la humanidad (economía, comunicación, transporte...) ya han hecho, a saber, la globalidad. Tras las dos grandes guerras del siglo XX, el sistema democrático ha tenido un notable despliegue por todo el globo, copando cada vez más países, siendo la calidad democrática mayor en algunos que en otros. La democracia se consolida como el sistema de gobierno del futuro paulatinamente. Esto es debido entre otras cosas, a la falta de enemigos que este sistema tiene en la actualidad, o al deterioro de sus rivales tradicionales.

¹⁹³ Hard Michael y Negri Antonio. *Multitud*. Debate. Barcelona. 2004. Pág 13.

Giovanni Sartori expone este florecer democrático sin enemigos que le amenacen¹⁹⁴:

“La legitimación democrática del poder chocaba en el pasado con tres enemigos: un enemigo escatológico (el comunismo, como reino de los fines); el derecho divino o de tipo hereditario-tradicionalista; y la pura y simple fuerza, los regímenes de espada. De estos tres enemigos sólo el comunismo era moderno en el sentido de que desbordaba el presente y se proponía como una fuerza motriz hacia el futuro. [...] No es que todo el mundo esté convencido de que sólo la democracia funciona. Pero ya está muy extendida la convicción de que un sistema político no puede durar sin el apoyo de una efectiva legitimación popular”

Tal ha sido el auge de la democracia, que él ya mentado Francis Fukuyama vio el Fin de la Historia como la consolidación de esta y de la economía capitalista a nivel mundial. Posiblemente esta era la gran utopía del liberalismo, utopía que se demora al acercarse a los arrabales de muchas ciudades del primer mundo, o con una visita a los diversos países denominados por occidente; subdesarrollados.

El análisis que hicimos anteriormente del capitalismo ya sentaba los puntos negativos de este y la necesidad de un sistema diferente. ¿Pero por qué hablaba Fukuyama de una relación estrecha entre capitalismo y democracia?. Bien, en primer lugar es obvio los beneficios que dicha relación le han dado a occidente, el bienestar de nuestra sociedad se cimienta principalmente en el libre mercado y en unas elecciones democráticas. Esto es debido a que el capitalismo se sirvió de la libertad que las sociedades demócratas daban a sus ciudadanos para poder expandirse. La sociedad americana, el gran ejemplo de los países capitalistas, se independiza de la monarquía inglesa por los problemas económicos que tiene con la misma, no por el amor hacía la libertad o la igualdad. Independencia que

¹⁹⁴ Giovanni Sartori. *¿Qué es la democracia?*. Taurus. Madrid. 2007. Pág 305.

fue llevada a cabo en su mayoría por burgueses acaudalados. Estos tomaban el poder y creaban sistemas de bajo calado democrático donde podían proteger y expandir su capital. El aumento de la calidad democrática en los diferentes países se consiguió por medio de la lucha social (y no con pocas vidas), no precisamente gracias a las elites políticas o sociales. Durante el siglo XX la relación capitalismo y democracia se consolidó al plantearse como el oponente a su contrario, a saber, la alternativa comunista. La derrota del comunismo simbolizada con la caída del Muro de Berlín y los “felices” años 90 dotan a muchos autores de una visión positiva de la relación democracia liberal y capitalismo, incluso a otros como Fukuyama de la posibilidad de vaticinar una utopía liberal basada en el binomio democracia liberal y capitalismo.

De esta forma nos encontramos con lo que Chantal Mouffe¹⁹⁵ ha llamado la paradoja democrática, a saber, el choque de dos sensibilidades democráticas. La primera fundada en la tradición demócrata y sostenida por la igualdad y la soberanía popular, a la que se suele denominar la democracia de los antiguos. Y el segundo modelo, el liberal, basado en los ideales liberales, la separación de los poderes y la defensa del individuo. Si bien es cierto que hasta la fecha el segundo modelo ha sido el imperante, la globalización ha mostrado las consecuencias del mismo. La democracia liberal tiene como límite de actuación los Derechos Humanos, siendo este valor el que marca sus acciones dentro de su territorio, pero a su vez y debido a la propia naturaleza de dichos valores, estos tienen una proyección global. Cuando se muestra las consecuencias nefastas que la democracia liberal tiene para otros pueblos, se genera el conflicto entre la vulneración de los Derechos Humanos y las ideas liberales. Esto es debido a que la democracia liberal no ha conseguido (y no parece que lo consiga) desprenderse de la estrecha relación que tiene con el capitalismo. Y es entonces cuando el capitalismo se muestra profundamente contrario a la democracia. Como ya hemos visto, este sistema aboga por un valor último que es el mayor

¹⁹⁵ Mouffe Chantal. *La paradoja democrática*. Gedisa. Barcelona 2012. Pág 36.

beneficio al menor coste, sin importar en nada el individuo o la humanidad en sí y muchos menos la igualdad que promueve el sistema democrático de corte tradicional. Si acudimos al texto aristotélico, vemos que desde el origen de las teorías democráticas, se planteaba una relación entre dicho sistema político y la repartición equitativa de los bienes¹⁹⁶:

“Así pues, éstos son los rasgos comunes a las democracias. Pero la democracia y el pueblo, que especialmente parece serlo, resultan del concepto de justicia que se reconoce como democrático (esto es, que todos tengan lo mismo numéricamente). Pues igualdad es que los pobres no manden más que los ricos, ni tengan solos la soberanía, sino todos por igual numéricamente, pues así podría pensarse que hay en el régimen la igualdad y la libertad.”

Este pasaje aristotélico aleja en buena medida a la democracia del capitalismo, acercándola más bien a su contrario, el comunismo. No es de extrañar, que autores de confesión comunista, hagan una defensa del sistema basado en los escritos de Marx como el verdadero defensor de la democracia¹⁹⁷. Pero no es nuestro afán acercar dichos elementos, más bien el mostrar la incompatibilidad de la democracia con el capitalismo, llegando incluso al extremo de aproximar esta al sistema contrario de los planteamientos capitalistas.

Y esto es debido a que un aumento de la calidad de la democracia o el acercamiento al modelo democrático de los antiguos, trae una serie de problemas que el sistema capitalista no está dispuesto a tolerar. El control de la economía sobre la política en la actualidad atestigua la necesidad que tiene el capital de apoderarse del espectro democrático, para que este no influya en

¹⁹⁶ Aristóteles, *Política*, Alianza, Madrid, 2005. Pág 261.

¹⁹⁷ Encontramos estos planteamientos en Alain Badiou al referirse a la democracia en su sentido literal, a saber, el gobierno del pueblo. La reivindicación de dicho poder traerá consigo el declive del Estado tal y como lo conocemos, acercando las propuestas democráticas basadas en estas ideas a planteamientos netamente comunistas. J. Bassas Vila (ed). *Democracia en suspenso*. Casus Belli. Madrid. 2010. Pág 26.

contra de los intereses de capitalismo global. Pero a pesar de los esfuerzos del capital por perpetuar su influencia en la esfera política, los ciudadanos de los distintos países democráticos, exigen con mayor frecuencia y eficacia mejoras sociales que van en contra de los intereses de las elites económicas. El sufrimiento humano, la miseria, la exclusión y la muerte no son ajenos a las sensibilidades de la ciudadanía democrática, a pesar de que si lo sea para la economía capitalista. Esto es debido a que un sistema basado en la igualdad y en el poder del pueblo, nunca puede prosperar demasiado tiempo junto a otro que se centra en conseguir beneficios al menor coste posible, incluso si ese coste se mide en vidas humanas. Por ese motivo, en nuestra realidad vemos como el capital está virando el rumbo, acercando más sus posturas a sociedades totalitarias más que democráticas, teniendo el ejemplo más claro en China¹⁹⁸. La democracia liberal lanzada a la globalización, entra rápidamente en contracción al seguir aferrada al capitalismo como modelo económico, aflorando la tradición democrática basada en la igualdad y el poder del pueblo como vía para escapar de dicha contradicción. Parece que el techo democrático en las sociedades liberales es el mercado capitalista, lo cual es un corte muy prematuro al recorrido de la democracia en las mismas.

La democracia liberal ha conseguido un triunfo histórico en el anterior siglo y en el presente, debido principalmente a su carácter práctico/productivo como anteriormente hemos visto y al desarrollo del pluralismo en su seno. Frente a la democracia de los antiguos basada en una soberanía popular y un cuerpo social unificado, la democracia liberal consigue mantener una realidad donde las distintas individualidades pueden convivir bajo el régimen de la ley y la libertad para cada una de ellas. Sin embargo esta premisa rompe con la construcción de

¹⁹⁸ Slavoj Žižek muestra como el capitalismo en China ha encontrado la misma realidad que en Europa hace dos siglos, a saber, una población sin libertades, donde el capital en manos de una elite económica y política puede desarrollarse exponencialmente a costa de su pueblo. Pero el problema fundamental vendría dado si ese sistema totalitario y capitalista fuese más productivo que el nuestro liberal. Ante nuestra necesidad actual de efectividad y productividad, el mercado y la economía mundial optarían por el totalitarismo antes que por la democracia y la libertad. Bassas Vila J. (ed). *Democracia en suspenso*. Casus Belli. Madrid. 2010. Pág 131.

un cuerpo social unificado, se enfrenta a muchos problemas para poder edificar el *demos*. La defensa de las minorías e individualidades dentro del marco liberal, socava la posibilidad o dificulta la construcción de acciones políticas que entren en conflicto con dichas individualidades. El ejemplo más claro, es la dificultad que existe actualmente para realizar leyes encaminadas a salvaguardar el medioambiente o aplicar las mismas, debido al conflicto que estas generan con ciertas empresas o industrias con un gran poder económico. Por lo tanto, el conflicto dentro de las democracias liberales permanece, la dificultad que en ella se genera al casar las libertades o intereses individuales con los generales, da como resultado una realidad donde el poder político es mermado en deferencia a otros. Si en una democracia el *demos* pierde el poder o este se vuelve ineficiente, el fin de la misma está próximo. Llegados a este punto nos podríamos preguntar: ¿deberíamos recuperar la democracia de los antiguos, basada en la soberanía popular?.

La democracia de los antiguos o tradicional, podría plantearse como alternativa al modelo liberal. Si la soberanía recayese nuevamente en el pueblo, se podría rescatar la democracia en sentido etimológico. Sin embargo este modelo plantea una serie de problemas en nuestra realidad. En un primer momento nos encontramos con una dificultad numérica, a saber, la democracia participativa basada en una asamblea como el modelo de la Atenas clásica, se vuelve un imposible en la actualidad. Una ciudad de cinco mil personas no es igual a una de medio millón, y por ende las dificultades para ejercer ese modelo democrático son claras. El segundo problema con el que se encuentra es el de casar un modelo basado en un *demos* concreto con el pluralismo globalizado actual. Si el liberalismo se encontraba con el problema de edificar un cuerpo social que pudiese responder a la definición de *demos*, la democracia tradicional se encuentra con el problema opuesto. En una realidad global, una democracia que aspire a serlo, debe de ser capaz de integrar en su seno todas las individualidades existentes en su territorio y ese será su *demos*. Cuerpo social integrado por una serie de agentes que comparten una misma cultura, tradición e

historia, como se daba en la Grecia clásica. La realidad dista mucho de asemejarse a dicho cuerpo político y por ende parece descartada una democracia al estilo tradicional. Sin embargo, necesitamos un modelo democrático global que escape del control de las élites económicas y que acerque el poder al pueblo. Pensar en dicho modelo es el auténtico acto utópico.

Debemos por tanto encaminarnos a una democracia fuerte que evite las presiones del mercado y que sea capaz de realizarse etimológicamente, un sistema que supere las dificultades planteadas por los dos modelos democráticos anteriormente expuestos. No resulta complicado extirpar la influencia económica de una futura democracia global, bastaría con tener en la misma una soberanía popular fuertemente arraigada que impidiese dicha influencia. Pero cuando hablamos de soberanía popular, es decir del poder en manos del pueblo, ¿de qué pueblo hablamos?. ¿Quién formaría el cuerpo social de una democracia global?.

El intento de desplazar la democracia a la globalidad saca a la luz uno de los principales problemas de la democracia, a saber, el principio excluyente que alberga en su seno. Cuando hablamos del principio excluyente estamos haciendo referencia a la separación que existe en todo sistema democrático entre el *demos* y lo otro. Por ende al hablar de democracia global tendremos que establecer qué forma parte del *demos* y a su vez si alguien queda excluido del mismo. Cuando hablando del *demos*, hacemos referencia a los ciudadanos de una sociedad, al referirnos a una democracia global nos surge el problema de definir quiénes son los ciudadanos de la misma. Al ser todo el planeta el territorio de dicha democracia, debemos de abogar por un espíritu cosmopolita, afirmando que toda la humanidad formaría parte de esta democracia global.

No son pocos los detractores de esta actitud global, generalmente lo primero que se le achaca al cosmopolitismo es su carácter utópico. Esto es debido a que muchas personas no creen que exista una igualdad real entre las personas, de igual manera, parece que somos más propensos a defender y empatizar con

grupos cercanos que con otros más alejados. Ideas abstractas como humanidad, pueblo, civilización o sociedad, en muchas ocasiones son insuficientes para unir a los hombres hacia una meta común. A su vez el miedo a la pérdida de la identidad culturales, así como a desaparición del pluralismo en pos de un único referente social y cultural, intentan socavar muchas de las propuestas cosmopolitas.

Sin embargo podíamos argumentar que estamos lanzados al cosmopolitismo. Ante una realidad global, con el mayor movimiento de personas jamás conocido en la historia y con el desarrollo de las relaciones personas que esto conlleva, se vuelve muy complicado argumentar en contra de los ideales de una ciudadanía mundial. Elementos fundamentales para la humanidad como la ciencia, la economía, la seguridad o la política, dependen en buena medida de la colaboración internacional. Vivir en distintos países a lo largo de la vida se convierte en la actualidad en algo muy extendido entre la humanidad. Estos y otros elementos, dan un terreno sobre el que asentar una consciencia global, el primer punto necesario para una ciudadanía del mismo sino. Autores como Martha C. Nussbaum¹⁹⁹ argumenta a favor de una educación basada en las ideas cosmopolitas, para ir formando a los hombres y mujeres que podrían vivir en una posible sociedad global.

Pero esta realidad cosmopolita no puede quedar vacía en el plano político como lo está hasta la fecha bajo la globalización liberal, fundada en el libre comercio y en las defensas de intereses particulares. Una sociedad global debe de articularse bajo un determinado cuerpo social y conforme a un interés común, como toda realidad democrática. Esto es lo que dotará a la misma de un sustrato político fuerte, bajo el cual se fundará el *demos* de la misma. En función al mismo podremos edificar un sistema democrático nuevo y diferente a los anteriormente descritos. El cuerpo político propuesto para la democracia global futura sería el

¹⁹⁹ Nussbaum. Martha C. *Los límites del patriotismo*. Paidós. Barcelona. 1999. Pág 22.

de la multitud. Vemos como la democracia global futura, puede asentarse bajo este cuerpo social, desarrollarse en su campo de acción, a saber, lo común. Y construirse gracias a la acción fraterna.

4) El cuerpo social utópico: La multitud

El concepto de multitud representa el nuevo cuerpo político social articulado por la ciudadanía actual, la globalización y las nuevas tecnologías de la comunicación. Surge a raíz de las condiciones sociales en las que vivimos y nos desarrollamos, condiciones que permiten la creación de este cuerpo social. Estas condiciones son expuestas por Leonardo Boff²⁰⁰:

“Nos llena de admiración la diversidad de las culturas, de los hábitos humanos, de las formas de dar significado al mundo. Comenzamos a acoger y a valorar las diferencias. Y surge aquí y allá una nueva compasión para con todos los seres, particularmente para aquellos que más sufren en la naturaleza y en la sociedad. Siempre hubo en la humanidad ese sentimiento y siempre irrumpió una emoción semejante ya que ellas son humanas, profundamente humanas. Ahora, sin embargo, sobre el trasfondo de la crisis, ellas cobran nuevo vigor y tienden a difundirse y a crear un nuevo modo de ser, de sentir, de pensar, de valorar, de actuar, de orar; es decir, está surgiendo un nuevo paradigma.”

Este nuevo paradigma con todas las implicaciones que en él se contemplan puede dar como cuerpo político y social la multitud. La multitud es un concepto latente en la historia del pensamiento político y central en la obra de Spinoza. Para el autor judío, la multitud es un cuerpo político, la cual puede actuar como una única mente, gracias al Estado y es la que ostenta la soberanía en una

²⁰⁰ Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta. Madrid. 1996. Pág 25.

sociedad democrática. Partiendo del estudio que se realiza en la obra de Spinoza de este concepto, nos percatamos de las posibilidades que guarda el mismo como cuerpo social para nuestra realidad global. Los dos autores que ponen de manifiesto la importancia de este concepto en nuestra realidad política son Michael Hardt y Antonio Negri, concretamente en sus obras *Imperio*, *Multitud* y *Commonwealth*. En dichas obras nuestros autores desarrollan como la realidad del cuerpo político futuro de nuestro mundo escapa de los términos anteriores como masa o pueblo y se aproxima a una nueva realidad.

Anteriormente, hemos reparado en la novedad de nuestra realidad política y social, la radical diferencia de esta con respecto a sus anteriores. La globalización y las nuevas tecnologías crean una realidad sumida en el capitalismo e interconectada. Los habitantes de este nuevo mundo formarán un cuerpo político y social acorde a la novedad de la realidad en la que vive. Un mundo global y plural, demanda que los integrantes del mismo también lo sean, pero si la territorialidad política es global, el cuerpo social debe de ser del mismo calado. Este conjunto de individuos que forman y formarán parte de la mentada comunidad mundial, será diverso, múltiple y vivirán interconectados gracias a las tecnologías digitales. Estas son algunas de las características fundamentales de la multitud. En *Imperio* es definida como²⁰¹:

“La multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones que no es homogéneo ni idéntico a sí mismo que mantiene una relación indistinta e inclusiva con lo que es exterior a él”.

²⁰¹ Hard Michael y Negri Antonio. *Imperio*. Paidós. Barcelona. 2004. Pág 122.

Dotando a la misma de un fuerte carácter democrático y siguiendo la estela del concepto que formuló Spinoza, Michael Hardt y Antonio Negri, posteriormente en *Multitud* añaden²⁰²:

“Tal vez en este proceso de metamorfosis y constitución debemos identificar la formación del cuerpo de la multitud, un tipo de cuerpo fundamentalmente nuevo, un cuerpo común, un cuerpo democrático [...] En cualquier caso, si la multitud ha de formar un cuerpo, será necesario que permanezca siempre y necesariamente como una composición abierta y plural, no como un todo unitario dividido en órganos jerarquizados.”

Como cuerpo político, la multitud se presenta con las mismas características que la sociedad red y globalizada en la que vivimos, es decir, abierta y expansiva. Dentro de la multitud se integran las distintas singularidades que la forman, dichas singularidades son los nodos de la red que se interconectan entre sí en la misma. La multitud es aquella que integra de manera precisa a cada uno de los ciudadanos con cada una de sus características y desde su singularidad en el entramado social, sin que esto haga que pierdan su individualidad, autonomía o identidad. La multitud no es un entramado de gente, no es una conglomeración ni una masa ingente. La multitud no se relaciona con un tipo concreto de pueblo, etnia o tribu, en ella se engloba a todos desde su singularidad, sin discriminación. Las diferencias con colectividades políticas anteriores se manifiesta en un sin fin de ejemplos, al ser expansiva, diversa y múltiple. De esta forma genera una distinción clara con otros cuerpos políticos anteriores a ella como pueden ser la masa o el pueblo.

Las características de las masas dadas por Elías Canetti²⁰³ son: la necesidad creciente de expandirse, la masa tiende siempre a más. La absoluta indistinción dentro de la propia masa, no se puede dividir por partes, la masa es un todo

²⁰² Hard Michael y Negri Antonio. *Multitud*. Debate. Barcelona. 2004. Pág 225.

²⁰³ Canetti Elias. *Masa y Poder*. Alianza. Madrid. 2009. Pág 26, 27.

ingente. La densidad que la engloba y la forma y la dirección uniforme que lleva, bajo la cual muere cualquier individualismo, la masa siempre se dirige a una meta, a pesar de que esta sea inalcanzable. Frente a las características de la masa vemos las de la multitud. La multitud divisible, sus partes están perfectamente individualizadas, las partes de las mismas no están solapadas, sino interconectadas entre ellas. La multitud es dispersa, únicamente mantiene enlaces entre ella, al igual que sus integrantes están definidos y son alcanzables. En la multitud no muere la individualización, al contrario, esta es condición indispensable para su existencia. Cuando Canetti u Ortega hablan del concepto de masa, en seguida nos damos cuenta que ven una sociedad radicalmente distinta a la actual. Ya que Canetti habla de esta forma de ella²⁰⁴:

“La masa retenida es compacta, no es posible en ella un movimiento verdaderamente libre. Su estado tiene algo de pasivo, la masa retenida espera. Espera una cabeza, que le ha de ser exhibida, o palabras, o contemplar un combate. Aquí importa en especial la densidad: la presión, que se siente por todos lados, puede que sirva a los afectados como medida para la fuerza de la formación, de la que ahora constituye una parte. Cuanto más gente confluye tanto mayor se hace esta presión. Los pies no tienen dónde ir, los brazos están comprimidos, libres permanecen solo las cabezas, para ver y para oír; los cuerpos se transmiten los estímulos directamente. En todo el entorno se entra en contacto con distintos hombres a la vez con el propio cuerpo. Se sabe que son varios hombres, pero como también entre sí están tan unidos, se les percibe como unidad. Este tipo de densidad se toma su tiempo; su influjo es constante por una determinada duración; es amorfa, no sometida a ningún ritmo familiar y ensayado. Por largo rato no sucede nada; pero las ganas de acción se reprimen y rompen al fin con tanta mayor violencia.”

²⁰⁴ Canetti Elias. Ibid. Pág 33.

Y a su vez dicta Ortega y Gaset²⁰⁵:

“Entonces hallamos la idea de masa social. La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masas, sólo ni principalmente <<las masas obreras>>. Masa es el <<hombre medio>>. De este modo se convierte lo que era meramente cantidad- la muchedumbre- en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico.”

El aglutinamiento que supone el concepto de masa no se adecua al conjunto de diversidades que propone la multitud. La sociedad del siglo XX carecía en buena medida del enorme número de individualidades que hoy se dan en la nuestra, esto es debido, al acoso a la diferenciación que en dichas sociedades existía, así como a la polarización de las mismas. El intercambio masivo de personas, la ruptura de tabú culturales y la proliferación multicultural, rompieron esa polarización, generando las actuales sociedades diversas en las que vivimos. A esto debemos de sumarle, la existencia de ciudadanos con una formación superior a la de entonces y la consolidación de una diversidad de culturas, razas, nacionalidades, géneros, formas de familia, grupos sociales y un sin fin de etcéteras que rompen el concepto de masa de los siglos pasados. La diversidad es incompatible con el concepto de masa, inevitablemente lo supera. Es por eso que la multitud se presenta como el término específico bajo el cual se pueda agrupar toda la sociedad actual, sin perder su singularidad y permitiendo a su vez transformar el mundo en el que vivimos.

Al igual que la masa encontramos otro cuerpo político característico de toda la modernidad, a saber, el de pueblo. El pueblo se caracteriza por la afinidad a un

²⁰⁵ Ortega y Gaset José. *La rebelión de las masas*. Austral. Madrid. 2006. Pág 82.

espacio y un tiempo determinado. Los individuos del pueblo comparten un territorio como suyo, llamado país y generalmente bajo la forma política del estado-nación, disponiendo, tanto el territorio como sus ciudadanos de una historia. A su vez, suele ser normal que estén englobados bajo unas tradiciones y un engranaje cultural concreto. Disponen de una lengua común y en algunos casos incluso de una religión propia. Las diferencias con la multitud son claras. La multitud no está ligada a un espacio- tiempo concreto, gracias a los nuevos medios de comunicación y a internet, rompe el binomio espacio-temporal. Las tradiciones, historia, cultura de cada uno de los miembros de la multitud no son de carácter excluyente, más bien propician la unión entre ambos, dando cada uno de ellos lo mejor de su cultura y su ser, así como la construcción desde prácticamente los comienzos del siglo XX de una historia común como ya hemos visto. El lenguaje no es un elemento separatista dentro de la multitud ya que los enlaces vía telemática con un lenguaje concreto, que puede ser el inglés o un lenguaje de programación informática es el mismo para todos. Es más el propio fenómeno web ha generado una serie de palabras y términos compartidos a nivel mundial, la propia sociedad red genera nuevos términos en un lenguaje online que empieza a ser universal. A su vez no es extraño el bilingüismo o conocimiento de más de una o dos lenguas entre los miembros de la multitud, lo que facilita un mayor aumento de las interconexiones dentro de ella. El concepto de pueblo es excluyente, mientras que el de la multitud es incluyente, también es de destacar el uso belicista que se le ha dado al término de pueblo, generando discursos antagonistas entre los distintos pueblos, los cuales desembocaron en tremendas guerras y barbaries. Frente a esto, el concepto de multitud se presenta como un cuerpo político que escapa de ese conflicto, ya que pretende siempre integrar no excluir.

Tanto para el pueblo como para la masa existió un programa utópico acorde a ellos. La masa bajo el nombre de proletariado, tomó el protagonismo en la lucha de clases propuesta por el comunismo. El pueblo en cambio, fue el actor principal en los movimientos nacionalistas y fascistas del siglo pasado. La

derrota de los modelos ideales de ambos cuerpos políticos muestra los límites de los mismos e indica la necesidad de un nuevo cuerpo social acorde al momento en el que vivimos. Si a lo anterior, le sumamos el fenómeno de la globalización y el despunte de las tecnologías digitales como elementos que ayudan a la formación de dicho cuerpo social, la multitud se presenta como el candidato ideal para dicho puesto. El cual, como hemos visto, tiene a su vez su propio pensamiento y proyecto utópico, a saber, la democracia mundial y como veremos en el siguiente apartado, la construcción de lo común.

Sin embargo, es necesario que continuemos analizando la propuesta de la multitud. Debemos de profundizar en nuestro análisis hasta el nivel atómico de la misma, a saber, los individuos que la conforman, así como los planos de acción y las características de esta ciudadanía mundial. Ya que dichos elementos son los que definirán el futuro de nuestra realidad, futuro que debemos de encaminar hacia lo utópico, y es que en la actualidad tanto los planos de acción, como las características de la ciudadanía global, tienen la capacidad de generar posibilidades utópicas. Las distinciones que hemos citado entre la multitud y los cuerpos sociales predecesores a ella, están fundadas en última instancia en la ciudadanía y los individuos que la integran. Las diferencias radicales que existen entre los hombres y mujeres del siglo XIX y mediados del XX que formaban parte de la denominada masa social, con respecto a los que forman la multitud en el siglo XXI, es lo que nos permite hablar de un nuevo cuerpo político. Este será a su vez el que por primera vez en la historia tenga todas las posibilidades a su alcance para generar una realidad mejor que la actual, es decir, una realidad utópica. El mundo global y las nuevas tecnologías han dado forma a esta nueva ciudadanía digital y a los hombres y mujeres que lo integran, los cuales rompen con los tradicionales conceptos de ciudadanía y ciudadano. Veamos los planos de acción de esta ciudadanía global que coge la forma social de la multitud y las características de la misma

Toda ciudadanía tiene la posibilidad de actuar en varios planos de la realidad. En primer lugar en una territorialidad determinada, realizando en ella acciones políticas de distinta naturaleza. A su vez es capaz de tener una influencia civil, encaminada a la lucha por la justicia y los derechos legales de sus integrantes. Ambos elementos irán destinados a mejorar la realidad social de todos los ciudadanos. Estos campos de acción no varían independientemente del tamaño del cuerpo ciudadano, por ende, serán propios a la ciudadanía global.

La ciudadanía no es un mero agente estatal o territorial, la ciudadanía implica una acción directa sobre el entorno que la rodea. Esa acción suele estar reglada en función al territorio al que vaya destinada, a saber, una acción nacional cuando se trabaja en pos de la nación o bien, una acción de corte local, cuando el esfuerzo va encaminado a mejorar la realidad más cercana. El primer tipo de acción ciudadana suele basarse o reducirse fundamentalmente en la participación electoral por parte de los ciudadanos, tendencia que poco a poco se quiebra en la actualidad. La acción local también tiene una parte electoralista, pero no se cierra sólo y exclusivamente en esta, la formación de asociaciones, las reivindicaciones, así como las distintas actitudes de la ciudadanía son sin ninguna duda acciones directas sobre la realidad política local. En la actualidad, la acción del cuerpo social copa toda la territorialidad, va desde las reivindicaciones locales hasta los problemas globales. La actividad de la multitud se refleja en la acción ciudadana, por las cuestiones que afectan a todo el globo, sean políticas, civiles, medioambientales o de cualquier otra índole. Estas acciones muestran el corte y el calado de la sensibilidad social de este cuerpo político, el cual excede las reivindicaciones más regionales en pos de aquellas que copan la nueva territorialidad, a saber, la globalidad. La multitud no abandona la lucha local o nacional, integra estas y las hace causa común, si las mismas están cimentadas en reivindicaciones justas y que afectan directamente a derechos fundamentales de las personas. La multitud hace extensivas las luchas sociales a todo el globo, ya que tiene la conciencia global de dicha lucha. A los miembros de la multitud no le es suficiente que en cierto

país se respete los derechos de las mujeres si en otros no. La lucha y la acción social son siempre de corte global. Pero existen a su vez otras dos facetas más de la ciudadanía que deben de ser respondidas por la multitud, a saber, la civil y la social.

El ser ciudadano de una determinada zona comporta de manera automática una serie de condiciones legales que garantizan los derechos y deberes de la persona dentro de la comunidad de la que es ciudadano. Todos los ciudadanos deben de disponer exactamente de los mismos derechos y de las mismas obligaciones, ya que no debe de existir diferencia ontológica entre unos y otros. La pérdida de dicha igualdad, sólo puede venir sometida al quebrantar una de las leyes bajo las que se engloban todos los ciudadanos. Si la territorialidad actual es global, se necesita un marco legal del mismo calado, que asegure una igualdad entre todos los miembros de la humanidad. En la actualidad hablamos de Derechos Humanos ya que entendemos que independientemente de su procedencia, todas las personas deben de tener derechos que salvaguarden sus necesidades mínimas. Este concepto que por desgracia carece de fuerza legal en la actualidad, debe de ser el percusor para la elaboración de una legislación global que si pueda ejercer una fuerte acción legal. Creando una realidad social donde no existan personas con distintas categorías legales. Este marco legal global es uno de los planteamientos utópicos que la multitud debe de desarrollar, la existencia en la actualidad de elementos de este calado, apuntan a la posibilidad de realizar el mismo.

El plano social es del mismo carácter que el civil, es decir tratará a todos los ciudadanos por igual, intentando a su vez que todos puedan poseer una igualdad social y económica, sin diferencias profundas entre ellos. La igualdad social se consigue cumpliendo el punto anterior, es decir, consiguiendo que todos los integrantes de una sociedad puedan tener sus necesidades básicas cubiertas por qué así lo especifican sus derechos. Si se quiere construir una ciudadanía global, todos los miembros de la misma deben de tener sus necesidades básicas

cubiertas, es decir, alimentación, vivienda, estudios, libertades, higiene.... De no ser de este modo, viviríamos en una realidad con ciudadanos de distintas categorías sociales, donde la igualdad no existiría, es decir, seguiríamos como en la actualidad. Este es otro de los caminos que la multitud debe de recorrer y recorre actualmente, luchando por dicha igualdad tanto en el plano reivindicativo, como en la formación de asociaciones y acciones humanitarias encaminadas a la eliminación de las desigualdades sociales.

Como vemos, la multitud como cuerpo político representativo de la ciudadanía global, encamina sus acciones a la lucha por la igualdad en todo el globo. Reivindicaciones globales para una legislación del mismo corte que traiga consigo una realidad social equiparable a todos, sin importar el lugar de residencia, el idioma, la raza o el sexo de cada individuo, todo ello bajo un marco democrático. Esa es la lucha utópica de la multitud. Pero ¿cuáles son las características de esta ciudadanía global?

El modelo social de la multitud trae consigo elementos que hasta ahora habían sido excluidos de la definición de ciudadanía. La ciudadanía mundial, mediada por las tecnologías digitales presenta una serie de características, estas han sido expuestas por Pérez Luño²⁰⁶ en una serie de binomios léxicos. Estos pares de conceptos son teórico/práctico, descriptivo/prescriptivo, natural/político, global/local, universal/particular, unilateral/multilateral. Atendiendo a dichos binomios, la ciudadanía del mundo global adquiere un elemento de cada uno de ellos. La ciudadanía es práctica ya que este concepto es utilizado para diversas luchas sociales. Estas luchas están enmarcadas cada vez más en reivindicaciones de corte global como la defensa de los derechos humanos o la lucha contra el cambio climático. La ciudadanía global que proponemos es de corte prescriptivo ya que intenta formular una ciudadanía que enlace a todos los seres humanos como ciudadanos del mundo y no sólo a un grupo constreñido en un lugar

²⁰⁶ Pérez Luño.A.E. *¿Ciberciudadaní@ o ciudadaní@.com?.* Gedisa. Barcelona. 2012.

aislado. El marco de dicha ciudadanía es obviamente global ya que tras ella se guardan una serie de derechos civiles, así como unas obligaciones determinadas. La formulación de los derechos humano fue un primer paso para la elaboración de dicha ciudadanía global. Si bien es cierto que aún es necesario un sistema legislativo global en sentido fuerte para poder alcanzar en su totalidad una ciudadanía global. La concepción de la ciudadanía adquiere a su vez un corte natural, es innato al hombre la condición de ciudadano, ya que al nacer es provisto de unos derechos y deberes, del mismo modo, desde que nace es un ser que vive en el mundo global formando parte de él. Otra de las características que obtiene la ciudadanía digital y global es la de universal. Esta ciudadanía no está ligada a ningún estado en concreto, se enmarca en todo el globo y no en un estado-nación. La última característica que obtiene de los binomios expuesto por Pérez Luño es la de multilateral. Esta última característica le es propia a la ciudadanía debido a todas las expuestas anteriormente. Si esta ciudadanía se mueve en un marco global, integrado por multitud de individuos distintos con orígenes distintos, es imposible la creación de una ciudadanía unilateral. Son miles los distintos elementos que hay que integrar dentro de la ciudadanía digital, es por eso que tiene una realidad multilateral.

Todas estas características que se dan en la ciudadanía se generan a la par que la globalización y fundamentalmente pareja a las tecnologías digitales de comunicación. Su pragmatismo, el carácter prescriptivo de la mismas, el corte global, natural y multilateral son características propias de la ciudadanía actual y de la propia tecnología. No se trata de argumentar que las nuevas tecnologías doten a los individuos y por ende a la ciudadanía que forma de estas características y que sea condición sin la cual. Los integrantes de esta ciudadanía, han creado estas tecnologías que permiten generar una nueva ciudadanía, o más bien proyectar las cualidades de los individuos de una sociedad en el cuerpo político, de una forma directa y clara. La globalización da el territorio a la ciudadanía actual, las tecnologías las herramientas, generando a su vez una mayor participación en el espectro político y un conocimiento

inmenso para sus usuarios. Fruto de esta realidad, nos encontramos con las características que le son propias al individuo que forma parte de la multitud, a saber, la autonomía y la individualización.

Los integrantes de la ciudadanía global disponen de una autonomía a todos los niveles, es decir, de pensamiento; debido a su alto grado de formación, así como fácil acceso a la información y a la cultura. Autonomía a la hora del desplazamiento, facilitada por los métodos de transporte y la des-limitación de fronteras, así como por las facilidades gubernamentales, administrativas y jurídicas dadas por un alto número de países en la actualidad. Hay que argumentar que todas estas características se amplifican y crecen con el aumento de la participación en las nuevas tecnologías de la comunicación. Un mayor uso de ellas implica un alto grado de información y de conexión con diferentes puntos del planeta. De la misma forma que la participación activa en la red, permite un acceso a varias fuentes de formación que completan, amplían y mejora la ya disponible en el usuario. Estas dos acciones aumentan a su vez las capacidades autónomas del mismo desde la búsqueda de viajes más baratos, a la formación culinaria, pasando por la búsqueda de un trabajo o simplemente la capacidad de disponer información, o cualquier tipo de contenido de manera digital en tiempo real.

En cuanto a la individualización, es importante separar este concepto de otro con un carácter peyorativo como es el de individualismo. Esta distinción la argumenta Manuel Castells de la siguiente forma²⁰⁷:

“La individualización es la tendencia cultural que subraya los proyectos del individuo como principio esencia que orienta su comportamiento.

Individualización no es individualismo, porque el proyecto del individuo

²⁰⁷ Mirar las luchas sociales en la actualidad, la cantidad de asociaciones y fundaciones que trabajan por mejorar el medio ambiente, que luchan por los Derechos Humanos o las personas que salvan a otras en el Mediterráneo avalan la tesis de Castells. Mostrando la fuerza de las misma. Castells Manuel. *Redes de indignación y esperanza*. Alianza. Madrid. 2012. Pág 220.

puede estar dirigido a la acción colectiva e ideales compartidos, como la conservación del medio ambiente o la creación de una comunidad, mientras que el individualismo hace del bienestar del individuo el objetivo último de su proyecto individuado.”

Bajo esta individualización se esconde la capacidad de hablar y actuar de los hombres y mujeres en la actualidad, capacidad que aumenta exponencialmente gracias a las nuevas tecnologías. Si ya cualquiera puede generar discursos en el mundo web, todos podemos crear discursos sobre las distintas facetas de la realidad. Es la primera vez en la historia donde cada individuo de una sociedad con conexión a internet puede expresar de manera abierta cualquier idea o juicio y con la capacidad de que estos lleguen a miles de personas de manera simultánea. Estas visiones del mundo, al quedar plasmada de un modo escrito y público demanda una acción en el plano real que sostenga la veracidad de lo dicho. Las palabras deben de ir acompañadas por hechos, si no éstas quedan vacías y los otros, sin estas, carecen de explicación. Y esto se da precisamente debido a que en la sociedad actual, la construcción educativa, social, política, digital, cultural, económica, sanitaria,... Se realiza sobre el individuo pensando siempre en pos de otros individuos. Este fenómeno radica fundamentalmente en la estructura red que mantiene nuestra sociedad. Al estar buena parte de la sociedad mundial inmiscuidos en una red digital y global, estamos interconectados, una conexión que no queremos destruir, sencillamente por los beneficios que nos aporta a todos los niveles. Una conexión simbiótica que beneficia tanto al individuo como a las demás personas que viven interconectadas. El cultivo del propio individuo forma a este en determinados ámbitos, mejorando sus capacidades y potenciando las mismas. Pero este desarrollo individual, ofertado por el mundo actual, no se queda en un solipsismo egoísta, más bien el individuo al estar interconectado con otros, comparte con ellos sus cualidades y capacidades. Estos harán a su vez lo mismos con las suyas, creando de esta manera herramientas propicias para el

desarrollo a todos los niveles humanos. O al menos la posibilidad de llevarlos a cabo. Tenemos en nuestras manos, una herramienta de acción utópica.

La individualización parte del individuo, lo desborda e interconecta a cada una de las personas que forman la sociedad como nodos dentro de la sociedad red en la que vivimos. De esta forma los integrantes de dicha sociedad forman una ciudadanía global, múltiple, natural, prescriptiva y universal. Esta ciudadanía global necesita formar su cuerpo político bajo un nuevo concepto, un concepto no anclado en una territorialidad concreta ni en una perspectiva unilateral, un concepto que integre las individualidades de sus nodos de la misma forma que lo hace la sociedad red, este cuerpo social nuevo es el de la multitud. La multitud se presenta como algo nuevo, un elemento social y político fruto de las características propias de los elementos que la integran, a saber, los hombres y mujeres del siglo XXI, el mundo globalizado donde viven, así como la utilización y el impacto de las nuevas tecnologías de la comunicación sobre ellos. Como citamos anteriormente, los ciudadanos del mundo actual, al menos la gran mayoría de occidente, son personas formadas, informadas y autónomas. Por lo tanto y atendiendo a las características anteriores estos individuos tienen marcadas muy fuertemente su individualización. Esta individualización no lo lleva a un solipsismo ni a un individualismo egoísta debido a la sociedad red donde viven. Esta sociedad los interconecta y crea redes sociales entre ellos. Las personas en este escenario, a pesar de su autonomía saben, conocen, sienten, cuidan y tienen en cuenta a sus semejantes, así como los problemas de los mismos y sus realidades. La sociedad red, el mundo global e internet, crean una interconexión entre las personas diluyendo las barreras espacio-temporales entre las mismas, propiciando un multiculturalismo, un pluralismo, así como una conciencia común entre ellas.

No nos es ajeno, que esta visión de la realidad social, con forma de sociedad red, es una visión occidental. Si bien es cierto que el despliegue de las tecnologías digitales por todo el globo se realiza de manera exponencial, la sociedad red a

nivel global integrando a la totalidad de sus integrantes no es una realidad en la actualidad. A los problemas sociales y económicos de una parte del globo, se le suman la llamada brecha digital en la totalidad del mismo. Otro de los problemas que se deben de solucionar para poder alcanzar la sociedad red al 100%. La denominada brecha digital pocos a poco desaparecerá, en cambio la pobreza económica y por ende la dificultad al acceso de internet y las nuevas tecnologías digitales si es un problema que debemos erradicar como sociedad para poder acercarnos a una utopía social y democrática.

La multitud como cuerpo social no está anclada a una clase concreta o un lugar, la esencia de la misma no se limita a un mero existir, la multitud no se define por lo que es, sino por lo que hace. La base ontológica de la multitud es hacer, su proyecto vital está encaminado a la construcción de una realidad común a los diferentes nodos de su cuerpo. La multitud es diversa, múltiple e irreductible, no parte de un punto de encuentro entre sus integrantes, la unión entre los mismos es el destino, la actividad de la misma, lo común. Lo común es la acción propia de la multitud, su destino y el de todos los elementos que la integran, los cuales no se diluyen en el mismo, sino que participan para realizarlo. La esencia de la multitud, de la sociedad futura y utópica del siglo XXI es lo común.

5) El campo de trabajo de la utopía futura: lo común

La producción de las diversas singularidades que integran el cuerpo político de la multitud, siempre se encaminan hacia lo común. La acción, el trabajo, la producción, la actividad que genere la multitud siempre será de esta índole, lo común es el sino de la multitud. Antonio Negri y Michael Hardt lo expresan en su obra *Multitud*²⁰⁸:

²⁰⁸ Hard Michael y Negri Antonio. *Multitud*. Debate. Barcelona. 2004. Pág 128.

“La multitud, es un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción no se funda en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común”

Como se ha expuesto anteriormente la multitud integra lo individual en un plano globalizado y simultáneo, aglutinando a su vez lo singular de cada uno de sus elementos en pos al bienestar del todo, es decir a lo común. Los elementos de la multitud construyen no solo para sí, sino para el todo, para el resto de los integrantes de la misma. Cuando hacemos referencia al concepto de lo común, intentamos exponer un concepto que puede tener su campo de trabajo en lo local, pero a su vez lo puede trascender hacia lo nacional, incluso llevando en muchas ocasiones el trabajo que realiza a un plano global. Es esta una de sus principales características, a saber, pudiendo realizar su actividad en un plano local, lo que diferencia a la multitud de otros cuerpos políticos es que su acción puede ser a nivel mundial. La multitud sabe que está inmersa en un todo, que cada uno de sus nodos, de sus singularidades están conectadas con otras, por lo cual cada nodo es consciente de los problemas y amenazas que pueden sufrir los nodos a los que están interconectados, por lo tanto también es consciente de cuáles son los riesgos que él puede sufrir. Al conocer las amenazas que pueden herir a una parte de ella o a su totalidad, la multitud trabaja para evitar dichas amenazas, así como para conseguir que muchas de las ventajas de las que disponen alguna de sus partes pasen a ser globales. Cuando el mundo donde vivimos es un lugar global, el territorio donde la multitud construye lo común es el planeta entero. Esto se traduce en movimientos de conciencia global como pueden ser el ecologista, la sostenibilidad o en un plano más político la demanda de democracia a nivel mundial.

Lo común llega al plano político para superar la distinción que en él se hace de público y privado. Si analizamos en primer lugar el concepto de lo público y

atendiendo al estudio realizado por Hannah Arendt²⁰⁹ nos encontramos con dos elementos en torno a la esfera de lo público la capacidad de ser visto y oído por todos y el mundo como elemento común a todos. La primera característica de lo público la podemos resumir admitiendo que lo público es lo enteramente visible y audible, accesible por el todo de la población, este elemento hace que se pueda conocer el objeto en cuestión, saber que nos pertenece a todos por igual, estas características dotan a dicha realidad de pública. En efecto, la actualidad permite por medio de las nuevas tecnologías que el mundo sea una enorme pantalla global, donde todo es visible y audible, es decir, el espacio público bajo esta visión se amplía a la totalidad del mundo. Si como antes hemos expuesto, las nuevas tecnologías rompen el espacio y el tiempo, la extensión del espacio público se vuelve total ya que la intercomunicación entre todos los puntos del mundo es ya un hecho. Dicha intercomunicación va ligada con imágenes y audio, por ende, es ahora por primera vez en la historia de la humanidad donde podemos escuchar y ver el planeta entero y en tiempo real, con sus ventajas e inconvenientes. De esta forma lo público adquiere un carácter global, generando en los integrantes de la sociedad un sentido de pertenencia en esa globalidad y la necesidad de actuar sobre la misma.

La pertenencia en lo común demanda una construcción y mantenimiento del mismo. Hemos visto con anterioridad que algunos autores como Sloterdijk hablaban de la Modernidad como la época de liberación de espacios debido a los mapas, en la actualidad vivimos en la toma de todos los espacios hacia lo común. En efecto, las nuevas tecnologías nos permiten ver todo el globo, sumado esto a la velocidad y accesibilidad de los transportes y a la facilidad en las comunicaciones genera un espacio global y común. Los sucesos acontecidos a miles de kilómetros, son presentados en cualquier parte del mundo casi de manera inmediata y las muestras de empatía con los mismos no se hacen esperar, las crisis humanitarias, desastres medioambientales, conflictos

²⁰⁹ Arendt Hannah. *La condición humana*. Paidós. Barcelona. 2012. Pág 71.

bélicos.... Son solo alguno de los sucesos que independientemente donde ocurran, mueven a miles de personas para intervenir de una forma u otra en los mismos. Este “tomar parte” actual sobre las distintas realidades de nuestro mundo, nos muestra a su vez (y una vez más gracias a las tecnologías digitales) el alcance de las mismas. Las acciones políticas rara vez son ya, hechos que ejerzan influencias de manera exclusiva a un único país, el capitalismo global, así como la globalización supone una nueva política que debe de estar encaminada hacia lo común. De lo contrario y realizando acciones de tintes unilaterales, lo único que se consigue en la actualidad es la generación de conflictos que a corto y medio plazo supone el desastre para miles de personas humanas. Es el ejemplo palpable de la cuestión terrorista o la medioambiental.

Lo anteriormente expuesto se da en el momento en que Hannah Arendt habla del segundo elemento que integra el concepto de lo público, a saber, el mundo común. No está hablando solo del mundo como realidad que nos une, es mucho más. El mundo como realidad común engloba más que la simple territorialidad, hace referencia a todos los elementos materiales, organizativos, sociales, históricos que nos integran, es decir por los puntos de unión que tenemos, sea cuales sean²¹⁰:

“Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la <<naturaleza común>> de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto”

Un interés por el mismo objeto, esa es la piedra angular del mundo en común. En la actualidad el objeto que centre el interés de todos (más bien de la mayoría) está al alcance de la mano. Podríamos plantear en primer lugar, un interés común por el planeta, ya que nos interesa mantener en buen estado la que es la

²¹⁰ Arendt Hannah. Ibid. Pág 77.

casa de todos. Los cuidados medioambientales son sin duda un campo de trabajo para la multitud como ya hemos hablado y por ende un lugar de interés común, para poder seguir perpetuando la vida en el planeta. Otro elemento de interés común es la propia persona, descubrir la totalidad de los seres humanos como nuestros semejantes, genera un sentimiento común hacía la necesidad de mantener unos derechos universales. Queremos que las necesidades básicas de todas las personas del globo estén cubiertas, ya que no disponemos de un argumento sólido que rebata esta necesidad. Este humanismo muestra las necesidades y los derechos que compartimos todos los seres humanos y por ende un sustrato existencial común. El siglo XXI nos desvela en la totalidad, una realidad perenne, que vivimos todo bajo un enorme techo azul y que compartimos una existencia con una necesidades comunes a todos.

Pero la construcción del mundo común tiene un componente más profundo que el material, tiene un componente trascendental para el propio hombre. La trascendentalidad del hombre radica precisamente en esta misma capacidad, la vacua existencia unipersonal se redime en la construcción del mundo, la impronta de cada ser humano en la realidad es la marca que deja este al pasar por la historia. Si entendemos este hacer mundo como un signo de trascendencia, estamos frente a una visión de la existencia que nos sobrepasa y nos ha sobrepasado, es decir, vemos un mundo que ya estaba antes que nosotros y seguirá estando una vez hayamos muerto. Esta visión de la realidad demanda una actitud acorde con la misma, actitud que se verá reflejada en una responsabilidad con la realidad y con los que la habitan y la habitarán. Un compromiso con lo común. De esta forma vemos como lo común se da como una necesidad política, es decir construir una realidad social entre los integrantes de la misma y para todos sus miembros. Vemos su corte trascendental al ser muchas veces construcciones futuras o que tienen una repercusión futura²¹¹:

²¹¹ Arendt Hannah. Ibid. Pág 75.

“Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quien estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público.”

Lo común debe de aparecer en lo público para que sea totalmente visible, es decir, el trabajo de lo común debe de ser visto y alcanzado por todos. Este trabajo goza a su vez de una transparencia en sus medios y en sus fines, debido a que es realizado por los integrantes de la multitud, por ende cualquiera debería poder entrar en la dinámica de elaborar dicha realidad común.

Sin embargo el elemento de lo común se escinde de lo público para superarlo. Esto es debido al agente que realiza la construcción de lo común, que como ya hemos visto es la multitud. La multitud construye lo común y se separa de lo público debido a que este campo de acción lo realiza siempre el Estado. Antonio Negri y Michael Hardt demandan un marco legal que supere esta posesión de lo público por el Estado, una legislación que permita una puesta de lo público en manos de la multitud, o al menos que no reprima a esta cuando intenta realizarlo. El Estado no puede a su vez privatizar o comercializar vía impuestos los bienes públicos como el Sol u organismos que realizan actividades encaminadas a derechos fundamentales, a saber, sanidad o educación. Aquí es donde encontramos el enemigo principal de lo público y de lo común: la privatización. La privatización entendida como una actividad privativa, ya que lo privado siempre sesga un elemento de un conjunto. Debemos de volver en este punto a las distinciones que hace Hannah Arendt entre lo público y lo privado, si lo primero era lo enteramente visible y audible, lo segundo es opaco a estos dos elementos. Arendt también habla de cómo se genera lo público para proteger a lo privado, para nuestra autora cuando se genera la sociedad, se parte

de una comunidad de propietarios que generan lo público como elemento que proteja sus propiedades. Como expone la filósofa judía, lo privado desde sus orígenes viene ligado a la propiedad, siendo lo público una extensión de dicha propiedad. Pero este binomio público/privado se quiebra en lo común. Lo común no es una propiedad de nadie, es una construcción de un conjunto abierto y expansivo. Es la expresión de las singularidades que integran una sociedad. Esas singularidades no quieren ni pueden poseer la producción común. Un ejemplo claro de esta producción en común ya mencionado anteriormente es el de las construcciones virtuales wiki, abiertas expansivas, participadas y que si fueran proyectos privados supondrían un coste desproporcionado²¹². Lo común pretende dar el salto de una sociedad que protege su propiedad en lo público a un cuerpo social que genera una realidad para todos sus integrantes, de forma desinteresada, ya que esta realidad es global y pertenece a todos. Lo común debe de ser la respuesta social a la globalidad, una respuesta llevada a cabo con la ayuda de las tecnologías digitales. De hecho esta producción que se da en la actualidad en el plano digital se genera constantemente ligada a lo común, porque basa su potencial en un elemento definitorio para lo común, a saber, la comunicación.

La comunicación entre las diferentes singularidades que forman la multitud se torna el valor fundamental para poder poner de acuerdo a las partes y construir realidades comunes. Cuando Spinoza hablaba de la multitud, ponía de manifiesto la imposibilidad que tiene esta de articularse como una sola mente²¹³:

“[...] como, además, no se puede conseguir que la multitud se rija como por una sola mente, cual debe suceder en el Estado, a menos que goce de derechos establecidos por el dictamen de la razón.”

²¹²Mason Paul. *Postcapitalismo*. Paidós. Barcelona. 2016. Pág 18.

²¹³Spinoza Baruch. *Tratado Político*. Alianza. Madrid. 2010. Pág 89.

Las dificultades con las que se encuentra la multitud en Spinoza venían dadas no solo por generar en ella una única mente (que no fuera bajo la forma Estado), sino que esta estuviese regida por la razón. Pues en la actualidad tenemos el canal que nos posibilita ambas cosas. El canal propio de esta construcción de la multitud como una única mente no es otro que internet. La red de redes es el lugar (virtual) por antonomasia donde construir lo común, en ella cualquiera puede dar ideas, compartirlas, crearlas, difundirlas y comunicarlas. De esta forma internet se vuelve el canal fundamental para la inter-relación entre individualidades sin importar el tiempo y el espacio que haya entre ellas. Algunos autores hablan incluso de una labor fundamental de estas tecnologías en los gobiernos actuales para conseguir realidades comunes efectivas. Esto permite generar discursos globales y contribuye con la formación de esa mente común. La contribución se da debido al marco de dialogo que genera internet, donde la confrontación de ideas permite generar por primera vez una ágora mundial donde debatir cualquier cuestión y por ende poder establecer marcos de acción sobre problemas que afectan a todo el globo. Este elemento contribuye al desarrollo del segundo problema con el que se encontraba Spinoza al formular la multitud, a saber, el uso de la razón. El intercambio de conocimiento que supone internet es probablemente la mayor contribución a la cultura humana. Estos dos elementos generan las bases y la posibilidad para hacer posible lo que para Spinoza no lo era en su *Tratado político*.

Pero la comunicación entre los nodos de la sociedad red no puede quedarse en una mera virtualidad, tiene que tener respuesta en el mundo real y físico. De esta forma, internet es solo el primer lugar donde crear un sentir común, sentimiento que tiene que desbordarse a la realidad, construyendo servicios, políticas y leyes comunes. Esto es posible gracias a la capacidad biopolítica de la multitud. Desde las interacciones que se generan vía web hasta la ruptura del binomio público/privado, la multitud no deja de generar elementos biopolíticos contrarios a un sistema que mina la posibilidad de una realidad política alternativa. Cuando hablamos de la acción biopolítica de la multitud, estamos haciendo referencia al

poder-saber que tiene esta para transformar la vida humana. Una transformación que drena los pilares del presente capitalista y se encamina a una nueva realidad, una transformación y realidad utópicas. Esta biopolítica genera una nueva racionalidad que supone la ruptura entre lo universal y lo individual, así como la construcción de lo común. El primer punto es defendido por Antonio Negri y Michael Hardt de esta forma²¹⁴:

“El común atraviesa diagonalmente la oposición entre lo universal y lo particular. el uso normal de los términos <<sentido común>> y <<saber común>>, aferran algo de lo que tenemos en mente en la medida en que se extienden más allá de las limitaciones de lo particular y comprenden una cierta generalidad social, pero por regla general estos términos conciben lo común como algo pasivo, ya dado en la sociedad”.

Debemos de luchar una vez más contra las concepciones heredadas y entender lo común como una producción, como una actividad, no como algo dado. Antonio Negri y Michael Hardt siguiendo a Spinoza demandan ese modo de concebir lo común, desde un hacer activo y prolongado en el tiempo, el cual nos llevará a la segunda consecuencia de la racionalidad biopolítica generada por la multitud, a saber, la construcción de lo común desde todos los ámbitos. Esto supone oponerse a una realidad que dista mucho de ser la soñada por todos y que demanda una resistencia encaminada hacía la edificación de una sociedad distinta. Los autores de *Multitud* hablan de una lucha para esta transformación, pero no tiene que ser una lucha armada, puede ser una lucha biopolítica, es decir, combatir al sistema por medios de puntos de resistencia que pongan en entredicho los pilares de dicho régimen, generando grietas y vaticinando el colapso del mismo. Esta oposición a los elementos actuales que impiden la edificación de lo común, debe de ser organizada por una razón cuya ontología

²¹⁴ Hard Michael y Negri Antonio. *Commonwealth*. Akal. Madrid. 2011. Pág 135.

quede fundada en lo biopolítico. De esta forma dicha racionalidad tendría unas características muy marcadas²¹⁵:

“Estamos ya en condiciones de ofrecer provisionalmente tres características que habría de cumplir una razón biopolítica: tendría que poner la racionalidad al servicio de la vida; la técnica al servicio de las necesidades ecológicas, donde por ecológico entendemos no sólo la preservación de la naturaleza, sino el desarrollo y la reproducción de relaciones <<sociales>>[...] Esto deja meridianamente claro (recorriendo ahora los mismos tres puntos en orden inverso) que la valoración económica ya no es posible salvo partiendo de la apropiación social de los bienes comunes, que la reproducción del mundo de la vida y de sus entorno físico ya no es posible salvo si las tecnologías están directamente controladas por el proyecto del común y que la racionalidad ya no puede funcionar salvo como un instrumento de la libertad común de la multitud, como mecanismo para la institución del común.”

Tanto la razón como la actividad biopolítica son profundamente subversivas a la realidad capitalista actual. Lo común es una transgresión total al estilo de vida promovido por el capitalismo, tanto por los dispositivos usados por el mismo como por sus discursos. Como hemos visto con anterioridad, el individualismo y la privatización, valores promovidos por la sociedad capitalista chocan radicalmente con la creación común. Esta busca “profanar” los elementos que se han santificado en el capitalismo y que merman cualquier intento de construir realidades comunes. Usamos el término profanación de igual modo que Agamben²¹⁶:

²¹⁵ Hard Michael y Negri Antonio. Ibid. Pág 139.

²¹⁶ Agamben Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?*. Anagrama. Barcelona. 2015. Pág 27, 28.

“Según el derecho romano, las cosas sagradas o religiosas eran aquellas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, estaban sustraídas al libre uso y al comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni empeñadas, cedidas en usufructos o gravadas de servidumbre. Sacrilegio era cualquier acto que violara o transgrediera esta especial indisponibilidad que estaba reservada exclusivamente a los dioses celestiales...[...] <<Profano>> podía escribir entonces el gran jurista Trebacio, <<en sentido propio es aquello que, siendo sagrado o religioso, es restituido al uso y a la propiedad de los hombres”>>

Por ende es necesario generar realidades comunes y buscar aquellos elementos que hoy son privados que deberían pasar a ser comunes. Elementos que sean tanto materiales como organizativos, especialmente aquellos que están estrechamente relacionados con los derechos y necesidades básicos de la población. Es necesario seguir continuando con la creación y mantenimiento de dichos elementos sin permitir que estos sean privatizados. La privatización y su rostro más palpable en el capitalismo global es la gran amenaza a la que se enfrenta la producción en común. Hay quienes incluso delimitan mucho más las líneas actuales de los bienes en común que se tienen que mantener, proteger y generar. Slavoj Zizek es uno de dichos autores, el cual ve fundamentalmente tres zonas de trabajo engarzadas en lo común. Estos son²¹⁷:

“ - el bien común de la cultura, las formas inmediatamente socializadas del capital <<cognitivo>>, sobre todo el lenguaje, nuestro medio de comunicación y educación, pero también la infraestructura compartida de transportes público, electricidad, correos, etc. [...]

- el bien común de la naturaleza exterior, amenazada por la polución y la explotación [...]

²¹⁷ Zizek Slavoj. *La nueva lucha de clases*. Anagrama. Barcelona 2016. Pág 119, 120.

- *el bien común de la naturaleza interior (la herencia biogenética de la humanidad). Con la nueva tecnología biogenética, la creación de un Hombre Nuevo, en el sentido literal de cambiar la naturaleza humana, se convierte en una perspectiva realista. “*

El autor esloveno nos está proponiendo una serie de campos en común absolutamente vitales para una sociedad futura que se aleje de la privatización y se acerque a la igualdad y lo común. Campos como la cultura y el transporte son vitales así como el medioambiente que ya hemos citado con anterioridad. Pero Zizek llega a proponer un campo que si bien está aún en pleno desarrollo, de caer este en una mera privatización podría suponer la mayor pérdida de libertad para la raza humana en toda su historia, estamos hablando del campo biotecnológico. Son elementos donde toda sociedad tiene que aportar su visión, donde no se puede dejar la toma de decisiones bajo criterios individuales, unilaterales, económicos o particulares.

Otras propuestas que acercan la acción común vienen dadas desde el campo de lo económico. El filósofo alemán Peter Sloterdijk, propone un cambio en los impuestos estatales. Su propuesta pasa porque dichos impuestos pasen de ser obligados a tener un carácter voluntario, es decir que cada uno pague lo que quiera cuando pueda. Este cambio de paradigma en la forma de recaudar dinero para la sociedad, pone en entredicho los agentes sociales que protagonizan las transacciones impositivas en nuestra sociedad, a saber, el estado y los ciudadanos. Si estos últimos donan de forma voluntaria y altruista parte de sus riquezas para el correcto funcionamiento de la sociedad, el Estado deja de tener el carácter totalitario que toma bajo la forma de cobrador, siendo a su vez el ciudadano una figura dadivosa, no un deudor como se da en el sistema impositivo actual. Esta propuesta supone que cada ciudadano sabe lo que aporta al resto de la sociedad y esta se construye bajo la responsabilidad del mismo, cada uno se hace partícipe directamente de la construcción de la realidad social y política, dependiendo el bienestar social del ciudadano y no del Estado. Esto

supone una apuesta por una fiscalización común y demanda un aporte equitativo. Para Sloterdijk lo que se despierta es el término griego *Thymos*, es decir, la acción del dar al otro, contraria a la del *Eros*, basada en el tomar. El *Thymos*, entendido como “orgullo colectivo”, supone una ética del dar y comprende una igualdad entre todos los dadores, es decir, todos debemos de dar por el bien de todos y cada uno desde sus posibilidades. De esta forma se construye una realidad social y política hecha por los ciudadanos y no por un elemento “totalitario”, frío y muchas veces incomprensible, como es el del Estado. En definitiva Sloterdijk busca²¹⁸:

“Quiero intentar conseguir que el clima en el que a priori se contempla a los ciudadanos como deudores del Estado sea sustituido por un clima alternativo en el que todos tomen en cuenta quiénes son los grupos de dadores. Además, en una cultura de dadores, los activos se preocuparían más de saber qué se hace con sus donativos; ellos mismos canalizarían en parte su dinero a direcciones determinadas del interés público. Ahora, sin embargo, lo que domina no es otra cosa que un sordo soportar los tributos y una resistencia de trasfondo igualmente sorda.”

La propuesta del autor alemán no está exenta de dificultades y críticas²¹⁹. Sería necesaria una revolución ética para la misma, así como confiar en nuestros semejantes, partiendo del supuesto de que estos son buenos y honrados. Es entendible que estos puntos de partida sean ya considerados por mucho una utopía en sí. Sin embargo, estos ejes de partida son responsabilidad de cada uno de nosotros y son en sí mismos campos de trabajo donde plantar la semilla utópica. Podríamos incluso plantearnos si esta propuesta es socavaría el sistema

²¹⁸ Sloterdijk, Peter. *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana*. Siruela. Madrid. 2014. Pág 144.

²¹⁹ Slavoj Zizek es muy crítico con la propuesta de Sloterdijk. Para el esloveno la fiscalidad voluntaria propuesta por el alemán, se asienta bajo el marco del capitalismo moderno, sin escindirse del mismo. Esto supone que los mayores dadores de este nuevo sistema son en su mayoría aquellos con una mayor fortuna. De esta forma esta nueva fiscalidad se centra en lo dado y no como se consigue esa riqueza, alabando la moralidad de estos dadores. Moralidad que puede ocultar el origen de dichas riquezas. Slavoj Zizek. *Problemas en el paraíso*. Anagrama. Barcelona. 2016. Pág 180.

capitalista actual o sería un punto de partida hacia otro sistema. Ya que no sería válido a largo plazo un nuevo sistema fiscal que perpetuase las desigualdades del sistema vigente.

Pero lo común puede y debe desbordar el plano material y organizativo para colmar otras muchas realidades. Al pensar lo común en una globalidad, al concebir un sistema que aglutine las distintas individualidades, ideologías, identidades, singularidades... se debe buscar un marco ético del cual partir, marco que aún hoy en día no está desarrollado. Esto es debido al trasvase moral que se da en nuestra sociedad del sistema económico capitalista y el consumismo que se encarna en él, hacía los valores que imperan en nuestra sociedad. Si como hemos visto con anterioridad, el capitalismo actual intenta abarcar todos los escenarios posibles, el moral no escapa a dicha pretensión. En efecto, si actualmente consumismo y desechamos casi de manera instantánea cualquier producto y hoy en día prácticamente casi cualquier fragmento de realidad puede englobarse bajo la categoría de producto, los valores éticos no deberían de ser una excepción. Antonio García Santesmases dicta con respecto a este punto²²⁰:

“Al modo como el consumidor va desechando unos productos y promocionando otros, los valores morales aparecen y desaparecen en la vorágine de la historia. La incertidumbre, el azar, la provisionalidad que se predica para el mundo económico adquiere su corolario en el campo de los valores y de las costumbres.”

Si seguimos en la estela de construir realidades futuras utópicas de corte global, nos encontraremos ante la imperiosa necesidad de generar un marco de diálogo común que asiente unas bases para una ética del mismo calado. Esto es fundamental para la convivencia futura entre las distintas individualidades que

²²⁰ García Santesmases Antonio. *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Biblioteca Nueva. Madrid 2007. Pág 245.

conforman nuestra realidad social, así como para la democracia global que hemos planteado con anterioridad. Hans Küng dicta con respecto a este punto²²¹:

“He aquí el dilema de todo Estado moderno (en Europa, América, India o Japón): estar orientado a algo que él no puede prescribir legalmente. Para que una sociedad plural puedan convivir diversas cosmovisiones, es preciso un consenso fundamental entre ellas, pero nunca podrá tratarse de un consenso <<estricto o total, sino de un overlapping consensu>> (John Rawls). Hasta dónde pueda llegar este consenso ético <<solapado>>, dependerá de la situación histórica concreta. Así, hubo de pasar mucho tiempo hasta alcanzar una seria preocupación por la conservación y el respeto de la naturaleza, hoy de vital importancia. El consenso debe irse produciendo constantemente en un proceso dinámico.”

De esta forma vemos la necesidad imperiosa de una ética global y una ética realizada desde lo común. Dicha ética supondrá la base para creación de esa democracia global y será fundamental para todo proyecto utópico de corte global.

Los escenarios basados en la acción común que proponemos deben de tener un impacto real sobre la sociedad. Dicho impacto debe de construir realidades sustentadas en esa misma premisa de lo común y que generen lugares en torno a las mismas y se escindan de los elementos negativos de nuestra sociedad. Como hemos visto con anterioridad, la inmanencia como eje de la Modernidad y de nuestro mundo hace que la búsqueda o la construcción de la realidad utópica se realicen en una localización geográfica muy marcada, ya sea en comunidades concretas o por todo el globo como plantea el comunismo. Sin embargo, el descubrimiento de la totalidad del globo, el desvelamiento de todo nuestro planeta y de cada uno de sus rincones, puede suponer a su vez un cierto

²²¹ Küng Hans. *Proyecto de una Ética Mundial*. Trotta. Madrid. 2006. Pág 46.

desencanto con el ideal utópico. Esto es debido precisamente a la ausencia de espacios donde una realidad utópica pueda edificarse, por eso la última gran utopía del pasado siglo tenía la vocación en sus inicios de ser expansiva y global. Vemos pues que la globalidad debe de ser el destino utópico, pero por dónde comenzar dicho despliegue, desde qué punto se puede ramificar la semilla de un mañana prometedor para todos. Y bajo qué condiciones deben de fundarse dichos espacios, ya que estas deben de escapar de muchos de los planteamientos imperantes en el imaginario social actual. Los espacios fundados bajo las categorías no hegemónicas en la sociedad imperante, son los espacios que Michel Foucault denominó heterotopías. Estas guardan una relación muy estrecha con las utopías²²²:

“Las utopías consuelan: pues si no tienen un lugar ideal real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso quimérico. Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruina arruinan de antemano la “sintaxis” y no sólo la que construye las frases -aquella menos evidente que hace “mantenerse juntas” (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas. Por ello las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la fábula; la heterotopía [...] secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de la frase.”

Si bien en un primer momento Foucault solo aborda el concepto de heterotopía desde el lenguaje, posteriormente afrontaría este desde su perspectiva

²²² Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. Madrid. 2006. Pág 3.

espacial²²³. Desde esta nueva perspectiva, las heterotopías se presentan como espacios que difieren de las normas sociales imperante se expresa o se da de manera diferente. David Harvey dicta al respecto²²⁴:

“Nos permite observar las múltiples formas de política y de comportamiento desviados y transgresores que se dan en los espacios urbanos (de manera interesante, Foucault incluye en su lista de espacios heterotópicos lugares tales como los cementerios, las colonias, los burdeles y las prisiones) como reafirmaciones válidas y potencialmente significativas de cierto tipo de derecho a modelar partes de la ciudad con una imagen diferente”

Las heterotopías son por ende espacios de alteridad. Esta alteridad supone puntos de cambio en el imaginario social imperante y es en estos espacios alternativos donde la heterotopía puede dar pie a la simiente de la utopía. Si bien en un principio utopía y heterotopía difieren en la producción del discurso, (la primera presenta un discurso cerrado y definido, mientras que la segunda presenta uno cambiante y mutable) en la producción de espacios la heterotopía da pie a la utopía. Al crear espacios de alteridad, la heterotopía es capaz de construir lugares que difieran de los discursos imperantes en la sociedad. Estos lugares pueden socavar paulatinamente el discurso imperante, mostrando otras realidades posibles. Si estas realidades alternativas beben del impulso utópico, la heterotopía se vuelve una herramienta fundamental para la creación y despliegue de la propuesta utópica. Es en estas heterotopías donde tiene que nacer lo común como método de acción y unir las mismas como red utópica. La extensión de las regiones, lugares y espacios heterotópicos supondrá una actividad clave si queremos pensar y construir una utopía futura.

²²³ Esta relación la estableció Michel Foucault en una conferencia dada a un grupo de arquitectos en el Cercle d'étude architecturales en 1967.

²²⁴ Harvey David. *Espacios de esperanza*. Akal. Madrid. 2007. Pág 213.

Como cualquier espacio, las heterotopías se crean y se destruyen, algunas duran más que otra e influyen de forma más o menos contundente en la realidad social. Durante las protestas sociales del 2011, las cuales se dieron en multitud de países, se dio la creación de un gran número de espacios heterotópicos, muchos de estos efímeros, pero que supusieron un gran cambio social en sus países. La plaza Tahrir en Egipto, la Puerta del Sol en Madrid, Central Park en Nueva York, fueron espacios heterotópicos donde se dieron discursos y acciones diferentes a las imperantes en la sociedad. La alteridad de estos espacios consiguió cambios sociales en mayor o menor medida, pero sin duda supusieron un foco de esperanza para pensar un futuro mejor a escala municipal, regional, nacional e incluso mundial. Los espacios heterotópicos pretenden romper con la totalitarización del espacio urbano que ha realizado el capitalismo y sus ideales por todo el planeta²²⁵:

“La sociedad que modela todo su entorno ha elaborado una técnica espacial para trabajar la base concreta de este conjunto de tareas: su territorio mismo. El urbanismo es esta forma de posesión del entorno natural y humano por el capitalismo que, desarrollándose en dominación absoluta, puede y debe ahora rehacer la totalidad del espacio como su propia escena.”

El sistema capitalista ha modelado la ciudad a su imagen. Esto es debido a la propia dinámica capitalista, la cual tras invertir cuantiosas sumas de dinero en infraestructuras urbanas y obtener el beneficio reportado por las mismas, debe de reinvertir parte de dichos beneficios para poder continuar con la escala de ganancias. ¿Qué supone esto para nuestro entorno urbano actual?. La respuesta a esta cuestión la da David Harvey, al describir la realidad actual de buena parte de las ciudades de nuestro planeta²²⁶:

²²⁵ Debord Guy. *La sociedad del espectáculo*. Naufragio. Santiago de Chile. 1995. Pág 103.

²²⁶ Harvey David. *Ciudades Rebeldes*. Akal. Madrid. 2013. Pág 34.

“La proclividad posmoderna a la formación de nichos de mercado-en las opciones de modo de vida, hábitos de consumo y normas culturales-confiere a la vida urbana contemporánea una aura de libertad de elección, con tal que uno tenga dinero suficiente y pueda protegerse frente a la privatización de la redistribución de riqueza mediante actividades criminales y prácticas fraudulentas depredadoras [...]. Proliferan los centros comerciales e hipermegastores [...], así como los centros de comida rápida y mercadillos artesanales, bazares ocasionales, cafeterías de ambiente y establecimientos por el estilo [...]. El desarrollo suburbano incoherente, anodino y monótono que sigue dominando en muchas partes del mundo encuentra ahora un revulsivo en el <<nuevo urbanismo>> que proclama las excelencias de la vida en comunidades apartadas[...] en las que los promotores inmobiliarios prometen un estilo de vida refinado supuestamente capaz de cumplir todos los sueños urbanos. Es un mundo donde la ética neoliberal del intenso individualismo posesivo puede convertirse en pauta para la socialización de la personalidad humana. Su efecto es el creciente aislamiento individualista, la ansiedad y la neurosis en medio de uno de los mayores logros sociales [...] jamás construidos en la historia humana para la realización de nuestros deseos más profundos.”

El ejemplo más claro de este urbanismo plegado al interés capitalista y completamente escindido del humanista, lo encontramos en la ciudad de Las Vegas. Construida en el desierto, alejada de cualquier recurso natural (algo impensable para la fundación de una ciudad hace ciento cincuenta años), la ciudad más grande del estado de Nevada se presenta como una gran urbe destinada casi en exclusiva al disfrute de los sentidos. El despliegue de luces de neón, espectáculos, lujo y el incesante sonido de las máquinas de juego, presentan una ciudad destinada a satisfacer los deseos de sus visitantes. Este despliegue audiovisual no tapa del todo la prostitución, la delincuencia o el tráfico de drogas que supone a su vez el sino de una ciudad centrada en el

hedonismo más absoluto. Si al comienzo de este capítulo hablábamos de la capacidad del capital por colmar todo el globo, debemos de fijarnos ahora en esa misma capacidad que tiene el mismo de colmar toda la geografía urbana. Este despliegue intenta desbordar todos los espacios posibles intentando anegar cualquier atisbo de alteridad a las máximas del capitalismo actual.

Como dictaba David Harvey, a su vez la totalitarización del espacio urbano por la influencia del capital puede suponer el aislamiento del individuo, su individualización, solipsismo y por ende su falta de capacidad organizativa. Y esto es debido a la disciplina implícita en nuestro sistema económico y social, la cual se trasvasa a las ciudades que lo conforman. Si atendemos al análisis que hacía Michel Foucault²²⁷ sobre la disciplina, vemos como esta tiene una serie de características que podemos aplicar a los espacios urbanos actuales. En primer lugar la disciplina demanda lugares de clausura, escindido del resto para poder generar en ellos lo que Michel Foucault llama *monotonía disciplinaria*. Si los ejemplos sobre esta realidad que ponía el pensador francés al escribir *Vigilar y castigar* eran los de las prisiones, colegios o centros para vagabundos, deberíamos pensar en la actualidad cuáles son esos lugares de clausura donde se da la *monotonía disciplinaria*. Vemos que a los ya mentados podemos añadir en la actualidad: el centro comercial, restaurantes de comida rápida, complejos hoteleros, parques temáticos e incluso buena parte de nuestros propios hogares. Esto es debido a que prácticamente en la totalidad de los espacios actuales encontramos una serie de normas, obligaciones, actitudes, sentimientos o acciones que debemos hacer o pensar en cada espacio. De esta forma el centro comercial se encamina al consumo, el parque temático al disfrute y el complejo hotelero al descanso. Todos estos espacios están destinados a una realidad, tienen sus propios patrones de disciplina e inhiben al individuo de cualquier alteridad con respecto a los mismos. Todos ellos gozan de una impresionante

²²⁷ Foucault Michel. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. Madrid. 2009. Pág 145-149.

extensión cercada que incita a la clausura dentro de los mismos e incluso a la añoranza de la misma²²⁸.

El segundo elemento propio de la disciplina es la localización espacial y división del espacio. Cada individuo debe de estar situado en un espacio concreto y definido. En la actualidad en cada momento estamos en un lugar preparado de forma prácticamente para nosotros, ya sea nuestro: puesto de trabajo, coche, sitio en el sofá, cuarto, asiento en el avión, plaza de parking. Y al desplazarnos de un lugar a otro sin usar medios de transporte, miles de cámaras nos observan por las calles. La disciplina se vuelve omniabarcante, ya que cada uno está donde debe de estar y haciendo lo que tiene que hacer. La actividad realizada en estos espacios es la tercera característica de los espacios disciplinarios, es decir la funcionalidad de los mismos. En cada uno de los complejos mentados, existe una labor que realizar: comprar, descansar, disfrutar, consumir, hacer ejercicio... Estas funciones del espacio presuponen la actividad y comportamiento que los usuarios de los mismos van a realizar en su interior. La última característica que conforma la disciplina es la capacidad que tiene esta para ordenar los elementos que la integran. Es decir, la disciplina no ordena por tiempo o lugar, orden por rango. De esta forma los individuos disponen de su propio espacio, lugar, función, actividad, recompensa, valor... en función del rango que desempeñan. Se consigue bajo este prisma una optimización del discurso y actividad imperante, anulando cualquier elemento subversivo.

Como vemos, los elementos que forman la disciplina se dan en nuestros espacios urbanos de forma masiva, eliminando prácticamente cualquier posibilidad de generar alternativas a los mismos que escapen de dicha disciplina y por ende del discurso que existe tras ella. La falta de organización de espacios alternativos dificulta en demasía la de edificar localizaciones que se puedan

²²⁸ Los hoteles construidos como enormes resort bajo los cuales el cliente goza de prácticamente todo lo que pueda desear incitan a no querer dejar dichos complejos. Al ser utilizados en las vacaciones, dichos complejos asocian el tiempo de descanso y goce con su espacio, de tal forma que el recuerdo de dichos momentos va ligado a la añoranza por dichos complejos hoteleros.

definir como heterotrópicos. Esta falta de organización no se daría ya en su capacidad de construir estos espacios, sino incluso en la ausencia de la posibilidad de pensar los mismos. Nuestras urbes sometidas a la embriaguez consumista se alejan en demasía de la petición que hacía Nietzsche sobre la necesidad de espacios en las mismas para el pensamiento²²⁹:

“Será necesario darse cuenta alguna vez, y probablemente bastante pronto, de lo que les hace falta ante todo a nuestras grandes ciudades: lugares tranquilos y amplios, de amplias extensiones, para meditar, lugares con altas y largas arcadas para el mal tiempo o para tiempo demasiado soleado, en el que no penetre el ruido de los coches ni el de los pregoneros y en el que un fino decoro impidiera incluso a los sacerdotes que rezaran en voz alta: edificios y paseos que expresen en su conjunto lo sublime de la meditación y del caminar solitario. ”

Vemos que es necesario encontrar la fórmula que nos permita generar estos espacios heterotrópicos, ya que estos son necesarios para un mañana mejor. Con anterioridad, planteábamos que una de las claves para generar vías para el desarrollo utópico era generar realidades en común como elemento capaz de construir unas relaciones hacia un futuro utópico. A su vez en el plano urbano, lo común se torna de nuevo la llave para la edificación heterotrópica y en definitiva utópica. De nuevo debemos de construir los espacios en común, alejando estos de la privatización y superando lo público, para que dichos espacios sean verdaderamente espacios de esperanza. Afirma con respecto a este punto David Harvey²³⁰:

“Las cualidades humanas de la ciudad surgen de nuestras prácticas en sus diversos espacios, aunque estos estén sometidos a los cercamientos, al control social y a la apropiación por intereses privados y

²²⁹Nietzsche Friedrich . *Obras completas (Vol III)*. Tecnos. Madrid. 2010. Pág 831.

²³⁰ Harvey David. *Ibid.* Pág 34. 115.

públicos/estatales. Existe una importante distinción al respecto entre espacios y bienes públicos, por un lado, y los comunes por otro. Los espacios y bienes públicos urbanos han sido siempre objeto del poder estatal y la administración pública, y tales espacios y bienes no constituyen necesariamente un bien común. A lo largo de la historia de la urbanización, el cuidado de espacios y bienes públicos [...] por medios públicos o privados ha sido crucial para el desarrollo capitalista. En la medida en que las ciudades han sido un marco privilegiado para los conflictos de intereses y lucha de clases, los administradores urbanos se han visto a menudo obligados a suministrar bienes públicos [...] a una clase obrera urbanizada. Aunque esos espacios y bienes públicos contribuyen poderosamente a las cualidades del bien común, su apropiación requiere una acción política por parte de los ciudadanos y el pueblo.[...] Las plazas Sytagma en Atenas, Tahrir en El Cairo y de Catalunya en Barcelona eran espacios públicos que se convirtieron en un bien común urbano cuando la gente se reunió allí para expresar sus opiniones políticas y proclamar sus reivindicaciones.”

De esta forma vemos la necesidad de la heterotopía como herramienta fundamental para el despliegue utópico. Estos espacios de pequeñas dimensiones pero de gran repercusión social, suponen un cuestionamiento al sistema imperante, una resistencia al mismo. En efecto, estos lugares son puntos de resistencia, o como Michel Onfray los llama, usando la terminología deleuzeana, estos lugares son *microrresistencias*. Ante una realidad que no deja pie al cambio, que falsamente se ve a sí misma como el mejor de los mundos posibles, es necesario generar otro discurso. Discursos de resistencias, sostenidos por espacios de resistencias. Ante la imposibilidad de generar un gran movimiento revolucionario como motor de cambio, este tiene que ser paulatino,

de ahí el carácter de “micro” de estas resistencias, las cuales pueden tener un tinte omnisciente²³¹:

“Aquí y ahora, y no mañana o en un futuro radiante, más tarde..., porque mañana no es hoy... La revolución no espera la buena voluntad de la Historia con mayúsculas; se encarna en situaciones múltiples en los lugares donde se la moviliza: en su familia, su taller, su oficina, su pareja, en su casa, bajo el techo familiar, en cuanto un tercero queda implicado en una relación, por todas partes. No hay pretextos para dejar para mañana lo que finalmente no se hace jamás: ¿el lugar, el tiempo, las circunstancias y la oportunidad revolucionara? Ahora mismo. Al comprobar el fin de toda posible revolución insurreccional [...]”

De esta forma vemos la capacidad que tenemos todos de crear heterotopías no solo a nivel discursivo sino a nivel espacial. Estas creaciones de alteridad, suponen la antesala de la utopía y se pueden crear por todos. Sin embargo la fuerza de los espacios heterotópicos puede ser mayor si estos tienden a lo común. Esta tendencia puede ser construida con esquema duradero que aumente la durabilidad de dichos espacios, a saber, un esquema rizomático. Para Gilles Deleuze y Félix Guattari el rizoma es un sistema múltiple del cual se puede sustraer lo único de dicha multiplicidad²³²:

“Un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de las raíces y de las raicillas. Los bulbos, los tubérculos, son rizomas.[...] En un rizoma hay lo mejor y lo peor: la patata y la grama, la mala hierba. [...] 1º. y 2º. Principios de conexión y de heterogeneidad: cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro y debe serlo.”

Este esquema rizomático tiene a su vez miles de puntos en común con la multitud con cuerpo social y político, la multitud es rizomática. Las creaciones

²³¹ Onfray Michel. *La fuerza de existir*. Anagrama. Barcelona. 2008. Pág 222.

²³² Deleuze Gilles, Guattari Félix. *Rizoma*. Pre-Textos. Valencia. 2010. Pág 16 y 17.

que tiene que realizar la multitud deben estar basadas en lo común y bajo este esquema rizomático. Si las creaciones en común son heterotópicas y estas siguen manteniendo el rizoma como estructura, podríamos estar ante construcciones que pueden tener la utopía como horizonte final. Esta microresistencia rizomática basada en la edificación de heterotopías supone²³³:

“La política volverá a sus raíces profundas no a través de la creación de grandes sistemas inaplicables, sino a través de la producción de pequeños dispositivos temibles, como un grano de arena en el engranaje de una máquina perfeccionada. Fin de la historia impúdica, surgimiento de la historia modesta, pero eficaz.

La resistencia rizomática se despliega en el campo individual -la ejemplaridad de una vida resistente o la acumulación de situaciones de resistencia- o más ampliamente, en los espacios colectivos, en las asociaciones egoístas. Las redes alternativas se vuelven eficaces de inmediato, a partir de su creación espontánea, voluntaria y deliberada.”

Nos encontramos de esta forma, frente a las posibles sendas que recorrer para alcanzar una sociedad futura de corte utópico. Principalmente una posible estructura social bajo el cuerpo de la multitud, una acción de esta encaminada a lo común y un régimen político global democrático. Estos elementos se presentan como utópicos por compartir con la utopía una serie de características que deben de desplegarse progresivamente. Las sendas utópicas propuestas, se fundamentan en; la aspiración global de las mismas, la relación de estas con la tecnología como paradigma ontológico actual y la extrapolación a la realidad de la acción hacia lo común y de la democracia en su significado más profundo. Sin embargo nos hace falta el concepto motor para la edificación de las realidades planteadas y no es otro que el del amor y la vertiente fraterna de este. Antonio Negri y Michael Hardt ya hablan del amor como el elemento que permite la

²³³ Onfray Michel. *La fuerza de existir*. Anagrama. Barcelona. 2008. Pág 224.

construcción de lo común. Pero la propuesta utópica debe de focalizar el concepto hasta la vertiente fraterna de este. La fraternidad debe de ser la gran reivindicación política del siglo XXI. Si la Revolución Francesa desplegó los tres grandes elementos a conquistar por una sociedad, a saber, libertad, igualdad y fraternidad. Podemos ver como los dos primeros han sido motores de lucha de un sin fin de reivindicaciones sociales y política en los siglos anteriores. Si bien el tercer elemento quedó relegado a un plano casi anecdótico en las reivindicaciones de los pueblos, cuando en un mundo globalizado como el nuestro, toma una importancia radical, más incluso si hablamos de democracia global.

De esta forma, cuando hablamos de una democracia de corte global, es imposible no articular esta sobre otro elemento universal en toda cultura, a saber, el amor y más concretamente, la fraternidad. Es más cuando hablamos de democracia, lo estamos haciendo en mayor o en menor medida de la fraternidad existente en esa sociedad. Podríamos incluso indagar en la relación existente entre la calidad de la democracia de un país y la fraternidad que en él existe. Derrida expresa esta relación de esta forma²³⁴:

“Si ninguna Dialéctica del Estado rompe jamás con aquello a lo que releva, y de lo que depende (la vida de familia y la sociedad civil), si lo político no elimina nunca de sí esa adherencia a la generación familiar, si tal divisa republicana asocia casi siempre la fraternidad a la igualdad y a la libertad, la democracia, por su parte, muy raramente queda determinada sin la hermandad o la confraternidad”

Veamos el calado que tiene la fraternidad en la concepción de una utopía o de una posible sociedad futura mejor que la actual. Así como la relación que guarda esta con la democracia y la necesidad de este concepto en la actualidad.

²³⁴ Derrida. Jacques. *Política de la amistad*. Trotta. Madrid. 2010. Pág 13.

6) **Fraternidad, el concepto político de una futura utopía.**

El binomio fraternidad/política no es nuevo, ya lo encontramos en el origen del pensamiento occidental, a saber, en la antigua Grecia. Platón y Aristóteles en mayor medida, definieron la amistad, su implicación social, así como la importancia de esta en las relaciones políticas de las distintas polis. Pero no es hasta el siglo XX cuando lo político como tal se funda directamente en la relación amigo/enemigo bajo el pensamiento de Carl Schmitt. Los conceptos de fraternidad y política tienen por ende una larga relación en el plano intelectual, social y político. Veamos cómo estos autores hablan sobre la amistad y la política, la importancia de la misma para nuestra sociedad y el futuro de esta como elemento esencial para el pensamiento utópico.

Como hemos mentado con anterioridad, uno de los primeros autores que habla de la amistad no es otro que Platón. En el diálogo dedicado a ella, a saber, *Lisis*, el fundador de la academia establece la relación de amistad entre semejantes²³⁵, y a su vez, está relación con el bien:

“-Pero a mí me parece que quieren decir que los buenos son semejantes entre sí y amigos, y que los malos, cosa que se dice de ellos, nunca son semejantes ni siquiera con ellos mismos, sino imprevisibles e inestables. Y los que es desemejante y diferente consigo mismo difícilmente llegaría a ser semejante a otro y amigo suyo”

Sin embargo Platón no llega a una definición total del término ni de sus implicaciones en la vida pública, el final de *Lisis* así lo demuestra. La complejidad y las consecuencias que implica la amistad, hacen de este fenómeno, un objeto de estudio difícil de apresar bajo una sola definición. Es

²³⁵ Platón. Diálogos I, *Lisis*. Gredos. Madrid. 2015. Pág 298.

con Aristóteles cuando la amistad se relaciona directamente con el ámbito público y con un calado notable en este. El autor de la *Política*, estudia en profundidad el fenómeno de la amistad y las implicaciones sociales que este tiene. De este modo habla Aristóteles sobre la relación de dichos términos²³⁶:

“En efecto, la tarea de la política consiste, en sobre todo, según parece, en promover la amistad; y, por eso, se dice que la virtud es útil, pues es imposible que sean amigos entre sí los que son recíprocamente injustos”

Como vemos en el texto citado, Aristóteles funda la labor de la política en promover la amistad entre los ciudadanos de la polis. Si acudimos a otra de sus grandes obras, a saber, la *Política*, encontramos que el autor griego, persiste en esta misma idea; fundar la actividad política de la ciudad sobre la amistad²³⁷:

“Por eso surgieron en las ciudades relaciones familiares, fraternidades, fiestas y diversiones para vivir en común. Tal cosa es fruto de la amistad. Pues la decisión de vivir en común es amistad”

De esta forma la amistad funda la comunidad y genera la política y esta debe de perpetuar la misma para que no se genere el caos dentro de la sociedad. Pero debemos preguntarnos qué se entiende por amistad en la ética aristotélicas. Pues bien, para Aristóteles la amistad no tiene una única definición, más bien es un conjunto de relaciones entre individuos. Principalmente para el autor de la *Política* existen tres tipos de amistad: las basadas en la virtud, en la utilidad y en placer. De las tres, la primera es la mejor, ya que se basa en el amor recíproco de ambas partes. La segunda es la más común y se da incluso en el reino animal, quedando la tercera relegada a los jóvenes según el criterio de Aristóteles. Salvo la primera, el resto no son relaciones estables ya que no se basen en la virtud y

²³⁶ Aristóteles. *Ética*. Gredos. Madrid. 2015. Pág 289.

²³⁷ Aristóteles. *Política*. Alianza. Madrid. 2005. Pág 134.

amor hacía el otro. Existen a su vez dos puntos fundamentales dentro de las relaciones de amistades, a saber, aquellas basadas en la superioridad y aquellas otras basadas en la igualdad. Las primeras hacen referencia a las relaciones que se establecen entre un Dios y sus súbditos, las segundas son las propias de los verdaderos amigos, ya que normalmente se ama algo que es semejante a nosotros. De esta forma una verdadera amistad o una amistad virtuosa se funda entre los semejantes ya que la semejanza se relaciona con el bien dentro de la lógica aristotélica.

Así pues, y atendiendo a lo anterior, Aristóteles habla de tres tipos de amistad en función de con quién establezcamos la misma. Nos encontramos pues con la amistad entre parientes, entre compañeros y entre miembros de una comunidad o amistad política. Esta última se funda en un primer momento sobre la utilidad, ya que el hombre por sí mismo no puede desarrollarse y necesita de los otros. Esta amistad aspira a estar fundada sobre la igualdad ya que todos deben de participar en la comunidad para que ninguno se sienta inferior a otro y se rompa dicha amistad. Las comunidades se fundarán entonces bajo una amistad de corte ético, basada en el amor y respeto mutuo. Si el conflicto o el interés individual merman las relaciones de amistad dentro de la sociedad, la amistad de corte legal entrará en juego para preservar la comunidad y el criterio de utilidad en la misma. Aristóteles habla de la nobleza de la amistad ética por encima de la utilitaria, sin embargo la ley existe para que en el caso de que esta amistad ética se rompa, la comunidad perviva. Lo ideal sería sin duda alguna una comunidad basada totalmente en la amistad ética, por estar esta fundada en la virtud, el amor y la belleza.

Vemos como en Aristóteles la política se funda gracias a la amistad y como esta se basa en una relación de amor entre semejantes. La igualdad debe de imperar dentro de una amistad virtuosa y en el caso de no poder alcanzar la misma, deben de existir leyes dentro de la comunidad que la hagan perdurar y basen la

amistad de sus ciudadanos en una relación de utilidad. Estos son los elementos fundamentales que aportan la filosofía aristotélica a la fraternidad, a saber, el origen de la actividad política, la relación amorosa entre iguales o la relación pragmática entre iguales. Esta amistad virtuosa trae consigo una sociedad buena donde merece la pena vivir.

El concepto de amistad en Aristóteles y su implicación en el plano político, nos lleva ineludiblemente a una relación entre amistad y democracia. Esto es debido a las características que nuestro autor le ha dado al concepto de amistad y fundamentalmente al establecer esta como una relación entre semejantes. Derrida²³⁸ expone, que de la formulación que hace Aristóteles del concepto de amistad, podemos concluir que: en primer lugar esta es irreductible a toda dimensión técnica y como segunda conclusión, que la amistad está consagrada a la democracia. Este segundo punto es debido a que es el sistema donde los ciudadanos son más iguales y por ende tiene mayor cantidad de elementos en común. Para Derrida, leer democracia en Aristóteles es prácticamente leer fraternidad.

El otro gran autor que une fraternidad y política es Carl Schmitt. No cabe duda de que es en Carl Schmitt donde el concepto de fraternidad, entendida esta bajo amigo y su contrapuesto, a saber, el enemigo, tiene un elemento central en la reflexión política, llegando incluso a sostener la misma. Para nuestro autor, el concepto de lo político se asienta sobre la distinción amigo/enemigo como el estético lo hace sobre lo bello y lo feo. De hecho cuando otros elementos humanos como la economía o la religión, establecen esta distinción entre amigo y enemigo es cuando se politizan, entrando dentro de la esfera de lo político. Cuando se habla de amigo y enemigo, no se recurre a una metáfora, no, se hace referencia a una realidad palpable. Si hablamos de enemigo lo hacemos de un

²³⁸ Derrida Jacques. *Política de la amistad*. Trotta. Madrid. 2010. Pág 221.

conjunto de hombres en concreto, a los cuales se les puede designar, conocer y, en último término, entrar en un conflicto armado con ellos. A su vez, no está hablando de un enemigo personal, el enemigo siempre es público, para ello Schmitt realiza la diferencia entre *inimicus* y *hostis*. De este modo y a modo de resumen, podemos decir que el enemigo es²³⁹:

“Enemigo no es, pues, cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimiento o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo”

De esta forma podemos señalar claramente al enemigo, a saber, el conjunto de hombres que se opone de manera combativa al nuestro. Nos encontramos pues que el enemigo puede ser interno o externo. En ambos casos las diferencias entre los distintos grupos puede derivar al caso extremo del conflicto bélico. Esta es una de las críticas más comunes realizadas al pensamiento de Schmitt, centrar en definitiva el núcleo de lo político en la guerra. Si bien la guerra es el último horizonte de lo político, no sostiene el concepto. El conflicto, la enemistad si está en la esencia de lo político, pero no el conflicto armado. Cuando este se produce, de inmediato lo político se muestra, tanto en su faceta negativa si es que el conflicto es interno, como en la positiva si es externo. Pero fundar lo político en este binomio encarcela a la humanidad en un conflicto permanente, con el horizonte bélico como posibilidad. ¿Podríamos concebir lo político sin enemigos?. La respuesta de Schmitt es clara; no. Si eliminamos al enemigo de lo político, este deja de tener sentido, pierde su núcleo y por ende estaríamos ante una sociedad ideal, ya que la disolución de lo político y de su actividad, a saber, la política, viene acompañado por la del Estado en ese futuro de paz

²³⁹ Schmitt Carl. *El concepto de lo político*. Alianza. Madrid. 2014. Pág 61.

perpetua. Schmitt ve esa futura sociedad pacifista global como una entelequia e incluso como algo más que una utopía si toma como referente la realidad desde la que escribe. Sin embargo, nuestro autor introduce un concepto encaminado a disolver el binomio amigo/enemigo y sobre el cual se podría articular la sociedad pacifista anteriormente mentada, a saber, el concepto de humanidad.

El concepto de humanidad engloba a la totalidad de seres humanos sin distinción, es el conjunto de todos los hombres y por ende no puede existir nadie fuera del mismo. Al no poder existir un otro fuera de este conjunto, la humanidad carece de enemigos, se presenta como la fraternidad universal. Sin embargo tenemos que hacer una distinción entre el concepto de humanidad y la humanidad como estado social. En un principio el concepto de humanidad, excluye el de enemigo como hemos planteado con anterioridad, pero sobran ejemplos, en los cuales la guerra entre individuos se ha hecho en nombre de esta. Cuando un bando se apropia del concepto de humanidad para luchar contra otro, está legitimando cualquier acción, ya que es el conjunto de todos los seres humanos el que está en juego. De esta forma, en muchas ocasiones, se comenten actos atroces en nombre de este concepto. Es por ese motivo, que la humanidad debe de edificarse como un estado social, superando la entelequia de la palabra. Podríamos entonces, plantear una fraternidad universal, que si bien no excluye el conflicto, aleja (puede que de manera definitiva) la guerra como último horizonte social. Comenta Schmitt al respecto²⁴⁰:

“La humanidad de las doctrinas iusnaturalistas y liberal-individualistas es universal, esto es, una construcción social ideal que comprende a todos los seres humanos que se dará efectivamente tan sólo cuando la posibilidad real del combate queda excluida y se haya vuelto imposible toda agrupación de amigos y enemigos. En semejantes sociedad

²⁴⁰ Schmitt Carl. Ibid. Pág 85.

universal no habrá ya pueblos que constituyan unidades políticas, pero tampoco habrá clases que luchan entre sí ni grupos hostiles.”

En este fragmento Schmitt está hablando de la humanidad como estado social que desencadena la sociedad ideal, ya que se destruye toda posibilidad de enfrentamiento armado y todo el conjunto de los hombres se reconocen a sí mismos como semejantes. Debemos de suponer que en este fragmento, nuestro autor hace referencia al concepto de amistad o de amigo como un semejante, siendo la humanidad el conjunto de todos los semejantes. Esta afirmación no deja de ser una suposición, ya que Schmitt habla en muchos puntos sobre el enemigo, dejando el concepto de amistad o de amigo muy descuidado, no siendo pocos los autores que hablan del olvido del amigo en la obra del alemán. Entendemos pues que el enemigo es el contrario y el amigo el semejante, siendo la guerra el último horizonte que alcanzar con el primero y la humanidad (como gran fraternidad) con el segundo. Ante el planteamiento de Schmitt y sabiendo los dos posibles últimos destinos que nos plantea lo político, debemos preguntarnos por la continuidad de lo político en nuestra realidad o interrogarnos acerca de quién es totalmente nuestro opuesto y por ende enemigo, lo cual podría llevarnos a un conflicto armado con ese conjunto de hombre. Y en otro orden de cosas, quienes son mis semejantes, y por lo tanto amigo, como si es posible construir ese estado ideal al que Schmitt llamaba humanidad.

No podemos hablar de una paz perpetua en nuestra realidad. Las guerras siguen vigentes en el globo y en la geopolítica actual. Por ende en lo referente a lo político, grupos de hombres ven como enteramente opuestos a otros, incluso para hacerles la guerra. Sin embargo la movilización de hombres, así como el número de conflictos armados en la actualidad es mucho más bajo que hace un siglo. Las organizaciones de países, así como las ONG y distintos organismos internacionales, trabajan hoy en día para minimizar más estos enfrentamientos armados. El poder de destrucción de las armas modernas, así como el impacto

sobre la población y la sensibilización mundial ante estos conflictos, dificultan diariamente la justificación de los mismos. En otras palabras, los seres humanos estamos eliminando progresivamente el conflicto armado como solución a las disputas entre grupos contrapuesto. La guerra se antoja como un horizonte cada vez más lejano en la actualidad, al igual que son pocas las naciones que se dicen enemigas de otras. Podemos estar frente a una realidad donde el término enemigo, asociado como está al conflicto armado como una realidad más que probable, esté en vías de extinción. No estamos planteando la eliminación del conflicto entre naciones, este está presente tanto dentro de las mismas como entre ellas, pero la violencia como solución de los mismos es denostada como respuesta con cada vez mayor frecuencia. Deberíamos pues mentar la relación conflictiva entre opuestos de otra forma, si suponemos que por muy grande que sea esta nunca desencadenará en la violencia. Chantal Mouffe propone que el término de *adversario* sustituya al de enemigo. ¿Por qué hablar de adversario y no de enemigo?. La respuesta ya la hemos dado con anterioridad, a saber, por el sustrato común que compartimos en la actualidad. Dice Chantal Mouffe²⁴¹:

“Un adversario es un enemigo, pero un enemigo legítimo, un enemigo con el que tenemos una base común porque compartimos una adhesión a los principios éticos-políticos de la democracia liberal: la libertad y la igualdad”

La guerra o la política entendida como el binomio enemigo/amigo es imposible entre sociedades democráticas asentadas en la igualdad y libertad de sus ciudadanos. Si ponemos la vista en los conflictos armados actuales, estos tienen como alguno de sus actores a un grupo o nación que carece de este impulso democrático. Y esto sucede por la ausencia de un marco ético-político común entre los actores del conflicto, de existir este, los actos bélicos se tornan un sin

²⁴¹ Mouffe Chantal. *La paradoja democrática*. Gedisa. Barcelona 2012. Pág 115.

sentido, siendo el diálogo la herramienta fundamental para resolver las distintas posturas. Es cierto que para llegar a ese estado, la democracia se presenta como una condición sin la cual es imposible escapar del binomio enemigo/amigo para acercarnos al de adversario/amigo. Es por lo tanto, necesario promover la democracia a todos los niveles dentro de nuestra sociedad y extender esta lo máximo posible. La democracia debe de ser el punto de partida de las relaciones políticas actuales y futuras, la mesa de diálogo donde todos podemos exponer diferentes puntos de vistas, sin que las ideas, opiniones y posiciones de alguno les cuesten la vida a los otros. La democracia se vuelve vital para alejarnos del concepto de enemigo, pero el sustrato común en el que vivimos, va más allá de la democracia. Como hemos visto con anterioridad, la realidad global, nos presenta una serie de puntos comunes entre todas las personas del globo, dichos elementos contribuyen a una política de la amistad, y asientan un marco común necesario para la misma. Si con anterioridad vimos lo común como el elemento social fundamental donde se desarrolla la multitud, este lo será a su vez para poder edificar sobre él la fraternidad, o lo común como expone Montaigne²⁴². De esta forma y bajo un marco ético-político común, las relaciones sociales descartan paulatinamente la enemistad como una posibilidad dentro de ellas, el conflicto permanece, pero las consecuencias del mismo cambian. Estamos por ende más cerca de entablar relaciones de amistad que de enemistad, siendo el amigo y la fraternidad, el sujeto y la actividad política que se deben de desarrollar en la sociedad futura.

Bajo este planteamiento y partiendo de un sustrato democrático común, nos encontramos en una situación donde el conflicto político nos convierte en adversario lanzados al diálogo, y otra en la cual el consenso me muestra a mi semejante, al amigo. Pero si conseguimos llegar a este punto, si lo político se puede dar entre adversarios y amigos, podemos afirmar que lo político ya se

²⁴² Montaigne Michel. *Ensayos completos*. Cátedra. Madrid. Madrid. 2005. Pág 215.

encuentra enteramente en el terreno de la fraternidad. La transformación del enemigo a adversario supone el cambio del extraño al semejante, a pesar de que con este siga manteniendo puntos de discrepancia. Pero los elementos que nos separan, o bien son inferiores a los que nos unen (debido al sustrato común que compartimos) o bien no son determinantes para un cisma social que rompa la convivencia. Esto supone que la relación de adversario, será el último horizonte de la relación política entre grupos contrarios, lo que muestra que a la fraternidad total como el último horizonte entre semejantes. Es decir, la actividad política se moverá entre el conflicto y la fraternidad universal como última meta, una meta netamente utópica.

La fraternidad universal es la última aspiración de la fraternidad como actividad política, la grandeza de la misma recae en presentarse como una acción de máximos no de mínimos, por ende cualquier punto entre la relación adversario/amigo y esta fraternidad universal es un logro para la humanidad. La fraternidad universal, supondría la igualdad entre toda la humanidad y el reconocimiento de todos ellos como semejantes, lo cual dará lugar a la utopía. Es interesante ver, como dentro de esta lógica, cuando eliminamos el factor del enemigo, alcanzamos paulatinamente la utopía, si trabajamos de manera constante en la fraternidad, a su vez perdemos la política. Debemos de suponer, que para Schmitt la utopía sería precisamente el fin de la política, ya que en una utopía universal (y no es posible pensar actualmente la utopía sin esta dimensión) no existiría enemigo alguno, e incluso el adversario quedaría denostado en una supuesta fraternidad universal, ya el territorio utópico lo colmaría todo. Sin embargo deberíamos concebir la utopía no como el fin de la política, sino como la finalidad de la misma. Si lo político se funda en los conceptos de amigo y enemigo, centrando su actividad, a saber, en la gestión del segundo de los conceptos con respecto a la sociedad. Dicha actividad debería encaminarse a la tarea de construir realidades carentes de enemigos, ya que ninguna sociedad quiere tener enemigos ni internos ni externos. Las personas

quieres vivir y hacerlo en paz. Si aceptamos estos postulados, entendemos que la tarea de la política debería encaminarse fundamentalmente a la construcción de la fraternidad, la cual reduce a su vez la enemistad entre los individuos. Cuando esta construcción culmine, cuando la fraternidad sea universal, la humanidad dejará de ser un concepto para transformarse en un estado. Y en ese preciso momento la política, carente de sentido (al no existir enemigos) alcanzará su meta, siendo la utopía la realidad alcanzada.

Pero el concepto de fraternidad debe de ser expuesto ateniéndonos a un marco concreto. Este marco nos fue dado hace más de dos mil años. Para plantear una fraternidad universal, debemos de volver a la Grecia clásica, donde ya existían elementos teóricos y prácticos para edificar la misma. Y esto es debido, a que cuando hablamos de una defensa de la fraternidad universal, estamos defendiendo el concepto de amistad epicúreo. La amistad en el epicureísmo juega un papel fundamental, es la esencia de la comunidad que forma el jardín, el nexo de unión entre sus miembros. Al igual que Aristóteles, Epicuro habla de la relación amistad y utilidad, como dicta la Sentencia Vaticana veinte y tres²⁴³:

“Toda amistad es por sí misma deseable, pero recibe su razón de ser de la necesidad de ayuda.”

Pero como dicta el filósofo del jardín, la amistad es un fin en sí misma. Al hablar de la utilidad entre amigos, se hace referencia a las acciones que se realizan entre los mismos y que deparan una respuesta. Es decir la amistad no es simplemente un estado de gracia, contemplación o admiración. Demanda una respuesta, una actividad entre los integrantes de la misma. La amistad se demuestra por acciones concretas, la dimensión de esta es total, ya que los amigos nos acompañan en momentos de gracia y en los momentos más

²⁴³ Epicuro. *Obras completas*. Catedra. Madrid. 2009. Pág 100.

desfavorables. Los actos en los que se traduce la amistad se presuponen desde el momento en que se considera al otro como amigo. Esto es debido a que la amistad se funda bajo una confianza mutua, confianza que presupone los actos futuros anteriormente mentados. Como dicta Epicuro en la Sentencia Vaticana treinta y cuatro²⁴⁴:

“No tenemos tanta necesidad de la ayuda de nuestros amigos cuanto de la confianza en esa ayuda”

Vemos como la amistad es una cuestión de confianza, es decir, consiste en esperar que el otro, en un futuro nos ayude, comprenda, acompañe, escuche, quiera y en definitiva: que comparta la vida con nosotros. La amistad es la esperanza lanzada al otro, la esperanza basada en que el otro comparta con nosotros todas las perspectivas y momentos que nos da la vida. De esta forma, no es de extrañar que para Epicuro, la amistad sea el mayor bien que se puede tener en esta vida²⁴⁵:

“De los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad”

Por ende vemos como la filosofía epicúrea promueve una amistad libre, que reporta felicidad e impulsa a una acción hacia los demás. Más la potencia de la fraternidad en el pensamiento de Epicuro no se queda en este punto. El filósofo del jardín quiere en buena medida alejarse de la política debido a que considera que esta se aleja de los intereses colectivos, generando una comunidad donde no todos son iguales. Los egos de diferentes grupos o los intereses particulares, son

²⁴⁴ Epicuro. Ibid. Pág 101.

²⁴⁵ Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos ilustre*. Alianza. Madrid. 2007. Pág 569.

los elementos que generalmente encontramos en la actividad política, lo que provoca el sufrimiento de los hombres. De todo esto se quiere alejar Epicuro²⁴⁶:

<<*Hay que liberarse de la cárcel de los intereses y de la política*>>

Esta afirmación viene dada por los intereses que se esconden debajo de las relaciones políticas, ya que estos son de corte particular y generan diferentes estratos de clases dentro de la sociedad. Tal realidad, está muy alejada de la comunidad epicúrea basada en el jardín, en la amistad y la igualdad entre sus miembros. En efecto, es la amistad la que funda el jardín epicúreo, amistad que no tiene ningún interés en sí misma y que se da entre diferentes estratos sociales. Sin embargo, dicha comunidad parece estar escindida de la sociedad, posiblemente una comunidad utópica pero en definitiva una comunidad cerrada. ¿Seríamos capaces de “abrir” el jardín epicúreo y desbordar la amistad que él se da como relación fundamental a toda la sociedad?, ¿cómo reconciliar pues la fraternidad con la política desde la perspectiva epicúrea?.

Si prestamos atención al concepto de amistad y a la fraternidad que esta puede generar en nuestra sociedad, vemos que en ella reside una herramienta fundamental para generar un futuro prometedor para toda la humanidad. En primer lugar, la amistad genera un sistema de relaciones sociales que rompe con el egoísmo irracional que muchas veces se vive en nuestra sociedad actual. La amistad nos saca del solipsismo ya que el otro pasa a ser una parte fundamental de nuestra vida y por ende nuestras acciones no van encaminadas exclusivamente a nuestro beneficio. Las esperanzas, sueños, deseos e intereses, pasan a ser un elemento importante y a tener en cuenta en nuestra actividad cotidiana. Es decir, promover la amistad como relación fundamental y fundante en nuestra realidad social, genera un marco social basado en la fraternidad. Y

²⁴⁶ Emilio Lledó. *El epicureísmo*. Taurus. España. 2011. Pág 123.

esto diluye el binomio Schmittiano amigo/enemigo, acercándonos a ese otro binomio social amigo/adversario. Al vivir en un mundo donde paulatinamente las relaciones amigo/enemigo quedan en desuso para transformarse en amigo/adversario. El cultivo de la solidaridad promovida por la amistad, fomenta la consolidación de una sociedad que carece de enemigos, que lleva a plantearnos por la necesidad de los otros, siendo estos o bien amigos, o en el peor de los casos adversarios. Como acabamos de exponer, Epicuro huye de la política y de la cultura heredada, por los intereses y ritos que estas comportan sobre la humanidad y que la alejan del placer. Sin embargo, si pensamos una política, no hecha por unos pocos, sino fruto de la cooperación de la mayoría y bajo el régimen de la fraternidad, quizás podríamos desbordar el jardín epicúreo a toda la realidad. Esta sociedad fundada en la fraternidad podría tener el modelo político que propusimos con anterioridad, a saber, la democracia mundial. La dificultad en la realización del planteamiento es clara, los riesgos muchos, pero siempre existen un riesgo en la amistad, ya que esta demanda confianza, y en la que planteamos supone, trasladar dicha confianza, dicho riesgo a la totalidad del género humano. Epicuro tenía claro este punto, huyendo de los “soñadores” de la amistad, y de los reacios a la misma²⁴⁷:

“No se debe dar por buenos ni a los predispuestos la amistad ni a los remolones a aceptarla, sino que es menester ganarse la satisfacción de la amistad aun a costa de ciertos riesgos”

Ver al resto de la humanidad como posibles amigos o adversarios en el peor de los casos, tener la certeza que todo el globo es el espacio común donde tenemos que vivir juntos, nos obliga a generar una política democrática y fraterna. Política que nos acerque a una realidad solidaria y cooperativa con una acción

²⁴⁷ Epicuro. *Obras completas*. Catedra. Madrid. 2009. Pág 101.

encaminada a lo común. Si estas acciones basadas en la fraternidad universal suenan en la actualidad a utopía, hace más de dos mil años ya se concebía²⁴⁸:

“La amistad recorre el mundo entero proclamando a todos nosotros que despertemos ya a la felicidad”

Como muestra el maestro del jardín, la felicidad es el fin de todos estos planteamientos (deberíamos preguntarnos si no lo es también de toda filosofía). Pero no la felicidad de uno o de unos pocos, en una sociedad global, la felicidad también tiene que serla. No podemos ser felices sabiendo que existen personas sufriendo en otras partes del mundo. Sufriendo por motivos que pueden ser erradicados, como son el hambre o la educación. Estaríamos pues ante una utopía con más de veinte siglos de antigüedad. O podríamos plantearnos más bien si no estamos ante una necesidad imperiosa filtrada en el ADN de nuestra cultura. Frente a un destino ético, social y político ineludible. Lo opuesto a esta realidad ya lo conocemos bajo las formas de la guerra, la miseria y el dolor, ya hemos recorrido este camino una y mil veces. Aquellos que tildan de utópico, de imposible la fraternidad universal, puede que escondan intereses particulares, más que razones para oponerse a la misma. Ahora estamos en disposición de construir un jardín global epicúreo, un Edén que perdure una utopía que deje de ser un imposible.

²⁴⁸ Epicuro. Ibid. Pág 103.

Conclusiones

Hoy en día seguimos siendo ese primer ser humano en busca de un hogar que nos proteja de los horrores del exterior, seguimos en pos de esa realidad social donde podamos realizarnos como individuos y como grupo, y es posible que estemos en ese instante vital donde podamos conseguirlo completamente. En nuestra historia, no hemos tenido ningún momento anterior, en cual tengamos las capacidades necesarias para cambiar prácticamente la totalidad de nuestra realidad, ya sea hacia a la destrucción absoluta o hacía una realidad casi ideal. Este cambio puede ser producido a todos los niveles, desde los puramente materiales hasta los culturales o formativos. Desde la Grecia clásica hasta la actualidad, la historia del pensamiento ha tenido muy presente las concepciones sobre las realidades sociales ideales. No hemos dejado de soñar con cambiar la totalidad de nuestra sociedad hacía un bien global. Precisamente vivimos en la actualidad la época de la globalización, época que nos exhorta a una búsqueda de ese espacio social ideal a una escala también global. Y a su vez a que esta búsqueda sea realizada por el máximo número posible de individuos ya que al ser de índole global, es una cuestión que nos atañe a todos y que depende en exclusiva de la voluntad humana.

El despliegue histórico hasta la fecha nos acerca a un punto netamente humanista, es decir, nuestro presente y futuro depende solo y exclusivamente de nosotros, como individuos y como especie. Posiblemente estemos en el primer momento histórico en el cual somos conscientes de la responsabilidad que recae sobre nuestros hombros. Responsabilidad que tenemos sobre el planeta y la naturaleza, pero sobre todo, tenemos una responsabilidad sobre nuestros semejantes. El futuro depende de nosotros y de las acciones que realicemos sobre nuestra realidad y sobre los otros. Sin embargo muchos de los sucesos acontecidos en el siglo pasado y en el actual han minado la fe y la esperanza en el propio género humano, creando un panorama nihilista sobre nuestro futuro.

Esta sensación de desasosiego e incertidumbre acerca de lo que nos depara el tiempo venidero viene acrecentada por el despliegue cultural capitalista encaminado a sostener dicha actitud con respecto al futuro. Actitud sostenida principalmente por el género distópico. En la actualidad, prácticamente todos los meses tenemos una producción audiovisual basada en algún relato distópico de los expuestos anteriormente o de nueva invención. Esto provoca que la imaginería que tenemos acerca del futuro sea siempre negativa y a su vez sea la única imagen que tenemos cuando nos imaginamos este. Es necesario generar relatos alternativos sobre el futuro y que estos supongan un cambio en la actitud que tenemos acerca del mismo.

Esta situación ontológica supone un *carpe diem* diario, un horizonte vital anquilosado en nuestro día a día, así como una visión unívoca acerca de lo que nos depara el mañana. Y es que sencillamente no hay mañana o este tiende a ser de pesadilla. Este es el relato vigente del sistema capitalista, relato sostenido por el consumismo salvaje que tenemos en la actualidad y que es el gran beneficiario del *carpe diem* actual. Este consumismo se torna como la única forma de ser en nuestra realidad, ya que en la actualidad los individuos sociales son netamente consumistas ya que el funcionamiento de la sociedad depende de ello. El consumismo no solo adormece al individuo bajo una avalancha de productos en su mayoría innecesarios, también es el eje del funcionamiento económico actual, parar de consumir, es parar la sociedad. Este *carpe diem* basado en el consumo es una droga ontológica ya que al carecer nuestra sociedad de un futuro alternativo, (vivimos el fin de la historia) solo nos queda el presente. Este presente necesita ser llenado por objetivos y objetos caducos, rápidos y asequibles, como su misma temporalidad, es decir, si no tenemos futuro, si nos queda sólo el presente, este queda ligado al consumismo. Y si miramos hacia atrás, buscando una temporalidad alternativa, nos encontramos con un escenario que presenta un pasado anquilosado en valores y realidades fracasadas e imposibles de trasladar al presente o al futuro. A su vez el pasado es

una temporalidad raramente válida como esquema para la actualidad, ya que ontológicamente el pasado es un tiempo caduco y en su mayoría es visto bajo un prisma basado en el historicismo. De esta forma nos encontramos ante un presente consumista y presumiblemente repetido hacía el infinito. Ya que como hemos visto en el capítulo segundo, en la actualidad plantear un futuro alternativo, es plantear el Apocalipsis.

Al encontrarnos en una sociedad sin futuro, una sociedad que no es capaz de plantear realidades alternativas a la actual, los relatos futuristas solo se presentan bajo el erial apocalíptico, solo queda el presente, un tiempo que solo puede ser soportado por las ganas de comprar y consumir. Como vemos, esta temporalidad no deja espacio ni tiempo para pensar, solo para consumir, por ende la utopía y toda mejora queda excluida, ya que estas no son consumibles. Es por estos motivos por los cuales cuando en la actualidad nos interrogamos sobre el futuro, las respuestas sobre la fisionomía de este son dos y claras. La primera, continuar con el consumismo como modelo económico y social, la segunda, el horizonte distópico que nos presenta una realidad aún más horrible. Ante estas dos perspectiva no queda más que aceptar la primera y ser cómplice de la falta de sentido que supone, así como de las desigualdades que esta realidad social conlleva, y por ende de la absoluta ausencia de humanidad, ya que la alternativa nos lleva hacia un futuro aún menos deseado. Pero no podemos abandonarnos a este erial ontológico, debemos de superar la adicción consumista y despertar nuevas ideas que nos hagan concebir un futuro alejado de los planteamientos distópicos, así como intentar restablecer la fe en nosotros, en nuestros semejantes, es decir en la humanidad y sus posibilidades. Debemos de descubrir donde están dichas posibilidades y hasta donde nos pueden llevar las mismas, es decir, tenemos que desvelar cuales son las líneas utópicas de nuestra realidad, hasta donde podemos llegar como sociedad. El termino desvelar no es utilizado de forma baladí, ya que como hemos visto a lo largo del presente trabajo, las ideas utópicas son extraídas directamente de la sociedad que las concibe.

Únicamente es necesario encontrar y mostrar esas sendas utópicas presente en toda sociedad y que suelen impulsar los cambios que se dan en estas.

Si pensamos detenidamente en la palabra utopía, vemos como al construir lo mentado el término deja de existir. En efecto si la utopía es el no-lugar, al edificar la misma le damos un sitio, un espacio, concretamos la realidad utópica y en ese preciso instante, esta pierde su condición de no-lugar para ser solo un lugar. Al realizarse la utopía pierde su significado, se despoja de su aura esperanzadora, de lo onírico, ya que al ser un hecho, el sueño utópico termina. Es posible que esta autoconclusión propia de la tradición utópica sea un lastre para sus propias concepciones ya que al conseguir sus metas, la utopía pierde en ese preciso instante su impulso y fuerza. El impulso y la fuerza utópica son los encargados de transformar la sociedad y encaminarla hacia la utopía, si cuando esta se alcanza, se abandona los caminos de transformación social caemos en el holismo utópico y en la finitud utópica. Reivindicar el concepto de utopía supone en el actualidad mostrar las capacidades que tiene este para transformar la sociedad, es decir, supone reivindicar el impulso y la fuerza de dichas ideas. Así pues, las concepciones utópicas actuales y futuras no pueden ser concebidas hacia una finitud, deben de ser pensadas como conceptos en crecimientos y que apuntan a nuevos horizontes. No deberíamos hablar del concepto de utopía, sino del camino utópico, el cual nos llevará a otras sendas. Estos senderos políticos, económicos, sociales, filosóficos... deben de ser pensados y recorridos por todos ya que como hemos argumentado a lo largo de esta obra: la utopía en la actualidad o es global o no será utopía.

Para poder luchar por nuestro futuro y concebir el mejor posible, debemos de partir de los paradigmas de nuestra realidad, para ver los elementos que tenemos que potenciar y los que debemos desechar. Los dos paradigmas actuales de nuestra sociedad son; la realidad global capitalista y el uso masivo de las tecnologías digitales. La globalización nos da el marco territorial para pensar la

utopía y el avance social de nuestro futuro, es decir, los cambios sociales y políticos deben de ser de este calado y alcance. Las últimas utopías de los siglos pasados también tenían la globalidad como finalidad, sin embargo no plantearon el despliegue utópico sobre todos los individuos, esas utopías estaban destinadas a una clase social y plantearon la lucha utópica como una dialéctica de clases, la cual conllevó el sufrimiento y la miseria de miles de personas. Estas premisas no pueden ser la base para construir una realidad ideal. En la actualidad debemos de crear líneas utópicas destinadas a toda la humanidad, sin excluir por ningún motivo a nadie, ya que la fraternidad debe de mover dichas líneas de acción. Esta fraternidad surge no solo como un sentimiento hacía el otro por ser mi igual, sino al poder ver en tiempo real las miserias en las que viven muchas personas y la voluntad de cambiar la misma. No somos indiferentes al sufrimiento o las injusticias que ocurren en las distintas partes del mundo, por ende no podemos hablar de utopía o no podemos concebir un futuro halagüeño si alguna parte del globo no disfruta de un bienestar semejante al del resto. El cambio social debe de ser global o no será utópico, y en la actualidad tenemos las herramientas necesarias para que acontezca.

En este mismo régimen global impera el sistema económico del capitalismo, el cual copa prácticamente la totalidad del planeta. Dicho sistema está muy alejado del espíritu humanista de la utopía y se acerca más o tiene su aliado ontológico en ese *carpe diem* continuo y nihilista. Es necesario escindirnos de dicho sistema y buscar alternativas al mismo para poder desplegar un pensamiento utópico en nuestra realidad. Ya encontramos en el propio sistema capitalista elementos estructurales que generan dificultades en su cuerpo²⁴⁹, las cuales pueden encaminar al mismo a la extinción. A su vez comienza la existencia de distintos modelos laborales y productivos que escapan de los estándares capitalistas. Estos modelos son sin duda pasos claves para una utopía futura. Los

²⁴⁹ Ver el capítulo 3 donde exponemos las críticas de Mason al sistema capitalista.

dos ejemplos más llamativos en estos casos los encontraríamos en la Cooperativa de trabajadores de Mondragón²⁵⁰ y en la producción de Wikipedia, así como los distintos modelos wiki respectivamente. Estos ejemplos reales y actuales minan la visión monolítica del capitalismo, abriendo nuevas vías hacia un sistema económico diferente del actual y en definitiva mucho más humano. Ya que si como hemos expuesto con anterioridad, el consumismo capitalista adormece las capacidades para pensar una utopía futura, con el fin de este o las rupturas en sus esquemas, nos acercamos a un escenario donde si sería posible pensar y desvelar dichos caminos utópicos. Este cambio social, económico y global puede ser posible gracias al segundo paradigma de nuestra actualidad, a saber, las tecnologías digitales.

Las tecnologías digitales en la actualidad median en buena parte de nuestras actividades cotidianas (al menos en las vidas occidentales). El auge, la difusión y el desarrollo de las mismas contribuyen de forma crucial al proceso de la globalización, en buena medida diluyen el espacio y el tiempo en nuestra realidad. Esta revolución digital sin precedentes puede contribuir a un cambio global nunca visto anteriormente en la historia de la humanidad. Ya hemos mencionado como pueden estas tecnologías influir en el sistema capitalista y generar modelos productivos que se escapen a los que tradicionalmente propone la economía de corte capitalista. Pero estas tecnología pueden incluso cambiar la propia fisionomía humana, los cambios a nivel antropológico realizados por el uso de la tecnología son una realidad palpable. Estas alteraciones pueden mejorar muchas de las características humanas, como proponen ciertas corrientes transhumanistas, pero a su vez el uso de la tecnología puede cambiar los modelos organizativos sociales. Podemos hablar incluso que la mayor

²⁵⁰ La Cooperativa de trabajadores de Mondragón expone con sus distintos éxitos empresariales como un modelo laboral distinto al imperante y organizado por los propios trabajadores de la empresa, puede ser beneficioso y competitivo. Este es solo uno de miles de ejemplos empresariales escapan del beneficio como única meta. Para un análisis de la actividad de la Cooperativa de Mondragón mirar: Wright Erik Olin. *Construyendo utopías reales*. Akal. Madrid. 2014.

contribución que las tecnologías digitales pueden hacer en nuestra sociedad es a nivel estructural y organizativo. Si tendemos a una posible conexión virtual entre una amplia mayoría de los integrantes de una sociedad, estamos hablando que nuestra sociedad es una sociedad red. Este modelo asociativo permite una organización horizontal desconocida hasta la fecha. Esta organización contribuye de manera exponencial a la cooperación entre individuos generando estructuras sociales, económicas, organizativas, políticas, culturales... horizontales y siendo todas ellas de corte netamente democrático. La expansión de dicho modelo social puede generar un cambio global edificado por el cuerpo social al que Antonio Negri y Michael Hardt han denominado: Multitud.

La expansión de la multitud como cuerpo social trae consigo su propio modelo político, ya que este es el que permite integrar la totalidad de las individualidades que forman parte de la multitud, estamos hablando de la democracia. Posiblemente la democracia es el sistema que mejor se adapta a la realidad social de la globalización, ya que permite integrar en su sistema todas las diferencias que existen en la sociedad actual, sin que los distintos sujetos pierdan su individualidad. El progresivo despliegue de la democracia a escala mundial, ayuda a pensar que puede que este sea el modelo político para desarrollar en un futuro prometedor para la humanidad. Los valores democráticos a su vez son netamente humanistas y promueven la expansión de estos mismos valores, es decir, un sistema democrático genera la democracia a todas las escalas y por ende la ambición de la misma es de corte global. De este modo la democracia no solo será el sistema político de una posible utopía global futura, será, el sistema de valores que sustentará dicha realidad. Sistema que intentará colmarlo todo y de forma expansiva, ya que la democracia es siempre un conjunto de valores y acciones que se van haciendo y construyendo, la democracia nunca está acabada, siempre aspira a nuevas parcelas de la realidad y a mejorar su propio sistema.

Las tecnologías digitales ayudan en la actualidad a la difusión y mantenimiento de la democracia. La facilidad del voto, la difusión de ideas y discurso, el acceso a la información, así como el acercamiento entre votantes y representantes son solo algunos de los puntos donde la tecnología actual contribuye al proyecto democrático. No somos ajenos a las dificultades y problemas que un sistema puramente teledemocrático podrían suponer para un sistema político global. Una vez más depende del uso que le demos a estas tecnologías, ya que estas pueden que sean de una extraordinaria ayuda o de un absoluto lastre. Sea como fuere, puede que el futuro democrático pase por un sistema con tintes tecnológicos pero no mediado al cien por cien por los mismos. Pero sin duda por su aspiración global y humanista, la democracia se presenta como el modelo político para una posible utopía futura.

Sin embargo esta democracia global no pueda edificarse si no contribuimos de forma constante a la construcción de la fraternidad. En un planeta con una población que no deja de crecer y formada por multitud de identidades, culturas, etnias y diferentes identidades las cuales deben de convivir todas juntas bajo el mismo cielo, es indispensable generar discurso y actitudes encaminadas a la unión fraterna entre todos los integrantes del globo. Sería ingenuo pensar en una sociedad donde las discrepancias entre sus individuos estuviesen del todo erradicadas, podríamos preguntarnos incluso si esa sociedad sería humana. El conflicto jamás será extirpado de la naturaleza humana, es beneficioso para la misma ya que permite el avance al confrontar ideas, pero podemos reducir este solo al campo discursivo, sin que suponga un derramamiento de sangre o nos depare daños personales. Conseguir generar un mundo en el cual no exista ningún argumento que justifique el dolor o la pérdida de vidas humanas supone la verdadera realidad utópica, el núcleo del humanismo. Esto solo es posible por medio de una defensa y propagación de la fraternidad a todos los niveles posibles. La edificación de la fraternidad depende en buena medida de cada uno de nosotros, es posiblemente el elemento utópico en cual podemos trabajar en

mayor medida, desde nuestra individualidad, mostrando que la edificación de un mañana mejor depende de nosotros y que cada uno puede contribuir a ello.

El pensamiento utópico no está muerto, en la actualidad existen movimientos sociales y políticos que plantean construcciones globales alternativas a la actual y con unas mejores sustanciales, como lo que plantea André Gorz en su *Manifiesto Utopía*²⁵¹. En esta obra el autor plantea un movimiento social y político ya existente que intenta la transformación social a todos los niveles y usando un sin fin de herramientas. En primer lugar sería necesaria una separación del sistema capitalista como modelo económico, buscando una alternativa donde el capital no sea el centro y el valor último del mismo. Es necesario poner a las personas y al individuo en el centro de los modelos económicos, de esta forma tendremos una economía más humana y no unos ciudadanos esclavos de la economía. Esta crítica al sistema capitalista pasa a su vez por la separación tan necesaria entre la política y la economía dando fuerza a la primera sobre la segunda. Gorz engarza también en su manifiesto un respeto y cuidado por el medio ambiente, problemas ambientales derivados de un sistema solo preocupado en producir y consumir. Es necesario un programa medioambiental serio que garantice un futuro al planeta y por ende un futuro para nuestra especie. A la crítica económica y a los planteamientos ambientales, se le suma una demanda de más y mejores derechos sociales, estos pasan por garantizar el derecho a la cultura y la sanidad, una igualdad real entre hombres y mujeres, el derecho a una vivienda o a la información y una mejora de los salarios. Muchas de estas propuestas se están realizando en la actualidad, otras son simplemente realizar muchas de los derechos que se contemplan en las constituciones vigentes de algunos países. Pero sin duda todas estas propuestas contribuyen a la edificación de un mañana mejor.

²⁵¹ Gorz André, *Manifiesto Utopía*. Icaria. Barcelona. 2010.

El objetivo del presente trabajo ha sido el desvelar la posibilidad de pensar una utopía en la actualidad, así como mostrar algunas de las posibles vías para desarrollar la misma. Creer en las posibilidades infinitas que tenemos como individuos y como especie es el punto clave del que se alimenta la utopía, a saber, la esperanza. Debemos trabajar en construir esa esperanza en el género humano, en las capacidades de este y entonces haremos realidad el sueño utópico o al menos estaremos muy cerca de conseguirlo, o como dicta David Harvey²⁵²:

“Hay un tiempo y un lugar en el incesante esfuerzo humano por cambiar el mundo en el que visiones alternativas, no importa lo fantásticas que puedan ser, son útiles para modelar poderosas fuerzas políticas de cambio. Creo que estamos precisamente en ese momento. Los sueños utópicos, en cualquier caso, nunca se desvanecen por completo.”

²⁵² Harvey David. *Espacios de esperanza*. Akal. Madrid. 2007. Pág 225.

Bibliografía.

- Agamben Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?*. Anagrama. Barcelona. 2015.
- Anderson Perry. *Los fines de la historia*. Anagrama. Barcelona. 1996.
- Andreu Domingo. *Descenso literario a los infiernos demográficos*. Anagrama. Barcelona. 2008.
- Ansant Pierre. *Marx y el anarquismo*. Barral. Barcelona. 1972.
- Arendt Hannah. *La condición humana*. Paidós. Madrid. 2012.
 - *Sobre la violencia*. Alianza. Madrid. 2011.
- Aristóteles. *Política*. Alianza. Madrid. 2005.
 - *Ética*. Gredos. Madrid. 2015.
- Bassas Vila J. (ed). *Democracia en suspenso*. Casus Belli. Madrid. 2010.
- Bakunin. *Dios y el Estado*. El viejo topo. Barcelona. 2008.
- Beauvoir Simone. *El segundo sexo*. Cátedra. Madrid. 2011.
- Bell. Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza. Madrid. 1996.
- Benavides Ordóñez Jorge. *Los derechos humanos como norma y decisión*. Centro de Estudios y Difusión de Derecho Constitucional. Quito. 2012.

- Berglar Peter. *La hora de Tomás Moro*. Palabra. Madrid. 2004.

- Bloch Ernst. *El Principio Esperanza (Vol I), (Vol II), (Vol III)*. Trotta. Madrid. 2004.

- Thomas Münzer. *Teólogo de la revolución*. Ciencia Nueva. Madrid. 1968.

- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta. Madrid. 1996.

- Bury John. *La idea de progreso*. Alianza. Madrid. 2009.

- Casarino Cesare y Negri Antonio. *Elogio de lo común*. Paidós. Barcelona. 2012.

- Castells Manuel. Alianza. Madrid. *Redes de indignación y esperanza*. 2012.

- Cioran E.M. *Historia y utopía*. Tusquets. Barcelona. 2011.

- Davis Mike. *Planeta de ciudades miseria*. Akal. Madrid. 2014.

- Debord Guy. *La sociedad del espectáculo*. Naufragio. Santiago de Chile. 1995.

- Deleuze Gilles, Guattari Félix. *Rizoma*. Pre-Textos. Valencia. 2010.

- Derrida Jacques. *Política de la amistad*. Trotta. Madrid. 2010.

- Diéguez Antonio. *Transhumanismo*. Herder. Barcelona. 2017.

- Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos ilustre*. Alianza. Madrid. 2007.

- Duque García Ignacio. *De la soledad a la utopía*. Prensa de la Universidad de Zaragoza. 2012.

- Edgar Tello García. *Sobre las alteraciones del miedo en algunas utopías actuales y en otras novelas recientes*. En THÉMATA. Revista de Filosofía N° 55, enero-junio (2017) pp: 13-26.

- Epicuro. *Obras completas*. Catedra. Madrid. 2009.

- Ferrater Mora José. *Diccionario de filosofía* (Tomo IV). Ariel. Barcelona. 2004.

- Ferry Luc. *La revolución transhumanista*. Alianza. Madrid. 2017.

- Flores Olea Víctor. *La crisis de las utopías*. Anthropos. Barcelona. 2010.

- Fontán Antonio. *Príncipes y humanistas*. Marcial Pons. Madrid. 2008.

- Foucault Michel. *El orden del discurso*. Tusquets. Barcelona. 2014.

- *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. Madrid. 2010.
- *La voluntad de saber* (Vol 1). Siglo XXI. Madrid. 2009.
- *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. Madrid. 2009.

- Fromm Erich. *El humanismo como utopía real*. Paidós estudios. Barcelona. 1992.

-Fuentes Mercedes, *Neutralidad de la red: ¿realidad o utopía?*. Marcial Pons. Madrid 2014.

- Fukuyama Francis. *¿El fin de la Historia? y otros ensayos*. Alianza. Madrid. 2015.

- *El fin del hombre*. Ediciones B. Barcelona. 2002.

- Fourier Charles. *Teoría de los cuatro movimientos*. Barral. Barcelona. 1974.

- García Gual Carlos. *Epicuro*. Alianza. Madrid. 2011.

- García Santesmases Antonio. *Ética, Política y Utopía*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2001.

-*Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Biblioteca Nueva. Madrid 2007.

- George Minois. *Historia de los infiernos*. Paidós. Barcelona. 2005.

- Gimbernat José. A. *Ernst Bloch*. Cátedra. Madrid. 1983.

- Giner. Salvador. *El futuro del capitalismo*. Península. Barcelona. 2010.

- Giovanni Sartori. *¿Qué es la democracia?*. Taurus. Madrid. 2007.

- González García Moisés, Herrera Guillén Rafael. *Utopía y poder en Europa y América*. Tecnos. Madrid 2015.

-Gorz André. *Manifiesto Utopía*. Icaria. Barcelona 2010.

- Graeber David. *Somos el 99%*. Capitan Swing. Madrid. 2014.
 - *En Deuda*. Ariel. Barcelona. 2014.

- Hadjadj Fabrice. *Puesto que todo está en vías de destrucción*. Nuevoinicio. Granada. 2016.

- Hard Michael y Negri Antonio. *Imperio*. Paidós. Barcelona. 2005.
 - *Multitud*. Debate. Barcelona. 2004.
 - *Commonwealth*. Akal. Madrid. 2011.

- Harvey David. *Ciudades Rebeldes*. Akal. Madrid. 2013.
 - *Espacios de esperanza*. Akal. Madrid. 2007.

- Heidegger Martín. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Alianza. Madrid. 2007.
 - *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Chile. 1997.
 - *Introducción a la metafísica*. Gedisa. Barcelona. 2003.

- Hinkelammert Franz J. *Crítica a la razón utópica*. Económico-Teológica. San José. 1984.

- Horkheimer Max y Adorno Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta. Madrid. 2009.

- Imaz Eugenio. *Topía y Utopía*. Cuadernos Universitarios. San Sebastián. 2012.

- Jonas Hans. *El principio de responsabilidad*. Herder. Barcelona. 1995.
- Kierkegaard Sören. *La enfermedad mortal*. Trotta. Madrid. 2008.
- Koestler Arthur. *Jano*. Debate. Madrid. 1981.
- Küng Hans. *Proyecto de una Ética Mundial*. Trotta. Madrid. 2006.
- Kurzweil Raymond. *La era de las máquinas pensantes*. Planeta. Madrid 1999.
- Lledó Emilio. *El epicureismo*. Taurus. Barcelona. 2011.
- Mannheim. Karl. *Ideología y Utopía*. Fondo de Cultura Económica. México. 1993.
- Manuel Frank, Manuel Fritzie. *El pensamiento utópico en el mundo occidental* (Vol I, II, III). Taurus. Madrid. 1984.
- Magris Claudio. *Utopía y desencanto*. Anagrama. Barcelona. 2001.
- Maquiavelo Nicolás. *El Príncipe*. Alianza. Madrid. 2000.
- Marcuse Herbert. *El final de la utopía*. Plantea. Barcelona. 1986.
- Marín Dolores. *Anarquismo*. Ariel. Barcelona. 2014.
- Marx Karl y Engels Friedrich. *Manifiesto Comunista*. Alianza. Madrid. 2002.
- Mason Paul. *Postcapitalismo*. Paidós. Barcelona. 2016.

- Mattelart Armand. *Historia de la utopía planetaria*. Paidós. Barcelona. 2000.
- Mcchesney Robert W. *Desconexión digital*. El viejo topo. Barcelona. 2015.
- Montaigne Michel. *Ensayos completos*. Cátedra. Madrid. 2005.
- Moro Tomás. *Utopía*. Akal. Madrid 2011.
- Moro/Campanella/Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Fondo de cultura económica. México. 1995.
- Mosterín Jesús. *Los judíos*. Alianza. Madrid. 2011.
- Mouffe Chantal. *La paradoja democrática*. Gedisa. Barcelona 2012.
- Negri Antonio. *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*. Akal. Madrid 2006.
- Nietzsche Friedrich . *Obras completas (Vol III)*. Tecnos. Madrid. 2010.
- Nussbaum. Martha C. *Los límites del patriotismo*. Paidós. Barcelona. 1999.
- Onfray Michel. *La fuerza de existir*. Anagrama. Barcelona. 2008.
 - *Política del rebelde*. Anagrama. Barcelona. 2011.
- Ortega y Gasset José. *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Alianza. Madrid. 2008.
 - *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Alianza. Madrid. 2008.

- Pérez Luño.A.E. *¿Ciberciudadaní@ o ciudadaní@.com?.* Gedisa. Barcelona. 2012.

- Platón. *Diálogos IV, República.* Gredos. Madrid 2015.
 - Platón. *Diálogos I, Lisis.* Gredos. Madrid. 2015.

- Popper Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos.* Paidós. Barcelona. 2002.
 - *La miseria del historicismo.* Alianza. Madrid. 2014.

- Potestà Gian Luca. *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore.* Trotta. Madrid. 2010.

- Proudhon P.-J.. *Escritos Federalistas.* Akal. Madrid. 2011.

- Rendueles César. *Sociofobia.* Capitán Swing. Madrid. 2013.

- Ricoeur Paul. *Ideología y utopía.* Gedisa. Barcelona. 2006.

- Robespierre Maximilien. *Virtud y Terror.* Akal. Barcelona. 2010.

- Rodríguez Valls, Francisco. *Antropología y utopía.* Thémata. Madrid 2009.

- Sánchez Mora Elena. *Utopía y praxis.* Trillas. México. 1980.

- San Agustín. *Obras completas. Vol (XVI) La Ciudad de Dios.* Biblioteca de autores cristianos. Madrid. 1988.

- Sartori. Giovanni. *Homo videns*. Taurus. Madrid. 2008.
- Schitt Carl. *El concepto de lo político*. Alianza. Madrid. 2014.
- Simondon Gilber. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo. Buenos Aires. 2007.
- Skinner Quentin. *Maquiavelo*. Alianza. Madrid. 2008.
- Sloterdijk Peter. *En el mundo interior del capital*. Siruela. Madrid. 2007.
 - *Normas para el parque Humano*. Siruela. Madrid. 2006.
 - *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana*. Siruela. Madrid. 2014.
- Spinoza Baruch. *Tratado Político*. Alianza. Madrid. 2010.
- Tamayo Juan José. *Invitación a la utopía, estudio histórico para tiempos de crisis*. Trotta. Madrid 2012.
- Vallespín Fernando (ed.). *Historia de las ideas políticas (I) y (IV)*. Alianza. Madrid. 2010
- Vidal César. *Los primeros cristiano*. Planeta. Barcelona. 2009.
- V. I. Lenin. *Obras completas (VOL V)*. Akal. Madrid. 1976
- Weber Max. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Alianza. Madrid. 2012.
- Wright Erik Olin. *Construyendo utopías reales*. Akal. Madrid. 2014.

- Zamiátin, Evgueni. *Nosotros*. Akal, Madrid. 2012.

- Zizek Slavoj. *La nueva lucha de clases*. Anagrama. Barcelona. 2016.
 - *En defensa de causas perdidas*. Akal. Barcelona. 2011.
 - *Problemas en el paraíso*. Anagrama. Barcelona. 2016.
 - *El acoso de la fantasía*. Siglo XXI. Madrid. 2010.