

Pensar utópicamente: política y literatura*¹

KRISHAN KUMAR

Universidad de Virginia, EE.UU.

La tradición de la utopía en Occidente

«La extinción de la idea de utopía», según Fredric Jameson, «es un síntoma político e histórico fundamental de nuestros tiempos».² Si esto es así —lo cuál es algo que se afirma frecuentemente hoy día—,³ entonces resulta necesario comprender cómo hemos alcanzado tal condición, o al menos, ver por qué la gente efectivamente así lo piensa. Eso nos permitiría, entonces, apreciar más claramente si se encuentran en lo cierto, o si por el contrario tenemos sólidas pruebas para pensar que la utopía tiene un futuro.

Entender qué es la utopía hoy es comprender su pasado, de dónde viene y qué ideas encierra. Mientras que somos libres para darle a la utopía cualquier significado que deseemos, parece más útil considerarla en el contexto de su propia historia. Ya que, al menos en Occidente, existe una arraigada tradición utópica.

Esto puede parecer paradójico, pero, la utopía, según el ingenioso término acuñado por Tomás Moro, significa aquel buen lugar que está en ninguna parte (tanto *eutopia* como *outopia*). En la práctica, sería como abandonarse a los más fantasiosos productos de la imaginación, sin ningún tipo de concesión a la realidad o a la racionalidad. Las regiones más vastas de la ciencia ficción, así como las fantasías de los sueños, parecerían entonces pertenecer a su provincia.⁴ Si la utopía, por definición, no es y no podría nunca ser algún lugar; y si «ningún lugar» no puede llegar a ser un «aquí, ahora»,⁵ ¿por qué restringimos a lo más pragmático, y mucho menos a lo realmente probable? ¿Por qué no dar rienda suelta a nuestros deseos, dejando volar nuestra imaginación hasta alcanzar una solución que satisfaga plenamente nuestros anhelos?

Por descontado, en todos los tiempos y en todas las sociedades se han dado formas de pensamiento y expresiones de la cultura popular que reflejan este tipo de persistentes deseos. Casi todas las sociedades tienen tradiciones sobre el Paraíso o algún tipo de Edad Dorada: un tiempo y un lugar donde el dolor y las privaciones de la vida cotidiana no existen y donde todo el mundo vive libre y beatíficamente. Contamos con imágenes populares de La Tierra de Jauja⁶ como lugares de incontenible alegría, completa satisfacción de los deseos e instantánea gratifica-

* Traducción del original enviado por el autor para este número de la RIFP por Rubén López Pulido, rlpulido@gmail.com

ción. Existen El Dorados y Shangri-Las donde la gente vive en paz, armonía e interminable felicidad.

Pero estos sitios no son utopía —o no por lo menos bajo la forma que ha sido entendida y practicada durante más de quinientos años en Occidente. Desde el comienzo, desde la visión racional y restringida de Tomás Moro en su *Utopía*, la utopía ha mostrado cierta sobriedad y cierto deseo de caminar con las realidades del momento. Es como si hubiese querido deliberadamente distanciarse a sí misma de las fantásticas figuraciones del imaginario popular, aunque sin renunciar a ir más allá de su propio tiempo y espacio, en una búsqueda por crear una concepción de la buena, e incluso perfecta, sociedad. Pero, al mismo tiempo, también queriendo permanecer dentro del reino de lo posible —de acuerdo con el material social y humano que hubiese a mano: si la utopía acepta que la naturaleza humana es plástica, si piensa más allá de los límites convencionales de lo social y del pensamiento político, acepta también, sin embargo, las realidades sociológicas y psicológicas de la sociedad. Incluso las maravillas de la ingeniería técnica y social de H.G. Wells tienen perversiones y fallas; incluso las luminosas *Noticias de Ninguna Parte* de William Morris conocen del sufrimiento e incluso de la tragedia. El reino de la utopía es vasto pero tiene fronteras. La utopía, a pesar de que libera la imaginación, también establece ciertos límites, siendo esto, quizá, la fuente de su fascinación y su fortaleza.

Por lo tanto, en cualquier consideración de las posibilidades de la utopía hoy en día, parece aconsejable considerar cómo la concepción principal y las variantes de este término han evolucionado en el tiempo. La utopía ha tenido una historia continuada desde la publicación de *Utopía* por Moro en 1516 (que de forma destacable se ha reeditado continuamente, en una u otra lengua europea, desde aquella fecha). Ciertas obras magnas sobre la utopía —*Utopía* de Moro, *La ciudad del sol* (1623) de Campanella, *Cristianópolis* (1619) de Andrea o *La nueva Atlántida* de Bacon— alcanzaron gran fama entre los hombres de letras europeos, así como fueron el blanco de comentarios críticos y modelos para la admiración e imitación. Todos los escritores utópicos fueron conscientes de estos grandes ejemplos, aunque incluso, como hizo el Obispo Hall en *Alter et Idem* (1605)⁷ o Jonathan Swift en *Los viajes de Gulliver* (1726), de alguna forma buscaron satirizarlos o rebatirlos (añadiendo la anti-utopía o la distopía a la tradición utópica).⁸ Descendiendo hasta el siglo XX, podemos seguir la pista de la continua influencia de las grandes utopías de la modernidad temprana y sus descendientes, como las utopías y anti-utopías de Bellamy, Morris, Wells, Zamiatin, Huxley y Orwell.⁹

Esto significa que los escritores utópicos estaban trabajando dentro de una cierta tradición de pensamiento y literatura, lo cual les proveía de los materiales para establecer un diálogo con el pasado. Como pasa con todas las tradiciones, esto implica contención y creatividad a un tiempo. Tuvo que existir una cierta relación con la realidad, así como un entendimiento de lo que era posible en las condiciones de moralidad, tecnología y sociológicas dadas. ¿Hablamos de máquinas voladoras e hilo musical? Sí, pero únicamente cuando la ciencia y la tecnología los habían ya

vislumbrado como posibles. Los gobiernos y dirigentes mundiales —sólo tras haber conseguido un desarrollo económico industrial dinámico— habían empezado a crear un sistema de interrelaciones a nivel global. Los niños probeta y la vigilancia ininterrumpida 24 horas al día son producto del momento en el que los científicos y los hombres de Estado comenzaron a demostrar lo que podía ser hecho con los tremendos poderes de la ciencia moderna y del Estado moderno, en ausencia de toda atadura del poder a la religión y a la moral tradicional.

En ese mismo instante, la utopía se saltó las formas tradicionales de control de la teoría social y política al uso. Era una ficción, una forma de contar historias. Usurpó todos los poderes de la imaginación en la representación de la sociedad ideal. Moro escribió a su amigo Peter Giles diciéndole que su *Utopía* era una ficción donde la verdad, como si al revestirla con miel, pudiese introducirse de una forma más agradable en la mente de los hombres.¹⁰ Esto nos dice que la utopía es un asunto serio, aunque se nos presente de un modo simpático y liviano. Pero también indica la enorme variedad de técnicas literarias —o artísticas— al alcance del pensador utópico. En particular, toda vez que una novela se inventaba —y la utopía parece haber jugado un importante papel en este desarrollo— había toda una paleta de elaboradas habilidades dentro del género a las que recurrir. Más tarde, tanto la televisión como el cine añadieron su propio repertorio de técnicas y medios.

Este artículo pretende establecer, de la manera más amplia, el patrón general de la literatura utópica en Occidente, con lo que no se pretende realizar un ejercicio propiamente histórico. Antes de nada, es necesario discurrir sobre el destino de la utopía en nuestros tiempos y sus posibilidades de futuro. El artículo también establece lo que ha llegado hasta nosotros como utopía, como parte de una tradición literaria y de pensamiento utópico. Somos completamente libres para desarrollarlo como creamos. No obstante, deberíamos ser precavidos a la hora de llamar a cualquier cosa que nos plazca utopía, en el caso de que deseemos recurrir al enorme poder y fascinación que la utopía ha ejercido a lo largo de los siglos.

La utopía: ¿qué y cuándo? Influencias clásicas y cristianas

La mayor parte de las historias sobre la utopía tienden a comenzar con Platón en su *República*. En algunas ocasiones, además, incluyen un apartado sobre la *Biblia*, mencionando en concreto las profecías de un Mesías en el Antiguo Testamento, y, la idea del Milenio en el Nuevo Testamento.¹¹ En otras palabras, la utopía en Occidente bebe, por consenso general, de ambas fuentes: la clásica y la judeocristiana.

Esta herencia sugeriría dos motivos básicos. El primero es la forma de la ciudad ideal, tomándola de la tradición helénica, donde *Las Leyes* y *La República* de Platón son sus dos principales expresiones. Aquí el elemento del diseño es de suma importancia. El pensador utópico imagina una sociedad ideal sobre la base de una ciudad diseñada para ser perfecta, la cual satisface, por medio de su organi-

zación política, social y espacial, todas las necesidades de justicia y bondad, proveyendo al tiempo el bienestar espiritual y material de su población. No es, en esencia, una concepción igualitaria, puesto que algunas funciones se revelan más importantes que otras, algunas virtudes más elevadas que otras, así como algunas necesidades tienen preeminencia sobre otras. De esta forma, tiende hacia un esquema aristocrático y jerárquico, lo cual a su vez se refleja tanto en su organización social como en su entramado físico. En la cima del orden social se encuentra el «rey-filósofo», o su equivalente, ayudado y atendido por funcionarios de menor rango y sustentado por el trabajo de una clase banáusica¹² de artesanos. La distribución espacial de la ciudad se centraliza y jerarquiza de forma similar: tiende a haber un centro administrativo-espiritual desde el cuál se disponen radialmente el resto de sectores de la ciudad que desarrollan funciones menos importantes.

Esta concepción platónica del ideal de sociedad alcanza una elevada expresión en la *città felice* de los arquitectos y pensadores del Renacimiento, como Alberti y Filarete.¹³ Esto yace detrás de *La ciudad del sol* de Campanella. En tiempos más modernos, unos de los mejores ejemplos de esta influencia platónica lo constituye *Una utopía moderna* de H.G. Wells, la cuál se rige por una casta de ascetas o samuráis científicamente entrenados.

La concepción clásica fue estática, fija. Asume un orden inmutable. Toda vez que los parámetros de la sociedad ideal se habían establecido, se presumió que durarían para siempre. El estándar de perfección fue la razón, y puesto que los principios de la razón son universales y atemporales, la buena sociedad era la sociedad racional. Aquellos educados en el método racional y las artes científicas serían los mejor preparados para dirigir y administrar la sociedad. Probablemente, el principal problema sería cómo lidiar con aquellos —desviados y desafectos— incapaces de ser maleados y conformados por la razón. Aldous Huxley puso en práctica esta premisa en *Un mundo feliz*, donde los desviados, los salvajes, son la expresión de la humanidad en contra de la perfección sin alma de la utopía científica. De una forma un poco diferente, George Orwell valida este mismo argumento en *1984*, a pesar de que la sociedad contra la que Winston Smith realiza su fútil protesta no es tan racionalmente ordenada como la de las primeras utopías salidas del molde clásico. En general, uno puede pensar que el objetivo principal de la anti-utopía, desde *Los viajes de Gulliver* de Swift a *Erewhon* de Samuel Butler y *Nosotros* de Eugenio Zamiatin, ha sido la arrogancia de la razón humana. Esto enlaza con alguna de las grandes expresiones literarias de esta percepción, como el *Frankenstein* de Mary Shelly y *Los hermanos Karamazov* de Dostoyevski (la «Leyenda del Gran Inquisidor»).

La contribución judeo-cristiana a la utopía ha consistido en añadir un elemento dinámico. La profecía judía de la llegada de un Mesías, y la expectativa cristiana del advenimiento del Milenio, establecen una utopía en el tiempo, al modo en el que la ciudad ideal clásica la fija en un espacio (atemporal). El libro del *Apocalipsis* y las obras que en él se inspiran establecen imágenes difusas de este futuro orden por llegar —el Reino del Milenio será un tiempo de paz y abundan-

cia, etc.—, pero comparados con la concepción clásica, son extremadamente vagas. Toda la atención se concentra en el *tiempo* que ha de llegar. Los motivos típicos son el fin de los días, el fin de la historia, la anulación de lo viejo y el comienzo de lo nuevo. Hay un cierto sentido de premura y de expectación. El problema típico es qué hacer en el ínterin, prepararse uno para el día esperado. Pero de lo que no hay duda es de que el tiempo llegará. Además, y esto es de importancia capital, el Milenio cristiano debía ser claramente un orden terrenal. La segunda llegada de Cristo debería traer un reinado de mil años *sobre la tierra*.¹⁴

La utopía incorporó lentamente esta dimensión dinámica a su imaginario. La cristiandad medieval, bajo el influjo de los agustinos, tendió a minimizar la perfección y la felicidad terrenal. Cuando las ideas utópicas revivieron en el Renacimiento, estas volvieron a sus raíces griegas. Durante el siglo XVIII, la utopía se desarrolló en variaciones del tema de la ciudad ideal, aunque añadiese elementos típicamente modernos como la ciencia y la tecnología. Pero la victoria de la idea de progreso durante la última parte del siglo XVII y el principio del siglo XVIII liberó las restricciones temporales del pensamiento europeo, compartidas por la idea de utopía. De esta forma, la utopía comenzó progresivamente a ser desplazada desde una concepción física a una concepción temporal (la obra *L'An 2240* de Sebastien Mercier constituye uno de los primeros ejemplos de este desarrollo).¹⁵ La utopía no se encontraría en ninguna isla lejana ni en ningún valle montañoso remoto, sino en el futuro, a través del necesario desarrollo de la sociedad humana controlada por su propio conocimiento.

No obstante, existe una faceta oculta junto a este desarrollo. Mientras que las utopías de la Ilustración hicieron un uso completo de los nuevos recursos temporales, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa estimularon la creencia de que la utopía no debería ser simplemente una distante eventualidad, sino una posibilidad más o menos inminente. De las manos de Saint-Simon, Comte y sus herederos, del pensamiento de Owen, Fourier y de un joven Marx, la utopía se convirtió en una especie de ciencia social desde la cuál se argüía que la buena sociedad podría ser construida con las herramientas más a mano, lo que la hacía, además, una sociedad que luchaba por nacer.¹⁶ No había necesidad, ni cabida, para imágenes fantásticas de sociedad ideal. Lo que urgía con más premura era un análisis científico de la nueva sociedad que estaba siendo creada por la ciencia y la industria moderna, en pos de un nuevo orden que eliminara la necesidad y el sufrimiento. La utopía se ausentó temporalmente. Su lugar fue tomado por distintos esquemas para la reforma y la regeneración que, levantados a partir de las nuevas ciencias sociales, mostraron el camino hacia ésta a través de una empresa estrictamente científica y racional.¹⁷ Los más prominentes fueron las distintas variedades de socialismo. En particular, la teoría de Marx fusionó la antigua escatología teológica y las preocupaciones milenaristas, con los temas clásicos de la organización racional, produciendo una de las más dominantes visiones de la utopía —en la práctica, y no sólo en la forma— de los tiempos modernos.¹⁸

Pero aunque la utopía, como forma literaria, sufrió una mutilación y una inhibición temporal, el impulso temporalizador subyacente al pensamiento social permaneció con su poder intacto bajo los esquemas de los propios científicos sociales, lo que marcaría el resurgir de las utopías hacia el final del siglo XIX. Irónicamente sería el derrumbamiento del socialismo lo que generaría el esperado apoyo o realizaría sus objetivos que parecieron haber estimulado el revivir de la utopía. La estudiada reticencia de Marx para proveer imágenes de la futura sociedad socialista («No escribo recetas para platos precocinados por las futuras cocinas») fue ignorada tan pronto como los socialistas vieron la necesidad de mostrar la sociedad como debería ser, en todos sus luminosos colores. Ése fue el objetivo de *El año 2000: Una visión retrospectiva* de Edward Bellamy (1888), *Noticias de Ninguna Parte* de William Morris (1890) y *Una utopía moderna* de H.G. Wells (1905), así como una vasta multitud de otras obras que proliferaron al final del siglo XIX y a principios del XX. En casi todas ellas, la dimensión temporal era de capital importancia. La Sociedad necesitaba tiempo para desarrollar completamente sus poderes y la consciencia de sus miembros. El socialismo llegaría algún día, pero sólo cuando todo estuviese preparado, sólo cuando el tiempo estuviese maduro.¹⁹ De tal forma y hasta tal punto, el basamento de la utopía milenarista —trufada de esperanza e historia— continuó mostrando sus poderes hasta tiempos bien recientes.²⁰

La utopía moderna

Ya he comentado anteriormente el hecho de que deberíamos considerar la idea clásica de la ciudad y el Milenio cristiano como la «prehistoria» o el «inconsciente» de la utopía. Esto es como decir que ambos son los elementos subyacentes que proveen a la utopía de la mayor parte de su motivación y dinamismo.²¹ Pero éstos, por sí mismos, no son utopías. Utopía fue inventada por sir Tomás Moro en 1516 en el libro del mismo nombre. Aunque estuviese claramente influenciado por el pensamiento griego, no es como ninguna de las utopías clásicas —como, por ejemplo, *La República* de Platón. Ni tampoco tiene influencia cristiana, al menos en su forma. Los utópicos de Moro son paganos. Son capaces de crear la mejor de las sociedades sin necesidad de la luz divina de la revelación; únicamente con el uso de la razón humana. La Utopía de Moro es la sociedad racional, igualitaria y prácticamente utilitaria que rompe con los anteriores modelos de la buena sociedad.

Pero no es sólo en el contenido donde la *Utopía* de Moro es distinta a los modelos precedentes. Si no también en la forma, lo que es igual de importante. Dejando a un lado el Diálogo del Libro Primero, la utopía del Libro Segundo es una deliberada pieza de ficción. Si tuviese que tener un modelo en el que haber sido basada, no sería el bosquejo filosófico de *La República* sino la «ficción científica» del *Timeo y Critias* de Platón, donde se cuenta la historia de la Atlántida y su rivalidad con la vieja Atenas. Que esta obra es una distinta utopía en relación con *La República* queda claro en las primeras palabras de Sócrates en el *Timeo*, donde expresa su poca

satisfacción con el esquema de la sociedad ideal —de forma parecida a aquella de *La República*— que tanto él como sus huéspedes habían debatido el día anterior.

Lo que me ocurre se asemeja a alguien que, tras contemplar bellos animales, ya sea que están pintados en un cuadro, ya sea que están vivos realmente y tranquilos, albergase el deseo de poder verlos en movimiento y llegar a participar en un certamen concursando en algo relacionado con sus cuerpos. Eso mismo es lo que yo también siento en relación con la ciudad que hemos descrito. Con sumo gusto escucharía a alguien relatando que en los combates en los que la ciudad participa y lucha contra otras ciudades, ésta llega convenientemente a la batalla y realiza lo que corresponde a su educación y formación tanto en los hechos que requieran acción como en las negociaciones de los tratados con cada una de las ciudades.²²

Platón, realmente, no da mucha información sobre este asunto —el *Timeo* y *Critias*, donde da los mayores detalles de Atlántida, son sólo fragmentos— como tampoco en realidad lo hacen las así denominadas utopías del mundo clásico.²³ Fue dejado para Moro el proveernos con la primera «imagen-parlante» de la utopía. Sobre este asunto, el poeta utópico Anemolio lo establece claramente:

Competidora de aquella
ciudad que Platón pensara
y vencedora quizá,
pues lo que en ella tan sólo
en las letras se esbozara,
supérelo yo con creces
en personas y en recursos
y al dictar mejores leyes.²⁴

Todas las utopías son, por definición, ficción; en contraposición a la literatura histórica, lidian con lo posible, no con el mundo real. A este respecto, son como todas las formas de literatura imaginaria. Van más allá de la ficción convencional, al extender los límites de lo posible, incluyendo lo que para muchos puede ser imposible o, al menos, lo muy improbable. Su ficción, por tanto, pertenece en mayor medida al género de la ciencia ficción que al de la novela realista convencional o la novela naturalista. Por todo ello, permanecen en el mundo de la ficción compartiendo sus principales características.

La utopía, según la planteó Moro, se puede considerar como un tipo de novela. Además, contribuyó de forma indudable al desarrollo de ésta en su forma más convencional, durante su nacimiento en el siglo XVIII.²⁵ Una vez que la novela estaba completamente desarrollada, ésta retro-alimentó la utopía, extendiendo su alcance y posibilidades. Pero lo más reseñable, es la continuidad de esta particular invención literaria de Moro durante los siguientes quinientos años. El viajero de Moro se trasladó a la utopía surcando la faz de la tierra; otros lo han hecho a través del tiempo, haciendo viajes a distintos planetas o soñando su camino hacia ella. Cualesquiera que hayan sido sus

maneras de llegar, la forma en que todos han tenido de describir sus utopías han seguido muy estrechamente el camino inaugurado por Moro. A pesar de las obvias diferencias de contenido, Moro no habría tenido ninguna dificultad en reconocer la forma utópica básica de los relatos de *El año 2000: Una visión retrospectiva* (1888) de Bellamy, *Noticias de Ninguna Parte* (1890) de Morris o *Hombres como dioses* (1923) de Wells.

Podemos inclusive distinguir una categoría de la teoría utópica social, de la cuál *El contrato social* de Rousseau y los diversos escritos de Owen, Fourier y Marx pueden ser perfectos ejemplos. Esto puede ser un útil esquema para segregar ciertas clases de teoría política y social respecto de las formas más convencionales, ejemplarizadas por *El Leviatán* de Hobbes o *Dos ensayos sobre el gobierno civil* de Locke.²⁶ Pero yo abogaré por el hecho de que la buena sociedad de la que da cuenta esta teoría utópica social es un poco menos convincente si la comparamos con la utopía ficcional o literaria inventada por Moro. Además, bastante a menudo, está afectada por una fatal ambigüedad respecto al orden social que debe emerger de la aplicación de los principios generales establecidos en su obra.

¿Qué hace que la utopía literaria sea superior a otros modos de propugnar la buena sociedad? ¿por qué, por ejemplo, tanto *El año 2000: Una visión retrospectiva* de Bellamy, como *Noticias de Ninguna Parte* de Morris —cuyas pretensiones teóricas son muy modestas en comparación con *El capital* o *El manifiesto comunista* de Marx— fueron sin embargo, infinitamente más exitosas a la hora de convertir a los hombres y mujeres hacia el socialismo? En primer lugar, una historia es mucho más atractiva que un análisis abstracto. Pero Bertrand de Jouvenel añade que la utopía nos permite realizar un examen más honesto de la teoría que la formulación de abstractas elucubraciones, por profundas que éstas sean. La forma utópica de persuadir es a través de «la representación de agradables escenas de la vida cotidiana», de tal modo que nos vemos impelidos hacia el deseo de realizar el mundo que así nos es representado. Jouvenel considera esta característica enormemente esencial, hasta el punto de que argumenta lo siguiente: «la designación de “Utopía” debería denegarse a cualquier exposición de un “Nuevo Modelo” de Sociedad que sea dolorosamente privada de imágenes relacionadas con la vida diaria». Además, este camino no está sólo relacionado con la persuasión, sino que se erige también en un método de análisis. Al contrario que los teóricos abstractos, los cuáles nos piden que aceptemos como si fuese verdad que las consecuencias deseables seguirán a la aplicación de los principios teóricos principales —por ejemplo, que la felicidad vendrá después, sin ninguna duda, de la «expropiación de los expropiadores»— el escritor utópico se encuentra en la obligación de presentarnos un muy desarrollado y detallado cuadro de un mundo feliz, esperado a resultas de la aplicación de unos particulares principios. Vemos a gente trabajando y jugando, en su casa y en los espacios públicos de la sociedad, en sus vidas personales y profesionales. Y experimentamos, a través de la empatía hacia las vidas y las circunstancias de esas personas, así como a través de la descripción de las escenas sucesos de sus vidas cotidianas, cómo sería un «día ideal» en la nueva sociedad. De esta forma, podemos juzgar lo plausible y lo deseable de la vida que así

se nos presenta.²⁷ ¿Nos atrae más el socialismo de Bellamy o el de Morris? ¿Cuál de los dos es más asequible de seguir, tras el acto fundamental de la abolición de la propiedad privada, tal y como ambos la contemplan (como la fuente de todos desorden y descontento en la sociedad moderna)? A pesar de que al fin y al cabo, todo se reduzca a una cuestión de temperamento, tanto Bellamy como Morris, en la forma en que nos pintan la sociedad del futuro, nos proveen de materiales de juicio suficientes para establecer el resultado de la aplicación de sus principios socialistas, además de discernir hasta qué punto nos gustaría formar parte de sus imaginadas sociedades.

Son estas cualidades de la utopía literaria las que establecen el marco para el destino de la utopía en sí, como tal. Por más vívidas y originales que puedan ser las especulaciones de los teóricos, a menos que las congelen y proyecten en la mente del lector bajo la forma de retrato de una sociedad, las posibilidades de que la visión de una sociedad ideal o futura se materialice realmente, pierden fuerza. Recordemos los mundos de Bellamy, Morris y Wells, donde las ideas de los socialistas se han convertido en vaporosas o difusas. Todas pueden inspirarse en el mismo repertorio de ideas generales; pero su forma de representarlas difiere bastante unas de otras. Los *Ensayos fabianos* o el Programa de Erfurt del Partido Socialdemócrata Alemán no son *Una visión retrospectiva* o *Una utopía moderna*.²⁸

Utopía y anti-utopía

Las mismas ventajas de las que goza la utopía literaria, son celebradas y comparadas por su prima hermana (o quizá mejor, su burlón *doppelgänger*),²⁹ la anti-utopía. Ninguna teoría surgida de los totalitarismos, ni ninguna escrupulosa advertencia sobre la arrogancia científica o el terror tecnológico, han calado tan profundamente en el imaginario colectivo del siglo XX como lo hicieron *1984* de Orwell o *Un mundo feliz* de Huxley. Con la misma necesidad que la utopía, la anti-utopía necesita de la imaginación para proclamar su mensaje.

La anti-utopía, como parece claro establecer, deriva de su negativo, como una entidad burlesca de la antigua forma de la sátira.³⁰ Con la llegada de la *Utopía* de Moro y la subsiguiente tradición inaugurada por éste, el género crítico satírico encontró materia prima sobre la que trabajar. Las primeras utopías, e incluso algunas de las más tardías, intentaron amalgamar juntos los elementos de la utopía y de la anti-utopía; de tal forma, en la *Utopía* de Moro la anti-utópica Inglaterra de los Tudor se equilibra mediante los brillantes colores de la sociedad de *Utopía*. *Los viajes de Gulliver* de Swift también conjugan la utopía y la anti-utopía de un modo complejo y sublime. Encontramos también ecos de esta yuxtaposición en *Erewhon* de Samuel Butler, así como en *El año 2000: Una visión retrospectiva* de Edward Bellamy o en las diversas utopías de Wells.

Pero desde el final del siglo XIX, se intentó que la utopía y la anti-utopía se disociasen la una de la otra. La anti-utopía expresaba los temores de aquellos para los que las mismas cosas que les parecían estimulantes y prometedoras a los utópi-

cos —la ciencia, la tecnología, el progreso material— pareciesen portadoras de las mayores amenazas para los valores humanos. La utopía, según Nikolai Berdiaev, parecía demasiado probable (hasta el punto de que Huxley la usó como prefacio a *Un mundo feliz*), con lo que había que resistirse a ella con todas las fuerzas que uno poseyese. Tal y como claramente se desprende de *Un mundo feliz* e incluso de *1984*, la sátira todavía se representaba con el arsenal de la anti-utopía. Pero conforme el tono de la anti-utopía se volvía cada vez más urgente y perentorio, el retrato de la sociedad se volvía a su vez más detallado y realista. No se produjo un movimiento, como sucedió en la utopía, desde la propia sociedad del escritor a la nueva o futura sociedad. En la anti-utopía, uno yace de lleno en el medio de una sociedad de pesadilla. *Un mundo feliz* de Huxley arranca con una escena en el «Centro de Incubación y Condicionamiento del Centro de Londres»; *1984* comienza con la brillante y perturbadora frase: «era un día luminoso y frío de abril y los relojes daban las trece».

La competición entre utopía y anti-utopía es, sin lugar a dudas, buena para la salud de ambas. A la acción le sigue la reacción, la cuál se convierte de nuevo en acción en demanda de una ulterior reacción. No estamos sólo ante la simple cuestión de que la utopía haya encontrado la horma de su zapato en la anti-utopía. Puesto que la utopía de un hombre puede ser la pesadilla de otro, el esquema de acción-reacción puede tener cabida dentro de la tradición utópica en sí misma. *El año 2000: Una visión retrospectiva* de Edward Bellamy, por ejemplo, provocó la reacción de *Noticias de Ninguna Parte* de Morris; el cuál, a su vez, es la acción para la reacción de *Una utopía moderna* de Wells.³¹ Lo que George Orwell denominó «la cadena de utopías» se fortalece con cada eslabón que se añade a la cadena, se concrete éste bajo la forma utópica o anti-utópica.

La utopía y la tradición occidental

Cuando Tomás Moro acuñó el término utopía en 1516, estaba inventando con esto algo más que una nueva palabra. Su *Utopía* es distinta de cualesquiera otras que hubiesen aparecido antes en el mundo clásico o cristiano. Pero ¿existe algo parecido fuera del mundo Occidental?

Éste no es sitio para dar completa cuenta de este hecho, y, en cualquier caso, la competencia —o la falta de ella— me previene ante el intento de una inadecuada respuesta a tan difícil pregunta. Mi impresión es que no existe una verdadera tradición, ya sea utópica o anti-utópica, fuera del mundo Occidental. Otras variantes de la sociedad ideal o de la perfección de la condición humana —Eras Doradas, Paraísos— pueden ser encontradas en abundancia fuera de las sociedades no-occidentales, habitualmente subsumidas en cosmologías religiosas. Pero en ningún lugar de estas sociedades encontramos trazas de una literatura utópica, de una corriente crítica, de desarrollos o transformaciones de sus temas así como de la exploración de nuevas posibilidades dentro de ellas. Incluso aunque se puedan

encontrar obras individuales con el sello de la utopía Occidental, lo cierto es que no existe *una tradición utópica de pensamiento fuera de éste*.

Sólo en el caso de China se ha afirmado con seriedad que hay una aproximación hacia una tradición utópica indígena, independiente de las influencias occidentales.³² Los más importantes candidatos son los viejos conceptos taoístas del *Ta Thung* («la Gran Fratría o la Gran Unidad») y el *Thai Phing* («la era de la Gran Paz e Igualdad»)³³ Desde mi punto de vista, el *Ta Thung* y el *Thai Ping* no encuentran su lugar en la utopía hasta el siglo XIX y, en cualquier caso, no antes de que se hayan fusionado decisivamente con el pensamiento occidental.³⁴ Esta mezcla se produce durante la rebelión Thai-Phing entre 1851-64, que estaba fuertemente influida por el milenarismo cristiano. Lo que se ha denominado como la primera verdadera utopía china, el *Ta Thung Shu* («Libro de la Gran Fratría») escrito entre 1884 y 1913 por Khang Yu-Wei, retrata una utopía wellsiana de un estado mundial regido por la energía atómica. Esto está claramente en deuda con las prácticas y el pensamiento occidental.

El futuro de la utopía

La muerte de la utopía, tal y como hemos señalado, ha sido frecuentemente proclamada en épocas recientes y, en especial, durante los últimos veinte o treinta años. Estas afirmaciones han venido mayormente de filósofos políticos liberales, como Karl Popper, Isaiah Berlin, y Leszek Kolakowski —aquellos mismos pensadores que también han lanzado las más poderosas y apasionadas críticas contra la tradición y el pensamiento utópicos.³⁵ Pero también hay pensadores en la izquierda, generalmente más en línea con el pensamiento utópico, que sienten que estos no son tiempos favorables para las utopías. El principal rechazo al pensamiento utópico durante las revoluciones en Europa Central y del Este en 1989, y fundamentalmente el colapso de la Unión Soviética en 1991, han tenido por consenso un efecto devastador sobre la empresa utópica. Independientemente de lo que uno pueda pensar del experimento soviético, mientras que existió, representó algún tipo de alternativa al capitalismo occidental. Su desaparición de la escena ha llevado a muchos a pensar, sea de forma triunfal o apenada, que por el momento no existe ninguna perspectiva de alternativa real al capitalismo global.³⁶

¿Cómo es capaz de ayudarnos el acervo de la tradición utópica, mencionada anteriormente, a evaluar estos puntos de vista? La utopía es primaria y principalmente una obra de ficción imaginativa en la cual, a diferencia de otras obras similares, el sujeto central es la sociedad ideal. Esta característica la distingue, al mismo tiempo, de otras interpretaciones de la buena sociedad, ya sean en los mitos de la Edad Dorada, en las creencias del advenimiento del Milenio, o las especulaciones filosóficas acerca de la ciudad ideal.

Tal y como lo inventó Moro, el pensamiento utópico es racional y secular. Moro también introduce un estrato igualitario que, aunque se adhiriesen a él todos

los escritores utópicos (especialmente aquellos influenciados por Platón), contiene una marcada característica de las utopías modernas, mayormente desde el siglo XVIII en adelante. Cuando el progreso científico de obras tales como *La nueva Atlántida* de Bacon, se unió a las tendencias milenaristas del pensamiento occidental, éste aportó una dimensión dinámica a la utopía, permitiéndola englobar vastas extensiones del tiempo futuro. Estas son todas las características que distinguen la utopía de sus precedentes clásicos y cristianos, sean cuales sean sus influencias. Similarmente, también distinguen a la utopía de otras especulaciones sociales y políticas fuera de la tradición occidental.

Pero, ¿de qué forma nos ayuda todo esto a entender el destino y el futuro de la utopía hoy? Para empezar, tomemos la forma básica de la literatura, la novela, que impulsó la utopía en sus etapas más tardías. Ya esté la novela, como muchos proclaman, muerta como género culto, o bien, simplemente haya cambiado de forma, lo que sí está claro es que ya no juega nunca más el papel que realizó en el pasado. Ya no es el género central de la literatura por antonomasia, tal y como fue en el siglo XIX; ya no se la contempla como el vehículo primario para la expresión imaginativa de visiones de la sociedad, como fue para Dickens, Balzac o Tolstoi.

Esto significa que aunque en el caso que las utopías se escriban hoy en día, tienden a no captar la atención tan plenamente como lo hicieron en el pasado. Las utopías antiguas, como aquellas escritas por Moro o Wells, se convirtieron en el punto de referencia central para el debate y la discusión pública. Eran conocidas y citadas por la gente culta. Podían marcar la agenda política y, como en el caso de *El año 2000: Una visión retrospectiva* de Bellamy, podían incluso dar lugar a la creación de un gran partido.

Las utopías actuales suelen ser escritas para un determinado público —o al menos, ése es su destino. Su calidad puede ser notable, como es el caso de *Los desposeídos* (1974) de Ursula Le Guin. Pero *Los desposeídos* se empaqueta y se vende dentro del «género de la ciencia ficción», lo cual no es apropiado para feministas y ecologistas. Un destino similar han sufrido otras muchas interesantes e imaginativas utopías escritas por ecologistas y feministas, como por ejemplo *Ecotopia* (1975) de Ernest Callenbach o *Woman on the Edge of Time* (1976) de Marge Piercy.³⁷ En este sentido fue profética la «ecotopía» *La isla* (1962) de Aldous Huxley, adoptada por la contracultura de los sesenta, y que sin embargo no generó ningún interés en cuanto respuesta a la anti-utopía *Un mundo feliz*, escrita por el mismo autor treinta años antes.

Es posible, sin embargo, que, a pesar de lo ocurrido a la novela, otros géneros y formatos hayan tomado el relevo de la función utópica de la misma. Por ejemplo, el cine ha realizado ciertamente algunas contribuciones esenciales, como la versión cinematográfica *Horizontes perdidos* de James Milton (1933, filmado en 1937), el cual inventó Shangri-La, así como las versiones de *The Shape of Things to Come* (1933) de Wells (filmado como *Things to Come* en 1936). Pero no sólo se basaron en famosas novelas; el cine también ha explotado una parte importante de la anti-utopía a través de obras como *Metrópolis* (1926) de Fritz Lang, las diversas

versiones de *1984* y éxitos tan recientes como la trilogía de *Matrix* (1999-2003) y *Minority Report* (2002). El cine es claramente hoy en día un medio prometedor, al igual que la televisión, el video y las nuevas tecnologías audiovisuales.

Pero la forma y los medios técnicos pueden no ser el asunto más importante. Una cuestión de mucha mayor relevancia puede ser cómo la cultura postmoderna ha dado la espalda a las «grandes narrativas» de la razón y el progreso, que fueron el marchamo de la utopía por lo menos hasta la mitad del siglo XX. ¿Puede haber una utopía postmoderna? ¿Puede ser representada la sociedad ideal en términos irónicos, escépticos, divertidos, superficiales, ahistóricos, o sin fe en el futuro? Esto plantea otras cuestiones relevantes sobre la condición utópica hoy en día. ¿El capitalismo global —que, si Frederick Jameson y David Harvey están en lo cierto, es la base de la cultura postmoderna— anima o desalienta la utopía?³⁸ ¿Puede la revolución de las tecnologías de la información, como fuerza impulsora de este nuevo capitalismo global, ser puesta al servicio de la utopía? Si existe la ecotopía, ¿por qué no una computopía? ¿Y qué pasa con los asombrosos desarrollos de la biotecnología? Éstos, junto con el capitalismo global y el mundo computerizado, pueden animar el pensamiento anti-utópico mucho más que el utópico; pero, durante los últimos años, algunos escritores de ciencia ficción han encontrado razones para el optimismo, tanto en esto como en otras esferas de la ciencia, poniendo todo ello al servicio de objetivos utópicos.³⁹

Siempre es difícil tener una perspectiva del presente, del tiempo que a uno le ha tocado vivir. Quizá la falta actual de imponentes y convincentes imágenes utópicas es un fenómeno temporal, transitorio. Quizá los materiales se están arremolinando para una futura explosión de energía utópica, aunque no necesariamente en la forma de la antigua literatura. Sólo nos queda la esperanza. Existe la acuciante necesidad de un retrato imaginativo a escala completa de este nuevo mundo globalizado, y sin embargo, al mismo tiempo, intensamente local y fragmentado; un mundo tan repleto de esperanza como hemos vaticinado desde estas páginas.

NOTAS

1. Esta es una versión revisada y expandida de un artículo publicado por primera vez como «Aspects of the Western Utopian Tradition», *History of the Human Sciences* 16 (1), 2003: 63-77.

2. Fredric Jameson, «The Politics of Utopia», *New Left Review* 25 (enero-febrero 2004), p. 36.

3. Por ejemplo Perry Anderson afirma que «la utopía [...] ha estado desaparecida desde la mitad de los años 70», «The River of Time», *New Left Review* 26 (marzo-abril 2004), p. 71.

4. Los cuales son frecuentemente incluidos en las discusiones sobre la utopía, teniendo su ejemplo más notable en el libro de Ernst Bloch *The Principle of Hope*, 3 vols. (Oxford, Blackwell, 1986). [Hay edición castellana: *El Principio de Esperanza*, Editorial Trotta, 2004.]

5. [N. del T.]: Juego de palabras intraducible entre «no-where» y «now-here».

6. [N. del T.]: Citado como *the Land of Cockayne and Schlaraffenland* en el original.

7. Hay edición castellana: Joseph Hall, *Un mundo distinto pero igual*, Akal, 1994.

8. Se han realizado frecuentes intentos de distinguir la anti-utopía de la distopía. La primera es vista como un ataque general contra todos los experimentos utópicos y sus formas de pensamiento, al ser entendidos como conducentes a la tiranía o el totalitarismo; la segunda, más bien como una crítica más

moderna, interna o immanente de la utopía, la cual puede, a su vez, albergar pulsiones utópicas. De esta forma, el anti-utopismo de Karl Popper o de Isaiah Berlin puede distinguirse de las distopías *Un mundo feliz* o *1984*. Tomado de Tom Moylan, *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia* (Boulder, CO y Oxford: Wetview Press, 2000); véase además Jameson, «The Politics of Utopia», p. 41, n. 4. Y, para ver otro modo de distinguir las dos formas —«la distopía no es simplemente una anti-utopía. Es un pesadilla... de dominación tecnológica»— véase Anderson, «The River of Time», p. 73. Mi opinión es que la distinción entre ambas no es tan útil como pueda parecer a primera vista, particularmente si uno considera, como es mi caso, que la forma utópica es en primer lugar un género literario.

9. He intentado poner esto de manifiesto en mi *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford, Basil Blackwell, 1987).

10. Carta a Peter Giles, en Moro, *Utopia*, eds. Edward Surtz y J.H. Hexter (New Haven y Londres: Yale University Press, 1965), p. 251. [Hay múltiples ediciones en castellano de *Utopia* de Tomás Moro.]

11. Véase, como ejemplo, Joyce Oramel Hertzler, *The History of Utopian Thought* (Nueva York, Cooper Square Publishers, 1965, publicado inicialmente en 1923) y, para un ejemplo más moderno, Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979).

12. [N. del T]: Término usado por Aristóteles en su *Política*, correspondiente a la clase de los artesanos. Aristóteles distingue dos tipos de trabajo asalariado: «por un lado, el de los oficios especializados [la clase banáusica de artesanos] y, por otro, el de los no especializados, y cuya utilidad se reduce a la fuerza corporal», *Política*, Libro I.11.1258b25-27. La definición del «arte realizado por la clase banáusica» la podemos encontrar en el Libro VIII.2.1337b8-15.

13. Para ello, véase Helen Rosenau, *The Ideal City: Its Architectural Evolution in Europe*, 3.^a edición (Londres, Methuen, 1983) [hay edición castellana: *La ciudad ideal: La evolución arquitectónica en Europa*, Alianza, Madrid, 1999]; para expresiones de esto más modernas, véase Robert Fishman, *Urban Utopias in the Twentieth Century* (Nueva York, Basic Books, 1977).

14. Véase la estupenda discusión en T. Olson, *Millennialism, Utopianism, and Progress* (Toronto, Toronto University Press, 1982), Primera Parte. Se da también, de forma muy brillante, buena cuenta del lugar del milenarismo cristiano en el pensamiento social occidental en Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago, Chicago University Press, 1949). [Hay edición castellana: *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1968.]

15. Para un contexto intelectual de la utopía de Mercier, véase Bronislaw Baczko, *Utopian Lights: The Evolution of the Idea of Social Progress*, traducido por Judith L. Greenberg (Nueva York, Paragon House, 1989).

16. Para ver esta evolución, véase Barbara Goodwin, *Social Science and Utopia* (Hassocks, Sussex, Harvester Press, 1978).

17. Existe aquí un paralelismo en la sugerencia de Jameson de que la imaginación utópica florece «en el momento en el que la (utopía) política es suprimida»; mientras se estaba produciendo un cambio social, el orden político parecía inmutable, ocurriendo de forma similar a cuando en el periodo anterior al capitalismo, el absolutismo parecía inquebrantable durante el siglo XVI y el XVII; o justo antes de la Revolución Francesa en el XVIII, «cuando la gran revolución, a pesar de estar a unos pocos años de ella, era todavía totalmente inimaginable». De forma coherente, la utopía declina cuando hay urgentes tareas políticas que realizar, la cuáles demandan investigaciones y planificaciones «científicas» fuertemente dirigidas, y no ejercicios de imaginación especulativa. Véase «The Politics of Utopia», 43-46. La dificultad, por supuesto, estriba en identificar tales periodos de «suspensión de la (utopía) política». Según las propias cuentas de Jameson, nos encontramos en un uno de tales periodos ahora mismo, con el triunfo del capitalismo a escala planetaria y la aparente ausencia de alternativas. Él mismo se interroga sobre si estamos en una situación histórica en la que deberían florecer las utopías. Pero también, como él se encarga de admitir, el renacimiento de la utopía parece estar todavía fuera del alcance de la vista —aunque, como Anderson señala, las distopías están a flor de piel, especialmente en el cine y en la ciencia ficción: «The River of Time», p. 73; véase también sobre este asunto Ruth

Levitas, «For Utopia: The (Limits of the) Utopian Function in Late Capitalist Society», *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 3 (2/3), verano-otoño 2000, pp. 29-30.

18. Para un bosquejo de la utopía Marxista, véase mi *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, capítulo dos. La relación ambivalente del Marxismo con la utopía está muy bien estudiada en Vincent Geoghegan, *Utopianism and Marxism* (Londres, Methuen, 1987). George Klosko, *Jacobins and Utopians: The Political Theory of Fundamental Moral Reform* (Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2003), examina el utopismo de Marx como emergente desde una tradición de «reforma fundamental moral» que se inicia con Licurgo y Platón.

19. Una característica puesta especialmente de relieve en *Noticias de Ninguna Parte* de Morris. Véase la «Introducción» a mi edición de *News from Nowhere* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995). Bellamy también percibió que el tiempo era el ingrediente esencial —y a diferencia de Morris, no contemplaba ningún conflicto serio en la progresión hacia el socialismo— pero no hizo hincapié, como sí hizo Morris, sobre la importancia del tiempo indispensable para desarrollar la consciencia necesaria.

20. El Milenarismo, en un sentido más literal, por supuesto que habitualmente proveyó el material para las utopías en tiempos anteriores, por ejemplo, durante la guerra de los campesinos en Alemania, la guerra civil en Inglaterra y en la América del siglo XIX. En su forma religiosa, ha continuado alimentando los sueños utópicos y las expectativas de cambio en tiempos modernos. Para ampliar, hay dos estudios particularmente buenos, centrados en Norteamérica y Sudamérica: Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992), y Frank Graziano, *The Millennial New World* (Nueva York, Oxford University Press, 1999).

21. Véase mi *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, pp. 19-20; y también mi *Utopianism* (Buckingham, Open University Press, 1991), pp. 17-19.

22. Platón, *Timeo*, en *Timeo* y *Critias*, traducido por Desmond Lee (Harmondsworth, Penguin Books, 1977), p. 31. [Versión tomada de la edición castellana: Platón, *Timeo*, trad. y ed. de José María Pérez Martel, Alianza Editorial, 2004, p. 52, *Timeo* 19b-19c.]

23. Para una defensa de este punto de vista, véase mi *Utopianism*, pp. 37-41.

24. El poema Utópico está en la edición hecha por Everyman del libro de T. Moro, *Utopia*, traducido por R. Robinson (Londres, Dent and Sons, Everyman Library, 1962), p. 140. [Versión tomada de: Tomás Moro, *Utopía*, trad. de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 2004, p. 53.]

25. Para la contribución de la utopía al desarrollo inicial de la novela, véase Richard McKeon, *Origins of the English Novel, 1600-1740* (Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1987). Otra invención moderna que se puede haber beneficiado de la utopía es el Estado-Nación, de acuerdo con Phillip E. Wegner, *Imaginary Communities: Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity* (Berkeley, University of California Press, 2002). Ambas referencias dan cuenta, de modo distinto, de la estrecha relación entre la utopía y algunas de las principales corrientes intelectuales y políticas de la modernidad. Las utopías, lejos de ser «atemporales» y «universales», están, de hecho, íntimamente ligadas al tiempo y, sin duda alguna, al espacio.

26. Para ampliar esto, véase mi *Utopianism*, pp. 27-32. Y de forma más general, Klosko, *Jacobins and Utopians*, sobre su tradición.

27. Véase Bertrand de Jouvenel, «Utopia for Practical Purposes», en Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought* (Londres, Souvenir Press, 1973), pp. 221-223.

28. He desarrollado este punto más ampliamente en «Ideology and Sociology: Reflections on Karl Mannheim's *Ideology and Utopia*», *Journal of Political Ideologies* 11 (2), 2006: 169-181.

29. [N. del T.]: *Doppelgänger* es un vocablo alemán que sirve para designar el doble fantasmagórico de una persona viva. La palabra proviene de *doppel* («doble»), y *gänger* (generalmente traducida como «andante» o que camina al lado). Alternativamente, el término es usado para describir el fenómeno por el cual se puede ver la propia imagen de uno por el rabillo del ojo. Existe toda una tradición literaria de este fenómeno (Guy de Maupassant en *¿Él?*, Poe en *William Wilson*, *Los elixires del diablo* de E.T.A. Hoffmann o *La comedia de las equivocaciones* de Shakespeare).

30. Véase Robert C. Elliott, *The Shape of Utopia: Studies in a Literary Genre* (Chicago, Chicago University Press, 1970).

31. Para esta «cadena de utopías», véase las introducciones a mis ediciones de *Noticias de Ninguna Parte* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995) y *Una Utopía moderna* (Londres, Dent and Sons, Everyman Library, 1994).

32. Véase por ejemplo Jean Chesneaux, «Egalitarian and Utopian Traditions in the East», *Diogenes*, vol. 62 (1968), pp. 76-102. Chesneaux también afirma que existe una tradición utópica en los países budistas del sudeste asiático, especialmente en Birmania [*N. del T.*: hoy Myanmar], Ceilán [*N. del T.*: hoy Sri Lanka], Laos, Tailandia y Camboya. Véase también Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998). Es claro, sin embargo, que ambos usan el término «utópico» de forma indiscriminada. Un reivindicación más fuerte, a pesar de reconocer las diferencias con Occidente, la vemos en Zhang Longxi, «The Utopian Vision, East and West», en Jörn Rüsen, Michael Fehr y Thomas W. Rieger (eds.), *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds* (Nueva York y Oxford: Berghahn Books, 2004), pp. 207-229.

33. Para un breve resumen, véase Joseph Needham, «Social Devolution and Revolution: *Ta Thung and Thai Phing*» en R. Porter y M. Teich (eds.), *Revolution in History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986), 61-73.

34. Véase la discusión y la referencias en mi *Utopianism*, pp. 33-35.

35. Véase Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., 4.^a ed. (Londres, Routledge y Kegan Paul, 1962); Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (Londres, The Fontana Press, 1990); Leszek Kolakowski, «The Death of Utopia Reconsidered», en Sterlin M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values IV* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), pp. 229-242. [Hay ediciones castellanas de las dos primeras: Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1989; e Isaiah Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992.]

36. El más celebrado ensayo sobre el tema es, por supuesto, el de Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Nueva York, The Free Press, 1992). [Hay edición castellana: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.] Para opiniones desde un pensamiento de izquierdas sobre las consecuencias del colapso del socialismo, y en particular, sobre sus implicaciones sobre el pensamiento utópico, véase Robin Blackburn (ed.), *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism* (Nueva York, Verso, 1991); Russell Jacoby, *The End of Utopia? Politics and Culture in an Age of Apathy* (Nueva York, Basic Books, 1999); Perry Anderson, «Renewals», *New Left Review*, second series, 1 (enero-febrero 2000): 5-24. He discutido estos diversos puntos de vista y afirmaciones en «The End of Socialism? The End of Utopia? The End of History?» en mi libro *1989: Revolutionary Ideas and Ideals* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001), pp. 171-193.

37. Para dar cuenta de las recientes utopías feministas y ecologistas —ya que las dos frecuentemente se solapan— véase Tom Moylan, *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* (Nueva York y Londres, Methuen, 1986); Lucy Sargisson, *Contemporary Feminist Utopianism* (Londres, Routledge, 1996).

38. Véase mi discusión sobre la cultura post-moderna en *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*, 2.^a edición (Oxford y Malden, MA, Blackwell, 2005). Para la posibilidad de una «utopía post-moderna», véase Levitas, «For Utopia», pp. 31-40.

39. Véase Anderson, «The River of Time», pp. 74-76; Brian Stableford, «Biotechnology and Utopia», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 3, n.º 2/3, verano/otoño de 2000, pp. 189-204. El especial completo de CRISPP, titulado «La Filosofía de la Utopía», contiene ensayos relevantes sobre el tema de una futura utopía (y se ha publicado también en forma de libro: Barbara Goodwin (ed.), *The Philosophy of Utopia*, Londres, Frank Cass, 2000). Para una reciente proclamación de la necesidad y posibilidad de una utopía hoy, véase David Harvey, *The Spaces of Hope* (Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000); Russell Jacoby, *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age* (Nueva York, Columbia University Press, 2005).