La utopía, una gran distopía. El sueño eutópico inacabado de Thomas More y la realidad de la democracia administrada

La utopía, para algunos, podría ser esa lucecilla imaginada que —se suele decir— siempre despunta al final del túnel. Una luz puesta ahí en forma de representación de algún ideal, el cual, llegado al momento de su comprobación factual, acaba siendo el mismísimo tren que, de vuelta, se nos viene de cara.

Ésta vendría a ser la recreación de lo que, para Gregory Claeys (2017), representa la indisoluble relación entre la utopía y la distopía. De hecho, nos pone como ejemplo lo ocurrido en un tiempo no demasiado remoto, en el que el sueño utópico de algunos, el cual se recreaba en un mundo ordenado y recto, habida vez que llevado a la práctica, bien significó una pesadilla para otros. Ella fue el producto del miedo, del terror, de la intolerancia, al ritmo en que se imponía una normalidad colectiva, cuyo precio terminó por hacerse impagable.

Como decíamos, Claeys nos expone una “Historia Natural” de una sociedad moderna anclada en mitos libertarios, que se forjó en una religiosidad secular, la cual está aún girando en torno a lo mistérico, al miedo compartido, porque, en su día, se la sembró sobre un fecundo campo para el desarrollo de una permanente ansiedad histórica colectiva, marcada por las ansias de un bienestar algún día prometido, pero que se resiste a llegar. Ello no ha hecho más que avivarnos el conflicto entre la vigilia y el sueño, porque la crudeza y la obstinación de la realidad que nos acaece nos sume en vívidas experiencias que son el producto de una larga sedimentación de contradicciones en nuestro *ethos* colectivista libertario moderno y el *pathos* trágico y soñador de nuestro mundo.

Según esto, toda figuración que nos hacemos de los hechos acaecidos vendría a ser el ejercicio de descifrar las contradicciones que los sustancian, porque nos vemos interpelados por una realidad sembrada en el conflicto desatado entre dos polaridades que son, entre sí, irreconciliables. El concepto bimembre utopía-distopía representa, pues, esos extremos polares marcados por idealizaciones diversas, donde los anhelos de paz, armonía y seguridad chocan brutalmente con la ansiedad, la paranoia o la negación del otro, con la construcción de enemigos o, en cualquier caso, con la represión de todo aquello que suponga una anomalía que deteriore la capacidad del mito para constituirse en realidad efectiva.

Iniciaremos un viaje por diferentes etapas utópicas que nos llevará hasta la realidad distópica de nuestras democracias. Tomaremos como pretexto una lectura actualizadora de *Utopia* de More, gracias a lo cual podremos detectar con claridad la distopía que entraña. Ello, porque consideraremos aquí, que más que hablar de una deriva del sueño utópico, más que tratarse de una desviación de la derrota de un navío cualquiera que trafica con sueños y que ha puesto rumbo hacia un lugar que es, pero que no está, la utopía implica, necesariamente, una realidad factual siempre distópica, pues es inherente a las bondades del sueño, en nuestra cultura moderna, la agitación perturbadora de la vigilia.

Del soñar despiertos al deseo de realidad

Schiller, en su poema *Das Ideal und das Leben*, nos exhortaba a abandonar las “ansiedades de la tierra”, a huir de “la melancolía de la vida”, para conquistar el “reino de lo ideal”. ¡Quién, si no, podría representarnos de manera tan brillante y diáfana la idiosincrasia que agitaba a la sociedad moderna! Una sociedad que bullía en lo *ideal*, persiguiendo una vida mejor para los suyos. También un jovencísimo Hegel (EDJ, 1794-1801) se encontraba contagiado de ese talante. En sus escritos tempranos, rebosantes de republicanismo, criticaba, al mismo tiempo que al egoísmo de muchos de su época, la dejadez de los pueblos durante la era anterior por su obediencia entregada a una abyecta dominación. Para este joven Hegel, el “olvido total de un estado mejor” sólo podría significar el olvido de un pueblo de sí mismo, su abandono a toda lucha por proveerse, por sí mismo, de un futuro, porque habría depositado su fe en algún milagro. No obstante, la madurez intelectual de Hegel fue abriendo progresivamente una brecha en esa tierra ansiosa de ideales, al relegar la idealidad del ideal como “fin último del mundo” a la realidad del concepto, o sea, a la Idea en su realidad efectiva (Hegel, ENC), pues, ahora, en la Modernidad, los hombres se rigen por ideas. Se rigen por una razón realizadora que tiene en su fin último el bienestar colectivo, el cual, haciendo desaparecer el interés por lo individual, consigue constituirse como contenido esencial del mundo en la forma de una realidad efectiva, que —muy a pesar de muchos— no es más cosa que lo efímero e insignificante.

Con los utopistas modernos, gracias a su militancia en el principio por el cual la realidad humana se hace mediante actos racionales y conscientes, hemos podido regar aquella tierra de “ideas desecadas” (Hegel, EDJ), para huir hacia ese reino de lo ideal de que nos hablaba Schiller. Un reino refulgente de buenos propósitos, que se contrapuso intencionadamente a todo modo de ser anterior, para determinar una nueva fábula fundada en la razón, en la cual su héroe encarnaría la nueva realidad que debería acometer a partir de entonces. El relato se convirtió en acto consciente y sabido. Sólo debería cumplir los edictos de la “función utópica” (Bloch, 1959), por la que cualquier representación de mundos posibles, mediante cualesquiera alegorías enriquecidas de más o menos imprecisión, deberían anticipar inevitablemente aquello que sería posiblemente real.

Las ansias dejaron su lugar a los anhelos, al sueño en la espera hacia adelante. Anhelos de justicia y de libertad que se debatirían entre la disciplina del grupo y la realización posible de los deseos más íntimos de realización de cada individuo. Se hizo entonces necesario configurar algún tipo de sociedad que lo permitiera. Ello exigió pensar situaciones ideales, poniendo el acento en su propia virtud de perfectas, las cuales deberían mostrarse como el deber-ser-de-los-hombres, mediante la sistematización de valores eminentemente modernos y dotados, eso sí, de una significación lo suficientemente amplia en la forma de correlato objetivo del anhelo fundamental para todo sujeto.

Tales habrán sido los motivos que condujeron a tantos utopistas modernos a explotar lo que Melvin J. Lasky (1985) llamó “el potencial insectista” que implica el modelo utópico moderno por excelencia. La tradición literaria utópica tomó a las hormigas como modelo excelso de organización y planificación fraternales. Una fraternidad que se abrazó rápidamente, porque era la mejor alegoría de un mundo rectamente ordenado, disciplinado, en el que la obediencia a los edictos de la necesidad del grupo reportaría el beneficio de una felicidad centrada en el duro trabajo, en la diligencia, en la disciplina y que, como contrapartida, traería a la humanidad entera tanta abundancia, como ausencia de vagos, de ociosos o de derrochadores.

Es decir, la luz imaginada al final del túnel vino a ser un modo de ser social bajo cierta doctrina exploradora de una perfectibilidad humana determinada por la ausencia total de lo anárquico, de huelgas o de disensiones. La armonía social se hizo el hilo conductor de dichos relatos. A partir de éste, se esbozarían los mecanismos necesarios para aniquilar cualquier conducta que importunase la tan consagrada unidad. En este sentido, Ralph Dahrendorf (1966) no yerra al advertirnos que las idealizaciones utópicas modernas no nacían de una realidad empíricamente percibida y con arreglo a leyes evolutivas objetivas, así como tampoco gozaban de un pasado muy definido. Consecuentemente, quedaban privadas de gozar de cualquier futuro que se pudiese corresponder con la realidad, pues terminaban siendo meras recreaciones de “un ambiente de irrealidad” embriagados de aburrimiento y de falta de controversia que, en cierta sintonía con Lasky, no han sido más que una crítica e, incluso, una acusación de sociedades existentes.

Crítica o acusación del estado corriente, prefiguración de mundos posibles, buenismo exacerbado por sentimientos de sentirse en posesión de la virtud de la perfectibilidad o, finalmente, deseos de que, a fin de cuentas, se den las bases necesarias para ejercer el más eficaz control social son los correlatos que atraviesan a la utopía moderna en todas sus formas. Éstas colman el deseo irrefrenable de realidad, porque se nos abre, con la utopía, una *terra incognita* (Claeys, Skinner, & Geuss, 1994) llena de cosas por descubrir.

La materialización de lo deseado en la forma de ese tren que nos viene de cara es el producto de un propósito transformador de la sociedad, que no repara en entrar en contradicción con cualesquiera leyes comprobables y comprobadas. Tal será el diagnóstico de Marcuse (1967) al respecto. Para él, el utopista se apropia de la facultad expedita de hacer suya su sociedad y de hacer de suyo su instrucción moral, conduciendo a sus comunidades de referencia hacia una especie de *ellos* literario alejado de su más mundana realidad. Cuando la utopía llega a su fin, da paso a la realidad distópica: el *ellos* se vuelve hacia el *nosotros*, organizado como fuerza productiva, que aplica, *de facto*, las reformas explícitas en la propuesta utópica.

Tan drástico es el fin de la utopía que, para el mismo Thomas More (1516), su sueño despierto de un mundo eutópico, de justicia platónica, un mundo sin vagabundos ni holgazanes ni corruptos, gobernado por la virtud racional, pero, asimismo, un lugar sin nombres, sin voluntades individuales y acéfalo, no podría ser nada más que una mera “cosa que más deseo, que espero”. Huelga aquí incardinar este relato utópico en la tradición occidental. Pero no sobra, en modo alguno, recalcar que esta enconada búsqueda de un *optimo respublicae statu* de una ciudad filosófica de la que, “sin pesar”, todos habríamos de aceptar “lo que es mejor”, ha llenado de contenido a todas las narraciones secularizantes modernas de las que somos, hoy, sus aprendices.

La eutopía: entre lo que más deseo, que espero y lo que más espero, que deseo

La idea de que la libertad sólo puede entrañar la ausencia de interferencia —más o menos intencionada en todo aquello que al individuo le supusiera un tipo de coerción o limitación a su propia elección— se imponía con fuerza, por aquellas épocas, en detrimento de la idea de que, sólo en un Estado en relaciones de derecho con sus ciudadanías, se podría hablar de que las personas gozarían de una libertad genuina, porque ahí, y sólo ahí, esta libertad se ejercería sin atisbos de dominación (Pettit, 1997). Nuestro recurso al joven Hegel tiene por objeto ilustrarnos acerca de esos debates que centraron las inquietudes de una sociedad hirviendo en la novedad que su desarrollo le estaba dando, pero que se veía perturbada por la penetración del talante liberal en la tradición republicana, otrora tenida como la más excelsa forma de gobierno de las sociedades. Decía Hegel (EDJ, pág. 47), que “en una república se vive para una idea”, mientras que en las monarquías se vive para el individuo. Así, el republicanismo respondería a la anhelada fraternización de los esfuerzos colectivos, en contra del individualismo liberal “exaltado [que] sólo conoce [la satisfacción] engaño[sa] de la imaginación”.

Por una parte, la realidad incontestable que nos aporta la Idea enfrentada a la “engañosa” satisfacción que nos dan los ideales y, por la otra, el colectivismo y el individualismo en disputa —con la Libertad de por medio— debieron ser, para More (1516), suficiente motivo para esbozar su propia utopía, su propia tierra republicana de promisión. Comentaba él, que, cuando contemplaba “el espectáculo de tantas repúblicas florecientes” en la forma de “una gran cuadrilla de gentes ricas y aprovechadas que, a la sombra y en nombre de la república”, traficaban en su propio provecho, apoderándose de unos bienes “que hubieran sido suficientes para hacer felices a la comunidad”, estaban muy lejos de conseguir aquella felicidad que debería reinar en su república utopiana.

More creó el artificio Eutopia como una evaginación del continente, desde el cual se prolongaría un estrecho istmo en cuyo extremo el rey Utopos, o sea, sin lugar, fundaría la ciudad filosófica Amarouta, o sea, sin muros, a la vera del río Anhidro, o sea, sin agua y cuyo recto gobierno sería ejecutado por un funcionario, de título Ademos, o sea, sin pueblo. En definitiva, una idea o un ideal de perfección, pero alejado de la realidad mundana, porque ahí y sólo ahí, quizás podría dársenos una vida en paz y armonía, o sea, sin luchas, sin conflicto, sin lugar y sin pueblo. Visto semejante esperpento movido por el deseo resulta difícil atisbar en ese horizonte utópico la más remota posibilidad de su realización. Esta república, estratégicamente establecida en un territorio lo más alejado posible de la mundanidad distópica continental, es la perfecta contradicción de la realidad, pese a que no nos quite el sueño de vivir en una sociedad rectamente gobernada, sin desigualdades ni injusticia y en la que la codicia brille por su ausencia.

No podemos desdeñarle a More, a pesar de la decepción que acabamos de comprobar, el protagonismo que le imprimió su eutopía a la sociedad de su tiempo, exaltando el buenismo colectivista y los ánimos soñadores por un bien público, a partir del cual habremos escrito, todos, el largo relato de nuestra más actual utopía democrática, una utopía que hoy se nos muestra con rasgos muy análogos a la obra de More. Veámoslo.

La realidad distópica de los hechos en la administración de la utopía democrática

El utopismo moderno, como hemos visto, fundó sus comunidades autónomas con base en mitificaciones alimentadas por el sueño cierto de la libertad. Libertad individual y negativa (Berlin, 1969), libertad como no dominación (Pettit, 1997) o libertad social (Honneth, 2011) son múltiples intentos de conciliación y significación efectivas de aquella idea libertaria que atravesó a la Modernidad y las posibilidades de su materialización factual. Ni el modelo formícido de que Lasky nos hizo acopio ni el modelo buenista de More se atrevieron a definir los modos de realización de tantas formas posibles de libertad. Quizás cabrían todos los modelos, pues, como ya nos dijo More, al fin y al cabo, de lo que se trataba era de que “sin pesar”, acatásemos “lo que es mejor”.

Múltiples significados para un mismo significante: la libertad. El proceso orientado hacia la obtención de una significación mínimamente consensuada del concepto está siendo lento, aunque no exento de convulsión y, por supuesto, lejos de concluir. Muchos pensadores republicanos encontraron que esa libertad podría ser salvaguardada si se la inscribía en un modelo de democracia representativa, el cual quedaría enmarcado dentro de la definición corriente de republicanismo (Pettit, 1997). Una forma contenida de democracia que, para Madison (1788) y los panfletistas de su época, implicaría el mejor gobierno para sus gobernados, pues quien gobernare se impondría a “los males del espíritu” del populacho, con rectitud, imparcialidad y de manera íntegra (Madison, 1792). Sin embargo, también se dieron otras propuestas diametralmente opuestas, como cabría esperar, pues esa libertad, envuelta ahora en la forma de democracia, avivó aún más los anhelos eutópicos de las sociedades modernas. La democracia se hizo causa de la libertad (Pettit, 1997), dando paso a los populismos que enfrentaron sus ideales a la realidad elitista con la que empezaron a chocar (Rosanvallon, 2020).

De esa misma tierra ansiosa, de la que Schiller nos invitaba a abandonar en pos de conquistar el reino de lo ideal, comenzó a brotar una masa ígnea en forma de un “magma de significaciones imaginarias sociales” (Castoriadis, 1975) con inusitado vigor para crear su propio mundo, con base en toda suerte de imaginarios capaces de sustituir la realidad factual en favor de lo simbólico. El individuo, como la sociedad misma, se institucionalizaron en torno al ideal de una democracia que buscaría con fruición su idea, su concepto, su realización. Pero, la luz que se puso ahí, como símbolo de un sujeto moderno autónomo y, en consecuencia, libre, iluminó el túnel en el que nos encontramos atrapados: este individuo se vio sumido en la heteronomía de una sociedad, como diría Castoriadis, “interminablemente reproducida en y por el funcionamiento social”.

De esta manera, la lava líquida que brotó con vigor una vez se ha ido petrificando, engullendo en su interior a ese individuo autónomo antaño sacralizado. La eutopía fue cogiendo forma. Esa ciudad filosófica, sin lugar, sin pueblo y, como hemos podido comprobar, sin democracia, pero, con rey, con gobierno y con funcionarios, poco a poco se ha ido esenciando en sus condiciones únicas de posibilidad: la de una sociedad “autorrepresentada” en un grandioso imaginario colectivo, al que ya no le quitará el sueño cualquier cosa que impida al individuo autónomo su propia emancipación (Castoriadis, 1996).

Consideramos aquí, que *Utopía* de More es la confirmación de la tesis de Claeys (2017) de que cualquier sueño de unos implicará necesariamente el tormento de otros. Sin embargo, queremos llevar un poco más lejos esta interdependencia de sendos extremos polares, para asegurar que la existencia humana, vista desde de la alegoría del sueño y de la vigilia, es la superación (*Aufhebung*) misma de las contradicciones inherentes a la existencia de dicha sociedad en sus dos momentos dedicados a la acción intersubjetiva: todo sueño en la espera hacia adelante tiene necesariamente su retorno en forma de realidad efectiva durante la vigilia.

La mitología exaltadora de la libertad eminentemente moderna creó su propio conjunto de creencias compartidas por la cultura política del momento, mediante el cual se daba por hecho que, de una forma de Estado ético, en tanto que genuino representante de la totalidad social y de la voluntad compartida de su ciudadanía, se podrían dar las bases procedimentales por las que las sociedades se adhirieran “sin pesar” al modo democrático de vida que empezaba a institucionalizarse.

La confluencia en la arena política de intereses particulares de clase con el surgimiento de cada vez más necesidades subjetivas y cada vez más dificultades para satisfacerlas fue dibujando un escenario de conflictos a cuya acción dirimente se hizo acudir al Estado liberal que se estaba fraguando. Su gramática constitutiva comenzó a perfilarse en términos de un mecanismo orientado hacia la producción y el aseguramiento de la realizabilidad de los intereses en conflicto advenidos durante los procesos metabólicos que le garantizan su subsistencia. Así, el metabolismo de este Estado, movido por su condición de realizador de la armonía social, lo ha ido embarneciendo como un organismo que progresivamente se hace más vertical y profundo, cada vez más alejado de su ideal ético precursor. El Estado se ha convertido en un robusto mecanismo de producción de una normalidad permanente, que necesita alejarse de cualquier realidad que no pueda prever.

Visto lo anterior, Eutopia bien podría ser una clarividente figuración producida durante ese sueño premonitorio del *cosa que más espero, que deseo, porque lo que deseo, tampoco lo espero*. Eutopia es la alegoría de este Estado hipostasiado de su sociedad. Un Estado que necesita alejarse de la distopía del continente, porque sólo así puede ejercer su facultad expedita de hacer su cometido: administrar eficazmente a la democracia.

Hoy, gracias a una tecnofilia arrebatada que nos producen los avances tecnológicos, los cuales se nos presentan como excelentes oportunidades para el ejercicio del control social, el buenismo utópico se centra en los modos de gobernar a los gobernados, mientras que el colectivismo exacerbado se hace una primera necesidad para ese óptimo funcionamiento deseado del aparato estatal.

A tenor de los resultados que hemos obtenido al final de este viaje por etapas, hemos podido comprobar el vigor de esta “Historia Natural” humana —al menos, moderna— de que Claeys (2017) nos ha hablado. Una historia del humano moderno, vivida en el interior de un túnel, en el que la ansiedad por la luz es siempre convertida en esperanza.

# **Bibliografía**

Berlin, I. (1969). *Cuatro ensayos sobre la libertad.* Madrid: Alianza, 1998.

Bloch, E. (1959). *El Principio Esperanza.* Madrid: Aguilar, 1977.

Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad.* Barcelona: Tusquets.

Castoriadis, C. (1996). *El avance de la insignificancia.* (L. García Batagnan, Ed., & A. Pignato, Trad.) Buenos Aires, 1997: Eudeba.

Claeys, G. (2017). *Dystopia: A Natural History. A Study of Modern Despotism, Its Antecedents, and Its Literary Diffractions.* Oxford: Oxford University Press.

Claeys, G., Skinner, Q., & Geuss, R. (Edits.). (1994). *Utopias of the British Enlightment. Cambridge Texts in the History of Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dahrendorf, R. (1966). *Sociedad y Libertad. Hacia un análisis de la actualidad.* Madrid: Tecnos.

Hegel, G. (1794-1801). *Escritos de Juventud.* (J. M. Ripalda, Ed., Z. Szankay, & J. M. Ripalda, Trads.) México, Buenos AIres, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978.

Hegel, G. (1830). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio.* (R. Valls Plana, Ed.) Madrid: Abada, 2016.

Honneth, A. (2011). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática.* (G. Calderón, Trad.) Buenos Aires: Katz, 2016.

Lasky, M. (1985). *Utopía y Revolución.* (J. J. Utrilla, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

Madison, J. (1788). Nº 10, The Daily Advertiser, 22 de noviembre de 1787. En J. Madison, A. Hamilton, J. Jay, & R. Máiz (Ed.), *El Federalista.* Madrid: Akal, 20015.

Madison, J. (1792). *The Writings (1790-1802)* (Vol. VI). (G. Hunt, Ed.) New York, London: G. P. Putnam's Sons, 1906.

Marcuse, H. (1967). *El final de la utopía.* Barcelona: Planeta Agostini, 1986.

More, T. (1516). *Utopía.* (J. L. Galimidi, Ed.) Buenos Aires: Colihue Clásica, 2006.

Pettit, P. (1997). Liberalismo y Republicanismo. En F. Ovejero, & R. Gargarella (Edits.), *Nuevas Ideas Republicanas* (J. L. Martí, Trad., págs. 115-135). Barcelona: Ediciones Paidós, 2004.

Pettit, P. (1997). *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno.* Barcelona: Paidós, 1999.

Rosanvallon, P. (2020). *Le Siècle du populisme. Histoire, théorie, critique.* Paris: Seuil.