

DE LA UTOPIA CLASICA A LA DISTOPIA ACTUAL (*)

Por LUIS NUÑEZ LADEVEZE

En este ensayo se aspira a mostrar que ciertos contenidos narrativos, descripciones legales o axiológicas, que son características de determinados relatos a los que se suele reconocer con el calificativo de utópicos, son objeto de consideraciones éticas absolutamente contrapuestas. En cierto modo, estos contenidos son realizaciones sociales que aparecen al comienzo del género utópico, y que están presentes, de una manera materialmente idéntica, aunque axiológicamente contraria, en manifestaciones actuales del mismo género. Lo curioso es que esos mismos contenidos materiales en el tránsito evolutivo de la utopía clásica a la utopía actual aparecen invertidos, de modo que lo que en la actualidad se conoce como distopía, la utopía negativa, coincide materialmente con las descripciones de la utopía original. La consecuencia que puede extraerse de este hecho, más amplio de lo que queda patente en los límites de la comparación textual que presenta este trabajo, ceñido a la utopía de Campanella y a la distopía de Orwell, es que la diferencia entre la utopía y la distopía es sólo axiológica, pero no material; lo que cambian son los juicios de apreciación del sujeto del discurso no los contenidos del texto.

I

Hay muchos problemas de interpretación que afectan a la novela de Orwell, 1984. El más interesante, en una primera aproximación, hace re-

* Las citas textuales de *La ciudad del sol* y de *1984* proceden de traducciones de amplia difusión: la de Campanella, de la versión de Agustín Mateos (*Utopías del Renacimiento*, Fondo de Cultura, 1956), y la de Orwell, de *1984*, Barcelona, Editorial Destino, 1983.

ferencia al título, y a su significación como elemento distintivo del relato. Parece claro que Orwell no trata de pronosticar el estado de la sociedad inglesa, pero sí de advertirla de un posible peligro que sitúa a un tercio de siglo después de la fecha de publicación de la obra. Pero tampoco se limita a ese aviso. Describe además la evolución de los hechos desde el momento en que comienza a escribir la trama, es decir, desde el presente del escritor, hasta el momento en que se realizan los acontecimientos en el relato, es decir, hasta el presente de la novela. Se superponen así en la obra dos intrigas: la del presente novelado y la ucronía que liga las fechas de 1948 y 1984. Junto a la utopía, la ucronía describe una historia paralela prendida de esas dos fechas características, urdidas por la arbitraria combinación de las cifras, «48» y «84». Esta dualidad de la intriga permite, a partir del análisis textual, descubrir, si no las intenciones ocultas de Orwell, sí las significaciones impresas en la obra. El proyecto ucrónico es, efectivamente, un artificio, un instrumento si se quiere, de la descripción utópica. Orwell no vaticina la posible historia de Inglaterra y de Europa, sino que, a partir de su presente y de la combinación interesada de ciertos indicios, describe una historia posible. No profetiza, naturalmente, que el futuro en 1984 será como el de 1984; sino que explica cómo podría acontecer, a través de un hipotético devenir, que la Inglaterra del futuro pudiera llegar a ser semejante a la que describe. Dicho de un modo más claro, cómo y a través de qué tipo de acontecimientos, Inglaterra en 1984 podría llegar a ser, por fin y mediante el triunfo de la revolución, un régimen totalitario. La significación de la novela se manifiesta, así, tanto en su punto de partida como en su punto de llegada. Y esta meta, y he aquí lo que tiene más interés para el lector actual, en su ritmo circular, puede convertirse a su vez en nuevo punto de partida cuyo horizonte o destino sigue dominado por la cifra: 1984 es un límite y no necesariamente un destino; es un diagnóstico y no necesariamente un pronóstico. Pero es también un aviso para quien quiera evitar el diagnóstico y el límite. Lo que la hace presente y lúcidamente actual es ese artificio que superpone el presente imaginario al real. Pero su vigencia, a través de la ficción, no se limita al intervalo ucrónico, sino que se abre al futuro a partir de ese instante singular en que la fecha de la narración se convierte en dato de la historia. Por eso cabe decir que hoy 1984 es más posible y más próximo que cuando se escribió.

La crítica utópica encierra pues en el paréntesis de los guarismos el intervalo de su acción corrosiva y de su denuncia profética. Pero al identificar la amenaza mediante la astucia ucrónica la aísla del devenir y la proyecta al presente. Esto explica, sin dudas, la falta de elementos y de datos identificadores del mundo que describe como futuro inmediato. No hay signos futu-

ristas. No hay elementos de anticipación. Al contrario de lo que ocurre en otras utopías, Orwell no expone ningún síntoma de progresión tecnológica o científica que permita relegar al porvenir esa cita dramática con el tiempo. No sucede así, por ejemplo, con *Un mundo feliz*, de Huxley, cuyo futuro está muy distante del presente, en el siglo sexto de la era fordiana; tampoco ocurre con *Nosotros*, de Zamiatin, cuyo planteamiento le acerca, en alguna medida, a los escritores de ciencia ficción. No sé a quién se le pudo ocurrir que *1984* era una antiutopía tecnológica y antiiluminista. Hay, en el mundo que describe, muy pocos elementos que tengan que ver con el progreso cientifista o tecnológico. Una referencia a la imprenta y a los medios audiovisuales y poco más. La tesis se detiene, sin embargo, en hacer imposible ese progreso. Enmanuel Goldstein, el proscrito, en sus consideraciones sobre el «colectivismo oligárquico» es explícito a este respecto: «el progreso científico y técnico se basaba en un hábito empírico de pensamiento que no podía existir en una sociedad estrictamente reglamentada». De aquí que en *1984* se suprima todo progreso. Sin duda alguna, la obra de Orwell es una antiutopía de mensaje descaradamente político; y hay quienes puedan estar interesados en enmascarar esa significación. Puede también interpretarse como una antiutopía social. Pero no es, más que velada y secundariamente, una caricatura fantástica del progreso mecanicista, como pudiera serlo el *Congreso de futurología*, de Lem; tampoco una burla de la razón humanista como *La guerra de las salamandras*, de Kapek. No es una denuncia antropológica como las de Golding; ni una crítica de la masificación tecnológica, como las de Huxley; ni un juego anticipatorio, como las de Wells. Si hay algún precedente, en los cauces de la novela moderna, al que pueda asemejarse por su estructura e intención, éste no es, a pesar de todas sus similitudes, el *Nosotros*, de Zamiatin, en quien algunos afirman que se inspiró, y aunque hubiera datos para confirmarlo; el precedente, en cuanto al testimonio, al significado y al método, sería *El talón de hierro*, de London, otro ejemplo de antiutopía política y social; aunque para este caso habría que invertir los términos y aceptar que la crítica antiutópica se convierte en instrumento de la fe y de la esperanza utópicas.

El mundo de *1984* es, además de ucrónico y por las razones que he expuesto, sincrónico. De aquí que el paréntesis de las cifras no sea más que un recurso para la aproximación del pronóstico al lector: el tiempo, una vez triunfante la revolución conjeturada en la novela, no cambia ya. En el fondo de toda aspiración utópica anida un deseo de detener la historia. Cuando la utopía se hace realidad y se convierte de algún modo en su negación o, mejor dicho, revela que su sentido oculto era la negación del pasado no mediante su superación sino mediante su perversión, la historia, natural-

mente, se detiene. Sean cuales sean los adelantos que la tecnología permita alcanzar no tendrán una repercusión efectiva en la vida social: llegada ésta a su culminación fastuosa no habrá motivos para modificar el sistema. En esto Orwell no se aleja de las presunciones de los utopistas clásicos, pero tampoco se aleja de las planificaciones de los totalitarios modernos. Parecería que Orwell se inspirase tanto en las imaginaciones de los primeros como en las realizaciones de los segundos, como si la historia pudiera escindirse entre un presente continuo e invariable, y un devenir paralelo e inaccesible al hombre común. La historia y el progreso se separan de la ritualidad política y de la vida social.

A través de esta curiosa fórmula consistente en considerar la sincronización del relato como elemento integrante del futuro, la descripción del mundo en *1984* consigue este no menos curioso resultado: ser actual a través de su propio envejecimiento. Orwell se despreocupó de describir los hallazgos del progreso tecnológico y de cualquier signo anticipatorio que pudiera abrir, como a Wells, por poner un ejemplo, o a tantos escritores de ciencia ficción que ya entonces abundaban en la frondosa creatividad literaria anglosajona, perspectivas a su imaginación, y sometió su fantasía para elaborar una novela formalmente austera y adusta, de tono político y moral, más especulativo que creativo. Es esto lo que verdaderamente le interesa. Y para confirmarlo no deja prácticamente resquicio que pueda favorecer una interpretación de otro matiz. A pesar de ello no faltan quienes astuta o cándidamente insisten en exponer otros códigos de interpretación.

Pero es así: *1984* sigue hasta en estos aspectos formales el precedente clásico, y el sentido de su testimonio es precisamente por eso significativo a partir de esos precedentes. Su novela tiene sentido pleno si se la comprende como la inversión de la utopía, o como una descripción de un estado utópico. Pero su diferencia tiene más sentido aún si se estima que esa descripción se hace a partir no del dato imaginativo como hicieron los utopistas del renacimiento tardío, sino del dato real, a partir de la utopía realizada. Es una distopía en el sentido etimológico y testimonial del término, en el sentido en que puede decirse que en su origen hubo una utopía, un lugar de ninguna parte que al encontrar su *topos*, su lugar terreno, se convierte en un mal lugar. Y con esto pasamos al segundo rasgo distintivo de la novela: el que hace alusión al alcance de su contenido utópico.

Porque la *Utopía* originaria era también un relato sincrónico y ucrónico, de fondo político y moral, en el que la narración era sólo un instrumento de la ucronía, consuelo utópico del criterio ideológico del autor, soñador, más o menos ilusionado, de la ciudad perfecta, de la república ideal. Digo más o menos, porque de Moro a Campanella hay aquí, efectivamente, un paso

cualitativo que conviene precisar. Moro, el creador del género, es un moralista práctico y humano, risueño, bienhumorado, hedonista del espíritu, apacible, en definitiva; un escritor irónico y realista y un reformista social. Entre los utopistas ninguno más lejos de lo utópico que su creador. Se sirve de la fábula como de un juego ingenioso para descubrir al lector incurso en ellos, los vicios de la sociedad cristiana de su tiempo. Su sincronía se da fuera del tiempo en el espacio de la imaginación. Campanella, al contrario, es un moralista especulativo, hosco, exigente e intransigente, huraño, un eremita de la corte, un ciudadano de mazmorra, un visionario en el sentido literal del término, ambicioso y amargo, carente de humor, que se toma en serio sus propias visiones, y que pretende imponerlas como modelo para la mimesis social. Su sincronía se da en el tiempo y en el espacio de la razón. Dentro de su sentido general como inversión de la utopía clásica no debe sorprender que 1984 pueda concebirse como un retrato de *La ciudad del sol*, de Campanella. O'Brien, el torturador de Winston Smith, antihéroe de la obra de Orwell, le confía de este modo la intención de su estado real: «¿Empezas a ver qué clase de mundo estamos creando? Es lo contrario, exactamente lo contrario, de esas estúpidas utopías hedonistas que imaginaron los antiguos reformadores.» Pero ¿qué excluye Orwell cuando O'Brien dice «estúpidas» y «hedonistas»? Excluye que a través del comunismo utópico pueda llegarse al hedonismo del espíritu como creyó Moro. O excluye, como puede cotejarse con su más próximo Campanella, que la aplicación de disciplina comunista pueda conducir a la felicidad social. Orwell descubre, a través de la utopía del comunismo real, cuál es el destino antiutópico del comunismo ideal. La realización práctica de la posibilidad utópica convierte el prius hedonista de la felicidad social, que actuaba como justificación abstracta de la praxis comunista, en un posterius, en el que la disciplina pierde toda justificación que no sea su propia permanencia como fuente generadora del sistema. Todo lo que oculta la utopía a través de su idealización se descubre como praxis a través de su realización. No existe la utopía, por tanto, como algo distinto de la distopía. Una vez franqueada la distancia que separa la representación ideal de la real, los opuestos se identifican. Utopía y distopía son, en el fondo, una misma cosa. Y lo son porque su método y su fin son el mismo. La utopía como idea, a través del comunismo como método, alumbra la distopía como praxis.

Esta identificación de los opuestos que se realiza a través del proceso histórico de conversión del ideal utópico comunista —y conviene tener en cuenta que la utopía *stricto sensu* es desde su origen platónico y su renacimiento humanístico, comunista— en Estado distópico ha sido claramente expresada por Orwell a través de su exposición de las técnicas propagandís-

ticas del «doblepensar», cuya primera manifestación son los eslóganes fundamentales de Oceanía: «Saber y no saber, hallarse consciente de lo que es realmente verdad mientras se dicen mentiras cuidadosamente elaboradas sostener simultáneamente dos opiniones sabiendo que son contradictorias y creer, sin embargo, en ambas; emplear la lógica contra la lógica, repudiar la moralidad mientras se recurre a ella, creer que la democracia es imposible y que el Partido es el guardián de la democracia; olvidar cuanto fuera necesario olvidar y, no obstante, recurrir a ello, volverlo a traer a la memoria en cuanto se necesitara y luego olvidarlo de nuevo; y, sobre todo, aplicar el mismo proceso al procedimiento mismo. Esta era la más refinada sutileza del sistema: inducir conscientemente a la inconsciencia, y luego hacerse inconsciente para no reconocer que se había realizado un acto de auto-sugestión. Incluso comprender la palabra *doblepensar* implicaba el uso del *doblepensar*. Las tres consignas del Partido eran una manifestación expresa de este mecanismo: «La guerra es la paz», «la libertad es la esclavitud», «la ignorancia es la fuerza».

Si la utopía es un ideal, imaginativo en Moro y racional en Campanella, la distopía es la descripción, deformada por la denuncia, de la práctica de esa idea. Pero el elemento utópico es idéntico en ambas: las ideas que hacen la utopía, al convertirse en hechos, al tratar de sortear la larga aventura que separa las bellas palabras de los actos humanos, generan la distopía. Porque, en efecto, en los lazos semánticos y los pliegues dialécticos que urden el tejido del peculiar lenguaje de la utopía, no sólo es posible la felicidad social sino inevitable. Basta con aceptar como dogma de fe el mensaje impuesto por la disciplina común. Acostumbrar al espíritu a la norma de la humildad, de la sumisión, del abandono ciego, bajo el sortilegio de que el espíritu crítico y el razonamiento personal son malos consejeros, puede resultar a las mentes libres, extraño y cruel, pero a quienes se han dejado prender o han nacido entre esas redes sutiles les resulta imposible salir de ellas, a menos que rechacen por principio las reglas del lenguaje y que se dispongan a hablar un idioma distinto. El problema de Winston Smith consiste en que todo lenguaje es una institución social, y no hay posibilidad de comunicación con el otro si no hay un código compartido. No puede hablar, en consecuencia, otro idioma que el impuesto. En 1984, como en algunas utopías clásicas, ocurre así: los ciudadanos son felices porque así lo dicta su lenguaje. El que no lo es está equivocado, y el mayor acto de buena voluntad consiste en desengañarle, en llevarle a la cordura y devolverle a la razón aunque sea mediante el suplicio. El objetivo de la sociedad oceánica consiste en conseguir que todo individuo se crea ciudadano feliz, llegue a aceptar la supresión del propio juicio con agrado, sacrifique voluntariamen-

te su libertad para hacerse de ese modo libre, renuncie a su albedrío como método para alcanzarlo. Se comprende que los utopistas clásicos se inspirasen en los ambientes y reglas de las comunidades religiosas contemplativas. Porque en ellas se vivía la comunidad de bienes y la obediencia del espíritu. 1984 describe una comunidad religiosa que ha sustituido la contemplación por la sumisión, y que por alcanzar la comunidad de bienes ha renunciado a toda libertad. Y este sistema que en comunidades restringidas y en el contexto de una sociedad libre y plural puede ser discutible y aceptable como regla de perfeccionamiento personal, acaba siendo un sistema siniestro cuando se propone como régimen colectivo de dominio político. Lo que observa Orwell es que entonces no hay salida porque los propios mecanismos del lenguaje la cierran. Las técnicas propagandísticas de una sociedad en la que se piensa según las formas del «doble-pensar», y que no son tan imaginarias en nuestro contexto cuando se escucha el descaro y ambigüedad con que se pronuncian términos como «paz», «democracia» y «libertad», consiste en conseguir que los antónimos funcionen como sinónimos, o que los signos lingüísticos se apliquen a realidades que no corresponden a sus significados. «La guerra es la paz» no es una manifestación ascética de quien trata de dominar su instinto, sujetar sus pasiones, doblegar el cuerpo; «la libertad es la esclavitud» no es una exclamación estática de un místico del Renacimiento; «la ignorancia es la fuerza» no es una profesión de fe de una voluntad sumisa a un orden espiritual de perfeccionamiento interior. Pero a decir verdad, ese vocabulario lo emplearon los místicos cuando trataron de someter la carne para liberar el espíritu. Por eso la utopía tiene también su mística inmanente, su entrega sin reservas, su fe implícita. Pero su esperanza no está en un mundo futuro y liberador, espiritual y trascendente. Lo terrible es que esa esperanza está ya en este mundo y que su método de renuncia es en sí mismo la realización de la esperanza. Su fe se disuelve en el lenguaje que la esclaviza. De ese modo, un sistema de perfeccionamiento social que en su origen es la utopía, se convierte en un método de control social, pues en eso consiste su práctica. El fin práctico de la utopía, a través de su recorrido histórico, es la eficacia del poder, pues a través del lenguaje dominante la eficacia del poder consigue identificarse con la perfección de la comunidad. El estado de perfección ascético o místico es individual, no colectivo; es personal, no común, aunque pueda vivirse esa aspiración personal comunitariamente. Ha de ser libre, en el sentido de que debe haber garantías de que puede ser abandonado por quien lo acepte sin coacción física, ni jurídica, ni psicológica. Los primeros utopistas consideraron que la perfección de las comunidades contemplativas derivaba de la fuerza de la propia regla y presumieron que la buena volun-

tad de los observantes podía practicarse en una colectividad política. 1984 explica qué pasa cuando se traslada esa presunción de la espiritualidad a la política.

Si entre los utopistas ninguno menos utópico que su creador Tomás Moro ninguno tal vez más utópico que su emulador Tommaso Campanella. Si Moro adopta como punto de partida la regla del ingenio y de la diversión, añade el equívoco a su propia participación en la fábula y resuelve en el juego imaginativo su creencia en el ideal utópico, Campanella impone como punto de partida el sistema de la razón y de la filosofía, su convicción es inequívoca, y el juego representativo es solo un artificio que le permite exponerla. Moro escribe con espíritu de humor. Campanella escribe con reflexiva seriedad. No debe extrañar que si la distopía es la versión distópica de la utopía, lo sea de la *Ciudad del sol*, de Campanella, más que de la *Nusquama*, de Moro.

También Orwell se toma en serio su relato. En 1984 no hay ni la menor sombra de humor, ni siquiera hay rasgos de ingenio o de ironía. El comienzo de la novela introduce sin mediaciones en un ambiente que parece pretender reproducir el espectáculo sórdido de las ciudades castigadas por la guerra, tan frecuente en la literatura neorrealista posbélica. Hay, durante toda la narración, una atmósfera hostil, como si los devastadores efectos del conflicto mundial hubieran encallecido sobre la rugosa veteranía del Londres secular. No cabe duda de que Orwell escribe bajo la impresión de la contienda, sobrecogido por su magnitud y por sus posibles efectos en la reestructuración política de Europa. Hay un dato significativamente sombrío en la primera frase del relato: «los relojes daban las trece.» No es una pincelada de humor negro, sino una preparación de lo que vendrá después. También el comienzo de la *Civitas soli* es directa y drásticamente belicista. No ocurre así con la *Utopía*. Moro comienza con una larga introducción que permite preparar el escenario irónico simbólico de la trama y que ofrece las claves de la interpretación del sentido que el moralista quiere dar a la narración. Tampoco ocurre así con la *Nueva Atlántida*, de Bacon, la cual presupone un escenario previo al propio «tempo» narrativo y al que, sin embargo, no se hace referencia. La *Ciudad del sol*, pospone el comentario, no para poner en cuestión la verosimilitud del texto, sino precisamente para demostrar, con el máximo ardor intelectual, su coherencia. Este rigor está presente durante toda la descripción del plan de la ciudad cuyo comienzo es una exposición panorámica de su orografía. Porque, ciertamente, está situada sobre «una elevada colina en el centro de una vastísima llanura». Este primer dato sobre su configuración ha sido meticulosamente calculado por el autor, pues la ubicación responde a una exigencia estratégica. En efecto, la

ciudad se halla en el interior de siete círculos concéntricos, «por consiguiente el que quisiera conquistarla, tendría que atacarla siete veces. Mas yo opino que ni siquiera podría ocupar el primero de ellos: tal es su anchura, tan lleno está de terraplenes y tan defendido con fortalezas, torres, máquinas de guerra y fosos.» No es, pues, precisamente un ideal pacifista el propósito que anima a Campanella. Se trata de una sociedad permanentemente preparada para la guerra, cuyos habitantes «constantemente reciben lecciones sobre el arte militar». Cabe preguntarse con el Gran Maestre, uno de los dos interlocutores del diálogo: «¿Contra quiénes hacen la guerra y por qué causas, sin son tan felices?» Es la misma pregunta que puede hacerse en 1984: el protagonista «no podía recordar una época en que su país no hubiera estado en guerra», pero «quizá sería acertado decir que la guerra al hacerse continua ha dejado de existir». Allí la ciudad, viviendo en estado de guerra permanente, consigue evitarla. Aquí el Estado viviendo en guerra permanente consigue suprimirla. Aquí la guerra es un hecho. Allí, una hipótesis. Pero en ambos casos la guerra se suprime a la vez que explica la lógica del sistema. Los habitantes de *La ciudad del sol*, como los de Oceanía, tienen enemigos vigilantes en lugar de pueblos vecinos: «cuatro reinos que envidian profundamente la prosperidad existente en la Ciudad del Sol», por eso, «aunque la Ciudad del Sol nunca hubiera de entrar en guerra, sus habitantes se ejercitan en el arte militar y en la caza, para no perder el entrenamiento ni verse sorprendidos por acontecimientos inesperados». En estas condiciones «la guerra es la paz», pues, como escribe Orwell, «una paz que fuera de verdad permanente sería lo mismo que una guerra permanente», o como escribe, en términos similares al doble pensar, Campanella: «Contra las sediciones externas están las rocas perfectamente guarnecidas de la metrópoli, el ejército que continuamente recorre la ciudad para defender el imperio y, sobre todo, la bondad de la metrópoli.» En estas condiciones utópicas, «la bondad» evita la guerra pero no su preparación incesante; en las similares condiciones distópicas «el efecto (de la guerra continua) sería muy parecido si los tres superestados en vez de pelear cada uno con los otros, llegaran al acuerdo —respetándolo— de vivir en paz perpetua... Este es el sentido verdadero... de la consigna del Partido: *la guerra es la paz*». Así pues, el criterio es idéntico: la identificación de la guerra con la paz. Y los resultados son también idénticos: ya que la paz es la guerra siempre hay un desenlace uniforme en esta situación, ya se trate de un ideal utópico o de su versión distópica: Los ejércitos de la ciudad solar «salen siempre vencedores»; mientras que en las crónicas informativas de Oceanía «siempre significaba victoria la llamada de la trompeta antes de dar las noticias». Ambos modelos anticipan, como tesis uno y como antítesis otro,

el futuro de la guerra constante que parece haber actualmente sustituido para siempre a la ilustrada ilusión kantiana de la paz perpetua. Distopía es así la versión de utopía tamizada por la aplicación histórica de los principios utópicos.

Esta primera similitud, que es mucho más profunda de lo que pueda parecer en la primera confrontación de los datos, como se podrá comprobar en adelante, explica, al menos para este tipo de comparación textual, el carácter ucrónico de las utopías clásicas y su aspiración sincrónica. Al Estado perfecto sólo se puede acceder mediante la transformación del Estado imperfecto, pero una vez alcanzado ya no admite evolución ni cambio. La propia perfección incluye la inmutabilidad. Cualquier cambio en la estructura esencial o supone una mejora, lo que implica que en algo profundo no se había conseguido la ansiada perfección, o no es una modificación profunda sino sólo una alteración superficial del sistema. Todo lo que es perfecto es estable, y no admite más que cambios accidentales. Los viejos teólogos utilizaron este tipo de argumento, surgido de la parmenídea inmutabilidad del ser, para explicar la inmutable esencia de la divinidad. La *Ciudad del sol* es el resultado social de la secularización de esa esencia, pero en la medida en que la mantiene aspira a una perdurable sincronía. En las *Cuestiones sobre la república ideal*, que Campanella añadió como comentario de su relato, se expone como objeción tercera a la viabilidad de la república: «Al concebir semejante República, se la considera ideal y eterna.» Y contesta: «La duración de la República abarcará uno de esos períodos generales que en las cosas humanas señalan el comienzo de un nuevo siglo.» En *Teoría y práctica del colectivismo oligárquico*, escrito por Emmanuel Goldstein, el ciudadano proscrito de 1984, y que cumple en la obra de Orwell la misma función que las *Cuestiones sobre la república ideal* respecto de *La ciudad del sol*, se explica cómo la guerra es el mecanismo usado para mantener la estabilidad, no sólo social, sino también temporal, del sistema, para impedir su evolución: «El propósito de todos ellos era sólo detener el progreso e inmovilizar la historia en un momento dado.» Pero si esta es la función de la guerra perpetua también lo es de los nuevos modos de lenguaje y pensamiento: «En definitiva, gracias al doblepensar ha sido capaz el Partido —y lo seguirá siendo durante miles de años— de parar el curso de la historia.»

La utopía aspira pues a la sincronía. La distopía procede de la sincronía. La utopía no es más que el anticipo de esa ansiedad de permanencia que desarrollará el pensamiento moderno en su proceso especulativo por reducir intelectualmente el sentido mudable y fugaz del progreso histórico. La culminación conceptual de ese intento se expresa en Hegel, y la culminación praxiológica en Marx. Pero Campanella manifiesta ya claramente lo

que cabe denominar «principio de inmanencia»: el esfuerzo de la razón humana o de la acción humana para bastarse a sí misma en el ámbito histórico. Este proceso se concreta o mediante la reducción de la historia a los conceptos de la razón, o mediante la reducción de la razón a un epifenómeno de las condiciones materiales de la historia. En uno y otro caso se trata de dominar el cambio y de acceder a la estabilidad del ser, ya sea del ser espiritual del concepto, ya sea del ser material de la economía. Pero Campanella es absolutamente explícito en su profesión de fe en el principio de inmanencia: «Nosotros presentamos nuestra república no como dada por Dios sino como un esfuerzo de la filosofía y de la razón humanas.» Ese es el esfuerzo del «doble-pensar» que recuerda, en su formulación, el signo de la dialéctica hegeliana: «Solo mediante la reconciliación de las contradicciones es posible retener el mando indefinidamente» ... «porque el secreto del mando infalible consiste en combinar la creencia en la propia infalibilidad con la facultad de aprender de los pasados errores.» Es este el modo como la distopía realiza la aspiración a la eternidad secularizada de la utopía.

El escritor distópico no necesita, como el escritor utópico, soñar el ideal de la ciudad secular porque está ya en posesión de la experiencia que a aquel le faltaba, la experiencia del tránsito de una sociedad alienada por la propiedad privada a una sociedad emancipada por la colectivización de la propiedad. Los ciudadanos solares «decidieron vivir en común con arreglo a principios filosóficos» convencidos, con Escoto, de «que la propiedad fue establecida a causa de la negligencia con que suelen tratarse las cosas comunes y por la codicia del propio interés; por tanto, es malo su origen. Por tal motivo, la propiedad no puede ser cosa buena ni querida por la naturaleza». Por tanto, en la distopía, como «siempre se había dado por cierto que si la clase capitalista era expropiada, el socialismo se impondría, y era un hecho que los capitalistas habían sido expropiados. Las fábricas, las minas, las tierras, las casas, los medios de transporte, todo se les había quitado, y como todo eso dejaba de ser propiedad privada, era evidente que pasaba a ser propiedad pública. El Ingsoc, procedente del antiguo socialismo y que había heredado su fraseología, realizó los principios fundamentales de ese socialismo, con el resultado, previsto y deseado, de que la desigualdad económica se hizo permanente». El escritor distópico, que ha visto ya cual es el modo de emanciparse históricamente el proletariado, mediante la revolución comunista o mediante la «fraseología socialista», está en condiciones, sin duda, de describir el modelo de sociedad que puede perpetuar el añorado colectivismo.

Este tránsito a la colectivización total es el elemento técnico que hace posible el sueño utópico y, por tanto, la conversión de lo utópico en distó-

pico. Engels había entendido que el problema del socialismo utópico era el de haberse anticipado a las posibilidades reales de la historia. Se es utópico en la medida en que no se es plena y científicamente materialista. Campanella es, por eso, un idealista. Orwell entiende que el ciclo se ha consumado, que la sociedad ha llegado a la plenitud añorada, y que ha alcanzado la inmortalidad. He aquí, pues, cómo se incluye en el texto distópico el proceso de la ucronía en cuanto recurso para explicar el sentido de la sincronía. La sociedad oceánica es ya definitiva, en ella se cierra el proceso históricos que inició los ensueños de la *Ciudad solar*: «En épocas más antiguas —escribe Goldstein— cuando una sociedad justa y pacífica no era posible, resultaba muy fácil creer en ella. La idea de un paraíso terrenal en el que los hombres vivirían como hermanos, sin leyes y sin trabajo agotador, estuvo obsesionando a muchas imaginaciones durante miles de años.» Esa misma idea se expresa literalmente en *La ciudad del sol* donde «las funciones y servicios se distribuyen a todos por igual, ninguno tiene que trabajar más que cuatro horas al día, pudiendo dedicar el resto del tiempo al estudio grato» ... «Todos los coetáneos son semejantes en virtud, costumbres y aspecto físico, lo cual produce en la República una concordia permanente, un recíproco amor y un mutuo afán de ayudarse unos a otros». Pero Goldstein, o sea Orwell, en el texto transcrito y en el sentido general de su comentario sobre el colectivismo oligárquico, piensa en el fondo que la utopía pudo ser posible y que ha sido la perversión de su realización histórica la que la ha hecho imposible: «Ese paraíso terrenal —añade— quedó desacreditado cuando podía haberse realizado.» Este comentario es claramente utópico y muestra el sentimiento de que la distopía es una inversión producida por la propia praxis utópica. La distopía —es decir, la versión narrativamente deformada de la utopía históricamente realizada— es la forma de desacreditación de la utopía. Pero esa forma procede de la misma utopía, no es ajena a ésta. Nuestra tesis es que el modo correcto de interpretar la distopía consiste en examinarla a partir de su continuidad utópica. Lo más significativo de distopía es que procede por vía directa del proceso inmanente que genera la utopía. Esa inmanencia no puede desembocar más que en la frustración, porque se pone en ella una esperanza imposible, porque se le quiere dar una confianza que no puede retener, porque se le quiere suponer un efecto que no puede generar. La distopía es la prueba del descrédito de la utopía, porque al realizarse a través del esfuerzo que el principio de inmanencia se impone para adecuar las condiciones del espíritu a las condiciones materiales del ser, la utopía se convierte en distópica; al considerar la utopía como una ilusión de la idea justifica cualquier realización de la praxis mientras tenga como fin su consolidación. Y esto es preci-

samente lo que describe Orwell: el deterioro de las condiciones ideales durante su proceso de transición hasta devenir en condiciones materiales. De aquí que pueda establecerse con tanta facilidad la identidad entre ambas. En realidad se trata de la misma ciudad sólo que vista en dos momentos o etapas diferentes. La primera es vista como futuro, como proyecto de la razón; la segunda es vista hacia el pasado, como realización de la idea. Cuando la historia apague la luz de *La ciudad del sol*, se convertirá en 1984, «un mundo de sombras en el cual hasta la fecha del año era insegura». Los métodos, los planes y los fines, una vez desgajados de su risueño esplendor, son, en ambas, los mismos. En aquella «una vez que ha desaparecido el amor propio, subsiste solamente el amor a la colectividad»; en ésta «si el hombre logra someterse plenamente, si puede escapar a su propia identidad, si es capaz de fundirse con el Partido de modo que él es el Partido, entonces será todopoderoso e inmortal».

II

Esta confusión entre utopía y distopía, es decir, esta identificación de los opuestos, se explica cuando se parte de un planteamiento que permite comprender que la utopía es en sí misma ambivalente, un género axiológicamente dual; esta equivocidad manifiesta que la utopía, como procedimiento intelectual y especulativo, encierra algún tipo de vicio interno. Nuestra tesis es que esta equivocidad del género y del pensamiento utópicos es producida por la aplicación dogmática del «principio de inmanencia», y que es en la dogmaticidad inverificable de ese fundamento donde se encuentra el vicio de origen. Los pensadores inmanentistas, cuya culminación habría que identificar con Hegel y Marx, parten dogmáticamente del supuesto de la realización histórica de las condiciones del ser pensado o de la realización especulativa de las condiciones del ser histórico. Pero eso es algo que debería probarse, y su prueba debería estar por definición fuera del lugar de lo que se da por probado. Pero en ellos siempre se identifica el espacio del *definiens* y el del *definiendum*, y esa identificación, ideal y sublime en su origen utópico, racional y especulativa en su culminación idealista, real y práctica, en su consumación praxiológica, permite la interpretación equívoca y aleatoria de los datos.

Sorprende que no se haya reparado antes en la original dualidad de la utopía, en su inherente equivocidad, pero el caso es que cualquiera de las afirmaciones o, mejor, posturas téticas del reformista utópico, incluye nor-

malmente su interpretación antitética, lo que hace posible comprensiones contradictorias de la utopía. Trataré de tipificar los casos más singulares:

1. *La utopía surge de y expresa la conciencia moderna del progreso, pero aspira a recuperar la inmutabilidad perdida del paraíso.*—Esta equivocidad se manifiesta sobre todo en la tensión que las utopías clásicas incluyen entre la llamada ordenada del origen áureo (el orden suele interpretarse normalmente como lo que nos viene dado) y la pulsión transformadora del progreso (el progreso suele interpretarse normalmente como lo que hace cambiar). Lo originario es estático, permanente y sincrónico; el progreso es dinámico, fluyente y evolutivo. Comte expuso claramente esta dualidad a través de su posición entre exigencias del orden y requerimientos del progreso. Pero los utopistas fueron los primeros que, sin formulación expresa de la oposición de los términos, trataron de resolverla. Ha sido señalado con frecuencia, a propósito de los utópicos, que tanto el estilise como Moro defienden un concepto ancestral e edílico del arte bélico y expresaban a través de esta concepción un rechazo de los nuevos modos renacentistas y modernistas de la guerra. Esta interpretación es, indudablemente, correcta. El reformista opone reparos a las modalidades estratégicas. Pero la interpretación contraria no es menos válida. Y si en alguna literatura renacentista puede observarse la llamada latente de la renovación tecnológica de la industria bélica es, precisamente, en la utópica donde se manifiesta «la plena revelación de la capacidad fábril del hombre del Renacimiento». Moro anticipa el tanque y el telescopio; Campanella, la máquina voladora y los instrumentos de observación astronómica, y Bacon..., bueno Bacon construye una genuina utopía de la tecnología moderna. Incluso el arte de guerrear de Moro y Campanella manifiesta, junto al rechazo de técnicas modernas en su época, el deseo de buscar la máxima eficacia mediante el uso de procedimientos renovadores.

2. *La utopía tiende a ser una sociedad libre mediante la planificación absoluta de la libertad.*—Sobre esta paradoja ha escrito Maravall y polemizado con Servier. El historiador español, que yo sepa el intelectual que más se ha preocupado en nuestro ámbito universitario por esta cuestión, tiene razón en muchas de sus observaciones, hasta el punto de que en algún comentario vislumbra el sentido equívoco implícito en la dualidad de la utopía clásica: «Más que ensayar una clasificación en utopías liberadoras y utopías planificadoras —escribe aludiendo tal vez a la distinción de Mundford entre utopías de evasión y de reconstrucción—, hay que ver en esa dualidad dos momentos de una única y articulada construcción.» Pero esta dualidad es más profunda aún de lo que Maravall estima. Es una dualidad inherente al sistema de la representación y del pensamiento utópicos, una dualidad que

impide la interpretación uniforme y metódica de sus implicaciones latentes, incluso cuando las intenciones del escritor utópico lleguen a ser expresamente unívocas. No es, por tanto, un problema de posición del intérprete, el que la utopía pueda a la vez considerarse como totalitaria o como libertaria: es un problema de posición de la utopía. No creo que ningún utopista esté conscientemente defendiendo una sociedad represiva o totalitaria. Más bien habrá siempre que pensar o atribuirle la intención contraria: el utopista está siempre a favor de la libertad. En general tiende a ser un eutopista, un constructor de sociedades felices, de estados ideales, de comunidades perfectas. Y esa perfección exige la adecuación entre el orden comunitario y la libertad personal. Pero la metodología que expone, en cuanto está regulada por un principio de inmanencia, no conduce como pretende, ni aún a través del examen comparado de sus propios textos, a la libertad ansiada. O desvaría en la anarquía de un individualismo disoluto, como en la farsa utópica, parodia burlesca más bien que fábula, de los telemitas de Rabelais; o, lo que es más normal, se entrega al cálculo, al orden y la disciplina de una sociedad integrada por principios comunistas, donde la felicidad del conjunto es previa y determinante de la felicidad personal. Es ahí donde normalmente, desde Moro a Anatole France, se suele identificar el entorno risueño, la Edad de Oro, el País de Cucaña, la plenitud de los siglos, la Ciudad ideal, el Reino de Dios; pero la comparación de los métodos con relación a los fines, de las normas y reglas en relación con las intenciones, de los datos en relación con los principios, manifiestan la incompatibilidad lógica y funcional entre las premisas y la conclusión. No es posible llegar a la eutopía a partir de la utopía. Pero es que ni siquiera utopía se parece en algo a la eutopía que pretende o dice ser. Hay un vicio semántico dentro de utopía, un defecto discursivo, que se manifiesta cuando se compara la descripción utópica con la descripción distópica y se demuestra que la inferencia distópica desde utopía es tan válida e incluso más válida que la eutópica. En efecto, si utopía no tienen valor como eutopía, puede tenerlo, sin embargo, como crítica del presente al que pretende reemplazar. El valor de utopía no está en la síntesis que trata de organizar, sino en el análisis del orden coetáneo al que censura y cuya reforma pretende.

Pero también ese es el valor de distopía: la censura del orden coetáneo. Ahora bien, la distopía renuncia a la síntesis y con ello renuncia a la reforma. La razón de esta renuncia está en que la crítica distópica ha asumido la inmanencia del proceso utópico, pues la sociedad que censura ha pasado por la fase de reducir el componente utópico en el proyecto de realización social. En cierto modo, puede decirse que la utopía criticaba a una sociedad inocente, pues no era consciente de sus posibilidades reales. Pero la distopía

expone, más allá incluso de la sátira, el mecanismo profundo de una sociedad que declara haber asumido esa posibilidad real y que manifiesta haberla realizado o, cuando menos, estar en el camino adecuado para su realización integral.

La utopía es de este modo la distopía que pasa del estado de inocencia al de consciencia. La distopía es el mismo rostro de utopía cuando, después de haberse contemplado durante mucho tiempo en el límpido espejo de la idea, es contemplada en la desnuda evidencia de su realización.

No puede afirmarse en rigor, como se empeña inútilmente Neüssus en demostrar, que la identificación entre totalitarismo y utopía sea el fruto de una actitud reaccionaria. Es el resultado de un análisis metodológico. Y ello se puede demostrar mediante la disección de la utopía de Moro, una utopía a la que equivocadamente Bloch consideró como ejemplo de «utopía de la libertad», en contraposición a la de Campanella. Pero, en último extremo, habría que considerar reaccionario no al agnóstico epicureísmo del mundo feliz de Huxley sino al siniestro y resignado mundo de sombras de Orwell. Y esto es ya demasiado grotesco, es como sangrar por la herida abierta y negarse a ver manar la sangre, roja y caliente. Esa ceguera no evita la muerte.

3. *Generada por la razón la utopía apela a la naturaleza.*—Razón y naturaleza tratan de ser, en virtud del esfuerzo utópico, identificables, pues la utopía es dual precisamente a través de su esfuerzo por parecer unívoca, a través de sus mediaciones para conciliar los términos habitualmente en oposición. La univocidad es el resultado de la síntesis retórica, del esfuerzo semántico por conjugar las diversas tensiones en litigio, y procede de la interpretación dogmática y parcial de las ambigüedades contraídas.

Eugenio Garin escribe en *La cité idéale de la Renaissance italienne*: «El hombre y la naturaleza, la razón y la ley natural se integran recíprocamente y la ciudad ideal es a la vez la ciudad natural y la ciudad racional: la ciudad construida según la razón y la medida del hombre, pero respondiendo perfectamente a la naturaleza humana.» Ciertamente que hay aquí una equivocidad en relación al término «naturaleza», que se refiere simultáneamente a la «naturaleza de la razón» y a la «naturaleza de la cosa», es decir, del sujeto y del objeto, y el uso alternativo de ambos significados conduce a su identificación. Pero al margen de esa equivocidad es cierto que se manifiesta en los primeros utopistas un iluminismo incipiente que trata de conciliar un regreso al origen —en el que la «especie» estaría supuestamente identificada a la «fisis», a lo natural—, con el progreso de la razón responsable en definitiva del artificio, del distanciamiento, de la lejanía. Y la razón misma impondría esa regresión mediante la exaltación de los valores natura-

les, lo agreste, lo sencillo, lo simple, supuestamente armónicos, con los productos más refinados de la razón y más profundamente racionales: el cálculo, el sistema, el saber. No cabe duda de que esta identificación utopista es artificial y arbitraria, pero ahí está. El utopista está en el tiempo, el filósofo está en el tiempo, el constructor está en el tiempo, el científico está en el tiempo. Solo la ciudad que tratan de construir no lo está. Por eso es «el reino de las abejas» que Campanella compara a *La ciudad del sol*. Un reino de las abejas, una colmena, podrá ser a la vez natural y racional, pero sólo al precio de que lo natural y lo racional poco tengan que ver con lo humano. Los ministerios que Orwell describe también son colmenas. Y tal vez el drama de Winston Smith consiste en que se resiste a ser abeja en un mundo donde todos los hombres lo son, y elija ser todavía «el último hombre de Europa», título que Orwell quiso, antes de que su editor le convenciera de lo contrario, dar a su novela. El mundo de 1984 es ya el de la gran colmena del Amor, de la Paz y de la Fuerza, ese reino de la razón que, en sus lecciones pedagógicas, Fontenelle no vaciló en afirmar que se encontraba en nuestro mundo: el reino de las abejas.

4. *Impulsada por el criticismo reformista la utopía suspira por la tradición.*—La vivencia de las costumbres rurales, el sentimiento ancestral, la pasión por el origen, el ansia por el candor primitivo, son propias del espíritu utopista. La revelación de las comunidades indígenas que viven una moral natural y espontánea les devuelve la confianza por el paraíso terrenal en el que el hombre adámico era el «buen salvaje» rousoniano. Locke confió, como Rousseau, en el mito del «estado natural», y los utopistas se adelantaron en esa confianza porque creyeron experimentarla a través de su contacto indirecto con los «naturales» de las Indias. Tanto Moro, como Campanella, exaltan la vida rural y agrícola y oponen ya, con tanta fuerza como luego pueda encontrarse en *La ideología alemana*, lo rural a lo urbano. Pero, a la vez, y utilizando la expresión de Maravall, la utopía, género nuevo, es «hija de la modernidad». En lo rural ven realizarse las virtudes «comunales»; pero en lo urbano ven también la fuerza industrial del progreso y de la tecnología; en lo rural concretan el sentido de la libertad, de la espontaneidad y de la vida, pero en lo urbano realizan su necesidad de planificación, de control y de regularización existenciales. En lo rural encarnan la productividad directa que satisface las necesidades reales de la comunidad, la agricultura es, pues, un instrumento de producción plena, mientras que el refinamiento heredado por la estructura estamental medieval es fuente de ociosidad viciosa y de improductividad social; pero en lo urbano se manifiesta su exigencia de conocimiento y su afán de sabiduría, el perfeccionamiento tecnológico e industrial, la organización disciplinada de-

la convivencia. Tradición y renovación tienden a ser, a partir de la equivo-
 cidad utópica, identificables. En su esfuerzo por alcanzar la plenitud de la
 perfección, la utopía se hace equívoca a través de su tensión por permanecer
 uniforme.

5. *Hija del historicismo aspira a detener la historia.*—Toda utopía,
 desde Moro a Orwell, es producto de la historia, responde a una mentalidad
 historicista y pretende detener la historia y escribir sus leyes en bronce,
 como corresponde a un ideal de perfección social. Es diacrónica y sincróni-
 ca, al mismo tiempo. Y los comentaristas no yerran cuando afirman cual-
 quiera de ambos supuestos, yerran cuando, por ser opuestos, los excluyen
 o consideran que son utópicamente incompatibles. Precisamente lo utópico
 consiste en combinarlos a pesar de su explícita contradicción. Por eso la
 utopía es utópica, porque en su modo de representar y de pensar incluye
 un vicio de origen. Y el esfuerzo por reducir ese vicio a través del pensa-
 miento o de la acción se concreta como un esfuerzo en el que la utopía
 pierde su componente ideal a base de justificar cualquier componente real.
 A través de esa mediación la utopía se hace distópica y su sentido primige-
 nio se pervierte.

6. *Proyectada por el espíritu de disciplina trata de realizar un ideal de
 espontaneidad.*—Esta equivocidad ha dado lugar a interpretaciones inevita-
 blemente contradictorias de utopía. ¿Se puede ser feliz en el reino de uto-
 pos? ¿Se puede ser libre en la colmena solar? El equívoco consiste en que
 según Moro y Campanella sus estados ideales no requieren de leyes o pre-
 cisan de pocas leyes. Pero la descripción del funcionamiento y de los funda-
 mentos de ese estado es incompatible con esa declaración de principio. Es
 poco imaginable un estado que sea aún más reglamentado de lo que lo están
 los utópicos. Por tanto, su afirmación de que «tiene muy pocas leyes» es rig-
 orosamente utópica, por no decir falsa. Además en el caso de Campanella
 (más aún que en el de Moro) a pesar de su explícita declaración relativa a
 la ausencia de leyes, su inspiración también expresa es el sistema ordenan-
 cista de reglas de las órdenes contemplativas. Las reglas comunales llegan a
 una minuciosidad intransigente, arbitraria y caprichosa. No sólo regulan el
 sistema de la procreación sino incluso el régimen de comidas que ha de ser
 común como en las órdenes monásticas o en las disciplinas cuartelarias. Así
 que si hay algún modelo de intolerancia procede de esta apelación a la es-
 pontaneidad de los utopistas tras la que justifican la radical planificación
 de sus colmenas solares.

Campanella en este punto es, como en otros muchos, un emulador de
 Moro. Este había escrito que los utópicos «tienen muy pocas leyes». La mo-
 tivación de Moro para reducir las leyes a las imprescindibles procede de su

interés en que todos los ciudadanos puedan conocerlas y comprenderlas. La consecuencia práctica es que «han suprimido en absoluto a los abogados, hábiles defensores de las causas y sagaces intérpretes de las leyes». Se manifiesta en esta actitud no sólo el ingenio y el humorismo de Moro, uno de los mejores abogados de su tiempo, sino su capacidad autocrítica, puesto que es capaz de poner en cuestión su propio interés como profesional, pues a los utópicos «les ha enseñado la experiencia que es preferible que cada cual defienda sus propios pleitos y exponga ante el juez lo que habría confiado a un abogado. De esta manera se evitan rodeos y se va derecho a la verdad, pues como el interesado se produce sin retórica alguna, pesa solícito el juez sus argumentos y protege los ingenios sencillos contra las argucias de los intrigantes». No hace falta arriesgar mucho para suponer que «la experiencia» a que alude es su propia experiencia como conocedor del oficio. Pero Campanella va mucho más allá de la crítica y del juego del ingenio. El principio parece similar: «Las leyes de la Ciudad del sol son pocas, breves y claras.» Pero su propuesta no es práctica sino teórica. Son, aunque no se diga explícitamente, leyes eternas, como corresponde a una República que aspira a ser eterna. Eso explica, siguiendo el verso de Goethe: «ewigen, ehernen grossen Gesetzen», que «estén escritas en una tabla de bronce» y que «cada una de ellas contiene en estilo metafísico y breve las definiciones de las esencias de las cosas». Se comprenderá que en estas condiciones y con un sistema de vida tan reglamentado es difícil que el supuesto de razón pueda convertirse en un hecho social. Dicho de otro modo: es imposible que las leyes sean pocas, breves y claras» y a la vez redactadas «en estilo metafísico» expresivo de «las definiciones de las esencias de las cosas». En la respuesta a la quinta objeción del artículo primero, Campanella descubre hasta qué extremo la contradicción requiere algún tipo de comentario. Allí escribe: «El libertinaje es fuente de males; y es feliz la necesidad que nos impulsa al bien. Mas como nosotros estamos habituados al mal, nos parece duro ese género de vida, como a los jugadores y los indisciplinados la vida de los buenos ciudadanos... veréis que los religiosos nunca se rebelan contra la severidad de la disciplina.» Lo que prueba que el monje calabrés no sólo era consciente de la dureza del sistema que inventaba sino que la justificaba intelectualmente. El mismo había aducido la siguiente objeción: «Nadie querría vivir sometido a leyes y preceptos tan severos y bajo la tutela de pedagogos. Tal República se vería socavada por sus mismos ciudadanos.» Aunque es muy posible que tuviera razón en pensar que los ciudadanos no podrían nada contra tan rigurosa República. Pero no por lo que su inspiración le aducía sino por la que aduce Emmanuel Goldstein: «El miembro del Partido carece de toda libertad para decidirse por una dirección deter-

minada; no puede elegir en modo alguno. Por otra parte, sus actos no están regulados por ninguna ley ni por un código de conducta claramente formulado. En Oceanía no existen leyes... No sólo se le exige al miembro del Partido que tenga las opiniones que se consideran buenas, sino también los instintos ortodoxos.» La diferencia con Campanella cuando parafraseando a San Juan Crisóstomo escribe que «la vida virtuosa representa una suma felicidad y es preferible una corrección por el error cometido a soportar los efectos del error», es solamente cuestión de vocabulario. Cuando esa regla de Crisóstomo deja de aplicarse al terreno de la perfección personal para intpretarla como principio regulador de una comunidad política, la libertad individual queda absorbida por la autoridad del Estado. No se explica cómo alguien pudo interpretar las utopías como un modelo de sociedad libertaria. Incluso cuando siglos más tarde otro utopista, Anatole France, concibe su fábula en *Sobre la piedra inmaculada*, piensa literalmente en términos de *La ciudad del sol*. Es decir, describe, como vamos a ver, 1984.

7. *Pretende la realización personal a través de la disolución del individuo en la comunidad.*—Es este tal vez el punto en el que más claramente se manifiesta la equivocidad de la estrategia utópica. El escritor utópico hace en este considerando un salto continuo desde el plano del ser al del deber ser, o viceversa: Continuamente deduce cuestiones de hecho de proposiciones normativas. «Para ellos —escribe Moro— nada hay superior a los placeres del espíritu» de lo que debe deducirse que todos se dedican al cultivo del espíritu; culto que, por lo demás, está prescrito en sus normas de convivencia, así que están obligados a ese cultivo, al que por otro lado no dejan de aspirar dada su convicción profunda de que en eso consiste la felicidad y la libertad. Por algo decía Bacon que la Nueva Atlántida era un «reino de ángeles», y Campanella que la Ciudad del sol era un reino de abejas. De abejas o de ángeles lo que está claro es que la utopía no es un reino de personas.

Dada, pues, esa ambivalencia no es extraño que puedan derivarse de los mismos principios y supuestos conclusiones contrarias. Con esto se quiere decir exactamente que las mismas condiciones que inspiran la utopía hacen posible distopía. Tan legítimo es el salto de la metodología utópica hacia la eutopía del buen gobierno como hacia la distopía del mal lugar. Porque conviene recordar que del sentido literal de utopía no se deduce más que es un lugar que no existe, y no que sea bueno o malo, eutópico o distópico. Esa deducción es viciosa. Y del mismo modo que *a priori*, vista hacia el futuro, como proyecto, alimenta la esperanza risueña del constructor de imágenes sociales; *a posteriori*, vista su realización, suscita la aversión de quien depositó sin pruebas su esperanza. Esto ocurre porque utopía lleva en su

seno la distopía: al desvanecerse la ilusión sólo queda el maleficio. Los contenidos son los mismos, pero difiere la retórica de sus intenciones. Sólo ocurre que el propósito de construir con esos cimientos, a partir de la imanencia de la razón, un buen lugar, es imposible. El significado utópico, la raíz de utopía está ahí, no en la capacidad de representar la imagen ideal, sino en la fe inmanente que conduce a creer que la razón por sí misma o a través de su alianza con la historia, puede construirla.

De aquí, por tanto, que se puedan dar interpretaciones contradictorias, pero coherentes de la utopía. Si el intérprete se ajusta sólo a la retórica de las intenciones, la utopía se convierte en el país dorado, en el maná copioso durante la travesía del desierto. Por eso Maravall, que está cerca de comprender el carácter intrínsecamente contradictorio de utopía, escribe: «Observemos que en ese plan de socialización mayor o menor se contempla la felicidad como un bien que alcanza cada individuo, adueñados todos ellos de sí mismos y de la realidad social, esto es, reintegrados en la libertad». Pero no es así. Esto pertenece al plano de las intenciones. Y es, esta bella intención, el elemento utópico que justifica cualquier programa de planificación social, incluso el del socialismo científico. Pues ¿qué reformador, planificador o revolucionario político renunciará a que sus proyectos favorezcan la felicidad y libertad personal? Ni siquiera Marx, tan cauto y pudoroso a la hora de hablar de la sociedad futura, dejó de hacerlo. No se comprometió con Vera Zasulich, pero sí lo hizo en su crítica al programa de Gotha. El propio Engels criticó sutilmente el excesivo «espartanismo» de las utopías clásicas difícilmente compatible con la noción de felicidad y de libertad. De este modo, si el intérprete, en lugar de ajustarse a las declaraciones de principio, se detiene a analizar las reglas y procedimientos a cuyo través habrán de conseguirse los ideales proclamados, puede muy bien sentir un movimiento espontáneo de repulsa. Kuhn escribe movido por este tipo de sentimiento: «De hecho, el Estado es creado y recreado continuamente, pero no en la realidad, sino en la imaginación mental, sobre el papel, como utopía estatal. Por magníficas que sean muchas de esas esculturas o pinturas... dejan a la persona que actúa y a la libertad humana tan poco ámbito como el Estado en cuanto termitera o en cuanto máquina. El creador de turno impera en ellos como déspota ilimitado. Por eso resultan esos Estados artificiales, a pesar de la sabiduría artística que los ha proyectado, no tanto edificantes como repugnantes: la feliz *Polis*, de Platón; la *Ciudad del sol*, de Campanella; la *Atlántida*, de Bacon, la *Utopía*, de Tomás Moro. No pueden negar una lejana semejanza con las terroríficas utopías de Aldous Huxley o George Orwell.» Por lo que a Campanella y Orwell respecta esa «lejana semejanza» se aproxima, en muchos puntos que estamos exhibiendo, a una «formal iden-

tividad». Pero incluso de Tomás Moro podría decirse otro tanto. La única diferencia que permite afrontar separadamente la comparación de la *Utopía*, de Moro, como algo distinto de la *Ciudad del sol*, de Campanella, no reside ni en los propósitos ideales expuestos, ni en el sistema comunitario descrito, ni en los procedimientos políticos y sociales aplicados, sino en el talante que separa decididamente una y otra utopía: que Moro escribe con espíritu de humor y no se toma definitivamente en serio su aventura imaginaria, mientras que Campanella escribe completamente en serio y expone su Ciudad como ejemplo que debe imitarse en lo posible. Pero en lo que hace al contenido tan equívoca es la Ciudad de Utopía como la Ciudad del sol. Y yerra a mi modo de ver Ernst Bloch cuando trata de oponerlas, concibiendo la *Utopía de Moro* como una «utopía de libertad» y la *Ciudad del sol* como una «utopía autoritaria». No hay tal lugar.

«La utopía supone siempre un planteamiento revolucionario», dice Maravall. Cierto. Pero casi tan cierto es que «la utopía supone siempre un planteamiento conservador». Y si no que se lo pregunten a Bloch. De aquí que la utopía sea a la vez dependiente y autárquica, insular y abierta a las relaciones con otros pueblos, sincrónica e histórica, perfecta y perfectible. Utopía es un proyecto de realización, una esperanza fundada en principios inmanentes, en el cálculo terreno de una razón que trata de fundirse en el todo, de resolver la totalidad, de abarcar lo absoluto socialmente considerado. Pero utopía es también la inversión distópica del proyecto, cuando la esperanza realizada no deja más que el rastro marchito de un deseo siempre frustrado.

III

Tratemos ahora en concreto el modo de conversión de utopía en distopía. El supuesto fundamental de la comparación se basa en el siguiente principio:

La «uniformidad» es el contenido y el fin de ambas utopías. Veamos cómo se concreta en los distintos planos de la organización utópica.

1. *Plano general de la uniformidad colectivizada.*—Orwell escribe: «Por primera vez en la historia existía la posibilidad de forzar a los gobernados, no sólo a una completa obediencia a la voluntad del Estado, sino a la completa uniformidad de opinión.»

Campanella escribe: «Todos los coetáneos son semejantes en virtud, costumbres y aspecto físico, lo cual produce en la República una concordia permanente, un recíproco amor y un mutuo afán de ayudarse unos a otros.»

De los mismos métodos aplicados a los mismos ideales cada uno obtiene resultados diferentes:

Orwell escribe: «La base más segura para la oligarquía es el colectivismo. La riqueza y los privilegios se defienden más fácilmente cuando se poseen conjuntamente.»

Campanella escribe: «Todo es común, todos resultan hermanos y están indicados los mutuos deberes con los que se muestran la liberalidad.» El mismo sistema origina la oligarquía y la fraternidad, el privilegio y la liberalidad.

Orwell escribe: «El Ingsoc, procedente del antiguo socialismo y que había heredado su fraseología, realizó los principios fundamentales de ese socialismo, con el resultado, previsto y deseado, de que la desigualdad económica se hizo permanente.»

Campanella escribe: «Las ciencias, las dignidades y los placeres son de tal manera comunes que nadie puede apropiarse de cosa alguna.»

La realización de los principios del socialismo origina consecuencias opuestas. La abolición de la propiedad privada genera la desigualdad económica permanente y la erradicación del amor propio. Orwell escribe: «Ningún miembro del Partido posee nada, excepto insignificantes objetos de uso personal. Colectivamente, el Partido es dueño de todo lo que hay en Oceanía, porque lo controla todo y dispone de los productos como mejor se le antoja.»

Campanella escribe: «Como no poseen nada a título exclusivo, que les pueda llevar a quebrantar el derecho ajeno para engrandecer a sus hijos, les conviene obrar bien para mantener su honor... Ninguno necesita salario, porque todos tienen medios para vivir bien.» No es necesario precisar que la herencia es una institución suprimida en ambas repúblicas.

Orwell escribe: «Lo esencial de la regla oligárquica no es la herencia de padre a hijo, sino la persistencia de una cierta manera de ver el mundo y de un cierto modo de vida.»

Campanella escribe: «La propiedad en cualquiera de sus formas nace y se fomenta por el hecho de que cada uno posee a título exclusivo casa, hijos, 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.»

En suma, en Oceanía «nada era del individuo a no ser unos cuantos centímetros cúbicos dentro de su cráneo». En la Ciudad del sol, «una vez que ha desaparecido el amor propio, subsiste solamente el amor a la colectividad».

Los mismos métodos dan lugar a la «concordia» en la *Ciudad del sol* y a «esta época de uniformidad» a «este tiempo de soledad», desde donde intenta escribir su diario el protagonista de *1984*. Es el «amor propio», la

«soberbia», la «diferenciación», la «individualidad» el pecado principalmente proscrito en ambas sociedades. Y es la «humildad», la «sumisión», la «obediencia», la virtud más alabada. «Tienes que humillarte si quieres volverte cuerdo», aconseja O'Brien a su víctima. «El acto de soberbia es castigado con la humillación más cruel», sentencia Campanella.

No puede argumentarse como prueba de diferencia que, en la ciudad utópica, la disciplina común es asumida voluntariamente por la virtud o la convicción de sus moradores, mientras que en 1984 la obediencia se consigue a través de la fuerza y de la coacción. La astucia de Orwell consiste en demostrar que en su sistema no existe coacción directa sino en todo caso manipulación semántica, pero una manipulación justificada en la máxima solariana de que «es preferible una corrección por el error cometido a soportar los efectos del error». De hecho, el problema de Winston Smith es que está en el error. No se trata de obligarle a que cumpla la voluntad del Gran Hermano. «Cuando por fin te rindas a nosotros tendrá que impulsarte a ello tu libre voluntad. No destruimos a los herejes porque se nos resisten; mientras nos resisten no los destruimos. Los convertimos, captamos su mente, los reformamos. Al hereje político le quitamos todo el mal y todas las ilusiones engañosas que llevan dentro; lo atraemos a nuestro lado, no en apariencia, sino verdaderamente, en cuerpo y alma.»

Pero el procedimiento ideado por Campanella no es menos expeditivo y práctico que el descrito por Orwell: «Mediante la confesión en voz baja, la ciudad entera declara sus culpas a los magistrados, quienes, a la vez que purifican las almas, conocen los vicios más frecuentes en el pueblo.» La unidad del conjunto es la aspiración sublime del mecanismo de 1984. «Nos resulta intolerable que un pensamiento erróneo exista en alguna parte del mundo», dice O'Brien. «Esta unidad no destruye la pluralidad, sino que la fortifica por la unión no ya de un solo hombre sino de todos los estados y condiciones», expresa Campanella.

En el fondo lo que hay es esa misma reverencia por el poder colectivo, esa ensoñada afirmación utopista de la supremacía especulativa del todo social sobre el fragmento individual. ¿Es el individuo reducible a la sociedad? Según los utopistas así es: «Los habitantes de la Ciudad del sol se tratan unos a otros de tal manera que parecen ser en absoluto miembros de un mismo cuerpo y pertenecerse mutuamente», dice Campanella. «Debes darte cuenta de que el poder es colectivo. El individuo sólo tiene poder en tanto deja de ser individuo», repite O'Brien.

La perfección social y la felicidad de la ciudad sólo se consiguen si la «individualidad» en términos de Orwell o «el amor propio», en los de Campanella es absorbida plenamente por el Estado. «La realidad existe en la

mente humana y en ningún otro sitio. No en la mente individual que puede cometer errores», proclama O'Brien. «Nosotros permanecemos unidos y formamos como un verso, pues todas las cosas concuerdan entre sí», dice más poéticamente Campanella. La diferencia consiste en que Orwell impone la verdad y la unidad mediante el uso del poder político y la coacción formal (no la fuerza bruta que es algo distinto), mientras que Campanella aspira (utópicamente) a que la verdad y la unidad broten espontáneamente de la racionalidad de sus instituciones. Ahora bien, si se reflexiona acerca del aparato coactivo que describe Campanella, se deduce prestamente que esa «espontaneidad» es mera declaración semántica como casi todos los efectos bonancibles que transpira su ciudad ideal, donde además de la ritual confesión colectiva de los vicios se aplica preceptivamente la Ley del Talión.

«Estar a su servicio es una gran felicidad», en la República ideal; «no existirá más fidelidad que la que se debe al Partido, ni más amor que el amor al Gran Hermano», en la imaginaria Oceania. «Nuestra República está inspirada en la doctrina de los supremos principios metafísicos, con los cuales nada se descuida u omite.» «Sólo la mente del Partido, que es colectiva e inmortal, puede captar la realidad. Lo que el Partido sostiene que es verdad es efectivamente verdad.» ¿Cabe mayor identidad?

La diferencia entre Campanella y Orwell no radica en la voluntariedad, puesto que la participación de los ciudadanos en ambas ciudades es voluntaria, sino en que en el primero esa voluntariedad se basa en una presunción, y en el segundo en una imposición; en aquél es espontánea y en éste condiciona. En cualquier caso el amor y la entrega surgen de la disciplina y de la sumisión. La «uniformidad» se impone a la «individualidad» orwelliana, es decir, al «amor propio» de Campanella.

2. *La comunidad de bienes y abolición de la propiedad privada es el método que permite alcanzar la «uniformidad».*—En realidad, está tan ligada a ella que puede decirse que el método y el contenido son una misma cosa: la uniformidad, la ausencia de identidad personal o la negación del «amor propio», según uno u otro modelo, es decir, según la semántica eutópica o la distópica, son consecuencia directa de la «comunidad de bienes» o de la «abolición de la propiedad privada». En Campanella los efectos de la comunidad de bienes consisten en que «desaparecen todos los males procedentes de las riquezas y la pobreza»; en el lenguaje de Orwell se da el efecto contrario, es decir la versión distópica de la presunción eutópica: «La riqueza y los privilegios se defienden más fácilmente cuando se poseen conjuntamente.» Obsérvese que la identidad de los signos, incluso de las significaciones, es plena, lo que varía es el referente, o sea, la interpretación extrasignificativa que se les da. La eutopía construye téticamente un mundo

sin pruebas, sobre la base de la presunción y de la hipótesis; la distopía construye un mundo *a posteriori*, sobre el análisis de las observaciones. De abolir la propiedad privada Campanella deduce que «se destruyen los vicios que surgen del abuso del amor... No existen los males procedentes del excesivo amor de los hijos o de los cónyuges». Aunque Orwell da de este efecto una interpretación equívoca: en *1984* el amor al Gran Hermano, la entrega al Estado, es tan poderosa que los hijos, acaso movidos por un exceso de sentimiento filial, vigilan a sus padres y si observan actitudes heterodoxas los denuncian ante la Policía del Pensamiento. Pero el amor paterno no se desvanece como en la *Ciudad del sol*, y el padre denunciado siente el orgullo de poseer un hijo tan estricto que ha cumplido su deber llevándole al suplicio: «No se puede pedir más lealtad política a un niño de siete años. La verdad es que estoy orgulloso de ella, pues lo que hizo demuestra que la he educado bien.»

3. *La organización del trabajo tiene aspectos similares.*—En la Ciudad del Sol y Utopía, repúblicas felices, el trabajo ocupa poco tiempo, cuatro horas diarias en la primera, seis horas en la segunda. Campanella, emulador de Moro, ha tratado siguiendo las reglas de éste, de perfeccionar el sistema utópico. De este modo la Ciudad del Sol se presenta como una versión más exigente que Utopía y también más benevolente en sus consecuencias; más perfecta y racional en definitiva; más ideal si cabe. Por ello si el sistema utópico les permite subsistir con solo seis horas de trabajo, el solariano puede llegar al mismo resultado con dos hora menos. Esto impone una rígida organización del trabajo social cuyo fundamento puede leerse en *La ciudad del sol*: «De acuerdo con la jerarquía establecida en el texto, únicamente los mejores pueden ser ascendidos al rango de magistrados. Por tanto, ni el soldado quiere llegar a ser capitán, ni sacerdote el agricultor.» Orwell lo transcribe de este modo: «Los nuevos dueños constituirían un grupo en vez de una masa de individuos.» Si se tiene en cuenta que el régimen solariano es hierocrático, es fácil comprender que renunciar a ser sacerdote equivale a renunciar a ser miembro del Partido del Interior, es decir, renunciar por propia convicción o por voluntaria aceptación del *status*, a traspasar los estratos de la jerarquía establecida. El imperio de las autoridades solarianas sobre la jerarquía es tan absoluto como sublime: «Como no gobiernan arbitrariamente sino en conformidad con la naturaleza, destinan a cada cual a la ocupación que le conviene.»

4. Pero donde el principio de «uniformidad» alcanza consecuencias más plenamente utópicas es en la organización de la vida privada, afectiva y sexual. Tal vez porque el acto amoroso sea profundamente personal o porque los utopistas piensen que es preciso, para la armonía de la repúbli-

ca, que «se destruyan los vicios que surgen del abuso del amor» o que no hay concordia social mientras sean posibles «los males procedentes del excesivo amor de los hijos o de los cónyuges», es por lo que la culminación de la metodología utópica se manifieste en la disciplina sexual. Sólo mediante esta disciplina se consigue la plena uniformidad, pues, mediante su aplicación «subsiste un amor sin distinción de unos y otros». Para decirlo en la semántica distópica de Orwell, no hay «intimidad-vida privada, amor y amistad», pues un «amor sin distinción» de unos y otros es, literalmente hablando lo mismo que «un amor sin intimidad». Veamos ahora a través de qué procedimientos se consiguen estos resultados:

Orwell escribe: «El enemigo no es tanto el amor como el erotismo dentro del matrimonio y fuera de él.»

Campanella escribe: «No conocen apenas el amor de la concupiscencia propiamente dicha.»

Orwell escribe: «Todos los casamientos entre miembros del Partido debían ser aprobados por un comité nombrado para este fin y siempre se negaba el permiso si la pareja daba la impresión de estar físicamente enamorada.»

Campanella escribe: «Los Maestros que dirigen los ejercicios conocen quiénes son aptos y quiénes no, para la procreación; y saben además cuál es el varón sexualmente más adecuado a cada mujer.»

Orwell escribe: «La relación sexual se consideraba como una pequeña operación algo molesta, algo así como soportar un enema.»

Campanella escribe: «La unión carnal se realiza cada dos noches. Para satisfacer racional y provechosamente el instinto, las mujeres robustas y bellas se unen a hombres fuertes y apasionados; las gruesas, a los delgados, y las delgadas, a los gruesos... La unión sexual no puede realizarse nunca antes de haber hecho la digestión de la comida y elevado preces al Señor.»

Orwell escribe: «La única finalidad admitida en el matrimonio era engendrar hijos en beneficio del Partido.»

Campanella escribe: «La procreación se considera asunto religioso, cuya finalidad es el bien de la República y no el de los particulares.»

Orwell escribe: «El instinto sexual era peligroso para el Partido y éste lo había utilizado en beneficio propio.»

Campanella escribe: «La procreación es un derecho público que solamente afecta a los particulares por el hecho de ser miembros de la República.»

Orwell escribe: «Los niños debían nacer por inseminación artificial y educados en instituciones públicas.»

Campanella escribe: «Como los individuos engendran defectuosamente y crían mal a su hijos, se degenera la prole con gran detrimento de la Re-

pública. Por tal motivo, ambas funciones deben encomendarse religiosamente al cuidado de los Magistrados.»

Para este sistema de organización sexual, de disciplina erótica, no resulta extraño que en Oceanía «el crimen imperdonable era la promiscuidad entre los miembros del Partido». En esto sí se distingue *Oceanía* de *La ciudad del sol*, donde, además de la comunidad de bienes, está reglamentada la comunidad «de mujeres», como lo más propio a la razón y a la naturaleza. Cosa, si bien se mira, extraña en un mundo que ha conseguido tal grado de perfección que sus moradores no sólo carecen de defectos físicos, por lo que no hay necesidad de recurrir a ningún ardid para que, en el reparto de la mujer común, a los «hombres deformes les corresponda en suerte mujeres también deformes».

Orwell escribe: «Suprimiremos el orgasmo... El instinto sexual será arrancado donde persista.»

Campanella escribe: «Cuando por placer el marido se une a discreción con la mujer, produce una descendencia débil y degenerada.»

Orwell escribe: «La procreación consistirá en una formalidad anual.»

Campanella escribe: Los sacerdotes «determinan el momento de la procreación... son a manera de intérpretes, mediadores y lazo de unión entre Dios y los hombres».

No hay orgasmo en 1984. No hay erotismo en *La ciudad del sol*. Los procedimientos de atracción física han sido suprimidos en ambas sociedades. Hay una escena en la novela de Orwell cuya ingenuidad y contenido patetismo contribuye a reforzar el ambiente de frialdad afectiva del mundo descrito. No resisto la tentación de transcribirla íntegramente:

«—¡También perfume! —dijo.

—Sí, querido; también me he puesto perfume. ¿Y sabes lo que voy a hacer ahora? Voy a buscarme en donde sea, un verdadero vestido de mujer y me lo pondré en vez de estos asquerosos pantalones. ¡Llevaré medias de seda y zapatos de tacón alto! Estoy dispuesta a ser en esta habitación una mujer y no una camarada del Partido.» Se comprende la sorpresa de Winston Smith ya que «ninguna mujer del Partido usaba perfume ni podía imaginársela uno perfumándose». Tampoco podría imaginárselo Campanella. La escena encajaría literalmente como un pasaje de *La ciudad del sol*: «Por esto, sería castigada con pena de muerte la mujer que emplease cosméticos para ser bella, usase tacones altos para parecer más alta o vestidos largos para ocultar piernas mal formadas.» Pero no hay razón tampoco para temer lo peor en la ciudad de Campanella, ya que «aunque alguna intentase hacerlo, no lo conseguiría. Pues ¿quién iba a concederle permiso para ello?» Esta programada obstrucción del erotismo coincide con una no menos programa-

da concepción de la belleza corporal. «La belleza reside únicamente en la elevación y el vigor de las personas», escribe Campanella. «El tipo físico ideal...» está representado por «los jóvenes altos y musculosos y las jóvenes de escaso pecho y de cabello rubio, vitales, tostadas por el sol y despreocupadas». Naturalmente ese «vigor de las personas» está en contradicción con el afeite, del mismo modo que el «tipo físico ideal» está en contradicción con el cosmético. Porque «es más natural —concluye Campanella— vivir conforme a la razón que con arreglo al afecto sensual». «Las mujeres del Partido son todas iguales. La castidad estaba tan arraigada en ellas como la lealtad al Partido», escribe Orwell.

La exigencia de la uniformidad social condiciona de este modo los diversos planos de la vida, se extiende desde la «comunidad de bienes», que implica una planificación de la vida social, al anquilosamiento de la «vida privada», que se convierte en la garantía de que la planificación no va a ser pervertida por los deseos, aspiraciones y estímulos promovidos por el afán de la identidad personal. La planificación común exige el reforzamiento del orden común, la norma se impone a la vida y la presunción de espontaneidad a la libertad individual. Allí donde la presunción no alcanza a coronar el ensueño de la razón, es sustituida por la obligación. Este es el modo de ser reglamentariamente libre: se prescribe la alegría del vivir en común, se presume la abundancia del trabajo planificado, se difunde la fraternidad de la disciplina colectiva, se extiende la libertad de colaborar en lo obligado, se alienta la ejemplaridad de participar en la fatalidad del conjunto. El hombre interior se diluye mansamente, apaciblemente, fascinado por esta melodía monocorde en la que lo personal es sólo un atributo, un efluvio, un predicado del todo social.

Al final del camino estas condiciones ideales se reducen a una cuestión de lenguaje: no hay otro modo de ser libre que este modo uniforme concebido por la razón. Se es libre porque se ha convenido que ese es el modo de serlo. Si ser libre es vivir en la verdad, o en la comunidad, participar en el bien, o en el Todo, asumir los principios establecidos o identificarse con ellos, acertar en la elección y no, sencillamente, tener posibilidades de elegir, entonces nada más libre que un país de utopía donde el ciudadano no tiene más remedio que vivir dentro de la libertad. Quien no lo sea será porque no ha llegado a disolverse según la norma impuesta en esa plenitud social dictada por el colectivismo absoluto. Si no hay identificación con el todo no hay libertad, ni verdad, ni ciudadanía. No hay identidad interior sólo hay identidad *ad extra*. Por eso para Campanella todo lo que sea «amor propio» es una enfermedad moral, pues erosiona la armonía del conjunto. Por eso para Orwell todo lo que sea «intimidad» es una enfermedad política,

pues contraviene las reglas de la solidaridad predicada. Ambas enfermedades son, por fortuna, extirpables a través de un proceso de recuperación de la identidad perdida.

5. La administración del castigo tiene esa finalidad principal: el reencuentro con los valores infringidos. No es una pena que se aplique a un delito sino una terapéutica que permite regresar a la situación de salud moral o mental:

Orwell escribe: «El crimen del pensamiento es una cosa horrible... ¿Sabes cómo me ocurrió a mí? ¡Mientras dormía! ... ¡Y yo sin saberlo! ... Entre nosotros, te confesaré que me alegró que me detuvieran antes de que la cosa pasara a mayores.»

Campanella escribe: «Las penas son verdaderas y eficaces medicinas que tienen más aspecto de amor que de castigo.»

Esta idea inspirará siglos más tarde la ambigua utopía de Samuel Butler: el mundo invertido de «Erewhon».

La pena máxima es la de muerte. Ni Campanella ni Moro, y conviene citar a Moro para quienes estiman que se trata de una «utopía de la libertad», creen en la pena de muerte, pues «Dios —dice el hermano calabrés— no desea la muerte de nadie». Ahora bien, las excepciones que ambos exponen son tan amplias que la regla general cambia de sentido; y ese cambio de significación de la norma a través de su regulación es una manifestación más de la debilidad de la frontera, normalmente semántica o retórica, que separa el universo ideal de la utopía del mundo praxiológico de la distopía. Entre el mundo eutópico y distópico hay a veces una diferencia que cabe en el matiz de la interpretación de un mismo léxico. En 1984 la pena de muerte es una amenaza continua, siempre presente a lo largo del desarrollo de la intriga. El procedimiento que se aplica es variable. A veces se trata de la «vaporización», método tan común y frecuente que Orwell no se detiene a explicar al lector en qué consiste aunque esté seguramente sugerido por las cámaras nazis de gas. A veces es la ejecución. De ésta sí nos ofrece alguna descripción indirecta:

«—Fue una buena ejecución... Pero me parece que estropean el efecto atándoles los pies. Me gusta verlos patalear. De todos modos, es estupendo ver cómo sacan la lengua, que se les pone azul...»

Campanella, más comprensivo, como conviene a un estado eutópico, tal vez para evitar excesos represivos o acaso con objeto de encauzar la agresividad popular, comprende que en una sociedad perfecta no debe haber «verdugos», personas especializadas en el cruel oficio de dar muerte al prójimo. En consecuencia, «el condenado muere a manos del pueblo, quien le mata

o le apedrea». No deja de haber, en la administración de esta práctica, cierta tolerancia y flexibilidad. Por eso, «a algunos reos se les da a elegir el género de muerte. Estos se suelen rodear de sacos, llenos de pólvora, que al inflamarse los abrasan, muriendo asistidos por personas que los exhortan a sufrir resignadamente su suerte». Orwell puede que llegue más lejos; no sólo reclama resignación sino también la colaboración del reo en la impartición de la pena: «—¡Claro que soy culpable! —exclamó Parsons...— ¿No creerás que el Partido puede detener a un hombre inocente?... El crimen del pensamiento es una cosa horrible... ¿Sabes lo que voy a decirles cuando me lleven ante el tribunal? "Gracias", les diré, "gracias" por haberme salvado antes de que fuera demasiado tarde.» Se trata de una apariencia. Por procedimientos distintos, posiblemente más racionales que patéticos, Campanella llega a los mismos resultados: «También se afanan en convencer con razones al reo para que por sí mismo acepte y quiera la sentencia capital.»

Nada tiene de extraño. La raíz del pecado es, al fin y al cabo, la misma. «Te han traído porque te han faltado humildad y autodisciplina», explica el verdugo de la víctima de 1984. «La soberbia es repudiada como el vicio más execrable», argumenta Campanella. Una escena similar aparece también en la obra de otro utopista famoso, en *El año 2440*, de Mercier.

6. Pero la ambivalencia utópica alcanza también a la propia organización y fundamentación del sistema concebido en ambas repúblicas. *La ciudad del sol* manifiesta ya la ansiedad por culminar el iniciado y aún latente proceso de secularización moderna. Su espíritu religioso, que inspira todos los pasajes del relato, ha comenzado el rumbo de devaluación teológica y trascendente que caracterizará progresivamente la eclosión de la modernidad racionalista. El régimen ideal se estructura como una hierocracia secular, donde los sacerdotes no son religiosos sino científicos, aunque dado el contexto que la condiciona, sería más exacto definirlos como filósofos. «El jefe supremo es un sacerdote», y los magistrados también lo son. Esta es la forma de identificación de la oligarquía dominante: «Todos los primeros magistrados son sacerdotes...» De este modo se garantiza la exigencia orwelliana para la perpetuación de la oligarquía: «Lo esencial de la regla oligárquica... es... la persistencia de una cierta manera de ver el mundo.» Como en los futuros proyectos utópicos de Saint-Simon y Comte, el poder está, pues, regido por una casta de sacerdotes filósofos, más inspirados en Platón que en Aristóteles. En Orwell el proceso, naturalmente, se ha consumado, el ciclo de algún modo se invierte: «Somos los sacerdotes del poder», declara O'Brien, que es un modo sutil de diferenciarlo de un poder regido por sacerdotes. La religión solariana es directamente metafísica. El sumo Dios emana del principio metafísico del ser. De él procede toda la sabiduría.

«Dios es el sumo poder», resume Campanella. «El poder es Dios», declara O'Brien. «La esencia metafísica de todos los seres deriva del Poder, de la Sabiduría y del Amor en cuanto poseen un ser», explica el abate. «Todas las creencias, costumbres, aficiones, emociones y actitudes mentales que caracterizan a nuestro tiempo sirven para sostener la mística del Partido», expone Goldstein.

Orwell escribe: «La sociedad oceánica se apoya en definitiva sobre la creencia de que el Gran Hermano es omnipotente»...

Campanella escribe: «El jefe supremo es un sacerdote. Le llamaríamos Metafísico. Se halla al frente de todas las cosas temporales y espirituales. Y en todos los asuntos y causas su decisión es inapelable.»

«El Gran Hermano te vigila», es ubicuo, omnisciente y presciente y «en el futuro no existirá... más Amor que el amor al Gran Hermano». Pero no menos ubicuo, omnisciente y presciente es el Metafísico Hoh, ideado por Campanella. Enumeramos algunos de sus atributos, pues sería excesivo transcribirlos íntegramente. Baste señalar que entre sus funciones incluye la elección del nombre de los niños: «Los nombres son impuestos a cada niño por el Metafísico», pero su presciencia se prueba porque no lo hace «arbitrariamente, sino de manera reflexiva, según sus cualidades individuales». En cualquier caso «solamente puede llegar a la dignidad de Hoh quien conoce las historias de todas las naciones, los ritos, los sacrificios, las leyes, las repúblicas y las monarquías, los inventores de las leyes y de las artes, las explicaciones y las vicisitudes celestes y terrestres...». Y esto es sólo una parte del contenido de su saber. Por su parte, en *Oceania* «en el vértice de la pirámide está el Gran Hermano. Este es infalible y todopoderoso. Todo triunfo, todo descubrimiento científico, toda sabiduría, toda felicidad, toda virtud, se considera que procede directamente de su inspiración y de su poder».

Orwell escribe: «Todo miembro del Partido vive, desde su nacimiento hasta su muerte, vigilado por la Policía del Pensamiento. Incluso cuando está solo no puede tener la seguridad de hallarse efectivamente solo.»

Campanella escribe: (Los triunvíros) «confiesan sus propios pecados y los ajenos a Hoh, quien, por lo mismo, sabe las faltas más frecuentes en la Ciudad y busca los remedios oportunos.»

«El Gran Hermano te vigila», resume Orwell. De Hoh escribe Campanella: «Su misión es purificar las conciencias.»

En ambos casos el Poder es unipersonal y absoluto. Pero ese Gran Hermano, distante e inasible, cuyo rostro estaliniano aparece multiplicado en los carteles publicitarios, ¿existe o no existe? El propio Campanella se pregunta, teniendo en cuenta las condiciones que se exigen para ocupar el cargo de Metafísico: «¿Quién puede llegar a saber tanto?» La respuesta es que

Hoh «considera deshonoroso ignorar cualquier cosa que los hombres puedan saber».

Para que la comparación pueda ofrecer una simetría más anecdótica es posible descender a algunos aspectos de la organización política del Estado, en *La ciudad del sol* y en *Oceania*, que resultan singularmente similares. Ya sabemos que «en el vértice de la pirámide (oceánica) está el Gran Hermano. Este es infalible y todopoderoso». También sabemos que el Metafísico es «el Jefe Supremo» y está «al frente de todas las cosas temporales y espirituales. Y en todos los asuntos y causas su decisión es inapelable», más para que no quepa dudas Campanella precisa también que «los triunviros proceden de acuerdo con el Metafísico, sin el cual nada se hace... pues el deseo del Metafísico es secundado por los demás». Para la organización, ya que no distribución, de este poder, Orwell describe cuatro grandes Ministerios que regulan la vida burocrática del Estado, cuyo equivalente son los tres triunviros solarianos que ayudan al Metafísico Hoh. El Ministerio de la Verdad «se dedicaba a las noticias, los espectáculos, la educación y las bellas artes», su equivalente es la Sabiduría a la que «compete lo concerniente a las artes liberales y mecánicas, las ciencias y sus magistrados, los doctores y las escuelas de las correspondientes disciplinas». «El Ministerio de la Paz para los asuntos de la guerra»; su equivalente es «el Poder»: «Tiene a cargo lo relativo a la guerra y a la paz, así como también el arte militar.» «El Ministerio del Amor encargado de mantener la ley y el orden y el de la Abundancia al que correspondían los asuntos económicos»; su equivalente es «el Amor»: «El Amor tiene a su cargo todo lo concerniente a la procreación... Al Amor está encomendada también la educación de los hijos, el arte de la farmacia, la siembra y recolección de legumbres y de frutos, la agricultura, la ganadería, las provisiones alimenticias, el arte culinario y, en fin, todo lo referente al alimento, al vestido y a la unión carnal.»

Este cruce de las identificaciones delata el vicio interior de la construcción utópica, pero proyecta ese vicio mucho más allá del ámbito literario. Expresa un defecto de organización del propio lenguaje, en cuanto que separado de la realidad que pretende enunciar se ve compelido a enunciarla sin haber alcanzado la experiencia de su realización. Es, pues, un defecto discursivo que obtiene una inferencia basada en el esfuerzo especulador. Se amplía la capacidad de la frase a través del pensamiento con objeto de hacerle palpar —y en esto consiste lo utópico propiamente dicho— una realidad que no se ha producido y que con toda seguridad no es posible que se produzca: el reino de la libertad a partir del método de la dictadura; la administración de las cosas a partir del dominio de las personas; el socialismo científico a partir de la praxis política; la pacífica fraternidad a partir de la lucha de

clases; la emancipación de los factores productivos a través de su control absoluto; el estímulo de la capacidad de trabajo a través de la igualación de la necesidad; la liberación de la historia a través de su planificación concreta. Hace falta mucha fe y un derroche de su esperanzado misticismo en la propia convicción para poder creer en este tipo de transustanciaciones.

Así, pues, la distancia que separa a eutopía de distopía es sólo de posición o, si se quiere, desiderativa. Es el deseo, movido por el interés o por la convicción, o por la ilusión, o por la esperanza, o por la mística, o por el candor, aunque también por el resentimiento no siempre oculto, por el odio a veces predicado, por la revancha posiblemente justificada, e incluso por un análisis brillante de los datos, por un esfuerzo intelectual admirable, por una capacidad de síntesis deslumbrante, por una tensión especulativa que sirve de nexo entre la palabra y el anhelo, entre el punto de partida y la meta risueña, entre el cálculo y la promesa, entre la realidad y el porvenir. Ese intersticio es rellenado por la construcción intelectual y el anhelo del cambio. Nada hay que objetar a ese anhelo y poco que reprochar a la construcción. El problema es el resultado, y el esfuerzo posterior del intelecto para asumirlo rellenando de nuevo los huecos vacíos, pero sin fuerza suficiente para reconocer su impotencia.