

UTOPIÁS EN TIEMPOS DE PANDEMIA

Francisco Martorell • Jesús Joven • Luis Fernando Medina •
José Manuel Naredo • Sergio Martínez • Tica Font

REFERENTES

Paco Fernández Buey
Erik Olin Wright

Imagen: "Utopía en el Antropoceno" (versus Periferias), Javier Muñoz



PAPELES

Director - Santiago Álvarez Cantalapiedra

Equipo de redacción - José Bellver y Nuria del Viso

Consejo de redacción

Luis Enrique Alonso (Universidad Autónoma de Madrid)
Joan Benach (Universitat Pompeu Fabra)
Óscar Carpintero (Universidad de Valladolid)
José Luis Fernández Casadevante (Cooperativa Garúa)
Jordi Mir (Universitat Pompeu Fabra)
José Manuel Naredo (Cuerpo Superior de Estadísticos del Estado)
Carmen Madorrán (Universidad Autónoma de Madrid)
Tica Font (Centre Delàs)

Comité asesor

Daniele Archibugi (Universidad de Londres)
Tanja Bastia (Universidad de Manchester)
Pedro Ibarra (Universidad del País Vasco)
Isabell Kempf (Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos)
Bichara Khader (Universidad de Lovaina)
Saul Landau (California State University)
Maxine Molyneux (Universidad de Londres)

PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global es una revista trimestral publicada desde 1985 por FUHEM. Con una mirada transdisciplinar, la revista aborda temas relacionados con la sostenibilidad, la cohesión social y la democracia, con la paz como eje transversal del análisis.

La revista está recogida sistemáticamente por las bases de datos: LATINDEX, DIALNET, DICE, ISOC-Ciencias Sociales y Humanidades, RESH, ARCE



© FUHEM. Todos los derechos reservados
FUHEM - Ecosocial
Avda. de Portugal 79 posterior, 28011 Madrid
Teléf.: (+34) 91 431 02 80
fuhem@fuhem.es
www.revistapapeles.es

I.S.S.N. 1888-0576

Depósito legal - M-30281-1993

© de las ilustraciones: Javier Muñoz, Mariela Botempi, Jon G. Balenciaga

Imagen de portada: "Utopía en el Antropoceno" (versus Periferias), Javier Muñoz

Esta revista es miembro de ARCE  **arce**
www.revistasculturales.com

Esta revista recibió una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura y Deporte.

Para solicitar autorización para la reproducción de artículos publicados, escribir a FUHEM Ecosocial.

Las opiniones de los artículos publicados no reflejan necesariamente las de FUHEM Ecosocial y son responsabilidad de los autores.

Sumario

INTRODUCCIÓN

Utopías en la era del Antropoceno	5
SANTIAGO ÁLVAREZ CANTALAPIEDRA	

A FONDO

Utopía. El estado actual de la cuestión	13
FRANCISCO MARTORELL CAMPOS	
Tomás Moro: el nacimiento de la utopía moderna	29
JESÚS JOVEN TRASOBARES	
Entrevista a Luis Fernando Medina sobre socialismo y utopía	35
JOSÉ BELLVER SOROA	
Utopías y prospectiva en Geddes y en Mumford	43
JOSÉ MANUEL NAREDO PÉREZ	
Entre utopías y distopías tecnocientíficas. El caso del transhumanismo	53
SERGIO MARTÍNEZ BOTIJAZ	
Utopía y antropoceno: críticas y respuestas al reto nuclear	65
TICA FONT GREGORI	

ACTUALIDAD

Refugiados en la Unión Europea: desde el alarmismo de emergencia a la gestión común	77
DANIELE ARCHIBUGUI, MARCO CELLINI Y MATTIA VITIELLO	

REFERENTES

Erik Olin Wright: Utopías reales	97
SANTIAGO ÁLVAREZ CANTALAPIEDRA	
Construyendo utopías reales	101
ERIK OLIN WRIGHT	
Francisco Fernández Buey: Elementos positivos de la utopía	109
SALVADOR LÓPEZ ARNAL	

Utopía y vocación científica en la representación socialista moderna de la sociedad capitalista	113
PACO FERNÁNDEZ BUEY	
Charles Fourier y los elementos positivos de la utopía	129
PACO FERNÁNDEZ BUEY	

LECTURAS

Historia de la agricultura española desde una perspectiva biofísica (1900-2010), Manuel González de Molina, David Soto Fernández, Gloria Guzmán Casado, Juan Infante Amate, Eduardo Aguilera Fernández, Jaime Vila Traver, Roberto García Ruiz	157
MONICA DI DONATO	
El planeta inhóspito: La vida después del calentamiento, David Wallace-Wells	159
MERITXELL BALADA, PAULA ESTRADA Y JOAN FREIXA	
La máquina es tu amo y señor, Jenny Chan Tang, Xu Lizhi, Li Fei y Zhang Xiaoqio	163
LUCÍA VICENT	
¿Qué hacer en caso de incendio? Manifiesto por un Green New Deal, Héctor Tejero y Emilio Santiago	166
FUHEM ECOSOCIAL	
Fluminismo, Ginny Battson	167
FUHEM ECOSOCIAL	

RESÚMENES	169
------------------	-----

La utopía en la era del Antropoceno

SANTIAGO ÁLVAREZ CANTALAPIEDRA

Un mapa del mundo que no contenga el país Utopía
no merece siquiera un vistazo
(Oscar Wilde)

Aunque el término *utopía* surge en el Renacimiento, las primeras expediciones por las tierras utópicas fueron tan antiguas como las capacidades simbólicas y de fabulación del ser humano. Tal vez se deba a ello que Francisco Fernández Buey, quien tanto aprecio mostró por la razón utópica,¹ asociara siempre las ilusiones que brotan naturalmente de la vida de los seres humanos a la idea de la utopía.²

Es sabido que utopía es un nombre inventado por Thomas More que los filólogos atribuyen a la combinación del prefijo griego *ou*, (no) con la palabra *topos* (lugar). Tres siglos y medio más tarde, el economista y filósofo John Stuart Mill utilizó por vez primera el término *distopía* en una intervención parlamentaria para referirse a la perspectiva poco halagüeña que se desprendía de la vigencia de algunos factores del presente. Cinco décadas después, Patrick Geddes y Lewis Mumford introducen –nos los recuerda José Manuel Naredo en su artículo– el término *eutopia* para expresar el *buen lugar* en el que estar y al que deberíamos ir.

¿Por qué nos debería interesar, en la era del Antropoceno, la utopía entendida como eutopía? ¿Qué significado puede tener al comienzo del siglo XXI, atenzados como estamos por amenazas globales que ad-

¹ Este número inaugura nuevas secciones. La que denominamos Referentes tiene como objetivo recuperar textos de autores/as que son una referencia indiscutible en las temáticas que aborda la revista. En esta ocasión está compuesta de tres textos, dos de Francisco Fernández Buey y otro de Erik Olin Wright.

² Francisco Fernández Buey, *Utopías e ilusiones naturales*, El Viejo Topo, Barcelona, 2007.

quieren una dimensión existencial? Son preguntas que nos llevan a orientar nuestra mirada, por primera vez en los treinta y cinco años de vida de la revista, a ese lugar imaginado que debería figurar en los mapas que merecen ser ojeados.

¿Para qué sirve la utopía?

Como sugiere Jesús Joven al introducirnos la obra de Thomas More en este número, la sociedad que prefigura esta primera utopía literaria está lejos de ser una sociedad justa (debido a la existencia de esclavitud); tampoco parece una sociedad deseable, ni siquiera para el propio autor que la imagina, pues en ella se hace patente la ausencia de Dios. Es probable, pues, que More no estuviera imaginando un “buen lugar”, sino un “no lugar” desde el que comentar críticamente el mundo que le rodeaba. Este papel crítico es la primera y más destacada función que cabe atribuir a la utopía. Pero hay, al menos, otras dos funciones más que merecen nuestra atención.

La segunda función de la utopía es ayudar a imaginar alternativas. La utopía como invariante de la historia humana forma parte de las ilusiones naturales de las que habla Leopardi y reivindica Fernández Buey, una atalaya desde la que visualizar y anticipar otra realidad. El género utópico ha servido, por ejemplo, para lanzar nuevos principios sociales al servicio de la emancipación de la mujer —es el caso de Charlotte P. Gilman, precursora con su *Herland* (1915)— o de una organización alternativa de la economía —como la imaginada por el socialista norteamericano Edward Bellamy en su novela *Looking Backward* (1888)— que luego, a resultas de tantas luchas, han terminado por hacerse realidad en muchos lugares. El sufragio femenino, la educación universal o la abolición del trabajo infantil son principios que pertenecieron en su día al género utópico y que hoy están presentes en gran número de sociedades de nuestro mundo, aunque —evitemos olvidarlo— no en todas.

Así pues, el potencial crítico de la utopía adquiere sentido en medio de la oscuridad del presente solo cuando se pone al servicio de la emancipación humana. Pero para poder desatar este potencial hay que empezar por diferenciar a los ilusos de quienes albergan ilusiones, pues no es lo mismo hacerse ilusiones que tener ilusiones. ¿Y qué diferencia una cosa de la otra? Los ilusos se diferencian de los utópicos en que defienden ideales que se encuentran fuera de la historia. Sus ilusiones no son realizables. Por el contrario, el utópico alberga una ilusión realizable,

tal vez no en el momento presente y dentro del orden social dominante, pero no imposible en otro momento histórico y bajo otras circunstancias. El utópico, a diferencia del iluso, engarza la utopía a una realidad que no queda reducida al campo de lo existente. La realidad es también un campo de posibilidades, de opciones por explorar y de experiencias alternativas que practicar, algunas incluso ya iniciadas, aunque rápidamente sofocadas o desplazadas a un segundo plano de la historia por el poder. Cuando se formula una utopía, señala Juan José Tamayo, «no se está proponiendo un imposible; se busca cambiar las coordenadas que la hacen imposible para que sea posible».³

La tercera función de la utopía está muy relacionada con esta doble función crítica y alternativa que acabamos de comentar. La utopía, en cuanto instancia crítica que además ayuda a previsualizar otra realidad, se convierte en motivación para la acción y en horizonte que guía el cambio social. Como señaló Paco Fernández Buey, resulta indispensable para iniciar y sostener la acción política desde una perspectiva emancipadora: «No ha habido ni habrá filosofía moral sin utopías, o sea, sin la prefiguración de sociedades imaginarias más justas, más igualitarias, más libres y más habitables de las que hemos conocido y conocemos. La imaginación utópica ha sido y será el estímulo positivo de todo pensamiento político moral».⁴ Tal vez ha sido Eduardo Galeano quien, desde el campo literario, más haya reivindicado este papel de la utopía.⁵ Son muy conocidas las palabras con las que se hace eco de la respuesta que dio el cineasta argentino Fernando Birri a la pregunta ¿para qué sirve la utopía?: «La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. ¿Entonces para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar». Utopía que combina crítica y alternativa, que guía la praxis y la orienta hacia ella. Esa es su función.

³ Juan José Tamayo, *Invitación a la utopía*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 149.

⁴ Francisco Fernández Buey, op. cit, pp. 12 y 13.

⁵ Galeano cultivó a lo largo de toda su obra la utopía crítica y poética. Algunas de las frases que dejó escritas se convirtieron en lemas de la acampada del 15 M (así ocurrió con esta, «si no nos dejan soñar, no los dejaremos dormir», extraída de su libro *Los hijos de los días*). Entre los muchos escritos que nos legó, tal vez el que mejor refleja el espíritu utópico del autor es el titulado «El derecho al delirio», del que entresaco los siguientes versos: «¿Qué tal si deliramos, por un ratito? Vamos a clavar los ojos más allá de la infamia, para adivinar otro mundo posible (...) en las calles, los automóviles serán aplastados por los perros/ la gente no será manejada por el automóvil, ni será programada por el ordenador, ni será comprada por el supermercado, ni será tampoco mirada por el televisor (...) la gente trabajará para vivir, en lugar de vivir para trabajar/ se incorporará a los códigos penales el delito de estupidez, que cometen quienes viven por tener o por ganar, en vez de vivir por vivir nomás, como canta el pájaro sin saber que canta y como juega el niño sin saber que juega (...) los economistas no llamarán nivel de vida al nivel de consumo/ ni llamarán calidad de vida a la cantidad de cosas» (Patatas arriba. *La escuela del mundo al revés*, Siglo XXI, Madrid, 1998, pp. 341-344).

De la utopía social a las ilusiones tecnológicas

La publicación, en Lovaina en 1516, *Del estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía* inaugura el pensamiento utópico moderno. Aunque la noción de utopía estuvo enraizada en sus comienzos al ámbito social y tenía un marcado carácter político, con el tiempo fue cediendo terreno en favor de las ilusiones tecnocientíficas. No es accidental ese tránsito. Las utopías, por su carga crítica y alternativa, se convirtieron en una peligrosa herramienta al servicio de la emancipación humana. Recuerda Pierre Musso que este giro de la utopía hacia el ilusorio solucionismo tecnológico se produce en épocas tan tempranas como las de las revoluciones sociales y obreras de los años 1830 en Francia: «El objetivo fue eludir la conflictividad política para celebrar el progreso técnico y la revolución industrial (...) La utopía deja de ser sociopolítica para convertirse en científico-técnica. Esta inflexión fundamental, en sus orígenes, pretendía una toma de poder tecnocrática, relegando a un segundo plano a la utopía social, e incluso socialista. Esto es lo que pretenden algunos sansimonianos al reducir el cambio social a realizaciones técnicas».⁶

En los umbrales de la «cuarta revolución industrial», derivada de la integración de la inteligencia artificial con las nanotecnologías y la biología sintética, las ilusiones tecnológicas renacen cada vez con más fuerza. El libro *Homo Deus*, de Harari, sintetiza mejor que ningún otro esas ilusiones presentes en la sociedad actual. La posibilidad que se le ha abierto al ser humano de acabar con los flagelos del hambre, la guerra y la enfermedad le faculta para ascender a un nivel superior en la escala evolutiva: «El ascenso de humanos a dioses puede seguir cualquiera de estos tres caminos: ingeniería biológica, ingeniería ciborg e ingeniería de seres no orgánicos».⁷ No hay que esperar a la lentísima selección natural ni a la azarosa mutación de los genes cuando resulta posible forzar los cambios con las palancas de la biotecnología, la inteligencia artificial o la nanotecnología. Esta ilusión tiene hoy nombre e ingentes recursos a su servicio. El *transhumanismo*, que no es más que la búsqueda de la inmortalidad a través de la tecnología, cuenta con el respaldo inestimable de Google y la NASA a través de la Universidad de la Singularidad, dedicada en exclusiva a este asunto.

⁶ Pierre Musso, «De la utopía social a la utopía tecnológica», *El punto de vista nº 7: Tiempos de utopías (Le Monde diplomatique)*, Ediciones Cybermonde S.L., Valencia, 2011, pp. 7 y 8.

⁷ Yuval Noah Harari, *Homo Deus*, Debate, Barcelona, 2016, p. 56.

El deslizamiento hacia lo distópico

La capacidad de seducción que tienen las nuevas tecnologías parece irresistible. Pero si por un momento pudiésemos suspender esa atracción, logrando unas mejores condiciones para preguntarnos acerca de si esas opciones son realmente deseables, es probable que nos surgieran unas cuantas reservas. La exitosa serie *Black Mirror* refleja magistralmente el malestar y la inquietud que nos provoca tanto ilusionismo tecnológico. En sus capítulos abunda la *distopía* y escasea la *eutopía*.

Cabe preguntar si este desplazamiento de las utopías por las distopías es algo reciente o viene de lejos. Aunque la ficción distópica ha vivido siempre sus momentos más dorados después de las grandes crisis colectivas, la utopía ha llevado en su reverso la distopía desde los inicios. De ahí que quepa distinguir las utopías puras de las parodias utópicas, que no buscan presentar un ideal sino más bien evitarlo. Entre los autores de las primeras encontraríamos a More con su *Utopía*, a Campanella con *La ciudad del Sol*, a Bacon con *Nueva Atlántida*, a Bellamy con *Mirando hacia atrás* y, sobre todo, a Morris con *Noticias de ninguna parte*. Entre los cultivadores de las segundas, autores como Italo Calvino, H.G. Wells o Úrsula K. Le Guin, que imaginaron en muchas de sus obras futuros distópicos con la intención de que anticipando esos horizontes tenebrosos nos encontrásemos en mejores condiciones de sortearlos. Otros, como Yevgueni Zamiatin con *Nosotros*, Aldous Huxley con *Un mundo feliz* o George Orwell con *1984*, es posible que ni siquiera albergaran tal esperanza.

En cualquier caso, pocos tiempos tan proclives a las distopías como los actuales. Están tan presentes en nuestros días que gran parte de la literatura juvenil más celebrada responde a este género (véase la trilogía de *Los juegos del hambre* de Suzanne Collins o el tríptico de Verónica Roth formado con sus novelas *Divergente*, *Insurgente* y *Leal*, todas ellas llevadas al cine en los últimos años con gran éxito de público). Tampoco han escapado a esta tentación muchos autores consagrados: ahí está el mundo apocalíptico que describe Cormac McCarthy en *La carretera*, el renacer del antisemitismo que plantea Philip Roth en *La conjura contra América* o la acogida que han logrado las dos novelas de Margaret Atwood sobre la República de Gilead (*El cuento de la criada* y *Los testamentos*).

¿Qué significado puede tener la Utopía en la era del Antropoceno?

La ciencia ficción ha cultivado un campo muy próximo al de las utopías. El racionalismo mágico presente en este género literario ha permitido viajar a la Luna o a las profundidades de la Tierra cuando aún no era posible. La conciencia del futuro como un vasto territorio de posibilidades ha permitido que algunas mentes lúcidas fueran capaces de anticipar acontecimientos que luego otros seres humanos han presenciado. Desde que en el siglo II el escritor griego Luciano Samósata imaginara un viaje a la Luna, el ser humano ha realizado la mayoría de las ilusiones que ha albergado: ha llegado hasta los confines de los océanos, ha dado la vuelta al mundo, explorado las simas más profundas y formulado teorías, como la de las cuerdas cósmicas y los agujeros de gusano, que hacen verosímiles los viajes en el tiempo que imaginó el incomparable Herbert George Wells veinte años antes de que el no menos genial Einstein formulara la teoría general de la relatividad. La ciencia ficción es un género moderno, hija de la confianza en el futuro y de la idea de progreso. El futuro como algo mejor que el presente. «El progreso es la realización de las utopías», decía Oscar Wilde. La narrativa utópica es en cierto modo una variante de la filosofía del progreso, pero ¿qué idea de progreso cabe albergar en nuestra época?

La idea de “progreso” que define nuestra época a menudo se parece más a la progresión de una enfermedad que a su curación. Para Walter Benjamin el progreso, cuando es contemplado desde la mirada del oprimido, se asemeja mucho a un vendaval que deja a su paso un reguero de víctimas y escombros. Desde esa perspectiva, el progreso es sinónimo de catástrofe y la utopía tiene que ver, sobre todo, con la esperanza de detener ese progreso. Cuando se avanza en la dirección equivocada, el progreso es lo último que se necesita. No tiene ningún sentido progresar en dirección al abismo, y hacia allí es adonde nos conduce este modelo de civilización.⁸

La civilización industrial capitalista encandila a sus víctimas con un progreso aparente, no real, pues en su discurrir deteriora las bases naturales y sociales sobre las que se sostiene. Nos ha conducido a una crisis ecosocial de la que brotan múltiples amenazas existenciales: amenazas climáticas, pandemias impulsadas por la globalización con efectos impredecibles sobre la salud pública o disputas en

⁸ Christopher Ryan, *Civilizados hasta la muerte: el precio del progreso*, Capitán Swing, Madrid, 2020.

torno a recursos estratégicos que tensionan la geopolítica internacional en un contexto de proliferación nuclear.⁹

El futuro no tiene el mismo significado ahora que antes de la crisis ecológica. Con anterioridad a esta crisis el futuro se podía contemplar todavía como un territorio de posibilidades: cabía pensarlo como un tiempo mejor donde proyectar aquello que no resulta posible alcanzar en el tiempo presente. Pero ahora no. La crisis ecológica ha determinado nuestro futuro. Lo vemos con claridad al observar las consecuencias del cambio climático. Desde el punto de vista de la crisis climática, el futuro nunca va a poder ser mejor y, por eso, toda nuestra lucha por el futuro gira entre lo “malo” y lo “peor”. Y la diferencia entre ambos futuros es enorme: nada menos que la posibilidad entre un convivir aún civilizado y la más atroz de las barbaries. Tanta es la diferencia entre ambos futuros, que no cabe pensar en la utopía más que como la aspiración a conseguir lo menos malo. Los nuestros son tiempos de concesiones, de la búsqueda del mal menor. Lo mejor deja de estar a nuestro alcance y debemos conformarnos con lo menos malo. Son tiempos de utopía formulada en negativo: «hoy no luchamos por construir la brillante utopía, sino para evitar las distopías peores».¹⁰

Predominan hoy las distopías, que no son sino hijas de la creciente consciencia de que vivimos un gran desastre social y civilizatorio. Dar la vuelta al calcetín de sentido trágico del presente pasa por hacer florecer la carga alternativa que tiene la utopía y que no alcanza a imaginar el pensamiento que se queda en meramente distópico. Si la distopía llega a ser, en el mejor de los casos, una crítica cuando apunta al estado de barbarie al que nos conduce el presente, la utopía además de la crítica proporciona la imaginación política necesaria para lanzar la realidad en otra dirección, hacia un *buen vivir* en un *buen lugar*, hacia la *eutopía*.

⁹ Sin mencionar los riesgos tecnológicos del impulso fáustico: las consecuencias de la combinación de la inteligencia artificial con la manipulación genética y las posibilidades de crear una especie nueva – los ciborgs – no completamente orgánica.

¹⁰ Jorge Riechmann, *Otro fin del mundo es posible, decían los compañeros*, mra ediciones, Barcelona, 2020, p. 107.

SOBERANÍA ALIMENTARIA

BIODIVERSIDAD y culturas

Una revista en papel y digital, de información, debate y reflexión sobre temáticas rurales bajo la óptica política de la **soberanía alimentaria**.



UN INSTRUMENTO DE **PENSAMIENTO CRÍTICO**
PARA LAS PERSONAS Y LOS COLECTIVOS
QUE DEFIENDEN UN **MUNDO RURAL VIVO**

Consulta en la web las opciones de colaboración.



www.soberaniaalimentaria.info

Utopía. El estado actual de la cuestión

FRANCISCO MARTORELL CAMPOS

Dice Enzo Traverso que lo que separa al siglo XXI de los dos siglos anteriores es que nació bajo el eclipse general de las utopías.¹ A priori, la tesis del derrumbe de la utopía no parece novedosa. Fred Polak lamentó en 1953 que Occidente estaba dejando de producir imágenes de un futuro mejor y acentuando la producción de imágenes de un futuro peor. A su juicio, tal inversión reflejaba la decadencia de la utopía.² A medida que transcurrieron las décadas, ascendió el número de autores que repitió idéntico dictamen, hasta convertirlo en un auténtico mantra. No es el caso de Traverso, teórico que resalta la singularidad de nuestra experiencia. En efecto, si el siglo XXI rompe con la modernidad es porque jamás ha estado movido por la utopía. Eso significa que para los individuos más jóvenes la ausencia de utopías conforma su hábitat natural y cognoscible, un aspecto de la existencia dado por sentado, evidente por sí. Aunque Traverso ubica la fractura dos siglos atrás, lo cierto es que desde la Ilustración no había deambulado por Occidente nada parecido, excepcionalidad que obliga a plantear varios interrogantes: ¿qué significa y de dónde procede la crisis de la utopía tal cual la vivimos hoy? ¿Cuáles son sus manifestaciones idiosincrásicas? ¿Puede y debe enmendarse?

¿Qué es la utopía?

Todo el mundo sabe que el lenguaje cotidiano atribuye a la noción de «utopía» incontables significados denigrantes. Normalmente, suele em-

¹ Enzo Traverso, *Melancolía de izquierda. Después de las utopías*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019, p. 31.

² Véase: Frederik Polak, «Cambio y tarea persistente de la utopía», en Arnhelm Neusüss (comp.), *Utopía*, Barcelona, Barral Editores, 1971, pp. 188-189.

plearse para designar a los anhelos que el sentido común considera quiméricos y a los sistemas totalitarios de la peor calaña. La observación más superficial verifica la falsedad de sendas valoraciones. Quienes identifican a la utopía con lo imposible omiten que la historia brinda numerosos ejemplos acerca de cómo han acabado haciéndose realidad ideas tildadas durante siglos de utópicas (el sufragio universal, la educación pública y otras). Asimismo, quienes la asocian con el totalitarismo omiten que la democracia también fue originariamente utópica, un proyecto hipotético de sociedad ideal.

¿Qué es la utopía? La respuesta involucra a un término donde confluyen elementos tan diversos que hacen inviable el propósito de diseñar una definición que los abarque a todos. A raíz de tamaña polisemia, la caracterización de la utopía habilita a recurrir al listado. De entre los existentes, destaca el de Fredric Jameson, filósofo que liga la utopía a tres referentes.³ El menos conocido es el *deseo utópico*, ímpetu basado en la esperanza y orientado al futuro que incita a imaginar mundos mejores cuando el presente ocasiona malestar o indignación. Ernst Bloch mostró que las ensoñaciones utópicas basculan entre las fantasías abstractas que incentivan la huida compensatoria de la realidad y los planes concretos que ambicionan cambiarla.⁴ La utopía estricta cristaliza en estos últimos. El segundo referente recibe el nombre de *forma utópica*, esfera textual que abarca a las producciones literarias, artísticas o teóricas consagradas a criticar la sociedad real comparándola con una sociedad ficticia más libre, próspera y equitativa. Por último, despuntan las variadas ramificaciones de la *política utópica*, esfera en la que convergen las comunidades intencionales, los movimientos de emancipación y los colectivos que respaldan iniciativas avanzadas. Su empeño no es otro que cumplir en la práctica el deseo utópico de justicia.

La crisis de la utopía reconsiderada

Con el inventario de Jameson en mente, las preguntas sobre el eclipse de la utopía ganan concreción. ¿Qué ha sido abolido o precarizado, el deseo utópico, la forma utópica, la política utópica o los tres niveles? Si algún referente permaneciera activo, ¿podría seguir aseverándose que la utopía atraviesa una crisis terminal? En

³ Fredric Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal, 2009, p. 15.

⁴ Ernst Bloch, *El principio esperanza [1]*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 106-107.

otros trabajos he mostrado que el presente sí produce y acoge utopías.⁵ El deseo utópico no se ha evaporado. Ha emigrado desde la política hacia la tecnología. Repárese, si no, en la repercusión espectacular del transhumanismo, movimiento que aspira a emancipar a la humanidad de las limitaciones naturales reconfigurándola tecnológicamente. Según el relato que difunde, en las próximas décadas surgirán dispositivos biotecnológicos, nanotecnológicos y farmacológicos que permitirán amplificar las facultades humanas, crear capacidades nuevas, gestionar las emociones y (es la promesa estelar) gozar de la inmortalidad, o cuanto menos de una prolongación vital sobresaliente.⁶ Heredera de la vasta tradición tecnoutópica estrenada por Francis Bacon y expresión magistral de las «utopías médicas» estudiadas por Bloch,⁷ la doctrina transhumanista permea la cultura al completo y monopoliza los discursos esperanzadores del futuro.

El deseo utópico no se ha evaporado. Ha emigrado desde la política hacia la tecnología

A diferencia de los utópicos similares de la primera mitad de siglo XX (Wells, Fedorov, Haldane, Bernal), la plana mayor del transhumanismo aísla el deseo de perfeccionarnos tecnológicamente del deseo de igualdad económica. De ahí que la ciencia ficción afin describa futuros donde las transformaciones tecnológicas de la biología humana acontecen en contextos económicos no transformados, idénticos al imperante. Semejante descompensación confirma que la lucha contra el envejecimiento ha reemplazado a la lucha contra la explotación, la sed de perpetuidad a la sed de justicia y la decisión de cambiar un ámbito concreto de la realidad a la de cambiar todos los ámbitos de la misma. A tenor de lo explicado, no hay duda de que debe corregirse la cita de Traverso. Lo que experimentamos no es exactamente el «eclipse general de las utopías». A fin de cuentas, la utopía tecnológica del transhumanismo (incluidas las modalidades ciberliberales del mismo postradas en Silicon Valley) goza de una salud envidiable. Lo que experimentamos es el eclipse de la utopía política, y más específicamente de la utopía política de izquierdas.

⁵ Francisco Martorell, «¡Al infierno los cuerpos! El transhumanismo y el giro postmoderno de la utopía», *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 46, 2012, pp. 489-496; Francisco Martorell, *Soñar de otro modo. Cómo perdimos la utopía y de qué forma recuperarla*, Valencia, La Caja Books, 2019, pp. 53-67.

⁶ Yuval Harari vende millones de libros recitando dicho relato: Y. Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Barcelona, Debate, 2016.

⁷ Ernst Bloch, *El principio esperanza [2]*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 12-31.

Noviembre de 1989

Corría el año 1973. El aumento del precio del petróleo, del desempleo y de la inflación forzó al sistema capitalista a someterse a severas transformaciones. Exitoso durante treinta años, el keynesianismo se mostraba moribundo, incapaz de enderezar la economía internacional. Un paradigma antagónico, originario de las doctrinas hasta hacía poco minoritarias de Friedrich Hayek y Milton Friedman, aprovechó la coyuntura para ganar posiciones en la lucha de ideas e introducir su receta anti-crisis: obrar la desregulación máxima del capital, devastar las rigideces que la coartan, sea el Estado de Bienestar, los aranceles fronterizos, las nacionalizaciones, la fiscalidad progresiva o el poder sindical. Y a buena fe que lo consiguió. Ronald Reagan, Augusto Pinochet y Margaret Thatcher aplicaron con entusiasmo el precepto. Con la ayuda de las incipientes tecnologías informáticas, comandaron el salto de los mercados nacionales al mercado global, de la economía industrial a la economía financiera, de la socialdemocracia al neoliberalismo, canjes que fraguaron el mundo en el que vivimos y el tránsito de la modernidad a la postmodernidad.⁸

Los costes sociales derivados de los reajustes correspondientes fueron y son enormes. Cuando a inicios de los ochenta arreciaban las críticas, Thatcher respondía con un escueto «no hay alternativa». Muchos se mofaron del eslogan, pero lo cierto es que expresaba, valga el argot de David Estlund,⁹ una «utopofobia» al alza que sería consolidada el 9 de noviembre de 1989, día en el que cayó el Muro de Berlín. De acuerdo a los voceros del *establishment*, el acontecimiento ratificaba que la utopía había fracasado estrepitosamente, que la única opción razonable era aceptar que no existen alternativas deseables a la conjunción de capitalismo y democracia. Pocos meses antes, Francis Fukuyama dio a conocer la versión erudita de análogo diagnóstico y anunció, con Hegel de coartada, que el triunfo del liberalismo económico y político no era un suceso casual, sino la meta hacia la que viajaba el devenir histórico desde el principio. Dado que esa meta había sido coronada, la sucesión de ideologías y regímenes a la que denominamos historia podía darse por terminada. En lo sucesivo, ninguna alternativa al *statu quo* logrará prosperar, menos aún materializarse. Política y económicamente, los tiempos venideros mimetizarán al presente y no abrigarán novedades dignas de mención. La historia, pontificó Fukuyama, ha finalizado.¹⁰

⁸ David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, Madrid, Amorrortu, 2004, pp. 157-185.

⁹ David Estlund, «Utopophobia», *Philosophy & Public Affairs*, núm. 42 (2), 2014.

¹⁰ Francis Fukuyama, «¿The End of History?», *The National Interest*, núm. 16, 1989, pp. 3-18.

En lo que a los sectores más exigentes de la izquierda se refiere, los sucesos del 9 de noviembre de 1989 representaron una derrota humillante y definitiva, carente de aura y utilidad, desprovista de los sentimientos de grandeza y dignidad suscitados por las derrotas del pasado. La caída del Muro de Berlín traumatizó a los activistas en la medida en que resumió decenas de reveses precedentes que, reunidos de golpe, se manifestaron intolerables, difíciles de procesar. Los escombros resultantes abolieron el horizonte utópico socialista que había conferido esperanza a millones de personas. Esperanza, ciertamente, que llegaba mermada a causa de la larga secuencia de desengaños que arrancó con la constatación de la naturaleza totalitaria de la Unión Soviética y siguió con la represión de la Primavera de Praga, la violencia extrema de la Revolución Cultural y el genocidio de Camboya. La izquierda con aspiraciones transformadoras deambula en estado de *shock* desde entonces, inmersa en un proceso de duelo que no sabe gestionar.¹¹

Síntomas de la crisis de la utopía

La caída del Muro de Berlín propició que el lema «no hay alternativa» y la tesis del final de la historia pasaran de verbalizar simples preferencias propagandísticas a modelar nuestra conciencia. La crisis de la utopía política divisada por Polak yacía en los inicios de la Guerra Fría, periodo en el que planeaba una alternativa oficial al capitalismo y donde la capacidad de concebir alternativas diferentes seguía activa. Ninguna de ambas variables sobrevive. La crisis actual de la utopía política converge con la falta absoluta de alternativas. El capitalismo globalizado ha alcanzado niveles nunca vistos de supremacía material e ideológica, hasta el extremo de colonizar la imaginación y bloquear la tarea de concebir futuros civilizados donde no rija. Jameson registró la incidencia en 1994: «hoy día nos resulta más fácil imaginar el total deterioro de la tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo».¹² Diez años más tarde, Perry Anderson pronunció a la luz del apogeo transhumanista que hoy nos cuesta menos esfuerzo imaginar el fin de la muerte que el fin del capitalismo,¹³ pormenor, advierte Slavoj

El lema «no hay alternativa» y la tesis del final de la historia han modelado nuestra conciencia desde 1989

¹¹ Enzo Traverso, *op. cit.*, pp. 57-58, 102-104.

¹² Fredric Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 11.

¹³ Perry Anderson, «El río del tiempo», *New Left Review*, núm. 26, 2004, p. 42.

Zizek, que testimonia cómo en los dominios neoliberales lo antaño imposible (no morir) ha mutado en viable, y lo posible (derrotar al capitalismo) en inviable.¹⁴

Queda patente que la esterilidad de la imaginación utópica obedece a la expansión del «realismo capitalista» teorizado por Mark Fisher, atmósfera cultural que desarma el deseo utópico de cambio social al volver impensable la opción de un sistema político-económico mejor que el reinante e instalar en las mentes la convicción de que el capitalismo es y será el único sistema factible, o mejor aún, la realidad misma.¹⁵ Desprendida del realismo capitalista, maniobra la «impotencia reflexiva», actitud que fusiona la conciencia de que las cosas van mal con la certeza de que no podemos hacer nada para mejorarlas.¹⁶ Franco Berardi proclama en un sentido parejo que sufrimos de «impotencia política», dolencia que despoja a los sujetos de la energía requerida para lograr que las posibilidades emancipatorias del presente se hagan realidad. Entretanto, el neoliberalismo conquista la potencia máxima, cualidad que le permite imponer una única posibilidad y eliminar al resto.¹⁷

La *desutopización* examinada cursa junto a la suspensión del futuro, estudiada por los autores citados y otros.¹⁸ Si las alternativas ilusionantes al sistema vigente se han acabado, ¿qué futuro políticamente mejor cabe esperar? Ninguno. Privados de futuros alternativos apetecibles, los individuos postmodernos barruntan futuros catastróficos y vagan apáticos por un presente eterno, esclavos del corto plazo, preocupados por problemáticas domésticas e inmediatas. Cuando la insatisfacción o el tedio ante la pura actualidad aprietan, corren a refugiarse a pasados higienizados, producidos en masa para el consumo nostálgico, acción que delata que la imaginación revolucionaria ha sucumbido frente a la memoria mercantilizada, la prospectiva frente a la retrospectiva y la novedad rupturista frente a la repetición continuista. No hace falta decir que se trata del escenario más hostil concebible para la utopía, instancia ligada, diríase que por definición, a la esperanza en el futuro.

¹⁴ Slavoj Zizek, *Pedir lo imposible*, Madrid, Akal, 2014, pp. 149-151.

¹⁵ Mark Fisher, *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016, pp. 22, 27-28, 127.

¹⁶ *Ibidem*, p. 49.

¹⁷ Franco Berardi, *Futurabilidad*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, pp. 21-22, 31, 43-49.

¹⁸ Por ejemplo: Christopher Lash, *La cultura del narcisismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1999, pp. 23, 78; Marina Garcés, *Nueva ilustración radical*, Barcelona, Anagrama, 2017, pp. 14-15, 23; Jean Baudrillard, *La ilusión vital*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 32; Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, Barcelona, Herder, 2015, pp. 37, 45, 61; Zygmunt Bauman, *Retrotopía*, Barcelona, Paidós, 2017, pp. 15-16, 61-65; Daniel Innerarity: *El futuro y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2009.



El apogeo de la distopía

En el plano literario, la crisis de la utopía política concuerda con el apogeo de la distopía, género fundado a mediados del siglo XIX que describe con ínfulas románticas el funcionamiento de civilizaciones atroces e inhumanas del futuro nacidas de las peores disposiciones del presente. El golpe que supuso la Primera Guerra Mundial para la idea ilustrada de progreso, amplificó el influjo del pesimismo cultural y facilitó que la distopía ganara adeptos y reputación. A poco de finalizar la Segunda Guerra Mundial, ya era ella quien acaparaba el protagonismo, no la utopía, cuyas presencias editoriales descendían hasta mínimos históricos, sin lograr en ningún supuesto la tremenda resonancia cosechada por las utopías decimonónicas de Edward Bellamy, William Morris, Étienne Cabet o H. G. Wells.¹⁹

Dos detalles diferencian el apogeo actual de la distopía de los anteriores. El primero es que antaño no penetró en los círculos *mainstream* con tanta pujanza. Impulsada por la crisis de 2008 y la presidencia de Donald Trump, la noción de «distopía» designa actualmente una moda de masas (igual de pasajera que el resto) que manufactura *best-sellers* internacionales, seriales televisivos de máxima audiencia, productos de *merchandising* y tendencias adolescentes. El miedo al futuro jamás fue así de rentable.

Con todo, el contraste fundamental coincide con el de la crisis de la utopía, a saber: que hasta 1989 el éxito distópico acontecía en contextos provistos de alternativas al capitalismo (no importa lo contradictorias que fueran). Trasladémonos a los sesenta y setenta, ciclo de gran fecundidad distópica. El freudomarxismo, la Internacional Situacionista y ciertas corrientes existencialistas tardías mantenían encendida la llama de la teoría utópica. Los movimientos contraculturales, las revueltas juveniles y las comunas *hippies* hacían lo propio con la política utópica. Aunque ya estaba de capa caída, la literatura utópica dejó varios títulos postcapitalistas imprescindibles, escritos con las lentes, en adelante ineludibles, del feminismo y el ecologismo.²⁰

Alguien podría replicar que las protestas alterglobalización, *Occupy Wall Street*, el 15-M y la Primavera Árabe desvelan que ahora también persiste la utopía polí-

¹⁹ Krishan Kumar, «The Ends of Utopia», *New Literary History*, vol. 41, núm. 3, 2010, pp. 555-558.

²⁰ A destacar: Ursula Le Guin, *Los desposeídos*, Barcelona, Minotauro, 1999; Ernest Callenbach, *Ecotopía*, Zaragoza, Trazo Editorial, 1980; Joanna Russ, *El hombre hembra*, Barcelona, Bruguera, 1978; Marge Piercy, *Mujer al borde del tiempo*, Bilbao, Consonni, 2020.

tica. Y es cierto, pero relativamente. Y digo relativamente porque ninguno de los casos mencionados blandió alternativas a lo dado. Al inicio cobijaron múltiples asomos utópicos vinculados a la espontaneidad y el entusiasmo, mas carecían de programas a gran escala que pudieran dar continuidad a la apertura de lo posible y obrar transformaciones sistémicas relevantes. De alguna manera, copiaron el *modus operandi* de la distopía.

Claroscuros de la distopía

Hasta hace escasas décadas, el vocablo «distopía» apenas circulaba por la academia, y cuando lo hacía cumplía el rol de sinónimo de «anti-utopía». Gracias a Lyman Tower Sargent y sus sucesores,²¹ hemos aprendido que «anti-utopía» y «distopía» designan estrategias distintas. Mientras la primera condena a la utopía en general,²² la segunda ataca a utopías concretas, a veces sin evacuar la totalidad de impulsos utópicos. Tom Moylan distingue a propósito de este matiz entre la «distopía anti-utópica», texto que narra (a la manera del *1984* de Orwell) las vivencias de un disidente ante la totalidad opresora y la derrota o huida final del mismo, y la «distopía utópica», texto de desenlace abierto que retrata (a la manera de *La máquina se para*, de Edward Morgan Forster) la presencia real o virtual de colectivos contrarios al sistema. De acuerdo con Moylan, las distopías anti-utópicas suprimen la posibilidad de cambio civilizatorio y favorecen que la resignación se adueñe del receptor. No obstante, añade, las distopías utópicas enseñan a resistir, incluso a vencer, predicciones que infunden esperanza y estimulan los deseos de mejora.²³

El estudio de Moylan, acompañado por los ensayos de Raffaella Baccolini,²⁴ acaba poniendo el acento sobre la «distopía crítica», variante de la distopía utópica popularizada en el siglo XXI que despierta la admiración de teóricos y activistas. Apareció durante la década de los ochenta, coincidiendo con el auge del fin de la historia y del sentir anti-utópico. Encabezada por las novelas *La costa dorada* (Kim Stanley Robinson), *La parábola del sembrador* (Octavia Butler) y *El cuento de la*

²¹ Lyman Tower Sargent, «Utopia — The Problem of Definition», *Extrapolation*, núm. 16 (2), 1975, pp. 137-148; «Three Faces of Utopianism Revisited», *Utopian Studies*, vol. 5, núm. 1, 1994, pp. 1-37; Antonis Balasopoulos, «Anti-Utopia and Dystopia: Rethinking the Generic Field», *Utopia Project Archive*, 2006-2010, pp. 59-67.

²² Dos muestras: Gilbert Keith Chesterton, *El Napoleón de Notting Hill*, Valencia, Pre-Textos, 2002; Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Orbis, 1985.

²³ Thomas Moylan, *Scraps of the Untainted Sky. Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder, Westview Press, 2000, pp. 120-121, 154-157.

²⁴ Raffaella Baccolini, «The Persistence of Hope in Dystopian Science Fiction», *PMLA*, vol. 119, núm. 3, 2004, pp. 518-521.

criada (Margaret Atwood), la distopía crítica desenmascara las pulsiones disciplinarias y absolutistas inscritas en el neoliberalismo, quehacer fundamental e ineluctable. Por desgracia, si la enfocamos con detenimiento observaremos que ocasiona efectos secundarios perniciosos. Reseñaré tres.

Cuantiosas distopías críticas publicadas después del 2008 describen revoluciones populares victoriosas, recurso que las aleja del derrotismo militante de las distopías clásicas. No obstante, la utilización narrativa de la mística de la revolución no implica obligatoriamente que nos encontremos ante productos que incentiven la esperanza utópica y el compromiso social. Puede ocurrir lo contrario. La trilogía literaria y cinematográfica *Los juegos del hambre*, producto de calidad notable que desbancó a la inefable moda vampírica, lo certifica. Son personajes siniestros, movidos por intereses cainitas y huérfanos de moral quienes mueven los hilos de la revuelta. Más que inducir a la rebeldía y pronunciar arengas alentadoras, *Los juegos del hambre* propaga en última instancia el parecer anti-utópico de que cualquier sublevación colectiva presta a mejorar la sociedad acaba desvirtuándose, traicionando los principios fundacionales, cometiendo barbaridades y forjando nuevas cadenas.

Lo que más llama la atención de las distopías inmiscuidas en el tropo revolucionario es que jamás enseñan lo que viene después del alzamiento. ¿Qué gobierno y sistema económico edificarán los otrora insurgentes? No lo sabemos. La novela, la serie o la película terminan justo ahí, en el instante decisivo. Por muchos espacios autónomos y grupos insurrectos que promoció, al final la distopía crítica abraza el proceder central de la distopía anti-utópica: dedicarse a la denuncia del presente sin entregar sugerencias concretas sobre cómo cambiarlo o superarlo. El problema no concierne a este gesto en sí mismo, sino a su generalización entre los movimientos sociales y el pensamiento crítico. Aquejada de impotencia reflexiva, la cultura combativa deviene distópica. Dado que a consecuencia del desplome de la imaginación política se ve incapaz de perpetrar alternativas utópicas que mejoren las cosas, cultiva el «activismo reactivo» de la distopía e intenta que no empeoren, táctica eminentemente defensiva, vertebrada en torno a la protesta, la advertencia y la resistencia, más preocupada por evitar que los planes de las élites fructifiquen que por consumir planes propios, por defender viejos derechos que por reivindicar derechos nuevos.

Como no podría ser de otro modo, la distopía crítica acata la convención canónica de la distopía y compara al presente con un futuro peor. Dicho método acarrea

paradojas bien conocidas. Por una parte, responsabiliza a la actualidad de las desgracias venideras y contribuye a cuestionarla e impugnarla. Pero por otra, se aproxima peligrosamente al estándar anti-utópico y la justifica, habida cuenta de que, a pesar de los pesares, siempre resulta preferible al porvenir descrito. El mayor hándicap que exhibe aquí la distopía estriba en transmitir, involuntariamente si se quiere, la consoladora intuición de que el mundo que habitamos no es tan malo, que tenemos que considerarnos afortunados, juicios que fomentan la desmovilización y el conformismo.

El mayor hándicap de la distopía es que transmite la consoladora intuición de que el mundo que habitamos no es tan malo

Recuperar la utopía

Volvamos a 1989. Si bien es cierto que la proclama del fin de la historia tenía la vocación manifiesta de liquidar a la utopía, no menos verdad es que guardaba en la recámara una utopía no declarada conforme a la cual la fusión de capitalismo y democracia liberal conformaba el mejor (o menos malo) de los mundos posibles y el medio más eficiente para distribuir prosperidad. Zizek acierta al afirmar que los autoproclamados anti-utópicos de aquella etapa utopizaron el presente.²⁵ Según Franz Hinkelammert, difundieron «la utopía de una sociedad sin utopías»,²⁶ laureada durante los noventa y resquebrajada por los atentados del 11-S de 2001 y la crisis económica de 2008. La tolerancia y riqueza prometidas cedieron el testigo a la precarización extrema, las guerras de ocupación, el integrismo religioso, el despotismo de las multinacionales, las políticas de austeridad y el regreso de la extrema derecha, infortunios que no han erosionado ni un ápice la creencia de que «no hay alternativa» ni el final de la historia correspondiente.

Enfrascados en un contexto así de amenazante, atiborrado de regresiones en lo tocante a los derechos adquiridos y amedrentado por la impresión de que los jóvenes vivirán peor que sus padres, urge recordar que los mayores progresos (sufragio universal, derechos laborales, separación de poderes, libertad de prensa, prestaciones sociales) ocurrieron bajo el halo de la utopía. También, replicarán los seguidores de Karl Popper, Isaiah Berlin y Hans Jonas, las mayores atrocidades.

²⁵ Slavoj Zizek, *Primero como tragedia, después como farsa*, Madrid, Akal, 2011.

²⁶ Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 10, 278-280.

Sargent escribe al respecto que la utopía es esencial y peligrosa al unísono. Peligrosa, pues corre el riesgo de ser instrumentalizada por ideologías excluyentes y colaborar en la construcción de regímenes abominables. Y esencial, pues de su ejercicio obtenemos las imágenes esperanzadoras del futuro que guían las acciones reivindicativas y catapultan el progreso.²⁷ En las novelas utópicas del Renacimiento y la modernidad palpita claramente esta ambivalencia. Medidas emancipadoras cohabitan con automatismos totalitarios, opuestos a la libertad, la diferencia, la intimidad, la novedad y el cambio. El desenlace a extraer salta a la vista: necesitamos utopías nuevas, liberadas de componentes autoritarios. Y las necesitamos para combatir el realismo capitalista, reactivar el deseo de transformar la sociedad y garantizar el avance social. La lección que deberíamos inferir de los últimos cien años es que la utopía sin democracia se degrada, igual que la democracia sin utopía.

Evidentemente, recuperar la utopía no depende de la simple voluntad. Hemos atestiguado que la incapacidad de ingeniar alternativas obedece a razones estructurales e ideológicas que escapan del control de los sujetos. De todas formas, no estaría nada mal que los implicados intentaran desafiarlas. Me permito lanzarles algunas sugerencias. Cuando se interesan por la política, los escritores de ciencia ficción producen distopías. Lo ideal sería que redirigieran la imaginación desbordante que atesoran hacia la producción de utopías políticas atractivas y actualizadas, aptas para reavivar los anhelos de emancipación y proveer ideas interesantes. Invertir todo el talento de la ciencia ficción en manufacturar mañanas calamitosos es un error garrafal que ya empieza a ser patente para numerosos seguidores y autores del género. *Mutatis mutandis* sucede con los teóricos culturales de la postmodernidad, autores de ensayos que parecen salidos de la misma plantilla distópica. Si el *star-system* intelectual saliera de su zona de confort, no se limitaría a registrar con jergas intrincadas los males del mundo. Además de eso, emplearía parte de su lucidez en formular propuestas inteligibles para hacerlo más justo.

¿Y qué decir de las diferentes fuerzas de izquierdas? Pues que amén de aceptar que no hay alternativa, deberían añadir, acto seguido, que no la hay de momento. Deberían, por encima de otras consideraciones, obrar un distanciamiento estratégico respecto a 1989, aparcar el activismo reactivo e intentar reanudar el ciclo de reformas económicas que interrumpió el neoliberalismo y su propia renuncia a

²⁷ Lyman Tower Sargent, «In Defense of Utopia», *Diogenes*, núm. 209, 2006, pp. 11-12.

la utopía. Nada de lo que debe cambiar cambiará rescatando a ciudadanos de la escasez. Hace falta pelear por medidas que la eliminen de raíz, que compatibilicen las premuras a corto plazo de la *Realpolitik* con el horizonte utópico del medio y largo plazo. Rutger Bregman, Paul Mason, Erik Olin Wright, Nick Srnicek y Alex Williams reiteran el llamamiento e instan a las fuerzas progresistas a defender dos propuestas de gran envergadura: la renta básica universal y la reducción drástica de la jornada laboral, justificadas en la mengua de puestos de trabajo ocasionada por la automatización y otros factores, proceso que todos los indicadores juzgan de imparable.²⁸

No hay duda de que nos encontramos ante un par de medidas que trastocan las coordenadas del sentido común. Si bien planean en el ambiente y cuentan con organizaciones que las defienden y gobiernos que las ensayan, la sociedad las percibe como una quimera. La atrofia de la imaginación política es de tal magnitud que no solo se han vuelto inconcebibles las alternativas drásticas al capitalismo sino también las reformas del mismo. Lo cual explica que las formaciones políticas no las incluyan abiertamente en sus programas, sin rebajarlas o restringirlas. De cualquier modo, es una constante histórica que las medidas utópicas generen miedo, chanza y suspicacia, y que precisen de mucho tiempo para aplicarse. Ello se debe a que llegan demasiado pronto, antes de hora, precocidad que alimenta la falsa sensación de que son irrealizables. Por fortuna, las sucesivas generaciones de obreros que defendieron la jornada laboral de ocho horas y de mujeres que se manifestaron a favor del sufragio femenino no se dejaron amedrentar por la visión hegemónica de lo posible y reclamaron con confianza lo que para sus congéneres era una locura.

Obreros y sufragistas no se dejaron amedrentar por la visión hegemónica de lo posible y reclamaron lo que para sus congéneres era una locura

La utopía secularizada

La recuperación de la utopía aquí propuesta parte de la premisa de que las utopías de antaño contienen algunas sugerencias a considerar, pero que en global

²⁸ Rutger Bregman, *Utopía para realistas*, Barcelona, Salamandra, 2017; Paul Mason, *Postcapitalismo. Hacia un nuevo futuro*, Barcelona, Paidós, 2016; Erik Olin Wright, *Construyendo utopías reales*, Madrid, Akal, 2014; Nick Srnicek y Alex Williams, *Inventar el futuro*, Barcelona, Malpaso, 2017.

ya no nos sirven. ¿Qué se recupera por tanto? El deseo utópico, no el contenido prototípico que adoptó. Contemplados hoy día, los futuros utópicos de la modernidad se asemejan, salvo contadas excepciones, a distopías de manual. El análisis textual demuestra que las facetas totalitarias del utopismo a la vieja usanza arraigan en las inclinaciones metafísicas heredadas de la búsqueda platónica de perfección, autenticidad, inmutabilidad, pureza, homogeneidad y armonía. De ahí que el primer paso para renovar filosóficamente a la utopía pase por someterla a una terapia anti-platónica que la habilite para delinear mañanas utópicos en los que ninguna de esas seis presumibles virtudes tenga cabida. Tampoco la voluntad de verdad absoluta que las cataliza.²⁹ Las sociedades así imaginadas adoptarían la forma de civilizaciones plurales y dinámicas que han reabierto la historia y la alteridad, gravitadas a la vera de la discusión y el consenso, conscientes de su falibilidad, finitud y contingencia, atravesadas por conflictos y contradicciones. Puestos a etiquetarlas, las llamaría «utopías secularizadas», en tanto en cuanto atribuyen la entera responsabilidad del progreso a los deseos de justicia, y no a la intervención sibilina de entidades sobrehumanas como la naturaleza, la sociedad o la historia, instancias que la metafísica aupó a la categoría de seres independientes de la voluntad humana, dotados de metas y leyes propias.

El seguidor de la utopía secularizada se muestra muy reticente ante la idea de un Acontecimiento cuasi escatológico (la Revolución) que lo cambia todo de un plumazo y alumbró lo Nuevo. Reconoce la función vital que cumplió esa idea, pero vislumbra a las utopías venideras manando de la acumulación de propuestas ambiciosas concretas, sin descartar la aparición de discontinuidades, saltos o involuciones a lo largo del proceso. El escritor de ciencia ficción Kim Stanley Robinson sostiene, en esta línea, que la utopía política del siglo XXI cruza una secuencia formada por cinco fases: antiausteridad, keynesianismo, socialdemocracia, socialismo democrático y postcapitalismo.³⁰ La ventaja de aceptar la secuencia de Robinson es que no precisamos de ninguna alternativa innovadora y bien perfilada al capitalismo para quitarnos el fatalismo de encima y participar de la utopía. La renta básica universal, la reducción de la jornada laboral, la prohibición de los paraísos fiscales y la imposición de cargas fiscales elevadas a las multinacionales nos meten de lleno en las fases intermedias de la misma. Si alguna vez se aplican,

²⁹ La terapia insinuada podría inspirarse en los pensadores que han extrapolado la crítica a la metafísica a la política, caso de Richard Rorty, Gianni Vattimo, John Rawls, Jacques Derrida o Nancy Fraser.

³⁰ Kim Stanley Robinson, «La civilización está fuera de control», *El confidencial*, 16 de mayo, 2016.

el capitalismo seguirá, pero al servicio de una sociedad más justa que la presente. Dadas las circunstancias anti-utópicas, se trata de un sueño asumible, compatible con sueños más radicales.

Francisco Martorell Campos es doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia, donde ha sido Becario de Investigación y profesor asociado. Es miembro de la Red Transatlántica de Estudio de las Utopías y autor de *Soñar de otro modo. Cómo perdimos la utopía y de qué forma recuperarla* (La Caja Books, 2019).



ecologíaPolítica

¡Suscríbete!

**La suscripción anual es de
2 números y cuesta 25€ (15€ digital)**

**Si todavía no estás suscrita o suscrito
puedes hacerlo por las siguientes vías:**

Entra en www.ecologiapolitica.info

Envía un correo a

subscriptores@ecologiapolitica.info

Llama al **93 893 51 04**



La utopía de Thomas More, un modelo para la modernidad

JESÚS JOVEN TRASOBARES

Hace poco más de 500 años Sir Thomas More, asesor del rey de Inglaterra, abogado y destacado humanista cristiano publicó en latín una obra titulada *Utopía* donde describe una sociedad ideal que ha dado lugar a numerosas interpretaciones desde posiciones antagónicas.¹ Es tal su importancia que la encontramos emparentada con otras obras que cultivan este género como la *Nueva Atlántida* de Bacon, *la Ciudad del Sol* de Campanella o el *Leviatán* de Hobbes, por citar tan solo algunas de ellas.

Aquella Utopía de 1516 ha sido inspiradora para la política más reciente y hoy en día sigue promoviendo sueños de igualdad y justicia entre diversos países y sistemas de gobierno. Debido a ella, al autor se le ha llegado a equiparar a pensadores de la talla de Marx o Engels. Thomas More era considerado por Lenin el precursor del comunismo y es que, en esa *eu-topía* (lugar feliz) que describe More en su libro II, el dinero y la propiedad privada no existen, pero sí está presente, aunque a veces se olvida, la esclavitud.

Para algunos pensadores esta obra no es sino un relato fantástico en tono de burla, pero, aunque el propio More se refiere a ella como una obra «provechosa, agradable e ingeniosa»,² es difícil compartir esta opinión porque su autor era un hombre práctico, acostumbrado a lidiar con problemas judiciales que se ocupaba de asesorar en la vida pública al monarca Enrique VIII. Sin duda es una obra inspiradora que defiende,

¹ Marie-Claire Phélippeau, «La Utopía de Tomás Moro: 500 años de enigma». *Humanitas: Revista de antropología y cultura cristianas*, nº 83. Año XXI, 2016, pp. 544-547.

² Thomas More, *Utopía*, Ediciones Orbis S.A. Barcelona. 1985, p. 65 [Nota del editor: todas las citas literales que aparecen a continuación corresponden a esa edición].

como lo hicieron algunos autores griegos, la capacidad de encontrar la felicidad colectiva en esa isla donde se cultiva la inteligencia, la virtud y el placer moderado, en la que se concreta «la mejor forma de comunidad política» frente a la decepción del autor con su época: «también diré que existen en la república de los utopianos muchas cosas que quisiera ver impuestas en nuestras ciudades. Pero no espero lo sean». More fue un hombre preocupado y comprometido con los acontecimientos del Renacimiento, al describir ese lugar armónico lo que hizo fue denunciar la Inglaterra de principios del siglo XVI, realizando una crítica radical a las prácticas legales del momento y contraponiéndola a esa forma más justa de organizar una república tal y como describe el explorador y protagonista Rafael Hythloday. Este compañero imaginario de Américo Vespucio permanece un tiempo en la isla y cuenta lo que allí se produce «para corregir sus faltas, enormidades y errores», y cuando sus amigos le animan a entrar en la corte él se resiste con estas palabras: «Si yo propusiera a cualquier rey decretos justos (...) ¿no pensáis que sin tardanza me despedirían o bien convertirían en objeto de irrisión?». Thomas More, en cambio, no renunció a hablar a los gobernantes de su tiempo, en particular a Enrique VIII, Rey de Inglaterra, quien acabaría con su vida al negarse a reconocerle como cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra.

Esta quimera política tiene dos momentos que coinciden con cada uno de los libros. En el primero, se realiza una crítica social a los males que aquejan a Inglaterra. En el segundo se describe la organización ideal de esa república, contada por ese narrador ficticio que es Hythloday, cuyo nombre significa aquel que miente. Además, irá desgranando las preocupaciones de su autor: el deseo, la avaricia, el ansia de posesión de riquezas o de poder, e irá formulando también sus críticas a la organización político-social de la época, puesto que para él la isla es la única república donde realmente se da una comunidad de bienes, «pues en otros lugares también hablan del bien común, pero todo el mundo procura su ganancia privada». Y añade, «ahora quisiera ver si alguien se atreve a comparar con esa equidad la justicia de otras naciones. Reniego de Dios si puedo encontrar ningún signo de equidad y justicia en ellas», y acaba denunciando que «los ricos, tanto por fraude particular como por leyes públicas, cada día esquilman y arrebatan al pobre parte de sus medios de vida diarios. Si antes parecía injusto recompensar con ingratitud los esfuerzos que han sido beneficiosos para la república, ahora (...) lo llaman justicia». Duras palabras de un jurista que trabajaba de forma estrecha con el rey, pero no eran disonantes con una época de revisión y cuestionamiento del orden establecido. Recordemos que, en 1511, Erasmo de Rotterdam escribió el *Elogio de la locura*. En

1513 Maquiavelo *El Príncipe* y un año después a la publicación de More, en 1517, Lutero publicó sus tesis y se dio comienzo a la Reforma.

Muchas interpretaciones posibles

Utopía es una obra que admite tantas lecturas y tantas interpretaciones como miradas adoptemos a la hora de estudiarla. Han sido numerosos los pensadores que la han analizado desde perspectivas muy diversas. Si nos detenemos en la visión política, nos encontramos con un pensador humanista receloso con «la instauración de la propiedad privada como eje vertebrador de las relaciones sociales (...) la condición naturalmente excluyente de la propiedad –limitada a un único titular– resultaban definitivos para More a la hora de explicar aquel escenario social gobernado por unos niveles de competencia e individualismo atroz hasta entonces nunca contemplados».³ El autor plantea un orden político óptimo en un lugar imaginario. Él identifica la propiedad privada y la competitividad como los principales males que aquejan a la Europa de su tiempo. Por eso, en esta república nadie carece de nada, pero todo el mundo trabaja, repartiéndose entre todos los trabajos manuales, si bien algunas tareas estaban reservadas a los esclavos (los considerados trabajos inferiores).

Tal vez por eso K. Kautsky llevó a cabo una reflexión muy interesante sobre More desde la perspectiva marxista. Para este pensador la utopía de More es una visión comunista de la realidad, localizada fuera de la realidad histórica del momento porque no cuenta con el apoyo de una clase o partido político que pudiera impulsar este ideal político en la Inglaterra del siglo XVI. Así pues, su propuesta –según Kautsky– de instaurar el nuevo orden político-social comunista tiene que ser fuera de la realidad concreta de su tiempo porque More sabe que no hay ninguna posibilidad de realización de su ideal político.

¿Una utopía comunista?

Debemos preguntarnos detenidamente si el sistema político que describe More se puede considerar comunista. Ya hemos señalado que culpa a la propiedad pri-

³ Francisco Martínez Mesa, «500 años de 'Utopía'», *EL PAIS*, 14 de mayo de 2016. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2016/05/06/opinion/1462557318_401772.html

vada de los grandes problemas humanos y considera su supresión como el elemento clave para alcanzar un orden social justo. Pero el “comunismo” de More está muy lejos del de Marx, entre otras razones, por las diferencias en la concepción de las estructuras y relaciones sociales. En Utopía, la estructura social se configura en torno a una especie de primitivismo agrario familiar que da lugar a

Utopía es de una actualidad sobrecogedora que ha necesitado del paso del tiempo para ser considerada una genialidad y no una locura

sencillas instituciones sociales. En la sociedad marxista, en cambio, nos encontramos un proletariado con una profunda conciencia de clase que va a impulsar la transformación revolucionaria del orden establecido hacia una sociedad sin clases. Pero, además, en Utopía se cuenta con la esclavitud en su estructura social, algo radicalmente alejado de la visión marxista de la sociedad. Así lo señala Hermann Oncken, quien ve en la existencia de la esclavitud y la utilización de mano de obra extranjera

en régimen de servidumbre dos elementos que impiden identificar a Utopía la sociedad prefigurada por el marxismo.

Thomas More fue un visionario, un hombre que, como escribió Gilbert K. Chesterton en 1929, «es más importante hoy que en cualquier otro momento desde su muerte (...) pero todavía no es tan importante como lo será en cien años».⁴ Después, en un intento de crear formas de organización más justas inspiradas en las ideas de More, Chesterton fundó el *movimiento distribucionista*, una vía en que la propiedad de los bienes fuese compartida por todos.⁵ Las ideas precursoras del autor de *Utopía* se encuentran en muchos ámbitos sociales: en su obra están presentes temas de ecología, aunque entonces no se llamase así: todos los utopienses eran formados desde la infancia en las técnicas agrícolas. También está presente la igualdad de género: se ocupó personalmente de instruir por igual a sus hijas y a su hijo, y aunque consideraba que familiarmente la mujer dependía de su marido reconoce el divorcio. Trata también el tema de la eutanasia con estas palabras:

Pero si la enfermedad es no solo incurable sino llena de continuo sufrimiento y angustia, entonces los sacerdotes y los magistrados exhortan al hombre viendo que

⁴ Pablo Zitto Soria, «¡Una utopía posible!» *Catholic.net*, s/f. Disponible en: <https://es.catholic.net/op/articulos/44447/cat/418/una-utopia-posible.html#modal>

⁵ Chesterton, junto a su hermano Cecil y a Hilaire Belloc, impulsaron el distributismo (o distribucionismo), una tercera vía económica diferente al capitalismo y al socialismo basada en la Doctrina social de la Iglesia surgida con la encíclica *Rerum novarum* del papa León XIII.

no es capaz de hacer ninguna función vital y que sobreviviendo a su propia muerte es perjudicial y molesto para los demás y pesado para sí mismo, a que se decida a no consentir más esa pestilente y dolorosa enfermedad (...) y se desembarace a sí mismo de esta dolorosa vida como de una prisión o de un potro de tormento, o permita de buen grado que otro le libere de ella.

More era un hombre profundamente religioso, tanto que se negó a seguir al rey a quien había servido hasta el momento de su ruptura con Roma, pero la dignidad de su conciencia le lleva a afirmar que en Utopía todos sus ciudadanos tienen derecho a practicar su religión: «sería legal que cada hombre siguiera y favoreciera la religión que le viniera en gana y que podía hacer todo lo posible para atraer a otro a su doctrina mientras lo hiciera pacífica, suave, calmada y sobriamente». Y lo garantiza con una de las pocas leyes que existirían en la república con vistas a los continuos conflictos que se derivan de ella. Además, propone que los sacerdotes sean elegidos y que puedan desempeñar también esta función las mujeres.

Utopía es de una actualidad sobrecogedora que ha necesitado del paso del tiempo para que haya sido considerada una genialidad y no una locura, y a su autor un visionario y no un loco fantasioso. Es con el paso del tiempo cuando somos capaces de apreciar la modernidad de las soluciones que propone y su lectura está cargada de significación. Ahora, más que nunca, es cuando su propuesta tiene mayor sentido y se convierte en un referente para la organización sociopolítica de los Estados modernos y también en un referente moral donde la principal preocupación es alcanzar la felicidad colectiva mediante el esfuerzo de todos, pero es, además, un enigma por acabar de descifrar cargado de afirmaciones paradójicas y personajes extraños que niegan la veracidad y, de alguna manera, la viabilidad de lo que allí se cuenta. Su capital, Amaurota, “ciudad del espejismo” y su narrador, Hythloday, “el que miente o dice tonterías”, son pequeñas trampas del autor que parecen despistar al lector a la hora de interpretar el sentido de las palabras de este pensador, filósofo y hombre político que se preocupa, como ya hemos dicho, por proponer instituciones bien concebidas que garanticen la felicidad y la justicia de quienes viven en ella. *Utopía* es una obra donde se expresa el ideario político y moral del autor que parte del análisis de la realidad política del momento y conoce bien el límite de esa realidad que impide alcanzar la justicia política.

Es con su preocupación moral, ahora que afloran los gobiernos populistas y se cuestionan logros alcanzados en el pasado siglo como la democracia moderna o

el Estado de bienestar, cuando la obra cobra si cabe mayor actualidad y se convierte en un referente para proponer formas de organización política y social más imaginativas que sean capaces de dar respuesta a los problemas económicos, legales y políticos a los que nos enfrentamos.

Jesús Joven es profesor de Filosofía y Director del Colegio Monserrat de FUHEM.



Entrevista a Luis Fernando Medina Sierra sobre socialismo y utopía

JOSÉ BELLVER SOROA

Pese a la consideración peyorativa del concepto de utopía en momentos y corrientes del pensamiento socialista, lo cierto es que socialismo y utopía no han dejado de guardar una estrecha relación en la búsqueda de nuevos horizontes que superen lo existente. Los desafíos que confrontamos en nuestros tiempos pueden dar lugar a nuevas utopías que guíen nuestras acciones; pero pueden también llevar a visitar anteriores ideales, como el socialismo, que, con su orgullosa tradición de defensa de la libertad, la igualdad y la solidaridad, pueden marcar un camino prometedor.

Así lo apunta Luis Fernando Medina en su libro *Socialismo, historia y utopía*, que le ha valido el Premio Internacional de Pensamiento 2030 de la editorial Akal y el Institutu Asturias 2030. Doctor en Economía por la Universidad de Stanford, y tras impartir clases en la Universidad de Chicago y de Virginia, L.F. Medina es actualmente profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Carlos III de Madrid. Es autor de varios artículos y libros sobre modelos formales de economía política y sobre filosofía política de la justicia social y el socialismo. Entre sus publicaciones destacan títulos como *A Unified Theory of Collective Action and Social Change* (University of Michigan Press, 2007), *El fénix rojo. Las oportunidades del socialismo* (Los Libros de la Catarata, 2014) y *Beyond the Turnout Paradox. The Political Economy of Electoral Participation* (Springer, 2018).

José Bellver (JB): Tu último libro lleva por título, *Socialismo, historia y utopía*, y de hecho en el segundo capítulo marcas el comienzo de ese recorrido histórico. ¿En qué medida las ideas de utopía y socialismo comparten una misma historia?

Luis Fernando Medina (LFM): La relación entre socialismo y utopía es bastante compleja y llena de matices. Por supuesto que el pensamiento socialista se nutre de la tradición de visiones utópicas de una sociedad justa, una tradición que se remonta, como mínimo, a la Edad Media, a ciertas hermenéuticas de la Biblia que le daban un sentido histórico-temporal a nociones como la de la Santísima Trinidad. Pero por otro lado, el socialismo siempre ha sido descendiente directo del linaje de la Ilustración y como tal siempre ha creído en la perfectibilidad del mundo a través de la razón y de la ciencia.

Esto genera una gran tensión interna porque, en principio, no hay ninguna garantía de que las dos cosas sean compatibles. Nada garantiza que una agenda de transformación social orientada por la razón vaya a ser capaz de llevar al punto final de la utopía. Por eso muchos utopistas profesaban cierto anti-racionalismo, creían que era mejor apostarle a, por ejemplo, la revelación espiritual. En cambio, el socialismo busca conciliar ambas cosas. Justo es reconocer que, a día de hoy, no está nada claro que se puedan conciliar. Es algo que el socialismo tiene que aceptar si quiere seguir avanzando.

Ahora bien, así las cosas, alguien podría decir, y de hecho esa es la posición de muchos en la izquierda que gravitaron hacia la socialdemocracia, que tal vez es mejor simplemente renunciar al componente utópico de la tradición socialista. En principio parece muy sensato. Pero hasta ahora ese enfoque también se ha encontrado con enormes dificultades. La socialdemocracia en el mundo ha tenido un retroceso inusitado en los últimos años. Ha sido tal el retroceso que ya en este momento casi que parece más utópico volver a los tiempos de gloria de la socialdemocracia de los años sesenta que tratar de inventar algo nuevo.

JB: Como bien recuerdas en tu libro, las revoluciones de 1989 supusieron la caída de aquello que se dio en llamar el “socialismo realmente existente” y en cierta medida se ha considerado este momento histórico como el fin de las utopías. Pero tú sugieres que más bien se trata de un cambio de significado. ¿Cuál es, desde tu punto de vista, el significado de la utopía hoy? ¿Ha muerto el pensamiento utópico?

LFM: Se nos olvida que la utopía es una actividad humana como lo es el arte, la ciencia, la religión. Por eso creo que haríamos bien en aplicarle a la utopía algunas de las nociones con que analizamos estas otras actividades. Así, por ejemplo, po-

demos ver que, así como la forma de hacer arte y de hacer ciencia han cambiado muchísimo, también puede cambiar la forma de hacer utopías. En el arte ha habido vertientes que buscan erosionar la barrera entre artista y espectador. En la ciencia ha ido desapareciendo la figura del científico individual y cada vez es más una empresa colectiva. Del mismo modo, puede ocurrir que estemos entrando en una etapa en la que las formas de producir utopías también cambien en el mismo sentido, que la generación de utopías se vuelva una tarea colectiva que involucre no ya a un visionario aislado sino a muchos actores en diálogo permanente.

Se ha puesto en boga proclamar el fin de las utopías con el mismo tono con el que se le dice a un adolescente que ya llegó la hora de ser adulto. Pero un mundo sin utopías es un mundo muy frío y solo. Necesitamos estar siempre imaginando algo mejor. Es parte de lo que significa ser humano. Si cercenamos esa capacidad nuestra de imaginar mundos diferentes, nos privamos de algo esencial. Creo que fue en Buenos Aires donde apareció un grafiti que decía: «¡Menos realidades y más promesas, por favor!» Me parece que capta algo muy profundo de nuestra condición actual. Cuando no hay más que “hechos incontestables”, cuando se nos dice constantemente que “no hay alternativa”, nos sentimos asfixiados.

JB: Soy consciente de que la siguiente es una pregunta difícil de contestar y que la respuesta podría dar lugar a un libro entero y en gran medida está recogida en varios de los capítulos del que tú has escrito... Pero me gustaría saber qué balance haces en grandes trazos del socialismo y comunismo pasado en relación con las perspectivas que se prometían. ¿Los invalida como conceptos sobre los que sostener proyectos políticos transformadores para el presente y futuro?

LFM: A riesgo de que parezca que estoy evadiendo la pregunta, comencemos por preguntarnos por qué la hacemos, por qué nos sentimos tan atraídos hacia hacer balances históricos de las experiencias del llamado “socialismo real”. No hay ninguna duda de que esas experiencias dejaron muchos sinsabores. Económicamente, por ejemplo, hoy sabemos que una economía de planificación central puede ser muy eficaz para movilizar recursos a corto plazo (por ejemplo, para una industrialización acelerada), pero que a largo plazo genera ineficiencias terribles. Políticamente, no hay duda de que en todos estos países se instalaron regímenes autoritarios férreos que atropellaban las libertades básicas de los ciudadanos. También tuvieron logros innegables (o que deberían ser innegables en un clima

ideológico más sosegado): modernización económica, extensión de la educación y la cultura, derechos de la mujer, seguridad social, empleo garantizado, etc.

Lo curioso es que algo similar podríamos decir de cualquier otro país. En cuarenta años (o en setenta como en el caso de la antigua URSS) cambian muchas cosas, algunas para bien. Y, sin embargo, solo con los países socialistas sentimos la necesidad de tener una evaluación taxativa. ¿Por qué?

Yo creo que es un producto de la atmósfera de la Guerra Fría, un producto que hay que dejar atrás. Los proyectos políticos transformadores surgen siempre en circunstancias concretas. Las circunstancias en las que surgió el “socialismo real” son irrepetibles (afortunadamente). Es un pasado que ya no va a volver y que nadie quiere que vuelva.

Lo que sí queda, lo que sobrevive, es el imperativo de buscar alternativas más libres, más humanas que la que estamos viviendo ahora. Los experimentos de Europa Oriental surgieron tras una guerra devastadora, bajo ocupación militar, en medio de un atraso social y económico pasmoso. Esa ya no es la realidad de muchos países. Ahora se puede inventar algo nuevo que refleje mejor los principios generales de la tradición socialista.

JB: Hablas también de los avances logrados hoy en día en términos de sociedad del conocimiento y las posibilidades que ofrece. No obstante, son muchos los autores que hablan del mayor control social que permite la era digital. ¿Cómo ves esto? ¿La digitalización ofrece mayores posibilidades para un socialismo democrático o más bien para nuevos autoritarismos?

LFM: Para ambas cosas. Si hay un lastre del que el socialismo debe desprenderse es el de los determinismos. Esa convicción que profesaban muchos, Marx incluido, de que el presente hacía prácticamente inevitable la venida del socialismo es muy nociva. Ahora bien, tampoco hay que sucumbir a un determinismo de signo opuesto que ve en todos los cambios sociales un desastre para el socialismo. Vivimos en tiempos muy inciertos. Justo escribo estas líneas en medio de la pandemia del COVID-19 y siento que es difícil recordar un tiempo en el que todo, todo, fuera tan incierto. La moneda está en el aire y nadie sabe para dónde vamos. Por lo mismo, es el momento de proponer ideas, de imaginar cosas, de argumentar. Porque es justo en estos momentos en los que surgen posibilidades de todo, tanto lo bueno como lo malo.

Las nuevas tecnologías posibilitan, como señalas, la creación de nuevos regímenes de vigilancia y de destrucción de solidaridades. Por ejemplo, los avances en genética pueden llegar a destruir los sistemas de mutualización de riesgos de salud que están en la base de la seguridad social. Pensemos por ejemplo, en lo que ocurriría si se descubrieran determinantes genéticos para cantidades de enfermedades. Se podría pronosticar el gasto médico de cada persona en función de sus genes lo cual pondría mucha presión sobre el arreglo político según el cual todos pagamos los riesgos de todos. Del mismo modo, en un mundo de vigilancia digital extrema, las empresas podrían tener exactamente medido el desempeño individual de sus trabajadores creando jerarquías salariales internas mucho más refinadas de las que existen ahora.

Pero, por otro lado, la nueva tecnología también permite diseminar muchísima más información que antes y permite que muchísima gente pueda contribuir a la creación y conservación del conocimiento. Muchas cosas que antes requerían conocimientos especializados ahora ya se pueden hacer con facilidad por cualquier persona. Gracias a las nuevas tecnologías podemos pensar en procesos de decisión colectiva, democrática más eficientes y mejor informados que lo que se podía antes. Además, estas tecnologías son en buena medida posibles gracias al apoyo de los Estados de manera que la población tiene derecho de exigir más beneficios sociales de ellas. Todos estos potenciales hay que aprovecharlos. El socialismo de nuestro tiempo tiene que ser fiel a su tradición de nunca evadir los cambios tecnológicos. En el siglo XIX, un momento decisivo para el movimiento socialista fue cuando entendió que la revolución industrial era imparable y que lo que se necesitaba era buscar nuevas formas de gestionarla. Lo mismo ahora. Eso sí, como dije antes, sin caer en la complacencia. Los tiempos que vienen son delicados y no se puede creer que el viento de la historia ya se inclinó de nuestro lado.

JB: A veces da la sensación incluso de que en la actualidad hasta el proyecto socialdemócrata puede parecer utópico y radical a los ojos de la mayoría en comparación con las tres décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Sobre todo lo vemos en EEUU, con las dificultades de Bernie Sanders para llegar a ser el candidato demócrata a las presidenciales. ¿Crees que la situación de pandemia global con el coronavirus podría llegar a cambiar esto?

LFM: Como dije antes, es probable. La actual pandemia puede llevar a repensar muchas cosas. Históricamente este tipo de eventos han dado lugar a muchísimas

transformaciones. Pero puede ser en cualquier dirección. Lo que sí creo que ya se puede afirmar (aunque, claro, llevamos pocas semanas...) es que la pandemia politiza. Es comprensible. Se trata de un evento global que todos estamos experimentando al mismo tiempo. Nos pone en evidencia cómo temas aparentemente tan apolíticos como la salud y la muerte dependen de estructuras sociales profundas. Nos lleva a reflexionar sobre cosas que antes tomábamos como dadas. En fin, es un momento que puede marcar el despertar político de muchas personas. Por eso es importante aprovecharlo para que ese despertar vaya en la dirección de defender proyectos más humanistas e incluyentes y no de reforzar visiones autoritarias.

JB: Escribes en tu libro lo siguiente: «En el siglo XXI, tanto el punto de partida como los recursos disponibles para una agenda socialista han cambiado» (p. 117). ¿Cuáles son hoy esos recursos y el punto de partida y qué relación guardan con el pensamiento utópico? ¿Cuál debe ser la base de una visión política socialista que no quede en una utopía divorciada de la realidad, al considerar, por ejemplo, las limitaciones de un planeta finito?

LFM: Hoy en día tenemos muchos recursos que eran inimaginables hace un siglo. Ya estamos muy cerca globalmente (y en países desarrollados ya sin ninguna duda) del alfabetismo universal. En muchos países del mundo, incluso en las zonas más empobrecidas, se cuenta hoy con la ciudadanía más educada y saludable de la historia. Si el socialismo es gestión común de nuestro futuro, pues lo mejor que nos puede pasar es que esa gestión esté en manos de gente educada y saludable. Tenemos tecnologías de información que nos permiten aprender unos de otros con una rapidez inusitada. Tenemos ya varias décadas de experiencia que demuestran que las libertades políticas no son incompatibles con el bienestar material.

Por otro lado tenemos, como adviertes, un reto que antes nadie se planteaba, que es el de la finitud del planeta, lo cual entraña riesgos descomunales. Pero entonces, nuevamente me pregunto, ¿quién es el utopista en el sentido peyorativo del término? ¿Quién es el que está desfasado de la realidad? ¿Los que creen que podemos seguir así, o los que pensamos que si usamos los recursos que hemos adquirido vamos a poder crear formas de convivencia distintas que no destruyan el planeta?

Sabemos que si no se reordenan nuestros patrones de consumo y distribución, el mundo será inhabitable dentro de unas décadas. Sabemos que la excesiva riqueza y la excesiva pobreza son los principales degradadores del medio ambiente. Sa-

bemos también, porque lo empezamos a sentir quienes vivimos en el mundo desarrollado, que buena parte del consumo material tampoco es que genere bienestar. Sabemos que ese tipo de reordenamiento no se va a dar si no cambia fundamentalmente la estructura que guía la toma de decisiones tanto del sector público como del sector privado. Entonces, ¿quién es el utopista? ¿Habría sido utópico decir a bordo del Titanic que, aunque cueste trabajo, es mejor cambiar de rumbo en lugar de simplemente ignorar el iceberg?

JB: ¿Qué tipo de estructura social podría constituir la base de una nueva utopía de sociedad justa, sostenible y pacífica, ya sea en términos de escala, de relación mercado/Estado o de contrato social?

LFM: Me estaría contradiciendo a mí mismo si dijera que yo ya tengo la fórmula después de haber dicho que las utopías de ahora deben ser una construcción colectiva. Pero me atreveré a dar algunas pinceladas.

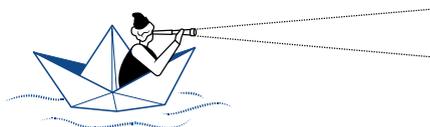
Creo que es importante desmercantilizar algunas partes de la vida social. Por eso he sido tan favorable a la renta básica universal (RBU), aunque reconozco algunas dificultades. Una RBU permitiría garantizar derechos básicos de subsistencia y de autorrealización personal a todas las personas independientemente de los vaivenes del mercado. Permitiría también la generación de nuevos espacios de cooperación en la sociedad civil, distintos de los del mercado y el Estado.

También es importante democratizar la gestión de los recursos. El dogma del *stockholder capitalism*, según el cual la responsabilidad última de las empresas es para con sus accionistas, ha llevado a que cada empresa descargue en los hombros de la sociedad todas las consecuencias negativas de sus actos que no se vean reflejados en su valor bursátil. Hay varias formas de revertir esto. No es necesario usar una sola, dependerá del contexto; por ejemplo, revitalizando los mecanismos de cogestión en las empresas para involucrar a los trabajadores en las decisiones; aunque sea más difícil, también hay que pensar en cómo involucrar las comunidades a las que afectan; también se debería fortalecer el tejido de empresas cooperativas mediante el impulso del gobierno. Todo esto puede generar algunas ineficiencias económicas ya que, sí, la cogestión puede privar a las empresas de flexibilidad contractual y, sí, muchas cooperativas fallan sobre todo en sus primeros años. Pero ya no estamos en situación de subsistencia. Podemos sacrificar unos cuantos puntos porcentuales del PIB y algunos puntos de cotización del IBEX 35 si eso se traduce en vivir mejor.

JB: ¿Qué papel han de jugar en todo esto la acción individual y la responsabilidad compartida? Aprovecho para preguntarte ya que eres profesor de Economía, y desde la ortodoxia económica se viene a defender que al final todo tiene que ver con las preferencias y los gestos individuales...

LFM: A mí me llama la atención la discrepancia que hay entre lo que se divulga como ortodoxia económica y lo que realmente ocurre en las facultades de Economía. Por ejemplo, todo economista “ortodoxo” (según como se defina, yo lo soy) está de acuerdo en que los mecanismos de mercado tienen innegables propiedades de eficiencia. Pero eso no quiere decir que la ciencia económica diga que todo tiene que funcionar de acuerdo con el mercado. Al contrario, la ciencia económica reconoce la existencia de fallas de mercado como las externalidades negativas (p. ej.: la contaminación) que hacen que pueda ser necesario regular los mercados y las empresas. Además, la ciencia económica ha demostrado hace mucho que en condiciones como las actuales, con tecnologías muy complejas que involucran la coordinación de muchas decisiones (“complementariedades” es el término técnico), se generan excedentes que bien pueden redistribuirse de muchas maneras. Del mismo modo, los estudios económicos han mostrado que los mecanismos de gestión solidaria pueden ser los mejores a la hora de abordar situaciones con externalidades negativas. En fin, podría seguir, pero me tomaría tiempo ahondar en los conceptos analíticos. El hecho es que el fundamentalismo de mercado que se vende al público como si fuera el resultado incontestable de la teoría económica no es más que una posible interpretación de dicha teoría. Hay mucho debate entre economistas sobre estos temas y es saludable que el público lo entienda así para no darle a ninguna perspectiva una deferencia que no merece.

José Bellver Soroa es miembro del Área Ecosocial de FUHEM.



Utopías y prospectiva en Geddes y en Mumford

JOSÉ MANUEL NAREDO

Al centrar este número de la revista *PAPELES* sobre las utopías, me pareció conveniente llamar la atención sobre dos autores que han reflexionado y aportado ideas sugerentes sobre el tema: Patrick Geddes y Lewis Mumford. Esta nota^{*} tiene el propósito de sintetizar y recordar sus aportaciones. A mi modo de ver estas aportaciones son sugerentes porque, además de enjuiciar el pensamiento utópico en un contexto amplio, tienden a relacionarlo con ejercicios de prospectiva y con el empeño de incidir con sus análisis y propuestas en las salidas que ofrece la actual crisis de civilización.

Cacotopía vs Eutopía

Patrick Geddes se anticipó de forma pionera a plantear “la transición ecosocial” de la que hoy se habla. Para este autor, al igual que la “Edad de Piedra” se dividió en dos períodos, el “Paleolítico” y el “Neolítico”, estima conveniente distinguir en la “Era industrial” dos etapas: la “Paleotécnica” y la “Neotécnica”.¹ Considera que «hasta el presente ha predominado la primera. Como paleotectas nos consagramos ante todo a extraer combustibles fósiles, a hacer funcionar máquinas, a producir algodón ordinario para que se vista gente ordinaria, a sacar más carbón, a hacer andar más máquinas y así sucesivamente; y todo esto con el propósito básico de “extender mercados” [...] Pero todo esto se ha llevado a cabo sin un desarrollo adecuado de la riqueza real [...] Además,

^{*} *Nota del editor*: como apunta el autor, este artículo fue pensado inicialmente como una breve nota de comentarios a dos libros –uno de Geddes y otro de Mumford– para la sección de *Lecturas* de esta revista. La riqueza y amplitud de esta nota nos ha inclinado a publicarla finalmente en esta sección de *A fondo*, sobre todo porque trasciende a un mero comentario bibliográfico.

¹ Patrick Geddes, *Cities in evolution*, 1915 [ed. en castellano: *Ciudades en evolución*, Infinito, Buenos Aires, 1960 (a la que corresponden nuestras referencias) y KRK, Oviedo, 2009].

aunque así hemos creado, a costa del agotamiento de los recursos de la naturaleza y de nuestra especie, conurbaciones² enteras [...] se trata en general de arrabales, semi-arrabales o super-arrabales que constituyen en su conjunto una Cacotopía y en ellos encontramos el correspondiente desarrollo de los diversos tipos de ruina humana que armonizan con semejante medio ambiente. Dentro de este sistema de vida pueden aparecer paliativos de diversa clase que, empero, no consiguen modificar el contraste general».³ En suma, que para Geddes la *cacotopía* es una utopía negativa en el doble sentido de que la extensión de ese modelo a escala planetaria no es posible ni deseable, porque se revela social y ecológicamente degradante.

«La segunda alternativa queda abierta [...]: se trata del naciente orden Neotécnico. Siempre que nos resolvamos a aplicar nuestra capacidad constructiva y nuestras energías vitales a la conservación pública y no al despilfarro privado de recursos y al enriquecimiento de vidas ajenas, en vez de a su degeneración, nos percatamos

**El presente se puede ver
como un prolongado
conflicto fáustico entre
cacotopía y *eutopía***

que este orden de cosas también “paga” y, tanto mejor, porque paga en especie. Esto es, en casas y jardines óptimos, con todos los demás elementos armónicos para el mantenimiento y la evolución de nuestras vidas y, más todavía, de las de nuestros hijos».⁴ Éste se trata de un horizonte más

posible y deseable, pero que considera también utópico, porque se enfrenta a inercias mentales e institucionales y a intereses establecidos que tienden a perpetuar el *statu quo* “paleotécnico”. Geddes denomina *eutopía* a esta utopía positiva. Aparece así el conflicto fáustico que muestra el presente como un prologado conflicto entre *cacotopía* y *eutopía*.

En suma, concluyamos que para Patrick Geddes «las utopías son indispensables para el pensamiento social. El paso del orden Paleotécnico al Neotécnico es así el de Cacotopía a Eutopía, dedicada la primera a despilfarrar energías en pos de ganancias monetarias individuales y la segunda a conservar energías y organizar

² Patrick Geddes acuñó la palabra *conurbación* para designar el nuevo modelo de urbanización que ejemplificó tempranamente el gran Londres: a diferencia de la *ciudad clásica* o *histórica* más compacta y diversa, provista de un centro y de límites definidos, la *conurbación* extendía piezas de ocupación urbana por el territorio sin orden ni concierto, piezas que luego el viario y las redes tenían que conectar, generando un urbanismo difuso sin precedentes. Como este modelo tendía a destruir o a engullir el anterior patrimonio construido, Lewis Mumford llegó a considerar la *extensión de la conurbación difusa* como un proceso de *desurbanización*.

³ *Ibidem*, pp. 78 y79.

⁴ *Ibidem*, p. 79.

el medio ambiente para el mantenimiento y el enriquecimiento de la vida social e individual, cívica y eugénica».⁵

Revisión crítica del pensamiento utópico y sus enseñanzas

Lewis Mumford retoma y desarrolla estas reflexiones a lo largo de su amplia y fructífera obra. Empezando por su primer libro de juventud sobre la *Historia de las utopías* (1922) y sus reediciones actualizadas.⁶ Como su propio título indica este libro da un repaso bastante completo al pensamiento utópico, pero además puntúa las distintas propuestas utópicas atendiendo a las simpatías y querencias del autor. Las ediciones recientes incluyen un prólogo de 1962, en el que el autor pone en perspectiva su propio libro cuarenta años después de haberlo hecho, así como reflexiones actualizadoras en la parte final del texto. El nuevo prólogo advierte que, de su estudio inicial de las utopías «derivaron dos ideas positivas fundamentales que se han visto refrendadas por estudios posteriores [...] La primera era la idea de que cualquier comunidad posee, además de sus instituciones vigentes, toda una reserva de potencialidades, en parte enraizadas en el pasado, vivas todavía aunque ocultas, y en parte brotando de nuevos cruces y mutaciones que abren camino a futuros desarrollos [...] La otra es la idea de totalidad y equilibrio, que, como ha demostrado la biología, son atributos esenciales de todos los organismos [...] que en la especie humana] se convierten en imperativos conscientes» que configuran el delicado equilibrio entre la vida personal y comunitaria, cuya integridad —a juicio del autor— se ha visto a menudo amputada por la excesiva presión «de ideologías, instituciones o mecanismos perversos».

Considero de especial interés el capítulo 11 «De cómo hacer balance de las utopías», ya que señala las carencias y sesgos que considera que han quitado fuerza transformadora al pensamiento utópico. En primer lugar, critica la tendencia al “sectarismo” del pensamiento utópico, concluyendo que «la utopía sectaria es, en términos psicológicos, un fetiche; es decir, una tentativa de sustituir el todo por la parte, derramando sobre la parte el contenido emocional que pertenece al todo».⁷ Y, unido al sectarismo, acusa también en el pensamiento utópico el pecado del

⁵ *Ibidem*, p. 78.

⁶ Lewis Mumford, *The Story of Utopias*, 1922 [ed. en castellano: *Historia de las utopías*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2013 (a la que se corresponden nuestras referencias)].

⁷ *Ibidem*, p. 229.

“externalismo”, es decir, del afán de atribuir las causas de nuestros males a instituciones, personas o cosas que se toman como algo externo a nosotros mismos. De ahí que se pensara que bastaba con formular cambios institucionales para cambiar la sociedad, con proponer bellas constituciones, repletas de mecanismos de control y de contrapesos equilibradores, para erradicar el despotismo y la sumisión que sobreviven a los distintos regímenes políticos, asociados siempre a relaciones clientelares que reaparecen bajo nuevas formas. A su juicio «los críticos sociales del último siglo [se refiere al siglo XIX, aunque podría referirse también al XX] confundieron el problema técnico de transformar una institución o de crear una nueva organización con el problema personal y social de alentar a iniciar dicha transformación y llevarla a cabo. Las tácticas que empleaban eran comparables a las de un general que entrara en combate sin haber adiestrado a sus tropas». De ahí que no entendieran «por revolución una transvaloración de valores». Cuando, a su juicio, «cualquier concepción adecuada de un nuevo orden social debería de incluir el escenario, los actores y la obra».⁸ Por último, critica el “unilateralismo” o parcialidad que suele impregnar a las propuestas utópicas y que vincula al “partidismo”. «El partidismo implica una postura comparable a la del abogado que, al preparar su argumentación, selecciona los hechos que mejor sirven a su causa» y, tras poner varios ejemplos, concluye que «esta concentración en un aspecto particular del problema, y de la solución, presenta la debilidad de que ignora la situación total y que simplifica muy burdamente las dificultades [...] El segundo punto flaco del partidismo consiste en romper la comunidad en secciones verticales, promoviendo antagonismos y parentescos ficticios que chocan con las afiliaciones y lealtades horizontales de la vida de las personas [cuando] en una vida bien urdida hay una gran cantidad de intereses que están por encima de esas categorías, y el principal delito del partidismo [...] es que tiende a desdeñar esos intereses generales, bien poniéndolos al servicio del “ismo”, bien fomentando su abandono en pro de la “causa”».⁹

Y concluye:

¡MENUDA VISIÓN presentan estas utopías! Son como los huesos que el profeta se encontró esparcidos por aquel horrible valle, solo que uno duda que ni siquiera el aliento del Señor sea capaz de juntarlos de nuevo e insuflarles algo de vida [...] Una de estas utopías sectarias es producto de la burocracia [...] Otra es un artificio me-

⁸ *Ibidem*, pp. 233, 236 y 237.

⁹ *Ibidem*, pp. 239-243.

cánico [...] Una tercera utopía sectaria llama a los seres humanos, con todo su color y diversidad, "individuos" y convierte la vida buena en una cuestión de relaciones legales [...] Una utopía de este tipo se reduce hasta tal punto a su naturaleza verbal que casi se podría llevar en un bolsillo. Pero no vale la pena continuar. Consideradas individualmente, queda claro que ninguna de estas utopías podría crear una comunidad feliz; por otro lado, si todos estos partidismos pudieran llevarse a la práctica, el resultado difícilmente podría ser otro que la discordia [...] Parecería que nos encontramos en un callejón sin salida. Incluso admitiendo que haya exagerado absurdamente la futilidad de los reformadores y revolucionarios, su falta de un programa fundamental y su incapacidad para concebir una reorientación esencial de la sociedad moderna son más que notorias. Si nuestro análisis no ha servido para demostrarlo, la atmósfera de desilusión en la que vivimos hoy día y que permea todas las ramas de la literatura bastará para tal fin [...] Por haber depositado nuestras esperanzas en los actuales movimientos de reconstrucción y revolución, nuestros planes resultan efímeros y débiles [...] Donde quiera que miremos parece acecharnos una amenaza de bancarrota. No es extraño que nos mostremos tan cautos y renuentes a hacerlo.¹⁰

En el último capítulo del libro, Mumford emprende un análisis más constructivo y sugiere qué hacer en este mundo tanto más globalizado como falto de metas ilusionantes para la mayoría. Considera que «la principal utilidad de las utopías clásicas que hemos analizado consiste en sugerir que los mismos métodos utilizados por los pensadores utópicos para proyectar sobre el papel sus comunidades ideales pueden emplearse, en la práctica, para desarrollar una comunidad mejor sobre la Tierra. El punto flaco de los pensadores utópicos está en la presuposición de que los sueños y los proyectos de una sola persona pueden ser realizados en la sociedad en general».¹¹ A la vez que, como ya había apuntado, «quizá la carencia más notoria que explica la pobreza de nuestros logros en la renovación de la comunidad haya sido la falta de personas abiertas al conocimiento existente, de personas cuyas mentes hubieran sido entrenadas a jugar libremente con los hechos, de personas que hubiesen aprendido el noble y exigente arte de cooperar con sus semejantes; de personas, en fin, que sean tan críticas con sus propios procesos mentales y sus

Hemos de asentar las utopías con la ayuda del conocimiento científico sin dejar de cultivar valores y criterios humanos

¹⁰ *Ibidem*, pp. 245 y 246.

¹¹ *Ibidem*, p. 279.

propios hábitos de comportamiento como lo son con las instituciones que desean modificar». ¹² Señala así que como «primer paso para abandonar el actual callejón sin salida: debemos regresar al mundo real, hacerle frente y estudiarlo en su compleja totalidad. Nuestros castillos en el aire deben tener sus cimientos en suelo firme». ¹³ Y para ello considera que hemos de esforzarnos en apoyar nuestros planes y utopías sobre una base permanente de hechos con la ayuda del conocimiento científico, que a su vez debe cultivarse atendiendo a los valores y criterios humanos que se materializan en las necesidades e ideales de las comunidades concretas.

Las fases de degradación de la cultura urbana, orientaciones y propuestas

Partiendo de estas consideraciones, que solo hemos podido esbozar aquí, Lewis Mumford retomó el conflicto antes enunciado por Geddes entre *cacotopía* y *eutopía* y revisó las fases de degradación con las que éste sugirió que evolucionaría la cultura urbana en la actual crisis de civilización, para apuntar en algunas de sus obras orientaciones sugerentes para enderezar la situación en favor de la *eutopía*. Así, utilizó las enseñanzas del pensamiento utópico con el ánimo de afinar la prospectiva y de reorientar la civilización industrial hacia horizontes ecológicos y sociales más saludables.

En lo referente a las fases de degradación de la cultura urbana, que según Geddes iban desde la *polis* hasta la *necrópolis*, Mumford las replantea en *La cultura de las ciudades*. ¹⁴ No es cuestión de detallar aquí su revisión. Valga decir que rememora las reflexiones de autores anteriores que pusieron en cuestión la visión lineal del progreso, para subrayar la crisis de civilización que vislumbraban en la Europa del período de entreguerras del pasado siglo XX. Hace especial referencia a Ostwald Spengler, en *La decadencia de occidente* (1918), que relata la crisis de civilización «con su dura organización mecanizada de hombres, de artículos y de ideas: sin raíces, sin espíritu y, en última instancia, sin vida y sin esperanza: concentrada en unas pocas capitales mundiales que ya no guardan relación alguna con la tierra y

¹² *Ibidem*, pp. 233 y 234

¹³ *Ibidem*, p. 263.

¹⁴ Lewis Mumford, *The Culture of the Cities*, 1935 [ed. en castellano: *La cultura de las ciudades*, EMCE, Buenos Aires, s/f, 3 volúmenes (a la que corresponden nuestras referencias); vol. II, pp. 107-123].

donde las formas maleables de las culturas se han convertido en clichés inanimados». ¹⁵ Para finalmente considerar más interesante para su propósito la propuesta de Geddes sobre las fases de evolución de la cultura urbana, que tuvo la voluntad de modificar:

Como verdadero discípulo, he modificado el esquema de Geddes [...] Me propongo insertar una fase más temprana que no figura en su esquema, y he combinado dos fases posteriores suyas, las de Parasitópolis y Pathópolis, en una sola fase [...] Estas modificaciones, hechas después de su muerte y que por lo tanto no han sido sometidas a su sanción, tienen el mérito de colocar las tres primeras fases del ciclo en la curva ascendente y las tres últimas en la descendente; y esto, a mi parecer, encaja más dentro del esquema de Geddes que su propio diagrama inicial. ¹⁶

Las fases de evolución de la cultura y el metabolismo urbano propuestas por Mumford son, así esquemáticamente, las siguientes:

- 1ª) EÓPOLIS: «Desarrollo de la comunidad en aldea. Desarrollo de la habitación y de los órganos de asociación permanentes, apoyados en la seguridad de una provisión de alimentos equilibrada obtenida gracias a la agricultura y a la domesticación de animales...». ¹⁷
- 2ª) POLIS: «Asociación de aldeas o grupos consanguíneos con una sede común que facilita la defensa contra los ataques del invasor: una deidad común con un altar o templo común, generalmente cerca de la sede defensiva o en ella, que sirve de punto de reunión para celebrar ferias periódicamente, en la que tiene lugar un intercambio de productos y de procedimientos entre comunidades más grandes...». ¹⁸
- 3ª) METRÓPOLI: «Dentro de la región surge una ciudad entre grupos menos diferenciados de pueblos y de ciudades de campo. Aprovechando una ubicación estratégica, un caudal abundante de agua, un lugar fácil de defender, tierra buena para cultivar, el dominio fácil de rutas terrestres, fluviales o de un puerto seguro [...] generalmente combinando varias de esas ventajas una ciudad atrae un número más grande de habitantes: se convierte en una metrópoli, o sea en la "ciudad-madre"...». ¹⁹

¹⁵ *Ibidem*, p. 108.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 109 y 110.

¹⁷ *Ibidem*, p. 110.

¹⁸ *Ibidem*, p. 112.

¹⁹ *Ibidem*, p. 114.

- 4ª) MEGALÓPOLIS: «Comienza la decadencia. La ciudad, bajo la influencia del mito capitalista, se concentra en los negocios y el poder. Los dueños de los bienes raíces y de los instrumentos de la producción y distribución subordinan cualquier otro hecho de la vida al acaparamiento de riquezas y a la exhibición de las mismas...».²⁰
- 5ª) TIRANÓPOLIS: «Extensión del parasitismo por toda la escena económica y social [...] La política se convierte en una competencia entre varios grupos para explotar el tesoro municipal y el del Estado. Se extirpan todos los órganos comunales de la vida cívica, excepto los del “Estado”. Cesarismo. Desarrollo de los procedimientos de rapiña como sustitutos de las relaciones comerciales [...] Fracaso de los gobernantes para mantener la rectitud administrativa: búsqueda de puestos y de privilegios, adulación abyecta, nepotismo: aumentan los impuestos. Apatía moral generalizada y fracaso de la responsabilidad cívica: cada grupo y cada individuo toma lo que se puede llevar [...] Deportes cada vez más violentos para las masas. Amor parasitario a las sinecuras en todos los órdenes de la vida [...] El pillaje y el chantaje organizados constituyen los acompañamientos “normales” de los negocios y de la empresa municipal. Domino de gentes respetables que se conducen como criminales y de los criminales que, pese a sus actividades, logran conservar la apariencia de respetabilidad...».²¹ Si he detallado más esta quinta fase es porque considero que los signos de degradación que comporta reflejan en buena medida el panorama de corrupción y caciquismo clientelar característico de nuestro país, ilustrado por la rica casuística que ha venido aflorando en los tribunales y en los *media* durante los últimos años, tal y como subrayo en mi libro *Taxonomía del lucro* (p. 43).²²
- 6ª) NECRÓPOLIS: «La guerra y el hambre asolan la ciudad y los campos. Las ciudades se convierten en simples revestaduras. Los que quedan en ellas no pueden costear los antiguos servicios municipales o mantener la antigua vida cívica [...] La antigua rutina de la vida implica demasiado esfuerzo para que se pueda seguir viviendo; el pavimento de las calles se resquebraja y la hierba crece en las hendiduras; los viaductos se derrumban; las tiendas fastuosas han sido saqueadas [...] la arena acaba cubriendo las ruinas; así ocurrió con Babilonia, Nínive o Roma...».²³

Entre paréntesis, he de recomendar al lector interesado en la evolución de la cultura urbana, el texto sintético y claro de Mumford titulado «Historia natural de la

²⁰ *Ibidem*, p. 117.

²¹ *Ibidem*, pp. 119 y 120.

²² José Manuel Naredo, *Taxonomía del lucro*, Siglo XXI, Madrid, 2019.

²³ Lewis Mumford, *op. cit.*, Vol. II, p. 122.

urbanización», que hizo para el monumental Simposio *Man's Role in Changing the Face of the Earth* celebrado en 1955 en Princeton (EEUU) y publicado en castellano en el libro conmemorativo de ese simposio cincuenta años más tarde.²⁴

Tras esta identificación de las fases más dramáticas hacia las que evoluciona nuestra civilización urbana globalizada, Mumford incluye dos capítulos sobre posibles bifurcaciones y cambios de tendencia, titulados «Posibilidades de renovación» y «Signos de salvación», que tampoco cabe detallar aquí. Constata que «en la historia abundan cementerios donde están enterradas ruinas de comunidades que no conocieron el arte de vivir en relación armoniosa con la naturaleza y con otras comunidades. La fase final, en la cual Spengler se deleitaba, es una realidad innegable que ha destruido muchas civilizaciones», pero subraya que «no debemos cometer el error de identificar las fases *lógicas* de un proceso, tal y como las descubre y sistematiza el análisis intelectual, con la realidad viviente [...] Porque en la vida real, y en la cultura real, la historia no presenta un bloque sólido y consistente de dimensiones homogéneas». Así, pueden aparecer «reacciones rejuvenecedoras en las fases finales de la civilización mecanizada». Como también «aparecen mutaciones de origen desconocido en las comunidades humanas: la herencia social convierte a la sociedad en algo que tiene menos unidad de lo que estamos acostumbrados a suponer».²⁵ E ilustra estas posibles mutaciones y cambios de tendencia con varios ejemplos, entre ellos el de Roma:

Obsérvese a Roma en el siglo XIV. Presentaba entonces todas las características de una necrópolis, incluyendo la pérdida no sólo del título de la supremacía papal, sino de buena parte de su población. Empero, después de haber alcanzado este nadir se observó una renovación: dos siglos más tarde sus ruinas estimulan a Brunelleschi, y sus nuevos edificios estimulan asimismo el genio de Miguel Ángel [...] En resumen: las raíces de una cultura están a gran profundidad. Si las ramas están carcomidas por alguna enfermedad, el árbol puede aún echar un nuevo brote en la base y éste con el correr del tiempo convertirse en un nuevo árbol del que saldrán nuevas ramas. Desde luego esto son figuras lingüísticas, pero pueden ayudar a contrarrestar otras analogías más simples [...] Todo lo que se puede decir con seguridad es esto: cuando una ciudad alcanza la fase correspondiente a la megalópolis evidentemente se encuentra en la curva descendente: se necesita un esfuerzo social

²⁴ Lewis Mumford, «Historia natural de la urbanización», texto incluido como anexo en el libro de José Manuel Naredo y Luis Gutiérrez, (Eds), *La incidencia de la especie humana sobre la faz de la Tierra (1955-2005)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada y Fundación César Manrique, Granada, 2005, pp. 503-529.

²⁵ Lewis Mumford, *La cultura de las ciudades*, EMCE, Buenos Aires, s/f, (3 volúmenes), vol. II, pp. 123 y 124.

enorme para compensar esa inercia, para alterar la dirección del movimiento y para impedir el proceso inmanente de desintegración. Pero mientras hay vida existe la posibilidad del contramovimiento.²⁶

Y, revisando los procesos históricos de revitalización y cambio social positivo, considera que «son períodos durante los cuales en la comunidad, mediante la investigación crítica y la nueva orientación consciente, se forma una representación colectiva clara de sus propias finalidades y aparece una fe apasionada en la posibilidad de una nueva actitud y de un profundo cambio social». Concluyendo que:

Sin esas metas bien definidas, tanto las organizaciones sociales, así como las presiones sociales más fuertes, disipan sus energías en esfuerzos inútiles. Cuando no hay meta no hay dirección: no hay plan fundamental, ni consenso y, por lo tanto, no hay acción efectiva práctica. Si actualmente la sociedad se encuentra paralizada, ello no se debe a la falta de medios, sino a la falta de fines.²⁷

De ahí que trate de identificar bien las grandes metas que deberían de orientar la reconversión social desde la presente *cacotopía* hacia la más deseable y viable *eutopía*, lo que mantiene una actualidad palpitante con vistas a las perspectivas de “transición ecosocial” que abre la actual crisis de civilización. Este empeño orientador lo mantuvo Mumford a lo largo de su obra, que no cabe desgranar aquí, empezando por su libro *Técnica y civilización* (1934) cuyo capítulo final, titulado «Orientación»,²⁸ propone entre otras cosas en sus distintos subtítulos: «¡Aumenten la conversión!», «¡Economícen la producción!», «¡Normalicen el consumo!», «¡Socialicen la creación!».

José Manuel Naredo es estadístico, doctor en Economía y miembro del Consejo de redacción de esta revista.



²⁶ *Ibidem*, pp. 127 y 128.

²⁷ *Ibidem*, p. 134.

²⁸ Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, 1934 [ed. en castellano: *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1971 (a la que corresponden nuestras referencias), pp. 385-457].

Entre utopías y distopías tecnocientíficas. El caso del transhumanismo

SERGIO MARTÍNEZ BOTIJA

En estos comienzos del siglo XXI, resulta claro que vivimos en sociedades con un desarrollo tecnológico enorme comparado con las del pasado. Esto es así no solo porque, de hecho, poseemos una tecnología muy superior a la de aquellas, sino porque el desarrollo de ésta se produce a un ritmo extremadamente rápido. Ante estas tecnologías y este ritmo de desarrollo, hay quienes se han mostrado muy optimistas, considerando que estamos alcanzando, por fin, la posibilidad de terminar con muchos de los problemas que han aquejado a la humanidad desde siempre: las guerras, las enfermedades, las hambrunas, los fenómenos climáticos extremos... Para este grupo, el desarrollo tecnológico podrá ayudarnos a alcanzar el fin último de la Ilustración: la emancipación humana. Pero también hay muchas voces críticas que se han alzado contra esta clase de desarrollos, y que ven en estas nuevas tecnologías la posibilidad de alcanzar altas cotas de control tanto de nosotros mismos o nuestros congéneres, como de la "naturaleza", un grave riesgo que merece la pena evitar, ya sea por cuestiones ético-políticas (porque abren la puerta a los totalitarismos, limitan la libertad individual o acentúan las desigualdades sociales), político-sociales (porque aumentan nuestro impacto sobre la naturaleza o tienen efectos difíciles de prever) o incluso religiosas (porque al emplearlas estamos "jugando a ser dioses").

Ahora bien, este desarrollo tecnológico no es, por supuesto, todo el que se ha dado a lo largo de la historia de la humanidad. Tampoco es aquello que ha ocurrido desde la primera Revolución Industrial, allá por los siglos XVII y XVIII de nuestra era, por mucho que Marx lleve razón cuando afirma que el capitalismo lleva el desarrollo tecnológico por bandera

desde sus comienzos.¹ Lo que abre este debate que acabamos de presentar es una revolución tecnológica mucho más reciente, y que, para algunos, no ha hecho más que empezar: aquella que parte en los años sesenta y setenta del pasado siglo y que abre las puertas al mundo de la computación y de la automatización de las fábricas, y, más tarde, al de los ordenadores personales e internet, entre otras cosas. Es aquello que ha sido dado a conocer como la “revolución microelectrónica”,² y que algunos han llamado además la “Tercera Revolución Industrial”³ (después de la primera, a la que hemos hecho ya mención y no necesita introducción; y la segunda, que se correspondería con el origen de la cadena de montaje fordista a comienzos del siglo pasado).

Mi objetivo en este texto será evaluar algunos de los grandes avances tecnocientíficos que se han producido y se producirán en los próximos años, así como las razones que tenemos para pensar que estos puedan suponer un riesgo importante en algún sentido. Sin embargo, como hacer una revisión exhaustiva de los avances y de sus posibles riesgos resultaría, cuanto menos, una tarea titánica, partiré en esta exposición tan solo de algunos de ellos, que han sido bastante conocidos en tiempos recientes. Estos son los que se agrupan en torno al movimiento conocido como *transhumanismo*. Tras una breve presentación de sus propuestas, y una evaluación de las posibilidades reales de que algo así se concrete, trataré de discernir en qué sentido pueden suponer estos avances un riesgo para la humanidad.

La utopía tecnocientífica de moda: el transhumanismo

Propongo que, para comenzar a caracterizar las posturas y los argumentos en juego, partamos de un texto que, por su gesto, me parece idóneo (por curioso) para adentrarnos en el tema: *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, de Francis Fukuyama. La curiosidad estriba en aquello por lo que el autor es conocido para buena parte de la gente: porque, allá por los comienzos de los años noventa, afirmó que había llegado el “fin de la historia”.⁴ La caída del sistema soviético llevó a este autor a la conclusión (aunque él, por supuesto, no

¹ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014.

² Jeremy Rifkin, *El fin del trabajo*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1996.

³ Klaus Schwab, *La cuarta revolución industrial*, Debate, Madrid, 2016.

⁴ Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, España, 1992.

lo enunciase de esta manera) de que el viejo lema de Margaret Thatcher, “No hay alternativa” (“*There is no alternative*”)⁵ era cierto. De que, de alguna manera, habíamos alcanzado el fin de la historia y el mejor de los mundos posibles: el capitalismo contemporáneo globalizado, que sería la encarnación del triunfo de la utopía ilustrada. Poco más de una década después, en el libro que mencionaba más arriba, Fukuyama se retracta de estas afirmaciones sobre la historia. Esta no puede acabar, dice, porque la historia de la ciencia no ha acabado: esta se encuentra, por el contrario, en una etapa de progreso increíblemente rápido en cuestiones cruciales para la humanidad, que suponen un enorme riesgo para la estabilidad alcanzada por esta en lo sociopolítico.⁶

Fukuyama estaba pensando en las propuestas de un movimiento político que ha tomado forma, desde principios de los años noventa, en organizaciones como *Humanity+* o el extinto *Extropy Institute*: el transhumanismo. Este, como diversos autores han señalado, es un movimiento que propugna la trascendencia o superación, mediante el uso de la ciencia y la tecnología más avanzadas, de aquello que conocemos como especie humana.⁷ Es decir, propone que dejemos de ser humanos para convertirnos en otra especie —o quizás, incluso, en algo más allá de lo biológico. Así, por ejemplo, el transhumanismo afirma que podemos lograr la inmortalidad o, al menos, eliminar los odiosos efectos de la vejez, o que podemos aumentar nuestras capacidades mediante el uso de prótesis robóticas y otros artefactos. Este movimiento, y, sobre todo, la idea principal que le subyace, apunta a aquello que Fukuyama calificaba en su momento como «la idea más peligrosa del mundo».⁸

El transhumanismo propugna la superación de la especie humana mediante los avances de la ciencia y la tecnología

Sin embargo, el transhumanismo no es solo un movimiento político, con unas metas y un programa concreto, aunque sin duda ponga bastante empeño en ello. Es, incluso por encima de eso, como ha defendido la profesora Carmen Madorrán

⁵ Carles A. Foguet, «El peor legado de Margaret Thatcher», *eldiario.es* [disponible en: https://www.eldiario.es/agendapublica/blog/peor-legado-Margaret-Thatcher_6_121147897.html. Acceso el 14 de marzo de 2020].

⁶ Francis Fukuyama, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, Barcelona, 2002.

⁷ Adrián Santamaría Pérez, Jesús Pinto Freyre y Sergio Martínez Botija, «Entre el 'Trans-' y el 'Post-' humanismo» en Roberto Feltrero (ed.), *Tecnología e innovación social*, Global Knowledge Academics, Madrid, 2018.

⁸ Francis Fukuyama, «The World's Most Dangerous Ideas: Transhumanism», *Foreign Policy*, núm. 144, pp. 42-43.

con buenas razones, «una pluralidad de relatos sobre la posibilidad de ir más allá de lo humano haciendo uso de la ciencia y la tecnología».⁹ Y es que, los transhumanistas también dicen que, con todos estos avances, llegaremos tarde o temprano a un mundo perfecto, o, al menos, a uno mucho mejor que este; que la humanidad alcanzará un estadio de su historia en el cual esta cambiará por completo y que nos permitirá superar nuestras barreras actuales para lograr una vida

El transhumanismo se presenta como la utopía definitiva de la Modernidad

infinitamente más plena y satisfactoria. Esto es lo particular del transhumanismo: que presenta un mundo utópico, en el que el sufrimiento, la muerte y la vejez se han acabado, al que llegaremos supe-
stamente en un futuro no muy lejano. Esta es otra dimensión que no hay que descuidar del movimiento: su insistencia en presentarse, a sí mismo y a sus propuestas, como continuadores de la Ilustración, de la razón moderna y del progreso. En definitiva, no solo como una utopía tecnológica, sino como la gran utopía, como la utopía definitiva de la Modernidad. En palabras de Antonio Diéguez, que ha tratado en profundidad este movimiento en su libro *Transhumanismo*: «El transhumanismo es una filosofía de moda, la utopía del momento».¹⁰

Como utopía, el transhumanismo plantea varios ideales que, se supone, se podrían alcanzar por medio de la ciencia y la tecnología. Yuval Noah Harari, autor de grandes best-sellers como *Sapiens*,¹¹ ha señalado en su reciente libro *Homo Deus*¹² las tres grandes promesas o ideales del transhumanismo: inmortalidad, felicidad y omnipotencia. Estos tres objetivos son en general compartidos por todos aquellos que se adscriben a dicho movimiento, y son las razones que aducen para sus grandes esperanzas en la ciencia y la tecnología. Sin embargo, los medios que proponen para alcanzarlos son muy variados, y no todos sus partidarios están de acuerdo en cuales son los más adecuados, o incluso los más viables. Atendiendo a la clase de medios que se tienen en consideración para alcanzar dichos fines, podemos distinguir, al igual que hace Antonio Diéguez¹³ (aunque la nomenclatura ha sido acuñada por Carmen Madorrán¹⁴), entre dos grandes ramas o formas del transhumanismo: el cibernético y el biomédico. Veamos en qué consiste cada una.

⁹ Carmen Madorrán Ayerra, «Una mirada ecosocial al Transhumanismo tecnocientífico» en VV. AA., *La cuarta revolución industrial desde el punto de vista ecosocial, EcoPolítica*, Madrid, 2018, p. 217.

¹⁰ Antonio Diéguez, *Transhumanismo*, Herder, Barcelona, 2017, p. 20.

¹¹ Yuval Noah Harari, *Sapiens*, Debate, Barcelona, 2015.

¹² Yuval Noah Harari, *Homo Deus*, Debate, Barcelona, 2017.

¹³ Antonio Diéguez, *op. cit.*, 2017.

¹⁴ Carmen Madorrán Ayerra, *op. cit.*, 2018.



Uno de los mayores representantes del transhumanismo cibernético es Raymond Kurzweil, quien, en su libro *La Singularidad está cerca*,¹⁵ se lanza a hacer una serie de propuestas y predicciones que han tenido cierta repercusión mediática, académica y, sobre todo, empresarial. La tesis central de ese libro es aquello que le da título: la Singularidad. Ahora bien, ¿qué es esto? Kurzweil emplea esta extraña palabra, tomada de la física, para referirse por analogía a lo que él predice que será un momento de la historia en el futuro próximo, en el cual se alcanzarán unas cotas de desarrollo tecnológico tan altas y rápidas que la especie humana y el universo entero se verán para siempre transformados por la tecnología. En sus propias palabras:

Es un tiempo venidero en el que el ritmo del cambio tecnológico será tan rápido y su repercusión tan profunda que la vida humana se verá transformada de forma irreversible.¹⁶

Además de esta conjetura general, Kurzweil se aventura a dar las fechas exactas en las que él mismo predice que sucederán los avances más relevantes. Así, según él, para el año 2029 se fabricarán las primeras inteligencias artificiales que sean capaces de pasar el test de Turing, y que podrán ser ya consideradas inteligentes en sentido propio, mientras que en los años posteriores se desarrollará la primera inteligencia artificial que iguale la capacidad humana, y que pueda, por tanto, considerarse igual de inteligente. El momento en el que se alcanzará propiamente la Singularidad coincide con el momento en el cual, según Kurzweil, la Inteligencia Artificial (IA) comenzará a mejorarse a sí misma más rápido de lo que podamos hacerlo nosotros, lo cual ocurrirá a partir del 2045. Llegado ese momento, los seres humanos alcanzaremos, entre otros rasgos cuasi-milagrosos, la inmortalidad, “subiendo” nuestras mentes a ordenadores y preservándolas así más allá de la desaparición de nuestros mortales cuerpos.

En cuanto al transhumanismo biomédico, este se centra en las posibilidades que otras innovaciones ofrecen para el mejoramiento humano: la farmacología, la implantología, y, sobre todo, la modificación genética y la biología sintética. Mediante el uso de estos artefactos y técnicas es como prevé lograr los tres objetivos que señalábamos anteriormente. Así, por ejemplo, según esta clase de transhumanismo, podremos hacernos más fuertes y rápidos mediante el uso de drogas, de

¹⁵ Raymond Kurzweil, *La Singularidad está cerca*, Lola Books, Berlín, 2012.

¹⁶ *Ibidem*, p. 7.

implantes, o incluso de la modificación de nuestros genes; y lo mismo vale para la mejora de nuestras capacidades intelectuales. Algunos, incluso, afirman que también podremos mejorarnos moralmente (ampliar el alcance de nuestras consideraciones morales y ser empáticos con todo el mundo, por ejemplo) con estos mismos procedimientos. Por supuesto, la inmortalidad, o al menos una gran longevidad, también viene prometida por esta vía, ya sea mediante el empleo de productos químicos (que se encuentran actualmente en estudio) o de la modificación genética.¹⁷

¿Es posible trascender la especie humana? De entre estas dos versiones del transhumanismo, hay una que posee una mayor viabilidad científica, y es, claramente, el transhumanismo biomédico. Las propuestas del transhumanismo cibernético, por mucho que nos puedan parecer razonables o incluso cercanas, se encuentran bastante lejos de lo que es realizable y esperable a partir de la ciencia y la tecnología actuales. En primer lugar, con respecto a las predicciones de Kurzweil sobre la singularidad, lo cierto es que no se trata de nada más que conjeturas sin una base científica sólida. El único apoyo que cita para dicha tesis, a parte de su propia esperanza en que todo ello ocurrirá, es la llamada “Ley de Moore” (en su nombre completo y técnico, la “Ley de los Rendimientos Acelerados”), que afirma que en cada periodo de aproximadamente dos años se duplica el número de transistores que puede tener un procesador, por lo que nos estaríamos dirigiendo hacia un crecimiento exponencial de nuestro potencial tecnológico.¹⁸ Al margen de lo indebido de deducir que seremos capaces de subir nuestras mentes a ordenadores del hecho de que tengamos una mucho mayor potencia de computación, la ley de Moore no es, ni siquiera, una ley que se cumple con necesidad, sino que es tan solo una descripción de una regularidad económica estadística observada hasta la fecha.¹⁹

Pero, además, hay razones para dudar de la factibilidad de sus propuestas, en particular, de las que conducen a la Singularidad, mejorando o incluso superando la mente humana y sus capacidades. Como hemos dicho, algunas de las vías que estos autores proponen son la “subida” de nuestras mentes a ordenadores, la emulación del cerebro en ellos, y la creación de IA con nuestras mismas o supe-

¹⁷ Antonio Diéguez, *op. cit.*, 2017, p. 123.

¹⁸ Raymond Kurzweil, *op. cit.*, 2012.

¹⁹ Antonio Diéguez, *op. cit.*, 2017, pp. 74-76

riores capacidades. La supuesta “subida” no parece un escenario posible, dado que no parece haber ninguna forma, menos con nuestra tecnología, de traspasar información de un cerebro a un ordenador directamente –y eso, por supuesto, si aceptamos la dudosa afirmación de que la información que se almacena en el cerebro es de la misma clase que la que puede procesar un ordenador. La emulación

Mientras que el transhumanismo biomédico posee una mayor viabilidad científica, la factibilidad del transhumanismo cibernético es dudosa

cerebral, por otra parte, que es en cierta manera muy parecido a lo anterior, también parece quedarnos muy lejos: hasta el momento, ni siquiera hemos logrado modelizar completamente los cerebros (con todas sus conexiones, sinapsis y patrones) relativamente simples y pequeños (unas 300 neuronas) de otros seres vivos, por lo que estamos aún muy lejos de hacerlo con las más de 80.000 millones de un ser humano.²⁰ La creación de una IA con una inteligencia equiparable a la nuestra tampoco

parece cercana: como diría el filósofo de la mente Daniel Dennett, incluso si aceptamos que es posible *a priori* crear una IA tal, no parece que los programas actuales en IA estén ni remotamente cerca de lograrlo.²¹

¿Más bien una distopía? Los críticos de estas propuestas

Una vez repasadas las utopías tecnocientíficas y las posibilidades que entrañan, es hora de evaluar los argumentos que se pueden dar en contra de dichas utopías (que más bien parecen distopías para algunos) y de los avances que proponen. No han sido pocos aquellos que han reaccionado en contra de estas propuestas, señalando que suponen un peligro más que una salvación. Su rechazo viene desde lugares muy diferentes del espectro político e ideológico: desde conservadores y liberales hasta socialistas y ecologistas, pasando, por supuesto, por los cristianos. Los argumentos dados en contra deberán ser, por tanto, diferentes.

En el bando conservador es precisamente donde encontramos a Francis Fukuyama. Para él, las Tecnologías de la Información y la Comunicación, la Inteligencia Artificial y la robótica no son el verdadero problema al que nos enfrentamos. Lo más peligroso es aquello que yo señalaba antes como lo más plausible: el trans-

²⁰ *Ibidem*, pp. 88-89.

²¹ Daniel Dennett, *De las bacterias a Bach*, Pasado & Presente, Barcelona, 2017.

humanismo biomédico. El uso de drogas para alterar nuestras capacidades y la posibilidad de la modificación genética implica, tal y como dice el transhumanismo, que la especie humana pueda desaparecer como tal, o que surjan de ella diferentes especies. Y esto es, para él, inaceptable, ya que estaríamos eliminando la base común a todos nosotros, la “esencia” de la especie humana, sobre la cual se sustentan todos los principios de nuestra sociedad. Si ya no tuviésemos una misma esencia, ¿en qué íbamos a basar los derechos humanos? ¿Cómo íbamos a ser capaces de sentir empatía los unos por los otros? ¿En qué, en definitiva, íbamos a basar nuestra moral?

Desde mi punto de vista, creo que el argumento de Fukuyama yerra profundamente en su objetivo. Ante esas objeciones, cualquier entusiasta del progreso tecnológico tendría muy claro qué decir –y, seguramente, con ello ganaría la batalla en cualquier discusión: que Fukuyama peca de un esencialismo injustificado. Pues, al fin y al cabo, ¿por qué debería disolverse la moral por el hecho de que seamos diferentes entre nosotros? ¿No podría decir un liberal transhumanista que la moral se basa precisamente en el respeto y reconocimiento de la diferencia? Además, podrían señalar, con razón, que el argumento conservador cae en la falacia naturalista: deduce del hecho de que la especie humana sea como es que debe ser, en cualquier momento y lugar, de esa misma forma, y que todo cambio es necesariamente perjudicial y “contra natura”. Pero esto no tiene por qué ser así, pues, ¿acaso no hay ningún cambio deseable? ¿No es el perfeccionamiento propio uno de los grandes objetivos de la historia de la humanidad, y, en particular, de la Ilustración? Creo que el transhumanista tiene las de ganar en su argumentación contra la rigidez del argumentario del conservador.²²

Sin embargo, los argumentos que me parecen más efectivos para señalar los riesgos que supone el transhumanismo son, más bien, aquellos que apelan a las consecuencias, tanto desconocidas como evidentes, del uso de estas tecnologías y modificaciones. En este sentido, hay al menos dos grandes argumentos que se pueden dar. El primero de ellos tiene que ver sobre todo con la modificación genética, aunque se puede hacer extensivo a otras innovaciones: es el que apela a las posibles consecuencias imprevistas de nuestras acciones. Pues, si bien es cierto que tenemos amplios conocimientos sobre el funcionamiento del genoma, sigue siendo un secreto para nosotros cómo interactúan entre sí los genes, y des-

²² Antonio Diéguez, *op. cit.*, 2017, pp. 135-148.

conocemos todos sus efectos. Este es un argumento ya empleado extensivamente en el caso de los transgénicos, y no sin razón, pues, como se ha visto ya varias

**Conocemos bien el
genoma, pero
desconocemos cómo
interactúan los genes y
las modificaciones
genéticas pueden tener
efectos imprevistos**

veces, las modificaciones genéticas pueden tener efectos imprevistos, que no tienen por qué manifestarse inmediatamente. Esto, en el caso de las plantas, puede ser medido en un periodo de prueba al que se somete a cada nueva variedad. Pero cuando las modificaciones son llevadas a cabo en humanos, esto se vuelve problemático: ¿tenemos el derecho a probar estas nuevas modificaciones en seres humanos sin su previo consentimiento?

Creo que estamos bastante más inclinados a responder negativamente a este caso que en el de las plantas, y que, además, no lo hacemos por malas razones. Pero el problema trasciende a la mera imposibilidad de probarlo, pues, incluso sometido a pruebas, puede acabar teniendo consecuencias indeseadas. Es el caso de algunas de las variedades transgénicas, que, debido a sus mejores aptitudes para la supervivencia en entornos hostiles, se vuelven variedades invasoras allí donde se emplean.²³

Existen otros riesgos asociados a la modificación genética. Uno de ellos surge en cuanto planteamos la analogía con las variedades “transgénicas” de las plantas, que son, al fin y al cabo, patentes, propiedad de una empresa. En caso de que las modificaciones genéticas pudiesen ser llevadas a cabo y vendidas por empresas privadas, ¿no podrían ser, en alguna medida, estos seres humanos propiedad de empresas? Este riesgo, sin embargo, no es tan grande como el anterior: puede ser eliminado con una adecuada legislación al respecto. Pese a ello, es un riesgo que merece la pena tener en cuenta.

Por último, se puede plantear una última cuestión, relacionada también con la modificación genética. Este es un riesgo que autores como Fukuyama intuyen, pero en el que no son capaces de profundizar realmente. Me refiero a la posibilidad de que estas modificaciones, al estar sometidas a los criterios del mercado, serían seguramente vendidas por empresas, y a precio de oro. En una situación tal, ¿quién podría permitirse hacer a sus hijos más guapos, rápidos, fuertes o inteli-

²³ María Eugenia Hernández, «Monocultivos de agricultura transgénica: una grave amenaza muy real», El Salto Diario [disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/transgenicos/monocultivos-de-agricultura-transgenica-una-grave-amenaza-muy-real>. Acceso el 14 de marzo de 2020].

gentes? Evidentemente, aquellos que tengan mayores recursos, mientras que los más desfavorecidos tendrían que conformarse con el paquete estándar genético con el que vienen al mundo. En un escenario como ese, ¿no es previsible que se acentúen las diferencias entre clases, llegando a convertirse en diferencias entre especies? Creo, sin duda, que este es uno de los riesgos más grandes a los que nos enfrentamos, y por el cual debemos, al menos, ser bastante precavidos con respecto a estas propuestas.

Una falsa dicotomía

Hasta ahora, he tratado de delinear lo que podrían ser los mayores riesgos asociados a la ciencia y la tecnología a los que nos enfrentamos hoy en día. He partido del famoso texto en el que Francis Fukuyama señalaba al transhumanismo como «la idea más peligrosa del mundo» y he tratado de dilucidar qué propuestas de este movimiento suponen un riesgo real y cómo debemos pensar dichos riesgos. Ahora, lo que me gustaría es cuestionar, desde un enfoque diferente, todo este paradigma, para señalar algo que debemos tener muy en cuenta a la hora de abordar este problema: que la respuesta conservadora, a la que se adscribe Fukuyama, no solo no es una buena salida ante los riesgos a los que nos enfrentamos, sino que contribuye a ocultar aquellos riesgos que son incluso más acuciantes que los que representa el transhumanismo.

Todas las diferencias que separan a conservadores como Fukuyama de los adalides del transhumanismo (y mal que le pese al propio pensador americano) son nimias en comparación con aquello que les une; a saber: la aceptación, tácita o explícita, de que vivimos en el mejor de los mundos posibles y de que el sistema en el que vivimos, el capitalismo, es también el mejor posible. Sus diferencias son, pues, más de grado que sustanciales. Esta apuesta por el estado de cosas actual no sería tan reprochable, quizás, si no viniese acompañada por la negación (o por la aceptación resignada, que para el caso es lo mismo) de todo aquello que acompaña a dicho sistema y que hoy en día a algunos nos parece de una relevancia difícil de igualar: las desigualdades sociales, la violencia estructural y, por supuesto, la crisis ecosocial que enfrentamos. No deja de ser paradójico que los transhumanistas, que no dudan en acusar a todo aquel que señala la existencia de cualquier clase de límites de padecer de algún tipo de esencialismo y a sus argumentos de falacia naturalista, recurran a esta misma estrategia para explicar

las desigualdades sociales como algo que solo se puede paliar, y que en ningún caso se puede eliminar. Igualmente, resulta sorprendente la forma que tienen de despachar el problema de la crisis ecológica, ante la cual se limitan a señalar que todo ello podrá ser solucionado por nuevas tecnologías, que absorban el dióxido de carbono restante en la atmósfera o que nos ayuden a reciclar mucho más eficientemente los materiales, por no hablar, por supuesto, de los diversos métodos de obtención de energía barata e ilimitada que proponen.

A donde quiero llegar con este alegato es a señalar que el gesto de conservadores y transhumanistas es esencialmente el mismo: poner el foco en los supuestos desarrollos tecnológicos que están por venir, ya sea para considerarlos una salvación o un gran peligro, pero ignorar los grandes riesgos que supone la tecnología que empleamos y que ya padecemos desde el siglo pasado: desde la barbarie atómica de la segunda mitad del siglo XX hasta la no menos bárbara destrucción medioambiental que se lleva produciendo a escala acelerada desde las mismas fechas. Quizás haya que dar crédito a aquellos autores que señalan que vivimos en la era del Antropoceno: una época en la que el ser humano tiene la capacidad de cambiar –y de hecho cambia– las dinámicas fundamentales de nuestro planeta. Ante esta clase de cambios, propiciados por todo nuestro complejo productivo industrial, no cabe ver las propuestas del transhumanismo sino como un paso más de un proceso más antiguo y fundamental. Si he de apuntar a una conclusión única en estas páginas, que sea esta: los verdaderos riesgos que supone la tecnociencia son aquellos que ya estamos padeciendo a día de hoy.

Sergio Martínez Botija es estudiante de doctorado en el programa de Filosofía y Ciencias del Lenguaje en la Universidad Autónoma de Madrid



Utopía y antropoceno: críticas y respuestas al reto nuclear

TICA FONT GREGORI

Antropoceno es el nombre de la época geológica actual. Este nombre pretende designar el periodo histórico de la Tierra o la época en la que la actividad de los humanos provocó cambios biológicos o geológicos a escala planetaria. El impacto de los humanos sobre la vida salvaje en los últimos 100 años es tan grande que hemos perdido la mayoría de los mamíferos que sobrevivieron a la transición del Pleistoceno al Holoceno, como los dinosaurios. En este sentido, los humanos están sufriendo los efectos que en el pasado tuvieron cataclismos naturales como las glaciaciones o el impacto de meteoritos.

A otros científicos, en su mayoría sociales, lo que les incomoda es el nombre y lo que pueda esconder detrás, alegan que no todos los hombres, no toda la humanidad, ha contribuido a este cambio; para Gabriel Hecht:

Lo que cuestiono es una noción del Antropoceno que atribuye el cambio ecológico a toda la humanidad, sin tener en cuenta la geopolítica o las dinámicas de poder de la desigualdad.¹

La otra cuestión a debate es: ¿cuándo se inició esta nueva época? Una de las sugerencias es que comenzó con la Revolución Industrial en In-

¹ Gabriel Hecht, profesora de historia en la Universidad de Stanford (EEUU), describe en un ensayo sobre África el verdadero papel de sus habitantes en los cambios globales, aboga por el reparto equitativo de responsabilidades medioambientales y alerta para evitar más dependencia tecnológica de los países pobres: «Tenemos que dejar de perpetuar la idea de que bastarán unas soluciones tecnológicas para remediar la situación actual del planeta, parches que a menudo son ideados y diseñados por científicos e ingenieros del Norte y ofrecidos al conjunto del Sur como la solución sin tener en cuenta el conocimiento, necesidades y medio ambiente locales». Gabriel Hecht, «The African Anthropocene», *aeon*, 6 de febrero de 2018, disponible en: <https://aeon.co/essays/if-we-talk-about-hurting-our-planet-who-exactly-is-the-we>

glaterra a mediados del siglo XVIII para luego extenderse al resto de Europa y a otras regiones del mundo. Otra posibilidad, tomando en cuenta la importancia de que la marca haya dejado una impronta global, es definir el inicio del Antropoceno por la aparición de los radioisótopos o isótopos radioactivos, producto de las bombas atómicas de los años cuarenta y cincuenta, cuyo rastro durará unos 4.500 millones de años, tantos como tiene la Tierra.

El concepto de Antropoceno todavía está en construcción, pero resulta interesante que el debate no se haya quedado restringido a geólogos y se haya ampliado a científicos sociales y a activistas sociales y medioambientalistas. El debate de fijar cuando se inició esta época, si con el uso intensivo de la energía fósil o con la presencia de isótopos radiactivos, justifica que concedamos un espacio a reflexionar sobre el papel y el reto nuclear para el futuro en esta nueva era.

Reto de los residuos nucleares

Este reto tiene dos procedencias, los residuos de la industria nuclear, en concreto para la producción de energía, y los residuos procedentes de las pruebas de armas nucleares. El legado nuclear que la industria de este sector ha acumulado a lo largo del siglo XX y que dejamos para la vida futura es un problema con importantes repercusiones económicas, ambientales y sociales. Según la Organización Internacional de la Energía Atómica (OIEA), actualmente hay más de 370.000 toneladas de residuos, de ellas 250.000 toneladas son de combustible nuclear almacenadas y 120.000 toneladas de combustible nuclear gastado reprocesado, a las que habrá que añadir las procedentes de cientos de instalaciones en vías de desmantelamiento.² El 98% de estos residuos provienen de centrales nucleares, el resto provienen de hospitales, centros de investigación, centros de producción de isótopos o de instalaciones militares (fábricas de armas o el combustible para reactores de propulsión de submarinos). Cabe destacar que los militares no informan públicamente de los residuos nucleares que generan, sus residuos aparecen computados dentro del inventario de su país.

Los residuos radiactivos se clasifican, desde el punto de vista de la gestión, en residuos de baja y media actividad (radionucleidos emisores beta-gamma, con un

² IAEA, *Status and Trends in Spent Fuel and Radioactive Waste*, IAEA Nuclear Energy Series No. NW-T-1.14, 2018. Disponible en: https://www-pub.iaea.org/MTCD/Publications/PDF/P1799_web.pdf

periodo de semidesintegración de menos de 30 años) o en residuos de alta actividad (radionucleidos emisores alfa, de vida larga y semidesintegración de más de 30 años), entre los de alta actividad encontramos los residuos producidos por las centrales de electricidad, algunos de estos radionucleidos tienen semividas de centenares o miles de años como el americio (432 años para el Am241) o el neptunio (2,14 millones de años Np237).

Según la OIEA, en 2018 había en el mundo 442 reactores nucleares operativos y 53 reactores en construcción (China, Rusia, India, Emiratos Árabes Unidos, Eslovaquia, Finlandia o Francia entre otros). Y 120 reactores con autorizaciones para operar a largo plazo.³

Entre 1949 y 1982 ciertos gobiernos, como el de Gran Bretaña, Bélgica, Países Bajos, Francia Suiza, Suecia, Alemania e Italia, almacenaron los residuos de baja actividad en bidones de acero con cemento y los arrojaron a la Fosa Atlántica.

La construcción de cualquier forma de almacenamiento tiene unos requerimientos tan singulares que todavía hoy en día no se ha encontrado una solución técnica y segura al almacenamiento de estos residuos. Los residuos tienen una gran potencia térmica y hay que evitar que el material que los encierra o envuelve impida la dilatación y la fuga de radionucleidos al exterior; además hay que contemplar que el contenedor que los encierra pueda resistir impactos de aviones, seísmos o maremotos. En definitiva, no hay ninguna propuesta que demuestre que los residuos de alta actividad se vayan a mantener aislados del entorno durante decenas de millones de años. Por eso, «dada la escala de tiempo de la que hablamos, hay que tomarse un tiempo para decidir qué hacemos con este legado de residuos nucleares».⁴

Por otra parte, las pruebas de armamento llevadas a cabo, por ejemplo en los atolones de ciertas islas del Pacífico como las Islas Marshall sobre las que se lanzaron hasta 67 cabezas nucleares, todavía contienen restos de residuos radiactivos (unos 85.000 metros cúbicos) que han sido cubiertos con una cúpula de cemento, pero las previsiones de subida del nivel del mar, de las mareas o el incremento de huracanes como consecuencia del cambio climático puede incrementar la posibilidad de contaminación radioactiva, esparciendo estos residuos en la atmosfera o

³ IAEA, *Power Reactor Information System*. Disponible en: <https://pris.iaea.org/pris/>

⁴ Andrew Blower, *The Legacy of Nuclear Power*, Routledge, 2016.

diluyéndolos en el mar. Se deberían tomar medidas para reforzar la seguridad en emplazamientos que contienen restos de explosiones de armas nucleares.⁵

En unas de estas islas se depositaron restos de explosiones en el cráter Domo de Runit (contiene 73.000 metros cúbicos de residuos). El Domo de Runit puede observarse vía satélite y no es más que un cráter lleno de agua del mar. En 1979 el cráter fue reforzado en su superficie por una capa de hormigón de 45 cm de espesor, pero su fondo nunca fue reforzado con material aislante ni en su etapa inicial.

Hace solo unos meses un estudio publicado en PNAS⁶ aseguraba que las islas Runit, Enjebi, Bikini y Naen hoy en día tienen unos niveles de plutonio 239 (Pu 239 tiene una vida media de 24.100 años) y plutonio 240 (Pu 240 tiene una vida media de 6.560 años) entre 10 y 1.000 veces más altos que los encontrados en Fukushima, y unas 10 veces más elevados que los de Chernóbil. Es decir, una radiación muy superior a zonas en las que no se podrá albergar vida humana o animal durante los próximos 24.000 años.

Algo similar sucede en multitud de emplazamientos en Siberia, el Ártico ruso, el Asia Central, desierto de Nevada en Estados Unidos, en el océano Pacífico o en todos aquellos espacios donde rusos, norteamericanos, franceses o ingleses llevaron a cabo explosiones de armas nucleares tanto a cielo abierto como en el interior de minas o bajo tierra.

A parte de los residuos o restos de todas estas explosiones hay que tener presentes los efectos de las propias explosiones en los componentes del aire de nuestra atmosfera. El carbono 14 (C14 tiene una vida media 5.730 años) es un tipo de carbono radiactivo que se produce de forma natural cuando los rayos cósmicos provenientes del espacio interactúan con el nitrógeno de la atmósfera. Es menos abundante que el carbono no radiactivo, pero se puede encontrar en prácticamente todos los organismos vivos. Las bombas termonucleares que se hicieron explotar en pruebas durante los años cincuenta y sesenta del siglo XX hicieron que se multiplicase la cantidad de carbono 14 presente en la atmósfera cuando

⁵ Joaquim Elcacho, «La tumba atómica que EE.UU. dejó en las Marshall, amenazada por el cambio climático», *La Vanguardia*, 14 de noviembre de 2019. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/natural/cambio-climatico/20191114/471595689647/cambio-climatico-amenaza-the-tomb-cupula-residuos-bombas-atomicas-runit-islas-marshall.html>

⁶ Maveric K. I. L. Abella, Monica Rouco Molina, Ivana Nikolić-Hughes, Emlyn W. Hughes, and Malvin A. Ruderman (2019), «Background gamma radiation and soil activity measurements in the northern Marshall Islands», *PNAS*, Jul 2019, 116 (31) 15425-15434. Disponible en: <https://www.pnas.org/content/116/31/15425>

los neutrones que liberaron las explosiones reaccionaron con el nitrógeno del aire. Esos niveles alcanzaron su punto álgido a mitad de los años sesenta y fueron descendiendo a medida que se terminaron las pruebas nucleares. En los años noventa, los niveles en la atmósfera habían descendido hasta quedar en un 20% por encima de los niveles previos a estos ensayos.

Este descenso del carbono 14 en la atmósfera ha ido a parar a los océanos y los organismos marinos han ido incorporando estas moléculas a sus células, por lo que los análisis realizados han permitido observar un aumento del carbono 14 en sus cuerpos desde poco después de que comenzasen las pruebas. Es decir, que aquello que lanzamos al aire hace 60 años ahora forma parte de la alimentación no solamente de peces sino también de los crustáceos más profundos de los océanos.⁷

Capacidades nucleares existentes

En el mundo tenemos 14.465 armas nucleares.⁸ El número de armas nucleares en el mundo ha disminuido desde el final de la Guerra Fría, en su punto más álgido hubo unas 70.300 armas, consecuencia de los tratados START I y II de reducción de los años posteriores; pero teniendo en cuenta la potencia de las armas nucleares existentes, podemos afirmar que las actuales existencias equivaldrían a 100.000 explosiones como las de Hiroshima y Nagasaki.

El número de armas nucleares quedan repartidas de la siguiente manera: Rusia 6.500, Estados Unidos 6.185, Francia 300, China 290, Reino Unido 200, Pakistán 150-160, India 130-140, Israel 80-90 y Corea del Norte 20-30. Como podemos ver el 88% de todas ellas están en manos de Estados Unidos y Rusia. De todas estas armas, 3.750 están operativas, es decir, están ya montadas en misiles, sea en bases terrestres o submarinas y listas para ser utilizadas de manera inmediata; el resto, están almacenadas y algunas pocas retiradas para desmantelar.

Donald Trump ha revisado la postura nuclear establecida por Obama que reducía el papel de las armas nucleares en la política de defensa. Su posición publicada

⁷ Rocío Pérez Benavente, «Restos de ensayos nucleares del siglo XX en lo más profundo del océano», *Cuaderno de cultura científica*, 13 de mayo de 2019. Disponible en: <https://culturacientifica.com/2019/05/13/restos-de-ensayos-nucleares-del-siglo-xx-en-lo-mas-profundo-del-océano/>

⁸ SIPRI, *Yearbook 2019*, Oxford University Press, Oxford, 2019.

en la *Nuclear Posture Review* (NPR) de 2018,⁹ incluye la necesidad de cerrar una brecha en el arsenal nuclear con armas nucleares de “bajo rendimiento”, es decir armas menos potentes, por tanto, más fáciles de usar, y amplía los escenarios de uso de las armas nucleares. El documento contempla usar armas nucleares si

**Estamos en una nueva
carrera de armas
nucleares entre EE UU y
Rusia a la que se ha
sumado además China**

fuera necesario en un conflicto regional de menor escala en lugar de una guerra nuclear total, incluye la necesidad de desarrollar misiles de crucero lanzados desde submarinos, la intención de no ratificar el Tratado de Prohibición Completa de Ensayos Nucleares (*Comprehensive Nuclear-Test-Ban Treaty* o CTBT) y rechaza la idea del Tratado sobre

Prohibición de las Armas Nucleares. A todo ello hay que añadir que en la NPR Trump avisa que se reserva el derecho de no respetar la obligación de no usar armas nucleares contra los países no nucleares que hayan firmado el Tratado de No Proliferación Nuclear (TNP).

Esta posición se justifica describiendo un contexto mundial sometido a amenazas sin precedentes, que incluyen el uso de armas convencionales, químicas, biológicas, nucleares y cibernéticas, al mismo tiempo que hace una descripción tendenciosa de las capacidades nucleares rusas y chinas. China ha contestado declarando su compromiso de no ser el primero en utilizar el arsenal nuclear en caso de conflicto. Desde el ministerio de Asuntos Exteriores ruso han contestado señalando el carácter anti ruso o de confrontación de la NPR y añaden que deberán adoptar las medidas necesarias que garanticen su seguridad.

Rusia ha anunciado que se ha dotado de un nuevo misil intercontinental que podría eludir los escudos antimisiles norteamericanos. Según Putin, su rearme es una respuesta a la defensa antimisiles norteamericana ya que «devalúa el poder nuclear de Rusia». Entre otras armas Putin ha anunciado la creación de un misil de largo alcance disparado desde submarinos capaz de llevar cabezas nucleares o la creación de un nuevo misil intercontinental de “alcance ilimitado”.¹⁰

⁹ Office of the Secretary of Defense (US), *Nuclear Posture Review 2018*. Disponible en: <https://media.defense.gov/2018/Feb/02/2001872886/-1/-1/1/2018-NUCLEAR-POSTURE-REVIEW-FINAL-REPORT.PDF>. Véase también un estudio comparativo de las *Nuclear Posture Review* en: Alberto Guerrero, «La doctrina nuclear de Estados Unidos desde el final de la Guerra Fría». *Análisis GESI* 7/2019, Universidad de Granada. Disponible en: <http://www.seguridadinternacional.es/?q=es/content/la-doctrina-nuclear-de-estados-unidos-desde-el-final-de-la-guerra-fr%C3%ADa>

¹⁰ <https://www.infobae.com/america/mundo/2018/12/29/que-son-y-como-funcionan-los-misiles-hipersonicos-y-por-que-estados-unidos-rusia-y-china-compiten-por-ellos/>



En definitiva podemos observar que se sigue con la doctrina de que las armas nucleares pueden servir como elemento disuasorio y es, desde esta posición, que podemos entender que EEUU se retire de los tratados de reducción de armas nucleares (el 2 de febrero de 2019 EEUU se retiró del Tratado INF y el Nuevo START, que expira en 2021, parece cada vez más improbable que se alargue) y suponer que, previsiblemente, Rusia también se retirará de estos tratados; que EEUU se opongan al Tratado sobre Prohibición de las Armas Nucleares y emprendan acciones para modernizar su arsenal nuclear nos permite afirmar que estamos entrando en una nueva carrera de armas nucleares entre EEUU y Rusia¹¹ a la que se ha sumado China.

Lo preocupante y lo que nos debería poner nerviosos son estas y otras actuaciones unilaterales que toma Trump, actuaciones que están tensionando al resto de Estados nucleares, no solamente a Corea del Norte o Irán. Lo preocupante es que

Con Trump la guerra nuclear está más cerca y puede convertir problemas como el cambio climático, las migraciones o las desigualdades en secundarios

todo este poder destructivo está en manos de una sola persona, Trump, sobre la que no parece que nadie, ni su propio partido tiene autoridad para pararle. Un mes antes de asumir la presidencia Trump anunció que EEUU debía “fortalecer y expandir” su capacidad nuclear, ha alardeado sobre que su botón nuclear es mucho más grande y más poderoso que el del líder de Corea del Norte.¹² ¡Nadie debe tener este poder destructor! Con Trump la

guerra nuclear la vemos más cerca, y si por una razón tuviera lugar, grandes problemas como el cambio climático, los derechos humanos, las migraciones o las desigualdades se convertirían en secundarios.

La otra gran preocupación se centra en la política de modernización del arsenal nuclear: por una parte, renovar sistemas como el bombardero B-52 o B-2, sustituir submarinos dotados con misiles nucleares, sistemas de misiles balísticos lanzados desde submarinos o los intercontinentales, con más de 30 años de servicios, mientras que, por otra parte, asistimos a la creación de nuevos tipos de armas como, por ejemplo, la creación por parte de EEUU de armas nucleares de “bajo rendi-

¹¹ <https://www.infobae.com/america/mundo/2020/03/02/vladimir-putin-desafia-a-los-eeuu-con-las-nuevas-armas-hipersonicas-rusas-ahora-son-ellos-los-que-van-a-la-zaga/>

¹² Gerardo Lissardy, «Cómo la modernización del arsenal nuclear que impulsa Donald Trump choca con su estrategia hacia Corea del Norte», 21 de mayo de 2018. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-44164147>

miento”, de impacto más limitado que una bomba convencional, con la intención de disuadir a Rusia de usar armas similares, pero que en definitiva podría incrementar el riesgo de guerra nuclear. También EEUU está trabajando en la creación de armas tácticas nucleares de “baja carga” (con una fuerza explosiva inferior a las estratégicas) capaces de ser lanzadas desde sus submarinos en misiles balísticos y de crucero, sin el uso de bombarderos. Las armas estratégicas son demasiado destructivas para que resulten creíbles a nivel disuasorio. El diseño de las nuevas armas tácticas han de permitir librar una “guerra nuclear limitada” con Rusia, China, Irán o Corea del Norte.

Como ya hemos mencionado anteriormente la NPR de 2018 modifica el estándar de uso de estas armas. Hasta ahora solo se contemplaba como respuesta a un ataque con armas nucleares, pero ahora la nueva NPR habla de “circunstancias extremas” en la que incluyen ataques estratégicos no nucleares como ciberataques contra infraestructuras civiles esenciales. Es decir, abre la puerta a lanzar un arma nuclear sobre una ciudad o una infraestructura de un país al que considere responsable de introducir un virus en el sistema informático de una cierta infraestructura “esencial”.

El otro gran salto en la modernización de los sistemas nucleares es la introducción de la Inteligencia Artificial (IA). Existen cuatro tipos de posibles aplicaciones de IA relacionadas con la fuerza nuclear: (a) en armas nucleares; (b) en inteligencia mejorada, vigilancia y reconocimiento contra las fuerzas nucleares enemigas; (c) en comando, control y comunicaciones nucleares; y (d) en sistemas de armas convencionales que son relevantes para las fuerzas nucleares. Dado el poco espacio del que dispongo, para extendernos en esta área solamente mencionaremos algunos trabajos de aplicación de la IA en el desarrollo de algunos prototipos de sistemas de armas que se están desarrollando.

Rusia ha desarrollado un vehículo submarino no tripulado de ultra largo alcance montado con una cabeza nuclear; los medios rusos lo dieron a conocer en 2015 con el nombre de Poseidón, presentándolo como un torpedo no tripulado con una longitud de 24 metros y un diámetro de 1,6 metros. Los objetivos de Poseidón serían bases navales enemigas o puertos, la detonación sería bajo el agua, cerca de la costa, provocando una explosión y una especie de tsunami, el reactor explotaría junto a la ojiva. El Ministerio de Defensa ruso lo considera invulnerable a las contramedidas, pero a bien seguro EEUU o China ya estarán desarrollando nuevos artilugios para contrarrestar este tipo de armas.

A su vez Rusia ha anunciado que esta desarrollando un misil hipersónico de crucero nuclear intercontinental dotado de motor de propulsión nuclear, lo que le confiere un alcance ilimitado, puede navegar a baja altitud y alta velocidad, por lo que puede evadir los sistemas de defensa antimisiles norteamericanos. Putin ha anunciado que estará disponible en los próximos 5-10 años.¹³

De los trabajos de China con IA en armas nucleares hay que destacar sus trabajos en “contramedidas” con vehículos de deslizamiento hipersónico (dotados con redes neuronales) situados en el espacio y con poder de penetrar en la defensa de antimisiles. Estos vehículos hipersónicos tienen gran potencial para ser utilizados con carga nuclear; tales vehículos no dejan de ser plataformas ofensivas, lo que indicaría que China está abandonando la “defensa activa” hacia desarrollos más ofensivos.

El uso de la IA en el seguimiento, vigilancia y reconocimiento de misiles es evidente que mejoraría la precisión en el monitoreo, en el seguimiento; por otra parte, la IA con la integración de sensores, aumentará la autonomía (en el sentido de independencia de la intervención humana) en el reconocimiento automático de objetivos, la capacidad de guiado de misiles u otros sistemas. Sin embargo, en caso de crisis el uso de la IA puede aumentar las tensiones y la posibilidad de una escalada inesperada del conflicto. Si la función de seguimiento es pirateada o defectuosa la probabilidad de desencadenar una guerra nuclear aumentará considerablemente. En definitiva, introducir la IA en el sistema de disuasión nuclear modificará los equilibrios actuales de estabilidad y entraremos en una fase de inestabilidad y, por consiguiente, la amenaza nuclear será cada vez más real. La introducción de la IA puede desdibujar los límites entre la guerra convencional y la guerra nuclear, lo que puede comportar una escalada de conflictos.

¿La utopía de un mundo libre de armas nucleares?

La respuesta de la sociedad civil organizada, a través de la Campaña Internacional para Abolir las Armas Nucleares (ICAN), ha sido la de impulsar un Tratado sobre

¹³ Hwang Il-Soon y Kim Ji-Sun, «The environmental impact of nuclear-powered autonomous weapons», en Lora Saalman (ed), *The Impact of Artificial Intelligence on Strategic Stability and Nuclear Risk*, Volume II. SPRU, Octubre de 2019. Disponible en: <https://www.sipri.org/publications/2019/other-publications/impact-artificial-intelligence-strategic-stability-and-nuclear-risk-volume-ii>

Prohibición de las Armas Nucleares. ICAN agrupa a 547 ONG y desde ahí se ha impulsado, participado y presionado a los Estados para que apoyen, firmen y ratifiquen este Tratado. El Tratado fue aprobado en la Asamblea General de Naciones Unidas el 7 de julio de 2017 con 122 votos a favor (incluido Irán), una abstención (Singapur) y un voto en contra (Países Bajos). Los países que forman parte de la OTAN (salvo Países Bajos), los Estados nucleares y los países que tienen acuerdos de protección nuclear con EEUU no asistieron a las negociaciones y no asistieron a la votación (entre ellos España), siguiendo las peticiones de Washington.

El texto del Tratado menciona las consecuencias catastróficas en términos humanitarios que comportaría el uso de armas nucleares y afirma la imposibilidad de atenderlas de manera adecuada, al mismo tiempo que recuerda que su uso vulneraría el Derecho Internacional Humanitario. Destaca la preocupación por la lentitud del desarme nuclear y que las doctrinas militares contemplen el uso de las armas nucleares. Con la ratificación de este Tratado cada Estado parte se compromete a no desarrollar, ensayar, fabricar, adquirir, transferir, almacenar, usar o amenazar con armas nucleares; cada Estado parte se compromete a eliminar sus programas nucleares, a desactivar sus armas nucleares y destruirlas de manera verificable e irreversible. También obliga a proporcionar asistencia tanto a las víctimas como a los Estados firmantes del Tratado que se vieran afectados por el uso de armas nucleares y a la restauración del medio ambiente.

La cuestión es que aquellos que poseen armas nucleares no parecen estar dispuestos a ratificar este Tratado. Para que entre en vigor tienen que haberlo ratificado 50 países, de momento lo han ratificado solo 35.¹⁴ La sociedad civil trabaja para crear un estado de opinión suficientemente amplio que presione moral y políticamente sobre los Estados que se resisten buscando estigmatizar el uso de estas armas y la doctrina que justifica su uso. Las personas que habitamos este planeta necesitamos un compromiso claro, efectivo y vinculante hacia un desarme nuclear.

Para finalizar, no se puede dejar de resaltar la especial preocupación por la introducción de la IA en los sistemas de armas nucleares. En armamento convencional se están desarrollando algoritmos en los sistemas de decisión que no se basan en reglas ya programadas, sino en un modelo de la realidad obtenido con redes

¹⁴ International Campaign to Abolish Nuclear Weapons <https://www.icanw.org>

neuronales de aprendizaje profundo, que se nutre con datos, que confiere autonomía al sistema. Es decir, se trabaja en la construcción de algoritmos que permitan al sistema identificar un blanco, ponerse en marcha y atacar sin intervención humana. Estos sistemas de armas autónomos generan debate jurídico en el sentido de si los algoritmos de toma de decisiones pueden cumplir con los pilares del Derecho Internacional Humanitario, el principio de responsabilidad, el de distinción y el de proporcionalidad y generan debate ético, ya que supone que sea una máquina la que tome la decisión sobre la vida de alguien. La gran preocupación es que estos algoritmos de IA sean introducidos a los sistemas de armas nucleares. Necesitaremos que la comunidad científica se una a la sociedad civil para impedir el desarrollo de estas nuevas armas.

Tica Font, Física nuclear y miembro del Centre Delàs d'Estudis per la Pau.



Refugiados en la Unión Europea: desde el alarmismo de emergencia a la gestión común

DANIELE ARCHIBUGI, MARCO CELLINI Y MATTIA VITIELLO

La Unión Europea se encuentra en una encrucijada: el *brexit*, las políticas económicas y la incapacidad de gestionar con éxito los ingresos de refugiados han aumentado el euroscepticismo y ponen en riesgo el proyecto de integración europea. El tema de la migración, y específicamente de los refugiados, probablemente ha sido el más relevante en alejar a tantas personas de la UE como institución.

En el debate político europeo, los ingresos de refugiados y solicitantes de asilo se han descrito catastróficamente, como si hubiera un número interminable de personas tratando de ingresar a Europa por todas partes.

Desde 2015, la situación comenzó a ser narrada como una crisis por los medios de comunicación, los políticos y los académicos, por tres razones principales:

- i. el aumento de solicitantes de asilo;
- ii. la insuficiencia del Sistema Europeo Común de Asilo (SECA) en responder al creciente número de personas en busca de protección internacional;
- iii. el intento de varios partidos y líderes políticos de lograr consenso electoral abordando el tema del ingreso de refugiados.

Si bien el SECA ha demostrado ser incapaz de hacer frente al aumento de los ingresos,¹ en la siguiente sección mostraremos que el número de solicitantes de asilo (y de personas a las que se les otorgó protección) no representa ni ha representado en el pasado una cantidad crítica, especialmente considerando una perspectiva comparativa global. Por esta razón, describir la situación de los refugiados europeos en términos de crisis es incorrecto. La narración de una “crisis europea de refugiados”, de hecho, no es solo una cuestión semántica, ya que se utilizó para presionar a las instituciones europeas a implementar políticas de emergencia, cuando hubiera sido más prudente introducir medidas destinadas a abordar el problema de forma estructural en una perspectiva a largo plazo.

El presente artículo se estructura como sigue: la primera sección analiza algunos datos para mostrar cómo, considerados desde una perspectiva comparativa, ni los ingresos ni el total de refugiados alojados en Europa justifican el alarmismo

Ni los ingresos ni el total de refugiados alojados en Europa justifican el alarmismo de políticos y medios de comunicación

utilizado por varios políticos y medios de comunicación. La segunda sección examina la legislación europea sobre el asilo, analizando críticamente el sistema de Dublín, las medidas de emergencia y la política exterior de la UE adoptada a partir de 2015. El tercero describe la ineficacia de las políticas de emergencia adoptadas por la UE, destacando los riesgos que representan para la UE y para solicitantes de asilo y refugiados. La sección cuatro presenta algunas propuestas concretas para superar la lógica de emergencia que aborda el problema de los refugiados.

La crisis no solo ha terminado; nunca ha habido ninguna crisis

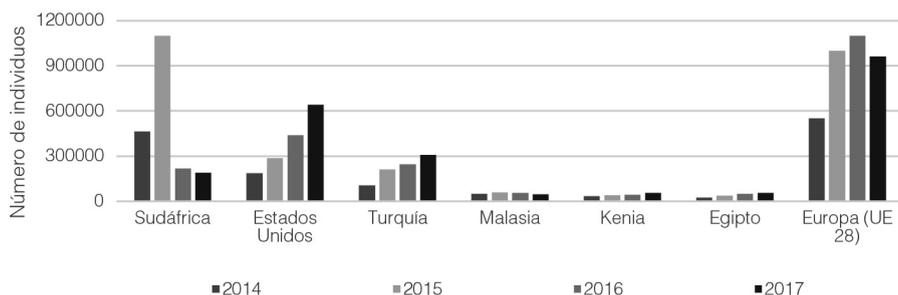
Para comprender la magnitud del problema de los refugiados europeos, es necesario compararlo a nivel mundial. Según ACNUR,² durante el pico de la “crisis europea de refugiados”, se presentaron más de tres millones de solicitudes de asilo en todo el mundo. En el mismo año, la UE recibió alrededor de un millón de soli-

¹ Mattia Vitiello, «La Crisi dei Rifugiati e il Sistema Europeo Comune di Asilo: Che Cosa non ha Funzionato?», *Meridiana*, 86, 2016, pp. 145-165; Marco Cellini, «Filling the Gap of The Dublin System: A Soft Cosmopolitan Approach», *Journal of Contemporary European Research*, 13(1), 2017a, pp. 944-962, disponible en: <https://jcer.net/index.php/jcer/article/view/745>; Rainer Bauböck, «Europe's Commitments and Failures in the Refugee Crisis», *European Political Science*, 17(1), 2018a, pp. 140-150.

² ACNUR, «Population Statistics Database», Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados, 2018 [online], disponible en: http://popstats.unhcr.org/en/time_series

citades, mientras los primeros seis países por número de solicitudes recibieron conjuntamente 1.737.131 solicitudes (Gráfico 1).

Gráfico 1. Solicitudes de asilo, comparación entre la UE y los seis países receptores más grandes



Fuente: Datos de ACNUR (2018).

Por lo tanto, la UE recibió aproximadamente un tercio del total de solicitudes de asilo presentadas a nivel mundial. La Tabla 1 muestra que la relación entre los flujos de refugiados y la población total de los países receptores es similar para la UE y otros países con ingresos altos y es sustancialmente inferior a países como Turquía y Sudáfrica. La proporción de la UE aumentó en 2015 y 2016, pero la disminución en 2017 indica que el pico aparentemente ha pasado.

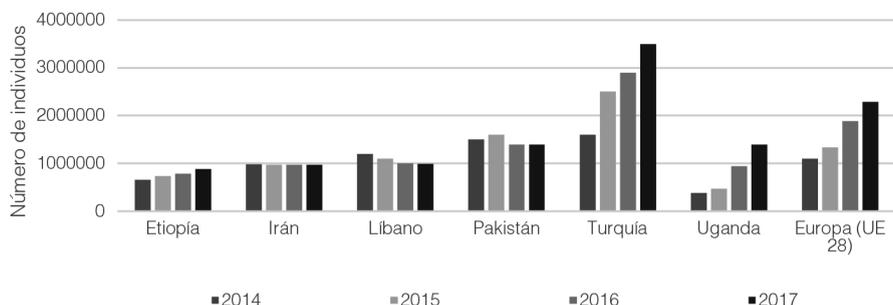
Tabla 1. Solicitudes de asilo como porcentaje de la población total de los países receptores (%)

País	2014	2015	2016	2017
Sudáfrica	0,85	1,99	0,39	0,34
Estados Unidos	0,06	0,09	0,14	0,20
Turquía	0,14	0,27	0,31	0,38
Malasia	0,17	0,20	0,18	0,15
Kenia	0,07	0,08	0,09	0,11
Egipto	0,03	0,04	0,05	0,06
Unión Europea (UE 28)	0,11	0,20	0,22	0,19

Fuente: elaboración de datos de ACNUR (2018).

Al comparar el número total de refugiados acogidos por toda la UE con el número de los seis principales países de acogida, aparece una imagen similar. El Gráfico 2 muestra cómo en 2015 la UE acogió a menos refugiados que Turquía y Pakistán y un número similar a Líbano e Irán.

Gráfico 2. Número de refugiados acogidos, comparación entre la UE y los seis mayores países de acogida



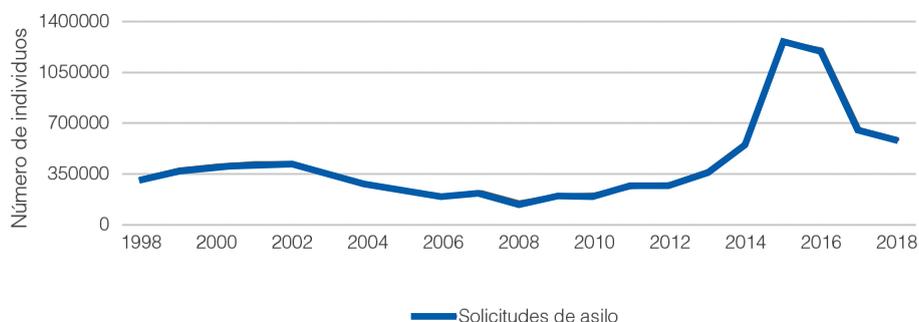
Fuente: Datos de ACNUR (2018).

Los datos presentados sugieren que si hubo una crisis europea, no fue por la cantidad de solicitantes de asilo y refugio, sino más bien debido a la gestión europea de las solicitudes, incapaz de hacer frente armónicamente a los flujos y redistribuir equitativamente los costos de recepción entre los Estados miembros.

Observando únicamente los datos europeos (Gráfico 3), en 2015 los Estados miembros recibieron 1.256.515 solicitudes de asilo, aunque otorgaron protección internacional a solo 327.955 personas; en el mismo año se detectaron 1.822.177 personas intentando ingresar a la UE sin documentos.³ Sin embargo, desde principios de 2016, las solicitudes de asilo, las decisiones positivas y las detecciones comenzaron a disminuir, y en 2018 tanto las decisiones positivas como las detecciones volvieron a los niveles de 2013, mientras las solicitudes de asilo volvieron a los niveles de 2014.

³ Frontex, «Detections of Illegal Border-Crossings Statistics», European Border and Coast Guard Agency, 2018 [online], disponible en: <https://frontex.europa.eu/along-eu-borders/migratory-map/>

Gráfico 3. Solicitudes de asilo, decisiones positivas y detecciones de ingresos ilegales en la UE



Fuente: Los datos sobre las decisiones positivas y las solicitudes provienen de Eurostat (2018).⁴ Los datos sobre las detecciones provienen de Frontex (2018).⁵

La evidencia discutida en esta sección, por lo tanto, muestra que la narrativa de la crisis europea de refugiados ha sido muy exagerada, y que los flujos de solicitantes de asilo han vuelto a niveles que podríamos definir estructurales para la UE. ¿Por qué es importante reconocer que la narrativa en términos de crisis es incorrecta? ¿Y por qué es esencial no tratar el fenómeno en términos de crisis? La representación dominante ha impulsado tanto a la UE como a los Estados miembro a centrarse en la implementación de medidas de emergencia y la firma apresurada de acuerdos que externalizan el control de las fronteras exteriores de la UE a terceros países, desviando la atención de la búsqueda de un conjunto más efectivo y consistente de medidas estructurales capaces de responder adecuadamente al fenómeno de los solicitantes de asilo en Europa.

Las políticas de emergencia implementadas por la UE

El SECA es el conjunto de normas relativas a la gestión de refugiados y solicitantes de asilo, que establecen una mayor cooperación para garantizar que los solicitantes de asilo sean tratados por igual en un sistema abierto y justo en toda la UE. Para abordar lo que se percibió y describió como un desastre inminente, desde 2015 la UE ha adoptado medidas de emergencia que se pueden dividir en dos categorías: i) de política interna; y ii) de política exterior.

⁴ Eurostat, *Asylum Applicants by Citizenship Annual Data*, Eurostat, 2018 [online], disponible en: <https://ec.europa.eu/eurostat/data/database>.

⁵ Frontex, 2018, *op. cit.*

En cuanto a la política interna, la Comisión Europea, en mayo de 2015, adoptó la Agenda Europea de Migración que incluía varias medidas. En primer lugar, la Agenda identificó un método de gestión, llamado Hotspot, para apoyar a los Estados

La ineficacia de las políticas europeas de asilo y, en particular, del llamado Sistema de Dublín es evidente

miembro afectados por el aumento de los flujos. El método Hotspot implica la formación de equipos de especialistas llamados a identificar, registrar y tomar rápidamente las huellas digitales de los migrantes. En segundo lugar, propuso la implementación de un mecanismo de reubicación, mediante el cual las personas con clara necesidad de protección internacional son identificadas en Italia y Grecia y transferidas

a otros Estados miembros para procesar sus solicitudes. Por fin, proporcionó el programa de reasentamiento donde por cada ciudadano sirio que regresara de las islas griegas, otro sería reasentado a la UE directamente desde Turquía. La carga financiera de la Agenda fue apoyada por el presupuesto de la UE.

Con respecto a las políticas exteriores, la UE concluyó una serie de acuerdos con algunos países terceros de tránsito, Turquía, Libia y Marruecos, con el objetivo de reducir los flujos de solicitantes de asilo. Los acuerdos proporcionan apoyo financiero de la UE a terceros países a cambio de un control más robusto de sus fronteras.

Los riesgos asociados a la externalización del problema de los refugiados

La ineficacia de las políticas europeas de asilo y, en particular, del llamado Sistema de Dublín es evidente, y se ha informado tanto en la literatura sobre el tema⁶ y, más instrumentalmente, por políticos y periodistas cada vez que ocurría un aterrizaje irregular. ¿Pero cuáles son sus límites reales?

Primero, a pesar de los esfuerzos de la UE, persisten diferencias considerables entre los Estados miembro con respecto a varios aspectos de los procedimientos de asilo, como el tiempo necesario para examinar las solicitudes,⁷ el porcentaje

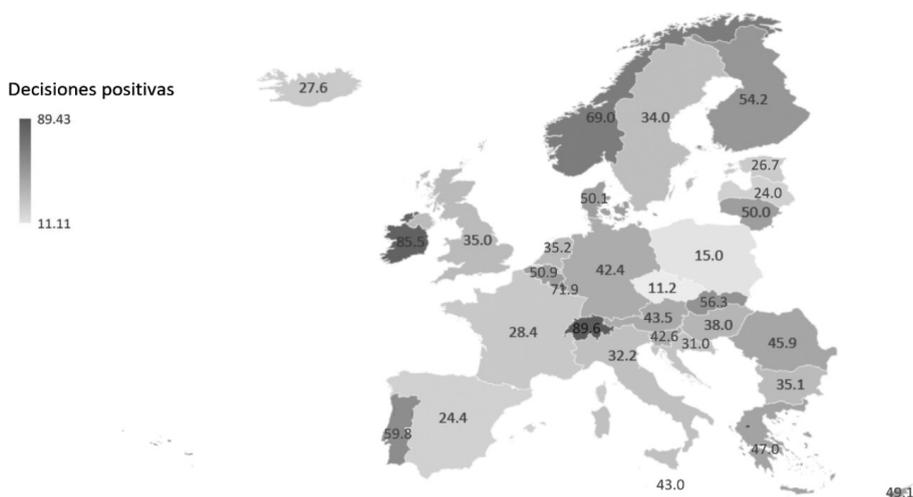
⁶ Mattia Vitiello, 2016, *op. cit.*; Marco Cellini, 2017a, *op. cit.*

⁷ EuroAlternatives, «Chart of Lampedusa», European Alternatives, 2015 [online], disponible en: <https://euroalternatives.com/wp-content/uploads/2014/07/Carta-di-Lampedusa-impaginato-def.pdf>

de decisiones positivas,⁸ las condiciones de los solicitantes de asilo que esperan el examen de sus solicitudes, así como las políticas de integración implementadas por los diferentes Estados miembro.⁹ Cada país continúa manteniendo sus propias reglas, impidiendo que los solicitantes de asilo se beneficien de igualdad de condiciones en todos los Estados miembro.

En segundo lugar, la norma según la cual el primer país de llegada es responsable de examinar las solicitudes ha contribuido a empeorar la situación, creando dificultades considerables para los sujetos involucrados. Para los Estados miembro, esta regla ha acabado por cargar desproporcionadamente a los Estados fronterizos externos de la UE. Esta regla también ha tenido efectos negativos para los solicitantes de asilo y refugio. Los Estados miembro continúan teniendo diferentes reglas: el Gráfico 4 muestra la tasa de aceptación de los Estados miembro de la UE en 2018.

Gráfico 4. Tasa de aceptación de solicitudes de asilo por parte de los Estados miembros de la UE (2018)



Fuente: Datos de Eurostat (2018).

Además, existe una contradicción bastante fuerte entre una UE basada en la libre circulación de personas, por un lado, y la voluntad de limitar la movilidad de los

⁸ Marco Cellini, 2017a.

⁹ Alexander Wolffhardt, Carmine Conte y Thomas Huddleston, «The European Benchmark for Refugee Integration: A Comparative Analysis of the National Integration Evaluation Mechanism in 14 EU Countries», Fundacja Instytut Spraw Publicznych, Varsovia, 2019.

solicitantes de asilo, por otro lado. El deseo de evitar los movimientos secundarios de los solicitantes de asilo les dificulta utilizar sus recursos individuales (como tener redes familiares y sociales en un país específico, dominar un idioma específico, tener habilidades profesionales para gastar en un país en lugar de otro), contribuyendo a que los refugiados sean obligados a escapar del registro de huellas dactilares y a tratar de llegar a los países elegidos a través de rutas ilegales, corriendo riesgos que ponen en peligro sus vidas.¹⁰

Los instrumentos de emergencia implementados incluyeron: a) el reasentamiento; b) el mecanismo de reubicación; y c) la subcontratación del control de las fronteras de la UE. Los tres instrumentos tuvieron un impacto limitado.

El programa de reasentamiento, iniciado en 2017, tenía objetivos bastante modestos, o sea, permitir la llegada segura a Europa desde terceros países hasta un total de 22.500 refugiados vulnerables. Un total de 19.432 personas han sido reasentadas. El objetivo se logró aunque el número total involucrado está muy por debajo de lo que sería necesario. Muy inferior fue la efectividad de la reubicación, terminada en 2017 después de más de dos años. El objetivo establecido de 100.000 solicitantes de asilo era ya insuficiente para distribuir equitativamente a los solicitantes de asilo en los países europeos. Además, solo 34.000 personas fueron reubicadas. Dado que se ha concluido con menos de un tercio del objetivo y que algunos países (como Polonia y Hungría) no han participado, mientras otros Estados miembro han participado con menos de las cuotas asignadas, está claro que el mecanismo de reubicación, que en la nueva programación solo será voluntaria y probablemente incluso menos efectiva, ha fallado.

La estrategia de externalizar el control fronterizo de la UE ha sido más efectiva, aunque solo para reducir las llegadas.¹¹ Como muestran los datos de Frontex,¹² de hecho, desde 2015 a 2018, la mayoría de las rutas han visto una reducción significativa de las detecciones en casi todos los años considerados. La reducción general de las detecciones, así como de las solicitudes de asilo (que se muestran en el Gráfico 3), es en gran parte el resultado de la efectividad de los acuerdos fir-

¹⁰ OIM, *Fatal Journeys Volume 3: Improving Data on Missing Migrants*, Organización Internacional de las Migraciones, Global Migration Data Analysis Centre, 2017 [online], disponible en: https://publications.iom.int/system/files/pdf/fatal_journeys_3_part2.pdf

¹¹ Ali Emre Benli, «March of Refugees: An Act of Civil Disobedience», *Journal of Global Ethics*, 14(3), 2018, pp. 315-331. Doi: 10.1080/17449626.2018.1502204.

¹² Frontex, 2018, *op. cit.*

mados con Turquía, Libia y más recientemente Marruecos. Sin embargo, si bien la política de externalizar el control de las fronteras de la UE parece tener cierto éxito en la reducción de las llegadas, presenta serios problemas que deberían considerarse, tanto para la UE como para los migrantes.

Primero, debería considerarse la naturaleza de los regímenes políticos en Turquía, Marruecos y Libia, ya que ninguno de ellos respeta los derechos humanos, y menos aún los derechos humanos de los solicitantes de asilo. En resumen, el destino de los refugiados que a menudo huyen de países en guerra civil se pone en manos de otros regímenes igualmente brutales. Este tipo de subcontratación plantea tres problemas interrelacionados:

- i. la contradicción entre la subcontratación a países que no respetan los derechos humanos y los principios en los que se basa la UE;
- ii. el riesgo y en muchos casos la certeza de que los solicitantes de asilo se encuentran en una posición en la que sus derechos humanos son violados nuevamente;
- iii. la dependencia de la UE hacia países no democráticos.

El Tratado de la Unión Europea es bastante claro sobre el papel fundamental de la democracia y el respeto de los derechos humanos no solo dentro de la UE,¹³ sino también en la forma en que la UE se proyecta fuera de sus fronteras. Pero, ninguno de los tres países tiene un sistema efectivo de protección de los derechos humanos.¹⁴

La subcontratación del control fronterizo coloca a los solicitantes de asilo y refugio en una posición muy peligrosa

Si bien esta situación contradictoria puede, por lo visto, dañar la credibilidad de la UE en términos del respeto de sus principios fundacionales y potencialmente puede socavar sus objetivos para difundir las prácticas democráticas y el respeto de los derechos humanos, esta contradicción coloca a los solicitantes de asilo y refugio en una posición muy peligrosa. Además, la subcontratación del control fronterizo europeo coloca a la UE en una posición potencialmente vulnerable.

¹³ Unión Europea, *Consolidated Versions of the Treaty on European Union*, Official Journal, 2012, [online], C 326, 26/10/2012 P. 0001 - 0390, disponible en: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=celex%3A12012M%2FTXT>.

¹⁴ Ver Amnistía Internacional, *The States of the World's Human Rights*, Amnesty International, 2018 [online], disponible en: <https://www.amnesty.org/download/Documents/POL1067002018ENGLISH.PDF>.

Concluir acuerdos con regímenes autoritarios con poca transparencia, responsabilidad y respeto del estado de derecho hace que la UE esté en peligro de chantaje. Estos países pueden abrir sus fronteras en cualquier momento y crear artificialmente nuevas entradas de refugiados en caso de que sus exigencias no sean aceptadas.

Superar el enfoque de emergencia mediante la implementación de soluciones estructurales

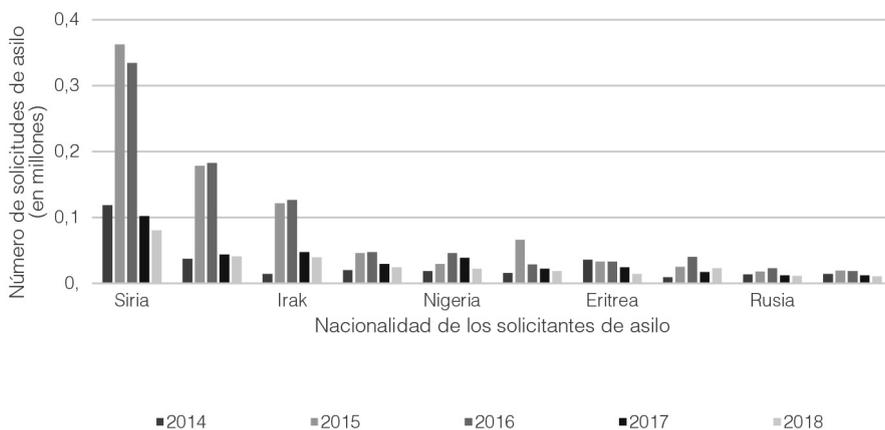
La falta de efectividad de las políticas de emergencia muestra la necesidad de abandonar el enfoque de emergencia en favor de una gestión estructural capaz de lidiar no solo con los problemas actuales sino también con posibles nuevos aumentos repentinos en los flujos.

Cualquier intento de superar el enfoque de emergencia y encontrar soluciones estructurales debe seguir al menos cuatro trayectorias:

- i. reducción de salidas de países de origen;
- ii. asegurar una distribución justa de la carga entre los Estados miembro de la UE;
- iii. garantizar el respeto de los derechos humanos de los solicitantes de asilo y refugiados tanto en la UE como en el marco de sus relaciones exteriores;
- iv. Mejorar la gestión de los solicitantes de asilo y refugiados.

Reducción de salidas de países de origen. Grandes flujos de solicitantes de asilo, en la mayoría de los casos, son el efecto de conflictos internos o internacionales. Esto también se confirma para las entradas europeas de las últimas décadas: las guerras de los Balcanes de la década de los noventa del siglo pasado, las guerras en Irak y Afganistán, las guerras civiles sirias y libias han generado el mayor número de solicitantes de asilo. El Gráfico 5 confirma estas afirmaciones ilustrando como, de 2014 a 2018, la mayoría de los países que generaron los mayores flujos de solicitantes de asilo fueron devastados por guerras y guerras civiles, y/o eran países en los que se violan sistemáticamente los derechos humanos.

Gráfico 5. Solicitudes de asilo en la UE por las 10 mayores nacionalidades de solicitantes de asilo (2014-18)



Fuente: Datos de Eurostat (2018)

De hecho, la guerra no es la única causa del fenómeno. Las violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos, las epidemias y los desastres naturales, así como el subdesarrollo económico y social también están en la raíz de los flujos de asilo. Sin embargo, la guerra es a menudo un evento repentino que en poco tiempo crea muchas personas que necesitan protección internacional. Está claro, por lo tanto, que para evitar flujos grandes y repentinos, es necesario prevenir el estallido de conflictos armados. ¿Puede hacerlo la UE?

A pesar de los progresos de la UE en la Política Común de Seguridad y Defensa, los Estados miembro continúan disfrutando de un alto grado de autonomía y diferentes preferencias. Los Estados miembro tienen el poder de intervenir o promover acciones militares sin ningún tipo de escrutinio por parte de las instituciones europeas. Pero la UE a menudo tiene que lidiar con las consecuencias migratorias de tales intervenciones.

La competencia de la UE en tales situaciones está limitada por los poderes conferidos por los tratados. Si bien la UE tiene la posibilidad de emprender acciones diplomáticas, así como ciertos tipos de acciones militares (mantenimiento de la paz, construcción de la paz, etc.), los Estados miembro conservan el derecho a emprender acciones autónomas sin la interferencia de la UE y de los otros Estados miembro. Las intervenciones militares se deciden sin prestar atención al efecto

boomerang que producirán: guerras civiles a largo plazo y flujos de refugiados durante al menos una generación. Para abordar esta tensión, la UE debería haber desarrollado una coordinación más efectiva con respecto a las intervenciones de construcción de paz en áreas vecinas o aquellas áreas que podrían crear efectos indirectos como nuevos flujos de refugiados.

Obviamente, este camino está lejos de ser fácil de seguir. La principal dificultad de dicha propuesta es que otorgar a la UE poder de decisión sobre las intervenciones militares de los Estados miembro requeriría una reforma de los Tratados. Sin embargo, el procedimiento para reformar los Tratados es extremadamente largo y complejo, especialmente dado que los países miembros tienen preferencias diferentes.¹⁵

Asegurar una distribución justa entre los Estados miembros de la UE. Uno de los aspectos más problemáticos y espinosos de la estrategia de asilo general y de emergencia de la UE ha sido la falta de una distribución justa de las cargas derivadas de la gestión de las solicitudes de protección internacional, como se denuncia a menudo incluso antes de la llamada crisis de refugiados.¹⁶

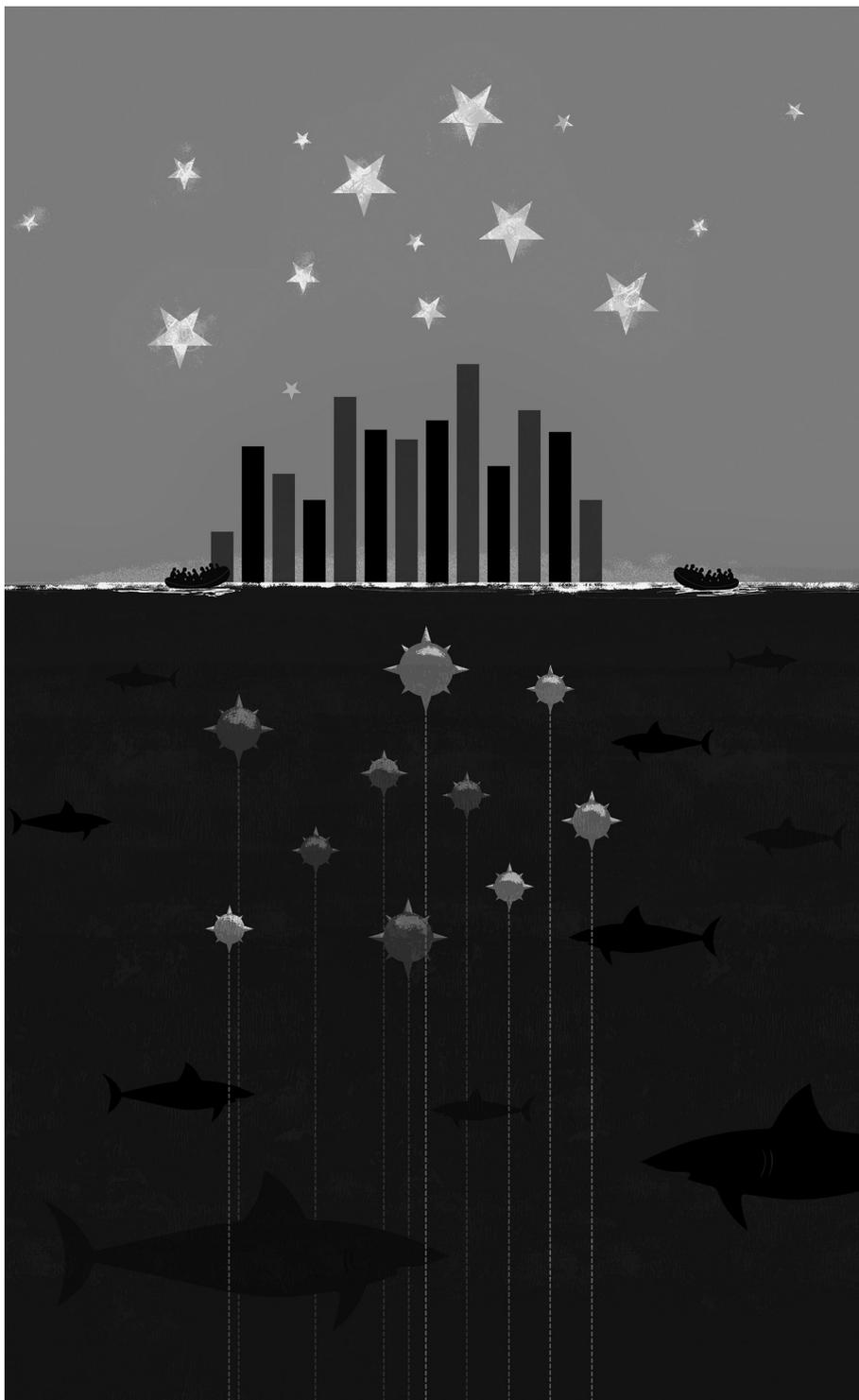
Existen varias razones que explican la distribución desigual de los refugiados entre los países miembros,¹⁷ sin embargo, la propuesta por Thielemann,¹⁸ es decir, la mayor propensión de los países miembros a ser *free riders* en momentos de mayor flujo de refugiados eligiendo no actuar si no están directamente involucrados, explica muy bien por qué la UE no ha podido implementar políticas efectivas, y tam-

¹⁵ Mathias Koenig-Archibugi, «Explaining Government Preferences for Institutional Change in EU Foreign and Security Policy», *International Organization*, 58(01), 2004, pp.137-174.

¹⁶ Michael Barutciski y Astri Suhrke, «Lessons from the Kosovo Refugee Crisis: Innovations in Protection and Burden-Sharing», *Journal of Refugee Studies*, 14(2), 2001, pp. 95-115. Doi: 10.1057/97814039141495; Gregor Noll, «Prisoner's Dilemma in Fortress Europe: On the Prospects for Equitable Burden-Sharing in the European Union», *German Yearbook of International Law*, 40, 1997, pp. 405-437; Eriko R. Thielemann, «European Burden-Sharing and Forced Migration», *Journal of Refugee Studies*, 16(3), 2003, pp. 225-358. 10.1093/jrs/16.3.225.

¹⁷ Eric Neumayer, «Asylum Destination Choice: What Makes Some West European Countries More Attractive Than Others?», *European Union Politics*, 5(2), 2004, pp. 155-180. Doi: 10.1177/1465116504042444; Eriko R. Thielemann, «Why European Policy Harmonization Undermines Refugee Burden-Sharing», *European Journal of Migration and Law*, 2004, 6(3), pp. 43-61, disponible en: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.508.4641&rep=rep1&type=pdf>; Eriko R. Thielemann, «Why Refugee Burden-Sharing Initiatives Fail: Public Goods, Free-Riding and Symbolic Solidarity in the EU», *Journal of Common Market Studies*, 56(1), 2018, pp. 63-82. Doi: 10.1111/jcms.12662; Timothy J. Hatton, «Asylum Policy in the EU: The Case for Deeper Integration», *CESifo Economic Studies*, 61(3-4), 2015, pp. 605-637. Doi: 10.1093/cesifo/ifu002; Natascha Zaun, «States as Gatekeepers in EU Asylum Politics: Explaining the non-Adoption of a Refugee Quota System», *Journal of Common Market Studies*, 56(1), 2018, pp. 44-62. Doi: 10.1111/jcms.12663.

¹⁸ Eriko R. Thielemann, 2018, *op. cit.*



bién sugiere una posible forma de impedir las prácticas de *free riding*: implementar un sistema de distribución europea vinculante.

Dicho sistema debería basarse en los principios de solidaridad y equidad entre los países miembros. Para implementar dicho sistema, en primer lugar, se deberían establecer y asignar cuotas anuales de solicitudes de asilo a cada país. Las cuotas podrían basarse en parámetros objetivos como el PIB per cápita, la tasa de desempleo, el *stock* de refugiados ya alojados. Una vez que las cuotas han sido establecidas y vinculantes, la UE debería establecer un sistema que desaliente a los Estados miembro de no respetarlas. En este sentido, se podría implementar un sistema de infracción similar al utilizado en el Pacto de Estabilidad y Crecimiento en caso de incumplimiento de los parámetros macroeconómicos. De hecho, como el incumplimiento de estos parámetros se considera un riesgo para la resiliencia del euro y, por lo tanto, para la propia UE, el problema de los refugiados también parece representar un riesgo para la resiliencia de la UE, si no por otra razón que el gran impulso que ha dado a los partidos populistas, nacionalistas y antieuropeos¹⁹ en todos los países miembro. Sin embargo, es fundamental proporcionar también un mecanismo que permita a los solicitantes de asilo elegir el país al que se trasladarán²⁰ para facilitar su integración una vez que se otorge protección internacional.

En la práctica, la gestión de este sistema podría otorgarse a la Comisión Europea y al Consejo de Ministros en la formación de Justicia y Asuntos de Interior, que por un lado deberían ser responsables de supervisar el cumplimiento de las cuotas y, por otro lado, deberían tener el poder de imponer sanciones si los Estados miembro no las cumplen.

Garantizar el respeto de los derechos humanos tanto en la UE como en el marco de sus relaciones exteriores. La UE fue creada para respetar los derechos humanos internamente y promoverlos externamente. Sin embargo, los acuerdos celebrados con ciertos países están muy lejos de los estándares de derechos humanos de la UE. De hecho, estos acuerdos se han concluido con países donde no se garantiza el respeto de los derechos humanos. Pero, también se han denunciado violaciones de los derechos humanos contra los solicitantes de asilo en el territorio

¹⁹ Daniele Archibugi y Ali Emre Benli (eds.), *Claiming Citizenship Rights in Europe: Emerging Challenges and Political Agents*, Routledge, Londres, 2017.

²⁰ Rainer Bauböck, «Refugee Protection and Burden- Sharing in the European Union», *Journal of Common Market Studies*, 56(1), 2018b, pp. 141-156. Doi: 10.1111/jcms.12638.

de la UE, como lo demuestran Amnistía Internacional²¹ y la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos.²²

En cuanto al respeto de los derechos humanos de los solicitantes de asilo en el contexto de los acuerdos firmados con terceros países, la UE podría adoptar al menos tres estrategias. La primera y más efectiva es poner fin a los acuerdos cuando se denuncian casos de violación de derechos humanos. La segunda es establecer oficinas europeas permanentes en el territorio de los países terceros, con la tarea y el poder de supervisar el respeto de los derechos humanos de los migrantes. La tercer estrategia es ubicar en estos países instalaciones de la UE que puedan evaluar las solicitudes de asilo y decidir si otorgar protección, brindando viajes seguros al país anfitrión o un regreso seguro a los países de origen.²³

Con respecto a la cuestión de las violaciones de los derechos humanos de los solicitantes de asilo por parte de los Estados miembros de la UE, en principio, la UE ya tendría los instrumentos para abordarlas, a través de la suspensión de la membresía prevista por el artículo 7 del Tratado de la Unión Europea. El Consejo Europeo, a través de una mayoría de 4/5, puede declarar que existen riesgos de violaciones graves de los derechos humanos, por lo que comienza el procedimiento. En más de una ocasión²⁴ se ha discutido la posibilidad de activar este mecanismo. Sin embargo, nunca se ha llevado a la siguiente etapa, que requiere la unanimidad de los países miembro y permitiría aplicar sanciones a los Estados infractores. Requerir unanimidad para establecer la violación, de hecho, vacía este instrumento de cualquier credibilidad política.

Mejorar la gestión de los solicitantes de asilo y refugiados. Desarrollar un sistema de asilo más responsable e inclusivo requiere superar las diferencias entre los Estados miembro en las políticas de asilo, así como superar la regla del primer país de llegada y el impedimento para los movimientos secundarios una vez que la pro-

²¹ Amnistía Internacional, 2018, *op. cit.*

²² ACNUDH, *In Search of Dignity: Report on the Human Rights of Migrants at Europe's Borders*, Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2017a [online], disponible en: https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Migration/InSearchofDignity-OHCHR_Report_HR_Migrants_at_Europes_Borders.pdf; ACNUDH, (2017b). *Committee Against Torture Considers Report of Italy*, Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Comité contra la Tortura, 2017b [online], disponible en: <https://www.ohchr.org/en/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=22399&LangID=E>

²³ European Alternatives, 2015, *op. cit.*

²⁴ Maria Fletcher, «Article 7 sanctions: a legal expert explains the EU's 'nuclear option'», *The Conversation*, 2017 [online], disponible en: <http://theconversation.com/article-7-sanctions-a-legal-expert-explains-the-eus-nuclear-option-81724>

tección ha sido otorgada. Para hacerlo, la UE debería tomar medidas más enérgicas.

Una solución eficaz podría ser reformar las directivas de condiciones de recepción, de procedimientos y de calificaciones.²⁵ Sobre la base de las buenas prácticas implementadas por los estados más virtuosos, dicha reforma debería proporcionar, en primer lugar, un examen rápido de las solicitudes de asilo, basado en reglas claras igualmente aplicadas en cada Estado miembro; en segundo lugar, debería prever la armonización de las normas sobre las condiciones de recepción de los solicitantes de asilo; y, por último, debería garantizar programas comunes para la integración de los refugiados y su acceso a los servicios públicos.

Para facilitar la transición y, sobre todo, para garantizar una aplicación verdaderamente homogénea entre los Estados miembro, las directivas podrían transformarse en regulaciones. A diferencia de las primeras, las últimas establecen normas detalladas que pueden aplicarse directamente sin la necesidad de que los Estados miembro las conviertan en leyes nacionales, evitando así que los Estados se aparten de los estándares de la UE.

Por último, la posibilidad de otorgar a los refugiados el derecho a la libre circulación dentro de la UE representaría un importante paso adelante en la política europea de asilo, permitiría a los refugiados una mayor oportunidad de integración y, junto con la armonización propuesta anteriormente, eliminaría las razones detrás de los intentos de los solicitantes de asilo para escapar del registro a sus llegada a Europa.

Para implementar tal medida, la UE podría tomar varios caminos. Desde una perspectiva minimalista, podría incluir a los refugiados entre los beneficiarios del derecho de libre circulación previsto en el Tratado de Schengen, creando un documento de identidad europeo especial otorgado por razones humanitarias, reconocido y válido en toda la UE; o, en una perspectiva genuinamente cosmopolita,²⁶ podría establecer un instituto europeo especial de ciudadanía para

²⁵ Bernd Parusel y Jan Schneider, «Reforming the Common European Asylum System», Delmi, Estocolmo, 2017 [online], disponible en: www.delmi.se/upl/files/145454.pdf.

²⁶ Pierre Haassner, «Refugees: A Special Case for Cosmopolitan Citizenship?», en *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Daniele Archibugi, David Held y Martin Kohler (eds.), Stanford University Press, Palo Alto, 1998, pp. 273-286; Benhabib, S., «On the Alleged Conflict Between Democracy and International Law», *Ethics & International Affairs*, 19(1), 2005, pp. 85-100. Doi: 10.1111/j.1747-7093.2005.tb00491.x; Daniele Archibugi, «The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy», Princeton University Press, Princeton 2008.

refugiados, que no solo incluya el derecho a la libre circulación sino que también daría acceso a otros derechos, tales como la posibilidad de votar en elecciones nacionales y locales en los países en los que residen, o en elecciones europeas.²⁷ Sin embargo, en ambos casos, esto conduciría finalmente a la creación de un sistema europeo de asilo específicamente diseñado para garantizar las mejores condiciones posibles para que los refugiados se integren dentro del territorio de la UE.

Conclusión: la estrategia europea para los refugiados como una oportunidad para la integración europea

La situación de los refugiados europeos en los últimos años se ha descrito y narrado en términos catastróficos. En consecuencia, tanto los Estados miembro como la UE han centrado sus esfuerzos en la implementación de soluciones de emergencia en lugar de desarrollar políticas estructurales capaces de abordar la situación desde una perspectiva a largo plazo.

Los datos sobre los solicitantes de asilo y los flujos de refugiados muestran que la narrativa de la situación de los refugiados ha sido muy exagerada por razones políticas. El problema europeo de los refugiados, por lo tanto, no parece derivarse de la naturaleza excepcional de las entradas, sino más bien de la incapacidad del SECA para gestionarlas, y de la actitud de varios países miembros para luchar entre ellos en lugar de colaborar.

Las políticas a largo plazo deben abordar las raíces del problema de los refugiados

Hemos descrito las principales normas e instrumentos del SECA, así como las medidas de emergencia adoptadas por la UE tanto internamente como externamente. En el frente de las políticas internas, el SECA se basa en las Regulaciones de Dublín y las Directivas de Recepción, Calificación y Procedimientos. El Reglamento establece qué país es responsable de examinar cada solicitud de asilo, identificándolo en virtud de dónde el solicitante de asilo ingresó por primera vez a Europa. Las Directivas, por un lado, tienen como objetivo armonizar las prácticas entre los Estados miembro estableciendo un conjunto de normas mínimas comunes para todos los países. Las medidas internas de emergencia,

²⁷ Marco Cellini, «Addressing the Refugee Crisis by European Citizenship», en *Claiming Citizenship Rights in Europe*, Daniele Archibugi y Ali Emre Benli (eds.), Routledge, Londres, 2017, pp. 27-46.

como los planes de reubicación y reasentamiento, por otro lado, tenían como objetivo redistribuir la carga de los flujos de asilo desde los Estados miembro más afectados a los menos afectados por las llegadas. En el frente de la política exterior, la UE se ha concentrado en formalizar acuerdos con ciertos terceros países de tránsito con el objetivo de reducir la llegada de solicitantes de asilo al territorio europeo.

Nuestro análisis crítico de las políticas europeas indica que han sido ineficaces tanto en el frente interno como en el externo. En particular, el artículo muestra cómo las políticas internas han sido en gran medida insuficientes y, en algunos casos, como la regla del primer país de llegada, han contribuido a acentuar los problemas. Al mismo tiempo, las políticas para externalizar el control de las fronteras exteriores de la UE muestran cierta eficacia para limitar las llegadas, pero han llevado a una situación en la que los solicitantes de asilo, y los migrantes en general, se encuentran en situaciones de violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos.

Hemos sugerido varias políticas a largo plazo destinadas a resolver los problemas planteados por el enfoque de la UE sobre el asilo.

Primero, las políticas a largo plazo deben abordar las raíces del problema de los refugiados. Dado que la mayoría de los solicitantes de asilo provienen de países devastados por conflictos armados, a menudo iniciados por países occidentales y apoyados por países europeos, la UE debería poder considerar también las implicaciones en términos de flujos de refugiados sobre las intervenciones militares de sus Estados miembro. Una oficina especial coordinada por el Alto Representante de la Unión y compuesta por ministros de Asuntos Exteriores de los Estados miembro podría supervisar estos temas. Si bien la decisión de tomar o participar en acciones militares es actualmente un poder soberano de los Estados miembro, las consecuencias en términos del aumento de los flujos de solicitantes de asilo y refugiados tienen efectos indirectos significativos para toda la UE que, hasta ahora, han sido totalmente ignorados.

En segundo lugar, es necesario abordar el desequilibrio entre los Estados miembro generado por la legislación europea, que actualmente ejerce una presión desigual sobre los diferentes países. Para hacerlo, es necesario implementar un sistema europeo vinculante para la distribución de solicitantes de asilo, basado en los prin-

cipios de solidaridad y equidad, y asegurar que cada Estado miembro contribuya de acuerdo con sus propios recursos y posibilidades. Sin embargo, para que este sistema sea efectivo, es necesario crear desincentivos que desalienten a los Estados a no cumplirlo.

En tercer lugar, la UE debe supervisar y promover el respeto de los derechos humanos tanto internamente como en sus relaciones externas. Como hemos visto, hay informes sobre la violación de derechos humanos de refugiados y solicitantes de asilo tanto en países con los que la UE tiene acuerdos específicos para la gestión de fronteras exteriores como incluso en los propios Estados miembro. Externamente, la UE podría adoptar al menos dos estrategias: i) poner fin de inmediato a tales acuerdos cuando se denuncian violaciones de los derechos humanos de los solicitantes de asilo; y ii) proporcionar, dentro de dichos acuerdos, el establecimiento de oficinas europeas permanentes con el poder de supervisar el respeto de los derechos humanos de los migrantes. Internamente, es necesario que el Consejo Europeo sea más firme cuando los países miembros cometen violaciones de derechos humanos contra refugiados y migrantes.

Hay que implementar un sistema europeo vinculante para la distribución de solicitantes de asilo, basado en la solidaridad y la equidad

Por último, es necesario continuar la armonización de las políticas de asilo entre los Estados miembros, creando un sistema europeo que ofrezca a los solicitantes de asilo y refugiados las mismas oportunidades y los mismos derechos en todo el territorio de la Unión. En este sentido, es necesario reformar las Directivas de Recepción, Procedimientos y Calificaciones, según las mejores prácticas de los Estados más virtuosos. La transformación de las directivas en regulaciones podría ayudar a la transición y hacer que el sistema sea más efectivo dado que las segundas son directamente aplicables dentro de los sistemas legales de los Estados miembro y, por lo tanto, no les dejaría la opción de alejarse demasiado de los estándares comunes. Para facilitar la integración de los refugiados y evitar que los solicitantes de asilo utilicen rutas ilegales y clandestinas para moverse de un Estado miembro a otro es necesario otorgarles el derecho a la libre circulación dentro de la UE, eliminando las razones detrás del intento de escapar del registro a sus llegadas.

Estas propuestas pueden parecer poco realistas cuando los refugiados a menudo se utilizan como chivos expiatorios para cultivar estados de ánimo nacionalistas y

xenófobos en toda Europa. En lugar de complacer estos sentimientos, una verdadera política europea podría mostrar que los refugiados solo son un problema menor que enfrenta hoy la UE, un problema que una estrategia común con visión de futuro y coherente podría manejar con éxito. Ciertamente, se necesita una política más activa no solo para defender los derechos humanos de los refugiados, sino también para evitar desacreditar los valores generales de la UE.

Daniele Archibugi es director de investigación en el Consiglio Italiano Nazionale delle Ricerche y profesor de Innovación, Gobierno y Políticas Públicas en la Universidad de Londres

Marco Cellini y Mattia Vitiello, IRPPS - Consiglio Nazionale delle Ricerche



Erik Olin Wright: Utopías reales

Presentación

SANTIAGO ÁLVAREZ CANTALAPIEDRA

A Erik Olin Wright se le conoce, sobre todo, por su esfuerzo de reconstruir desde el marxismo un marco teórico con que analizar la estructura de clases en el capitalismo contemporáneo. Sin embargo, al iniciarse la década de los noventa, buena parte de sus energías las empleó en el estudio de las utopías, tema por el que ya había mostrado un inusitado interés en sus tiempos de estudiante.

El contexto en el que Wright inicia este proyecto no era nada halagüeño. Los años noventa del siglo pasado nacieron marcados por la caída del muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética. El neoliberalismo gobernaba las principales economías y dominaba las políticas de los gobiernos de la mayoría de las democracias capitalistas. Eran tiempos de desencanto y repudio a cualquier idea de socialismo tras el fracaso y el descrédito de las economías de planificación centralizada. La afirmación de Thatcher de que no existía alternativa terminó convirtiéndose en el principal dogma de fe de la época: fuera del capitalismo no había salvación. Desde el mundo intelectual se decretó, en coherencia con los signos de los tiempos, el fin de la historia, con el liberalismo como la única forma universal de gobierno. Todavía tenía que pasar una década para que un incipiente movimiento alterglobalizador empezara a proclamar que otro mundo era posible.

No obstante el contexto tan adverso, Wright comenzó un proyecto de investigación centrado en la búsqueda de alternativas realizables bajo el título de *utopías reales*. ¿Por qué *utopías*? ¿y por qué *reales*? Utopías, porque la ausencia de una alternativa sistémica al capitalismo global hacía que la posibilidad de superar este sistema se concibiera como algo utó-

Referentes

pico. Ha llegado a resultar tan inconcebible ese acontecer que Jameson considera, ejerciendo de fedatario de las creencias de la época, que para el común de los mortales resulta más fácil hoy imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo.¹

El adjetivo de *reales* se entiende mejor cuando repasamos los intentos de rehabilitación del pensamiento utópico dentro de la tradición marxista. Las *utopías concretas* (Bloch) o las *utopías realizables* (Marcuse) no eran concebidas como ideales fuera de la historia sino como programas políticos que por ambiciosos y radicales podían parecer en un determinado momento irrealizables, pero en ningún caso imposibles. A diferencia de la utopía abstracta, las utopías concretas y realizables empiezan a diseñar la sociedad ideal del mañana sin ignorar las características de la sociedad del presente con todas sus dinámicas y contradicciones. En esa estela hay que entender las utopías reales de Wright.

Antes de señalar los rasgos específicos del proyecto *Utopías reales*, hay sin embargo una cuestión de la que era consciente Wright y que se relaciona mucho con la forma en que encaraba el asunto de las utopías Paco Fernández Buey, el otro autor seleccionado para esta sección de *Referentes*. Wright sabía que la expresión “utopías reales” podía parecer una contradicción en los términos. A pesar de ello, la asumió de buen grado, porque la idea del proyecto era precisamente revelar esa tensión entre los sueños y el mundo práctico poniendo de manifiesto que los primeros forman parte también de la realidad, y que lo que puede llegar a ser posible nunca deja de ser totalmente independiente de nuestra imaginación, ya que nuestra forma de ver es la que suscita la voluntad política que puede propiciar o entorpecer los cambios sociales radicales.

A Paco Fernández Buey las expresiones *utopía realizable, concreta o real* también le sonaban a oxímoron y paradoja, lo que le llevó a afirmar que «de la vieja utopía lo salvable, si algo queda, sería, pues, la ironía, las diversas modalidades del humor», pues la reivindicación de la ironía, la parodia y la sátira es un punto compartido por todas las personas que defienden la utopía, tanto de aquellas que la utilizan como recurso metafórico como por las que la contemplan como elemento motivador de la acción política o les preocupa su fundamento antropológico al concebirla como expresión de ese heroísmo del espíritu que nos hace inconformistas y nos incita a luchar contra la catástrofe.

¹ Frederic Jameson, «Future city», *New Left Review* nº 21, mayo-junio, 2003. Disponible en: <https://newleftreview.org/issues/1121/articles/fredric-jameson-future-city>

Pero volvamos al proyecto de Wright. El objetivo que se propuso fue formular unos principios institucionales capaces de inspirar alternativas emancipadoras al mundo existente. Algo que se encuentra a medio camino entre el simple debate sobre los valores morales que justifican el empeño y el minucioso detalle de las características institucionales que toman cuerpo en una sociedad radicalmente diferente. Hay cosas que no están al alcance de un investigador porque corresponden a la praxis social, pero lo que sí puede anticipar en un plano, si se quiere, más teórico es «determinar los principios organizativos esenciales de las alternativas a las instituciones existentes, los principios que orientarán las tareas de constitución de instituciones basadas en la práctica de la prueba y el error».²

Con ese propósito, el proyecto inició un largo proceso jalonado de publicaciones y un número aún mayor de versiones que el autor fue presentando para su discusión y sometimiento al escrutinio público en el seno de diferentes encuentros de grupos y asociaciones, como las reuniones anuales de la Asociación Americana de Sociología, la Sociedad para el Adelanto de la Socioeconomía o el Grupo de Marxismo Analítico con el que mantuvo siempre cierta vinculación. Una primera síntesis de las ideas centrales apareció en un artículo publicado en la *New Left Review* en el año 2006.³ También en el nº 117 de nuestra revista *Papeles* publicamos en el año 2012 un artículo de Wright en el que profundizaba en uno de los aspectos centrales de su propuesta: los equilibrios entre la sociedad civil, el mercado y el Estado.⁴ Erik O. Wright sitúa a la democracia y al poder social enraizado en la sociedad civil en el centro de la transformación del capitalismo, replanteando el socialismo en términos de poder social y democracia radical. Pero la versión más acabada y desarrollada del trabajo de Wright quedó reflejada en *Construyendo utopías reales*, libro publicado por Akal en el año 2014, del que extraemos el texto que a continuación reproducimos gracias a la amabilidad y a las facilidades brindadas por la editorial.

En este libro Wright piensa las utopías en el marco más amplio de una *ciencia social emancipadora*. Un marco que comprende tres tareas: 1) el diagnóstico crítico de las instituciones y estructuras que dañan a las personas, 2) la formulación de

² Erik Olin Wright, *Construyendo utopías reales*, Akal, Madrid, 2014, p. 24.

³ Erik Olin Wright, «Los puntos de la brújula. Hacia una alternativa socialista», *New Left Review*, nº41, pp. 81-109. Disponible en: <https://marxismocritico.com/2013/04/05/los-puntos-de-la-brujula-hacia-una-alternativa-socialista-erik-olin-wright/>

⁴ Erik Olin Wright, «El modelo 'triádico' de sociedad en *Genealogies of Citizenship* de Somers», *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, nº117, pp. 27-42. Disponible en: https://www.fuhem.es/papeles_articulo/el-modelo-triadico-de-sociedad-en-genealogies-of-citizenship-de-somers/

las alternativas propiamente dichas y 3) la articulación de estrategias de transformación social que permitan la implantación de las alternativas. El diagnóstico y la crítica del presente se encuentran estrechamente relacionadas con la formulación de una teoría de la justicia que permite, además de comprender, evaluar la realidad. En esta teoría, nociones como *buena vida* o *plenitud humana* (o las equivalentes de bienestar o calidad de vida) juegan un papel fundamental. En la segunda tarea, Wright se sirve de tres criterios (deseabilidad, viabilidad y factibilidad) que actúan a modo de un cedazo que criba las propuestas, diferenciando aquellas que no pasan de meros desiderátums hasta llegar a las que adquieren visos de probabilidad. Finalmente, el proceso de cambio social que posibilita la implantación real de las utopías exige conocer los mecanismos de reproducción social, las grietas, las contradicciones y las rupturas del sistema, así como sus inercias y trayectorias, para que las estrategias y luchas colectivas de los sujetos sociales puedan aprovechar las oportunidades o eludir los obstáculos que se encuentran al avanzar hacia los objetivos democráticos igualitarios históricamente asociados con la idea del socialismo. El extracto que reproducimos a continuación se centra en los criterios con que elaborar y evaluar las diferentes alternativas sociales.

Construyendo utopías reales*

ERIK OLIN WRIGHT

Imaginar utopías reales es un elemento componente central de una empresa intelectual más amplia que puede llamarse *ciencia social emancipadora*. La ciencia social emancipadora trata de generar conocimiento científico pertinente para el proyecto colectivo de cuestionar diversas formas de opresión humana. El hecho de llamar a esto una forma de *ciencia social* antes que simplemente crítica o filosofías sociales, supone reconocer la importancia que para este objetivo tiene el conocimiento científico sistemático acerca de cómo funciona el mundo. El término *emancipador* señala un propósito moral central en la producción del conocimiento, esto es, la eliminación de la opresión y la creación de condiciones que favorezcan el florecimiento humano.¹ Y la palabra *social* supone la creencia de que la emancipación humana depende de la transformación del mundo social y no solamente de la vida interior de las personas.

Para el logro de este objetivo, toda ciencia social emancipadora debe realizar tres tareas básicas: elaborar un diagnóstico y crítica sistemáticos del mundo como es; imaginar alternativas viables; y comprender los obstáculos, posibilidades y dilemas de la transformación. Según sean los tiempos y los lugares, unas tareas pueden ser más urgentes que otras, pero todas son necesarias para elaborar una teoría emancipadora general [...]

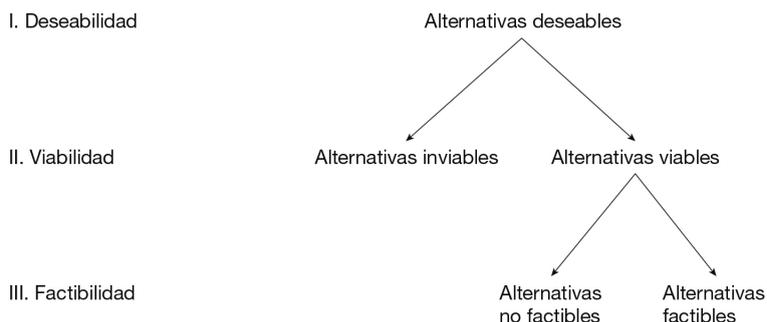
* Este texto es un extracto del capítulo II del libro *Construyendo utopías reales*, publicado en lengua española por la editorial Akal en el año 2014. Agradecemos la gentileza de la editorial al autorizarnos a reproducirlo.

¹ En un intercambio personal, Steven Lukes observó que el término «emancipación» estaba conectado originalmente con la lucha contra la esclavitud: la emancipación de los esclavos implicaba su liberación de la servidumbre. De modo más general, la idea de la emancipación se vinculaba con las nociones liberales de libertad y del logro de plenos derechos liberales antes que los ideales socialistas de igualdad y justicia social. En el siglo xx, la izquierda se apropió del término para referirse a una más amplia visión de eliminar todas las formas de opresión y no solamente aquellas que implicaban formas coercitivas de negación de las libertades individuales. Empleo el término en este sentido amplio.

Alternativas viables

La segunda tarea de la ciencia social emancipadora consiste en desarrollar una teoría coherente y creíble de alternativas a las instituciones y estructuras sociales que eliminen o, cuando menos, mitiguen significativamente los daños e injusticias que se hayan detectado en el diagnóstico y la crítica. Las alternativas sociales pueden elaborarse y evaluarse desde tres diferentes criterios: *deseabilidad*, *viabilidad* y *factibilidad*. Como puede verse en el gráfico estos criterios se entienden en una especie de jerarquía: no todas las alternativas deseables son viables y no todas las alternativas viables son factibles.

Gráfico. Tres criterios para evaluar alternativas sociales



1. Deseabilidad. La exploración de las alternativas *deseables* sin las limitaciones de la viabilidad o la factibilidad es el campo de la teoría social utópica y de gran parte de la filosofía política normativa. Como es de esperar, estos debates son muy débiles desde el punto de vista institucional, puesto que lo que importa es el enunciado de principios abstractos antes que las reformas institucionales. Así, por ejemplo, la descripción marxista del comunismo como una sociedad *sin clases*, regida por el principio de «a cada uno según sus necesidades, de cada uno según su capacidad», es casi muda con respecto a las reformas institucionales que convertirían este principio en algo funcional. Igualmente, las teorías liberales de la justicia elaboran y defienden los principios que deben materializarse en las instituciones de una sociedad justa sin estudiar de modo sistemático el problema de si cabe establecer realmente instituciones sostenibles y vigorosas para poner en práctica esos principios en la forma pura en la que se formulan. Estos debates son importantes porque pueden ayudar mucho a clarificar nuestros valores y fortalecer nuestro compromiso moral con la ardua tarea de conseguir el cambio so-

cial. Pero el pensamiento utópico puro sobre las alternativas es de escasa utilidad para la tarea práctica de construir instituciones o para dar crédito a las críticas a las instituciones actuales.

2. Viabilidad. El estudio de alternativas *viabiles* pregunta a los propósitos de transformar las estructuras e instituciones sociales existentes si, en caso de realizarse, darían lugar en verdad a las consecuencias emancipadoras que motivaron la propuesta de una forma sostenible y vigorosa. Una objeción frecuente a las propuestas igualitarias radicales es que «suena bien en la teoría, pero no funcionará jamás». El ejemplo más conocido de este problema es la planificación centralizada integral, la forma clásica con la que los revolucionarios intentaron realizar los principios socialistas. Los socialistas eran muy críticos con la anarquía del mercado y sus efectos destructivos sobre la sociedad, y creían que una economía racionalmente planificada mejoraría las vidas de la gente. La reforma institucional pensada para hacerlo posible era la planificación centralizada integral. Resultó que hay una serie de consecuencias «perversas» no queridas de la planificación centralizada integral que subvertían los objetivos propuestos tanto a causa de la sobrecarga de información generada por la complejidad como por una serie de problemas relacionados con los incentivos.

Otro ejemplo del problema de la viabilidad es la propuesta de una renta básica generosa universal de la que se hablará en el capítulo 6. Supongamos que cada cual recibiera un estipendio mensual sin condiciones, suficiente para vivir en un nivel de vida socialmente respetable. Existen muchas razones según las cuales, desde el punto de vista moral radical de la justicia social, esta propuesta puede verse como una alternativa deseable a los procesos existentes de distribución económica. Sin embargo, hay escépticos que sostienen que una renta básica generosa no es una alternativa viable al mundo existente: podría crear incentivos perversos y todos nos convertiríamos en adictos al sofá; quizá aumentarían tanto los tipos impositivos que estrangularían la actividad económica; quizá desencadenara tal resentimiento hacia la gente que viviera solo de la renta básica entre quienes alternaran la renta básica con las ganancias del mercado de trabajo que una renta básica incondicional resultara políticamente inestable. Tales son los tipos de asuntos que habrá que considerar en el debate acerca de la viabilidad de las alternativas.

Una objeción frecuente a las propuestas igualitarias radicales es que «suena bien en la teoría, pero no funcionará jamás»



Por supuesto, la viabilidad de una reforma concreta para el logro de objetivos emancipatorios puede depender en gran medida del contexto histórico y de diversos tipos de condiciones colaterales. Por ejemplo, una renta básica universal generosa puede ser viable en un país en el que haya una vigorosa cultura enraizada de ética del trabajo y un sentido de obligación colectiva porque es esa sociedad habría poca gente en términos relativos que consumiera toda su renta sin contribuir nada a cambio. Pero puede no ser viable en una sociedad muy atomizada, egoísta y consumista. O bien el ingreso básico podría ser viable en una sociedad que, durante un largo periodo, hubiera desarrollado un Estado del bienestar redistributivo basado en un mosaico de programas, pero no en una sociedad con un Estado del bienestar limitado y miserable. En consecuencia, los debates sobre la viabilidad también incluyen otros sobre las condiciones contextuales posibles para que funcionen bien las reformas institucionales.

Los límites de lo factible dependen en parte de las creencias de la gente acerca de qué tipos de alternativas son viables

La exploración de alternativas viables incluye la cuestión de su factibilidad práctica en las condiciones sociales existentes. Algunos podrán plantear la pregunta de cuál sea el sentido de hablar acerca de una alternativa teóricamente viable si no es estratégicamente factible. La respuesta a estos escépticos es que hay tantas incertidumbres y contingencias acerca del futuro que no podemos saber ahora cuáles serán realmente los límites de las alternativas futuras factibles. Piénsese en la Unión Soviética en 1987. Nadie creía que el colapso del Estado soviético y la subsiguiente transición al capitalismo se darían en unos cuantos años. Quizá podamos decir algo acerca de los tipos de cambios por los que cabe luchar ahora mismo o los tipos de coaliciones que son posibles o imposibles en las condiciones actuales y qué clases de estrategias políticas serán eficaces o ineficaces en el futuro inmediato. Pero cuanto más en el futuro tratamos de ver, menos seguros podemos estar acerca de los límites de lo que es factible.

Dada esta incertidumbre acerca del futuro, hay dos razones de por qué es importante tener una idea tan clara como sea posible sobre la gama de alternativas viables al mundo en que vivimos que, si se aplicaran, tendrían bastantes posibilidades de ser sostenibles. En primer lugar, al elaborar ahora esa idea es más probable que si en el futuro las condiciones históricas amplían los límites de las posibilidades factibles, las fuerzas sociales actualmente comprometidas con el cambio social

emancipador estarán en situación de formular estrategias prácticas para implementar una alternativa. Es más probable que las alternativas viables se conviertan en alternativas factibles si están bien pensadas y entendidas. En segundo lugar, los límites reales de lo que es factible dependen en parte de las creencias que tenga la gente acerca de qué tipos de alternativas sean viables. Este es un asunto esencial y fundamental para la comprensión sociológica de la idea misma de que existen «límites de posibilidad» del cambio social: los límites de posibilidad no son independientes de las creencias acerca de dichos límites. Cuando un físico sostiene que hay un límite máximo a la velocidad a la que pueden desplazarse las cosas, se supone que se trata de una limitación objetiva que actúa con independencia de nuestras creencias acerca de la velocidad. Igualmente, cuando un biólogo dice que en ausencia de ciertas condiciones la vida es imposible se trata de limitaciones objetivas. Por supuesto, el físico y el biólogo pueden estar equivocados, pero sus afirmaciones son acerca de límites de posibilidad reales, insuperables. Las afirmaciones acerca de los límites sociales de posibilidad son diferentes de estas afirmaciones acerca de límites físicos y biológicos porque en el ámbito social las creencias de la gente acerca de los límites afectan de modo sistemático a lo que es posible. La descripción sistemática y convincente sobre las alternativas viables a las estructuras e instituciones sociales existentes de poder y privilegio, en consecuencia, es un componente del proceso social mediante el cual se pueden cambiar los mismos límites sociales de las alternativas factibles.

No resulta sencillo argumentar creíblemente que «otro mundo sea posible». La gente nace en sociedades que ya están hechas de antes. Las normas de la vida social que aprende e interioriza según crece parecen naturales. La gente se preocupa por las tareas de la vida cotidiana, la de ganarse el pan, sobrellevar las penas de la vida y disfrutar de sus alegrías. La idea de que cabe cambiar deliberadamente el orden social en alguna forma fundamental que haga la vida significativamente mejor para la mayoría de la gente es de largo alcance tanto porque es difícil imaginar alguna alternativa funcional mejor y porque es difícil imaginar cómo desafiar con éxito las instituciones existentes de poder y privilegio con el fin de crear dicha alternativa. Así pues, incluso si uno acepta el diagnóstico y la crítica de las instituciones existentes, la respuesta más natural de la mayoría de la gente probablemente es un sentido fatalista de que, en realidad, no es mucho lo que puede hacerse para cambiar las cosas realmente.

Este fatalismo plantea un problema grave para la gente comprometida con la lucha contra las injusticias y males del mundo social existente por cuanto el fatalismo y

el cinismo acerca de las perspectivas del cambio emancipador reducen las perspectivas de dicho cambio. Por supuesto, una estrategia es justamente no preocuparse mucho sobre si se maneja o no un argumento científicamente creíble acerca de las posibilidades del cambio social radical y tratar de crear en su lugar una visión inspiradora de una alternativa deseable fundada en la ira que suscitan las injusticias del mundo en que vivimos e imbuida de esperanza y pasión acerca de las posibilidades humanas. A veces, estos buenos deseos carismáticos han sido una fuerza poderosa que ha ayudado a movilizar al pueblo para la lucha y el sacrificio. Pero es improbable que constituyan una base adecuada para transformar el mundo en formas que realmente creen una alternativa emancipadora sostenible. La historia de las luchas humanas en pro del cambio social radical está repleta de victorias heroicas sobre las estructuras existentes de opresión seguidas por la construcción trágica de nuevas formas de dominación, opresión y desigualdad. La segunda tarea de la ciencia social emancipadora, por lo tanto, es desarrollar de forma tan sistemática como sea posible una concepción científicamente fundamentada de las instituciones alternativas viables.

3. *Factibilidad*. La elaboración de teorías coherentes de alternativas *factibles* es la tarea central del trabajo práctico de las estrategias de cambio social. Esta resulta ser muy difícil tanto porque los puntos de vista acerca de la factibilidad son vulnerables a los «buenos deseos» como por el alto grado de contingencia de las condiciones que en el futuro afecten a las perspectivas de éxito de las estrategias a largo plazo.

Como en el caso de la viabilidad, la factibilidad no es en realidad una dicotomía simple entre lo factible y lo no factible: proyectos diferentes de transformación institucional tienen posibilidades distintas de realizarse. La probabilidad de que una alternativa dada a las estructuras e instituciones sociales existentes se realice en algún momento en el futuro depende de dos tipos de procesos: en primer lugar, de las *estrategias conscientemente perseguidas* y del *poder relativo* de los actores sociales que apoyan o se oponen a la alternativa en cuestión. La estrategia cuenta porque es muy improbable que las alternativas emancipadoras «sucedan» sin más. Solo pueden darse porque la gente trabaja para conseguirlas y es capaz de superar distintos tipos de obstáculos y formas de oposición. La probabilidad del éxito en último término, pues, depende del equilibrio del poder de las dos fuerzas sociales contendientes que intentan imponer o rechazar conscientemente la transformación emancipadora. En segundo lugar, la probabilidad de que se implemente una alter-

nativa concreta depende de una trayectoria a lo largo del tiempo de una amplia gama de *condiciones socioestructurales* que afecta a las posibilidades de éxito de estas estrategias². Esta trayectoria de condiciones es en sí misma parcialmente el resultado de los efectos *no deseados* acumulativos de la acción humana, pero también es el resultado de las estrategias conscientes de los actores *para transformar las condiciones de sus propias acciones*. En consecuencia, la factibilidad de una alternativa depende de en qué medida sea posible formular estrategias coherentes, convincentes que ayuden a crear las condiciones para implementar las alternativas en el futuro y contar con el potencial para movilizar las fuerzas sociales necesarias para apoyar la alternativa cuando se den esas condiciones. La comprensión de estos asuntos es el objetivo de la tercera tarea general de la ciencia social emancipadora: la teoría de las transformaciones.

Transformación

La tercera tarea de una ciencia social emancipadora es la elaboración de una teoría de la transformación social. Podemos pensar en la ciencia social emancipadora como la teoría de un viaje desde el presente a un posible futuro. El diagnóstico y la crítica de la sociedad nos dicen por qué queremos dejar atrás el mundo en que vivimos; la teoría de las alternativas nos dice hacia dónde queremos ir; y la teoría de la transformación nos dice cómo llegamos de aquí allí, esto es, cómo hacer factibles alternativas viables. Una teoría de la transformación implica cuatro componentes centrales: 1. Una teoría de la reproducción social; 2. Una teoría de los saltos y contradicciones del proceso de reproducción; 3. Una teoría de la dinámica y trayectoria subyacentes al cambio social no querido; 4. Una teoría de los actores, estrategias y luchas colectivas.

² Para citar (fuera de contexto) el famoso aforismo de Marx: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. Véase Karl Marx (1985, 1992) *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Suele entenderse con la cita que las estructuras sociales imponen límites a la acción humana, pero el contexto real es acerca de las condiciones mentales de la acción: El pasaje prosigue: La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su exilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal». Si bien el argumento de Marx se centraba en ese tipo de límites culturales para transformar el mundo, la idea más general es que las estrategias colectivas encuentran condiciones que no se pueden reconducir a una decisión estratégica.

Francisco Fernández Buey: Elementos positivos de la Utopía

Presentación

SALVADOR LÓPEZ ARNAL

«Charles Fourier y los elementos positivos de la utopía» (1974) y «Utopía y vocación científica en la representación socialista moderna de la sociedad capitalista» (1990) son dos escritos de Francisco Fernández Buey (1943-2012) que forman parte de una de las inquietudes y temáticas que acompañaron al profesor de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra hasta el final de sus días: la utopía y los pensadores utópicos, y su consideración y papel en la tradición marxista y en otras tradiciones emancipatorias. Desde el punto de vista del autor de *Marx (sin ismos)*, la afirmación de los principios o tesis generales sobre la sociedad del futuro cobraban un sentido utópico negativo cuando se hacían al margen de la historia, por encima y al margen de la maduración histórica de las contradicciones sociales que podían permitir convertir los principios en realidad. Pero no en cualquier caso, no en toda circunstancia: la utopía podía mostrar también su rostro positivo. Existía, de hecho, un hilo de continuidad destacable en muchas propuestas utópicas: una constante consideración del socialismo, desde Fourier a Marx y desde Hess a Morris-, «como la *pasión razonada* de los de abajo», una formulación que el autor hizo suya.

Conviene recordar, por otra parte, que sin olvidar el hermoso libro (su compañera Neus Porta cuidó al detalle su edición) que publicó en 2007 en la editorial de El Viejo Topo, *Utopía e ilusiones naturales*, cuatro de sus últimos artículos están centrados en esta temática: «Utopía realizable: oxímoron y paradoja», «Como una ola que estallara de risa. Otra

reflexión sobre utopía realizable», «¿Es el decrecimiento una utopía realizable?» y «Dimensión poética de la utopía en el mundo contemporáneo».¹

El prólogo a *El extravió de la razón* de Fourier, el volumen 10 de la colección Hipótesis-Grijalbo que él mismo codirigió con su maestro y amigo Manuel Sacristán, se publicó cuando Fernández Buey, varias veces represaliado por el franquismo, tenía un papel destacado en el movimiento antifranquista de los profesores no numerarios (PNN, los asociados de aquellos años) y cuando las ideas socialistas transformadoras anidaban en la mente y el corazón de muchos ciudadanos y ciudadanas. En España y en muchos otros países. El entonces profesor de Metodología de las ciencias sociales sostiene en su escrito que ya no había ninguna duda de la revalorización de la utopía de Charles Fourier que se estaba «operando en los países de capitalismo avanzado en la última década». Referencias explícitas a Fourier, «y más en general a los filósofos sociales del primer tercio del siglo XIX llamados por Marx y Engels “socialistas utópicos”», las había en las declaraciones de conocidos protagonistas del mayo-junio francés de 1968, declaraciones que desde el punto de vista del estudioso de Gramsci situaban muy en primer plano «la necesidad de oponer un proyecto global de nueva sociedad ante la falta de futuro constatada no solo en la ideología burguesa oficial», dominante en lo que entonces se llamaba capitalismo maduro o capitalismo monopolista de Estado, «sino también en los programas de las organizaciones políticas tradicionalmente mayoritarias de la clase obrera».

Para el autor de *Marx a contracorriente*, Fourier supo captar, tal vez como ningún otro de sus contemporáneos, las contradicciones de la evolución civilizatoria promovida por el industrialismo. Supo ver «las quimeras científicistas ocultas en el desarrollo de la industria maquinista, la confusión o la anarquía reinantes en la producción capitalista, como elemento central explicativo de las crisis de sobreproducción o crisis pletóricas». Esa crítica del industrialismo ponía de manifiesto el carácter “odioso” del trabajo en la sociedad capitalista así como la matizada vuelta a una agricultura básica donde la tradicional división entre trabajo manual y trabajo intelectual desaparecería para dejar paso a la globalidad del trabajo atrayente verdaderamente humano. De ahí que una parte importante del pensamiento socialista seguía prefiriendo a Fourier sobre Cabet y Richard Owen.

¹ Los dos primeros artículos fueron publicados en la revista electrónica de *Sin permiso* en 2008. El tercero en *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global* (nº 100, FUHEM Ecosocial, Madrid, invierno 2008, pp. 53-61). El cuatro, una conferencia dictada en las IV Jornadas Claudio Rodríguez celebradas en 2010 con el título «El lugar de la utopía», fue recogida posteriormente en *Aventura. Revista anual del seminario permanente Claudio Rodríguez*, n. 3, 2011, pp. 10-24.

El segundo texto recogido está fechado en 1990. Las circunstancias y las esperanzas eran otras muy distintas tras la caída del socialismo irreal, muy pocos meses antes de la desaparición de la URSS. El capitalismo se sentía triunfador en la III Guerra Mundial y estaba a punto de anunciar el final de la historia. En el escrito, base de una conferencia impartida en un Instituto de secundaria de Valladolid, el autor de *Leyendo a Gramsci* hace un recorrido por las complejas y diversas relaciones entre ciencia y utopía en las tradiciones emancipatorias y defiende un uso de utopía asociado a una vuelta al primitivo concepto como ideal que el activista y el crítico social oponen a la glorificación positivista de lo existente. Fernández Buey nos recordaba entonces, como posteriormente en *Utopías e ilusiones naturales*, que en las primeras utopías renacentistas la acepción predominante de la palabra había sido positiva: república imaginaria, muchas veces identificada con una isla desconocida y lejana en la que regían principios y valores distintos, contrarios a los vigentes en las sociedades europeas.

Algunos de esos pensadores consideraron que si en la sociedad se había mantenido la opresión y la desigualdad hasta el siglo XIX, ello era debido al carácter incierto de las ciencias establecidas, de la metafísica, de la economía política y de la religión, «razón por la cual solían concluir plausiblemente postulando la necesidad de una *nueva ciencia* a la altura de los tiempos de la emancipación social». Tal fue el caso de Fourier. Y, con ciertas diferencias, añadía Fernández Buey, también el de Karl Marx. La obra de Fourier representaba, acaso mejor que ninguna otra, la dualidad característica del pensamiento utópico moderno: radicalidad en la crítica de la cultura o civilización burguesa, «hasta un punto que difícilmente ha vuelto a ser alcanzado más tarde», y minuciosidad, a veces excesiva, en la previsión de cada uno de los detalles de la sociedad futura. Pero, insistía, la aspiración a hacer ciencia de lo social era una aspiración que se podía encontrar lo mismo en Marx que en los mal llamados utópicos. Por lo demás, en su opinión, la obra de Marx perdía mucho de su pregnancia, del interés que el clásico tenía todavía para el lector de aquellos años, cuando se ocultaba «la enorme cantidad de pasos moralistas y proféticos que la recurren».

En el marco cultural euro-americano, matizaba en uno de sus últimos artículos, el discurso utópico había ido pasando de un género a otro a lo largo de la historia: de la narración íntimamente vinculada al viaje y al descubrimiento de un mundo nuevo (la forma canónica de la utopía en el siglo XVI) al ensayo de naturaleza socio-política en los siglos XVIII y XIX, y, más tarde, del ensayo a la literatura de

ciencia ficción o a la narración distópica desde la segunda década del siglo XX. Había indicios de que desde finales del siglo XX la forma principal de expresión del discurso utópico era la poética. Con una excepción que él conocía y compartía: el proyecto de investigación de la utopía real o concreta del Presidente de la American Sociological Association, su admirado Erik Olin Wright.

Utopía y vocación científica en la representación socialista moderna de la sociedad capitalista¹

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

1

La vocación científica, la aspiración al análisis científico de la sociedad, ha sido un rasgo característico de los programas socialistas desde sus primeras formulaciones modernas. Expresada con mayor o menor fuerza y con tonalidades distintas, esta aspiración la encontramos en todos los grandes del pensamiento socialista del siglo XIX: en Proudhon y en Marx, en Owen y en Cabet, en Herzen y en Chernichevski, en Engels y en Garrido. La aspiración a hacer ciencia social para, basándose en ella, transformar en un sentido igualitario una sociedad en la que reinaba la injusticia y la desigualdad fue algo compartido, en la segunda mitad del siglo pasado, por todas las corrientes socialistas. Con matices cuya importancia habrá que ver, libertarios y marxistas, socialistas, anarquistas y comunistas de las diferentes nacionalidades europeas subrayaron una y otra vez que la capacidad para comprender científicamente lo que era la sociedad capitalista distinguía de forma radical el moderno ideal emancipador de la milenaria lucha del hombre oprimido contra el mal social. No solo eso: algunas de las corrientes socialistas que mayor implantación llegaron a tener entre los trabajadores de la industria mantuvieron con mucho énfasis que sin ciencia no podía haber liberación, que sin conocimiento científico el trabajador no lograría desalienarse.

Esta coincidencia tan amplia se explica, naturalmente, por el prestigio social que a lo largo del siglo XIX fuera adquiriendo la ciencia en la

¹ El presente texto es una conferencia impartida en el Instituto Simancas de Valladolid en septiembre de 1990.

mayoría de las sociedades europeas, y sobre todo en aquellas que habían dado los primeros pasos en el camino de la industrialización. Con razón ha denominado David Knight *la era de la ciencia* al período histórico que va desde la revolución Francesa de 1789 hasta los años de la Primera Guerra Mundial. Pues en esa época, que casi coincide con el siglo XIX, se institucionaliza la ciencia y el adjetivo *científico* pasa a ser de uso corriente para designar profesiones y actividades.

Al dar por concluido ese período en la Primera Guerra Mundial no se pretende implicar que esta, la guerra, haya puesto fin al espíritu científico que dominó durante todo el siglo XIX, ni tampoco que a partir de 1914 decayera el prestigio social de la ciencia. Al contrario: ha sido precisamente en este siglo, en el nuestro, cuando la ciencia ha alcanzado mayores niveles de popularidad. Pero sí se sugiere con ese corte que a partir de la Primera Guerra Mundial la relación establecida entre ciencia y progreso social deja de ser obvia para convertirse en problemática. Esto es lo que distinguiría a la ideología neopositivista, que va tomando cuerpo en Viena, Berlín y Oxford desde los años veinte, del antiguo positivismo decimonónico. Por una parte, el paradigma determinista del pensamiento científico, en el que se habían formado todos los teóricos del movimiento socialista, entra en crisis, la mecánica clásica topa con dificultades teóricas y se produce la primera autocrítica efectiva de la ciencia moderna, autocrítica de la que es exponente *la cultura de la crisis* de la época de la República de Weimar. Por otra parte, el hecho paradójico de que la gran transformación social del siglo no hubiera tenido lugar, como se esperaba, en los países más industrializados de Europa –Inglaterra y Alemania, sobre todo–, sino en la atrasada Rusia, obligaba a poner en duda la capacidad predictiva de una *ciencia social* a la que hasta entonces se había atribuido la virtualidad de adelantar las líneas generales del desarrollo histórico. Y ambas cosas, unidas a los desastres de la guerra, de toda guerra, acabarían complicando mucho la eufórica relación entre *ciencia* y *proletariado* que en otro tiempo habían establecido los programas socialistas; un vínculo, por cierto, que nuestro Jaime Vera trató de reforzar con fuerte nudo en su célebre informe a la comisión de reformas sociales, y en su trabajo de publicista, para un país como España de débil tradición científica. Tanto cambiaron las cosas con la Primera Guerra Mundial que a partir de entonces fue posible asociar el nombre de socialismo con dos actitudes completamente antitéticas: el racionalismo científicista y el antirracionalismo crítico de la ciencia. Esta ambigüedad estuvo en la base de los fascismos europeos en el momento de su surgimiento en Italia y Alemania.

Pues bien: sin necesidad de entrar ahora en el muy espinoso tema de las relaciones entre socialismo y *cultura de la crisis* (caldo espiritual con el que se alimenta el primer fascismo europeo) tal vez se pueda concluir la anterior sugerencia afirmando que, en efecto, la Primera Guerra Mundial cierra todo un período histórico de confianza sin fisuras en la ciencia. Durante más de un siglo los miembros conscientes y organizados de las clases sociales subalternas compartieron con el liberalismo progresista la convicción de que la bondad epistemológica de la ciencia era sinónima de bondad ético-política, de tal manera que podía esperarse del progreso científico y de las aplicaciones tecnológicas la atenuación –cuando no la revolución definitiva– de las viejas desigualdades y opresiones.

2

Tal vez lo que mejor simboliza el cambio de talante que se estaba incubando en los años de la Primera Guerra Mundial y que acabaría cuajando en la *cultura de la crisis* de la época de la República de Weimar es la distinta valoración que antes y después de estos acontecimientos se hizo de la *utopía* en su relación, o contraposición, con la ciencia. Mientras que la tradición socialista, sobre todo en su variante marxista, había considerado desde 1848 a la utopía de una manera peyorativa, oponiéndose precisamente la ciencia positiva a la sociedad, el socialismo revolucionario que brotó de las desesperaciones de 1914-1919 tiene ya dudas: vuelve al primitivo concepto de la utopía como ideal que el revolucionario opone a la glorificación positivista de lo existente o reserva la acepción peyorativa del término para las construcciones simbólicas excesivamente detalladas de un futuro que está por construir porque hay que luchar por él. Tal fue el punto de vista –mantenido siempre en polémica con el economicismo y con el científicismo positivista– de pensadores revolucionarios tan distintos como Sorel, Gramsci, Roselli o Rühle, hijos, todos ellos, de las decepciones y alegrías que el mundo europeo de aquellos años proporcionó a quienes aspiraban a la *conquista del cielo*.²

Tras la Primera Guerra Mundial, la utopía brota como ideal revolucionario frente a la glorificación positivista de lo existente

Pero para llegar a esta duda, a esta situación de perplejidad en la valoración de *lo utópico* y *lo científico* hubo que pasar antes por una larga, larguísima, batalla

² O. Rühle, *Baupläne für eine Gesellschaft*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1971 (traducción italiana con el título de *Il coraggio dell'utopia*, Rimini, Guaraldi, 1972).

de las ideas en las que estos términos pasan de unas manos a otras en la lucha de clases y su significación se ve teñida por las actitudes subjetivas de quienes aspiraban a ser sujetos de la Historia. Como tantas otras veces, la significación etimológica de la palabra *utopía* se perdió pronto en el fragor de la batalla de ideas. Ya en las primeras utopías renacentistas la acepción predominante de la palabra fue positiva: república imaginaria, casi siempre identificable como una isla desconocida y lejana en la que regían principios y valores distintos, y aún contrarios, de los vigentes en las sociedades europeas. Esta dualidad –crítica de lo que hay y representación futurista de lo que *debería* haber– se ha conservado siempre, desde entonces, en el pensamiento utópico.

Como la capacidad imaginativa del hombre es tan limitada como persistente su aspiración a la libertad y a la igualdad social, la Ciudad del Sol, la nueva Atlántida y tantos otros modelos futuristas de los siglos XVII y XVIII no ocultan tampoco su añoranza por el pasado, su inspiración en cierta edad dorada o, al menos, su voluntad de restaurar, mejorándolos, hábitos y costumbres de una infancia idealizada de la Humanidad en la que no habría existido todavía *lo mío* y *lo tuyo*, ni las relaciones mercantiles rasgaban todos los velos de la sentimentalidad. La utopía del hombre rebelde, que niega el presente e imagina el futuro más justo en una tierra más habitable, tuvo siempre algo de recuerdo de la niñez, de enlace con el paraíso perdido. Y así fue también en las utopías explícitas, es decir, cuando el filósofo social se propone un modelo alternativo de organización de la investigación científica, como en el caso de Bacon, o invite a sus conciudadanos a pensar en una ciudad *otra*, como en las obras de Moro y Campanella, la expropiación rural, la división del trabajo, la separación entre ciudad y campo, el hambre, la miseria, la desigualdad social; luego, ya en el siglo XIX, los perniciosos efectos del industrialismo para los trabajadores, la insalubridad de los habitáculos de los obreros, el pésimo ambiente laboral de talleres y tajos, la sobreexplotación de los niños. Y frente a ello, como es natural, el utópico opone los propios recuerdos de la infancia o la imaginación futurista del hombre humanitario, pero siempre un modelo de sociedad que aspira a estar en las antípodas de lo existente. Y no solo ni principalmente en el sentido geográfico del término.

Sin embargo, ya en la Inglaterra del siglo XVIII, el realismo político levantó su voz para denunciar el aspecto negativo de las utopías. Estas, se dijo entonces, son poesía, proyectos irrealizables, fantasías de filósofos amantes de la imaginación calenturienta; el hombre discreto y sensato, realista en lo político, buen súbdito y

respetuoso de las costumbres establecidas, tiene que saber distinguir, como adulto, entre la buena filosofía del sano sentido común y lo que no es otra cosa que literatura disfrazada para captar con malas artes la benevolencia del lector. Puesto que la consideración negativa o peyorativa de la utopía se había convertido en una manera, repetitiva, de defender conservadoramente las relaciones de propiedad existentes, los pensadores y activistas ilustrados que, en el siglo XVIII, contaban con la benevolencia de reyes cultos para reforzar la sociedad en un sentido más igualitario, protestaron con énfasis cuando se les calificaba de *utópicos*. Actitud que heredaron los primeros socialistas formados al calor de la Revolución Francesa. Todos los pensadores que nuestros manuales y nuestras historias suelen llamar *utópicos* o *utopistas* –Fourier, Cabet, Owen, Garrido, etc– han negado serlo, y de la manera más explícita, alguna vez en su vida. Es más: todos ellos afirmaron que el pensamiento social en el que basaban las propuestas de sociedad alternativa tenía un carácter precisamente científico, nada fantasiosos o ilusorio. Algunos de ellos consideraron incluso que si en la sociedad se había mantenido la opresión y la desigualdad hasta el siglo XIX ello era debido al carácter incierto de las ciencias establecidas, de la metafísica, de la economía política y de la religión; razón por la cual solían concluir plausiblemente postulando la necesidad de una *nueva ciencia* a la altura de los tiempos de la emancipación social. Tal fue el caso de Fourier. Y, con ciertas diferencias a la que haremos referencia, también el de Karl Marx.

Incluso en aquellos momentos, pocos, en que estos primeros socialistas decidieron aceptar el adjetivo de utópicos, lo hicieron siempre por razones polémicas, para afirmar así la superioridad moral de la transformación social sobre el espíritu de conservación. Esto es muy evidente, por ejemplo, en un artículo en el que Fernando Garrido defiende el socialismo y la democracia ante sus adversarios. «Utopista me llamaron –dice Garrido en ese paso reeditado hace algunos años por Jordi Maluquer de Motes– por ser partidario de utopías»; «utopista me quedó –continúa– y acepto el título con todas las consecuencias y responsabilidades que lleva consigo».³

Sensible a las comparaciones, tenía Garrido el orgullo que muchos socialistas han ido perdiendo con el tiempo:

³ Fernando Garrido, «El socialismo y la democracia ante sus adversarios», en *La Federación y el socialismo*, edición de J. Maluquer de Motes, Los Libros de Maldoror, Barcelona, 1973.

Cuando tantos aspiran al título de salvadores de la religión, del trono, de la propiedad, etc. y a mí me echen encima, como un sambenito, como una marca de reprobación, el de utopista o soñador de imposibles, después de meditarlo maduramente, me decido a quedarme con él, prefiriéndole a todos esos otros, que, pretensos hombres sensatos, de orden, de Estado y de tantas otras cosas respetables, usan como disfraces en carnaval.⁴

Claro es que para que un socialista admita con orgullo ser llamado utópico o utopista tiene, en primer lugar, que estar discutiendo con realistas conservadores de

La acepción peyorativa de la utopía se impuso a partir de 1848 entre los partidarios de la transformación social radical

las relaciones de propiedad, y no tiene, en segundo lugar, que haber usado *sus cosas respetables*, sus principios, sus ideales, como se usan los disfraces en carnaval. Observación esta que es menos trivial de lo que puede parecer a primera vista, pues ha sido precisamente el cambio de interlocutor, por una parte, y la constatación de que algunos de los llamados socialistas acabaron aceptando el orden

social existente lo que llevó a imponer el uso predominante de la acepción peyorativa de la utopía, a partir de 1848, también entre los partidarios de la transformación social radical. Tales son, en efecto, algunos de los motivos que Marx y Engels aducirán en el *Manifiesto comunista* para argumentar el paso de la utopía a la ciencia en la representación socialista del mundo contemporáneo.⁵

3

Se puede decir que la utopía socialista moderna tiene su principio, todavía muy minoritario, en las corrientes radicales operantes durante la Revolución Francesa de 1789. La insatisfacción ante lo hecho y el deseo de ir más allá en la oposición al antiguo régimen fueron razones a favor del igualitarismo y del socialismo expresado recurrentemente en los años del cambio de siglo. La idea de que pretendiendo materializar los ideales de la libertad, la igualdad y la fraternidad se ha contribuido a la extensión de la sociedad mercantil y a la imposición de otra forma de despotismo aparece, primero como un cabo suelto, casi perdido entre las euforias bonapartistas, y luego como una convicción compartida por los revolucionarios críticos. En todo caso, si la existencia de ir más allá del reconocimiento

⁴ *Ibidem*

⁵ Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista*, en OME-9, Grijalbo, Barcelona, 1978.

formal de la igualdad de derechos caracterizaba ya el temprano *Manifiesto de los iguales* dado a conocer por Babeuf en 1797, el desasosiego ante lo existente, lo que con el tiempo conoceríamos como *malestar en la cultura*, domina los panfletos editados por Charles Fourier en la primera década del siglo XIX.

Precisamente la obra de Fourier representa, tal vez mejor que ninguna otra, la dualidad característica del pensamiento utópico moderno en estado puro: radicalidad en la crítica de la cultura o civilización burguesa (hasta un punto que difícilmente ha vuelto a ser alcanzado más tarde) y minuciosidad, que a veces llega hasta la pedantería, en la previsión de cada uno de los detalles de la sociedad futura. Lo mejor de Fourier para la sensibilidad actual no es, desde luego, su puntillosa descripción de los caracteres psíquicos que han de darse en la población de cada una de las “falanges” que ocuparán los “falansterios” de la sociedad del futuro, en la que a lo sumo encontraremos aciertos poéticos que impresionaron en su tiempo a Walter Benjamin, sino, sobre todo, su crítica de la forma que el mal social estaba adoptando en la sociedad mercantilizada de su época. En un folleto casi desconocido hasta hace veinte años —momento en que, por influjo de la rebelión del 68 se produjo la recuperación del fourierismo—, que lleva por título *Égarment de la raison démontré par les ridicules des sciences incertaines*, Charles Fourier ponía el dedo en una de las llagas del sistema, cuya crítica ha alimentado desde entonces, sin interrupción, el pensamiento socialista: la “conversión del vicio en sistema razonado” como consecuencia de la universal extensión del espíritu comercial.

Con más fuerza que ningún otro de los pensadores socialistas Fourier denunció el efecto perverso que para la organización de los hombres en sociedad tiene la mercantilización universal que es característica de la civilización burguesa; un efecto que resulta apreciable, según él, desde el triunfo de la revolución de 1789:

Durante el transcurso del siglo XVIII las ciencias políticas y morales han mantenido hasta muy tarde las antiguas opiniones que condenaban el comercio al desprecio, como testimonia el espíritu que reinaba en Francia en 1788. En aquel tiempo los escolares, en sus disputas y sus invectivas, llamaban algunas veces a sus adversarios *hijo de comerciante*, y era la injuria más cruel hasta que, en 1789, los comerciantes se transformaron de repente en semidioses, porque toda la filosofía empezó a ponerse de su parte y a exaltar a los vulgares como instrumentos útiles a sus designios.

Así, Mirabeau, para popularizarse, imaginó abrir una tienda con el letrero: *Mirabeau, comerciantes de telas*, y pluguiera a Dios que nunca fue otra cosa.⁶

La insatisfacción de Fourier ante las consecuencias de la revolución de 1789, su desencanto por el ascenso del mercantilismo, no debe ser confundido con añoranza del Antiguo Régimen en los distintos aspectos de la organización social; aunque no siempre expresado con la claridad suficiente, en este desencanto toma cuerpo, una vez más, la vieja convicción de que la sociedad del futuro que se propone habrá de conservar o de recuperar la vieja dignidad de los hombres anterior a la mercantilización de todo lo divino y lo humano, la vieja moralidad cantada por los filósofos de la antigüedad clásica. No en balde una de las quejas principales de Fourier en ese contexto se refiere a la progresiva sustitución de «las banderas del Pórtico y del Liceo», que un día levantarán los filósofos clásicos, por «las escuelas de comercio y las sociedades de amigos del comercio». Pero no es la simple sustitución de los filósofos por los economistas en la formación de la opinión pública de la primera década del siglo XIX, agudamente observada también, lo que le preocupaba mayormente a nuestro socialista. Pues Fourier no confió nunca en el papel de guía de los filósofos a la hora de construir la sociedad socialista alternativa. También sobre esto dejó escritos pasos inequívocos, como el siguiente:

Para salir de esta fase [de mercantilización de la civilización], ya sea con la liberación de las mujeres, ya sea con la liberación de los industriales, que necesitarían guías que no fueran los filósofos; he observado que estos están demasiado despreocupados con respecto a los industriales, y son demasiado tiránicos con las mujeres.⁷

No es, pues, mera añoranza del filosofar especulativo frente a la “ciencia” de los economistas lo que mueve en este caso a la denuncia de los males de la civilización mercantil. Es más bien el *proceso de mercantilización constante de las ciencias*, en el que participan los viejos filósofos, lo que preocupa a Fourier, el considerar que con ello se está retrasando al tránsito a la nueva fase histórica en la cual alcanzarán su liberación las dos categorías que están en peor situación en las sociedades capitalistas mercantilizadas: las mujeres y los trabajadores de la industria. En esto, como en tantos otros aspectos de la crítica a la civilización bur-

⁶ Charles Fourier, *L'égarément de la raison démontré par les ridicules des sciences incertaines*, en *L'ordre subversif*, Aubier-Montaigne, París, 1972 (Traducción castellana: *El extravío de la razón* Grijalbo, Barcelona, 1974).

⁷ *Ibidem*.

guesa, Fourier fue un adelantado y un analista incomparable. Vio como nadie en su tiempo la función económica del colonialismo (“las colonias heterózonas”, como las llama en *El extravío de la razón*) en el proceso de mercantilización de las relaciones humanas, la vinculación de la ciencia al comercio y la principal circunstancia por la cual la vieja filosofía estaba pasando a un segundo plano en relación con la economía:

Una circunstancia cegó a los filósofos: la enormidad y rapidez de las antiguas fortunas comerciales, la independencia unida a este estado, el aire de alta especulación extendido sobre las viles maniobras que el más simple de los hombres pudo concebir y dirigir en menos de un año, el fausto de los especuladores que rivalizaban con los grandes del Estado, todo ese esplendor cegó a los sabios obligados a tantas vigiliias y a tantas intrigas antes de ganar algunos escudos; se aturdieron por el aspecto de estos Plutones comerciales: duraron entre la adulación y la crítica; pero el paso del oro inclinó la balanza y los sabios se convirtieron definitivamente en servidores de los comerciantes.⁸

No se trata, por tanto, de una mera sustitución entre dos categorías de creadores de opinión –filósofos y economistas– sino propiamente de una conversión progresiva que, al afectar al conjunto social del capitalismo mercantil, cambia también los intereses y las preocupaciones de los viejos filósofos, de los viejos sabios. Vale la pena detenerse un momento en esto, porque al desplazamiento desde la filosofía a la economía de buena parte de los pensadores socialistas de la generación siguiente a la de Fourier pone de manifiesto la importancia del tema. La evolución intelectual de Karl Marx, quien en los años cuarenta daría prioridad a las lecturas de economía política sobre su formación filosófica inicial, habla en el mismo sentido. Y ahí radica precisamente el núcleo racional de lo que Engels llamó el paso de la utopía a la ciencia en la concepción socialista; no en la aspiración equívoca –y epistemológicamente inmantenible– a un socialismo *científico*, como se pretende a veces, sino en la utilización de los conocimientos de la ciencia económica para *reforzar racionalmente* la tendencia de los de abajo hacia la sociedad socialista. La comparación entre el talento de Fourier, al expresar su desprecio

El paso de la utopía a la ciencia radica en el desplazamiento desde la filosofía a la economía de los socialistas

⁸ *Ibidem*.

por los economistas y por los viejos filósofos que cambian de campo, y el juicio de Marx sobre el «cinismo científico» de los padres fundadores de la economía política es de suma importancia para comprender la evolución del pensamiento socialista en este punto. Fourier incluye la crítica a los economistas en la más general denuncia de la subordinación de los sabios a los comerciantes en el proceso de mercantilización de los saberes; Marx distingue entre el lado estrictamente científico del pensamiento económico y el sometimiento de buena parte de los economistas a los intereses comerciales y burgueses (de ahí que el análisis macroeconómico propuesto para desvelar las leyes del desarrollo capitalista no se haya llamado economía política sino precisamente *crítica* de la economía política).

En suma, de aquella inicial preocupación fourierista por el lado más negativo de este proceso de la civilización comercial que conduce a la mercantilización de los saberes (empezando por la economía en tanto que *ciencia social* de la época) queda en Marx lo que se llamó con propiedad *crítica* de la economía política; la cual, a su vez, tiene dos partes: una primera, que escapa a las preocupaciones de Fourier, y que en lo esencial consiste en considerar que, *en su forma clásica*, la economía política era insuficiente para explicar el desarrollo del sistema capitalista por razones puramente metodológicas o de orden cognoscitivo; y una segunda parte –más en concordancia con lo que preocupaba a Fourier– en la que se denuncia el que aquella ciencia se hallara todavía demasiado atada a los intereses de la clase burguesa en cuyo marco había nacido.

A lo largo de la obra de Marx es posible encontrar ejemplos que muestran que hubo cierta oscilación entre estas dos formas de argumentación crítica referidas al *cinismo científico* de los primeros economistas; unas veces se pone el acento crítico en el cinismo, y otras en la supuesta potencialidad científica de la economía política tal como fue establecida por Smith y por Ricardo. Pero en comparación con la manera de argumentar que tenía Fourier hay una diferencia clara: en Marx no solo ha desaparecido toda ambigüedad acerca de la supuesta superioridad del discurso moral y especulativo de los filósofos, sino que además se resalta el aspecto aprovechable y desarrollable de la nueva ciencia económica; de manera que, dialécticamente reformada, o, mejor aún, complementada por el método de Hegel y con la intención político-social emancipadora que no tuvo en Smith y Ricardo, esta misma economía política, entendida ahora como crítica de lo existente puede llegar a convertirse precisamente *en la ciencia* que ha de permitir probar

que el socialismo no es una pasión inútil de los desheredados sino algo necesario y posible. Tal es la sustancia de la racionalización del ideal socialista por Marx.

4

La vulgarización del marxismo que empieza con el viejo Engels —una vulgarización tan vinculada, por lo demás, a ese complejo fenómeno social que es el de que las ideas nuevas prenden en las mayorías hasta convertirse en una fuerza cultural— acostumbró a presentar esta diferencia a la que nos hemos referido aquí como si se tratase de un tránsito sin retorno de la utopía a la ciencia. Del socialismo utópico al socialismo científico: tal habría sido la aportación de Marx. De acuerdo con esta versión vulgarizada de la relación de la obra de Marx y la de sus antecesores socialistas (Fourier, Owen y Cabet, principalmente) los *utópicos* se habrían limitado a la denuncia moral de los males del capitalismo; al haber escrito en una época en la que no habían madurado todavía las contradicciones internas al sistema, habrían tenido que limitarse a imaginar la sociedad alternativa en formas fantásticas o, en el mejor de los casos, a proponer experiencias limitadas, para dar ejemplo, que siempre se saldaron con un fracaso. El cambio de fase que se produjo en 1848, cuando el proletariado industrial empieza a actuar como sujeto histórico revolucionario consciente de sí mismo, de su función y de sus posibilidades —sigue diciendo esta misma versión—, puso las contradicciones para hacer del socialismo una *ciencia*. Y esto es precisamente lo que habría logrado Marx al explicar las *leyes de desarrollo* de la sociedad capitalista y mostrar cómo la agudización de las contradicciones entre el mantenimiento y la apropiación privada de los medios de producción y el crecimiento de las fuerzas productivas tenía que conducir inexorablemente a la crisis del sistema y a su sustitución por una sociedad igualitaria, colectivista.

He discutido otras veces la exageración de este punto de vista sobre la relación entre utopía y ciencia en el pensamiento socialista, así como sus consecuencias negativas en las dos grandes corrientes en que se dividió la tradición marxista desde la Primera Guerra Mundial.⁹ En sustancia, esa exageración se debe a un uso positivista del concepto de ciencia con el consiguiente desprecio de los aspectos éticos o morales que hubo en el marxismo de Marx. No voy a incidir aquí en la crítica del marxismo científicista. Pero, puesto que justamente ahora se está

⁹ Francisco Fernández Buey, *Contribución a la crítica del marxismo científicista*, Ediciones de la Universidad, Barcelona, 1985.

viviendo otra de esas fases en las que los marxistas académicos fingen creer que la obra científica de Marx significó *el fin de la moralidad*, sí que querría dejar claro, al menos, que la vinculación unilateral de la inspiración ética al socialismo utópico y de la vocación científica al socialismo *superior*, representado por el marxismo, es indefendible con criterios histórico-críticos. Hace ya tiempo que marxólogos como Maximilien Rubel e historiadores como Gian Mario Bravo llamaron la atención sobre esto. El propio Bravo rompió con la tradición marxista vulgar al negarse a denominar utópicos, en una excelente reconstrucción histórica, a los socialistas que precedieron a Marx.¹⁰

En realidad, la aspiración a hacer ciencia de lo social es algo que encontramos lo mismo en Marx que en los mal llamados utópicos; y, por otra parte, la obra de Marx pierde mucho de su pregnancia, del interés que el clásico tiene todavía para el lector de este final de siglo, cuando se oculta la enorme cantidad de pasos moralistas y proféticos que la recorren. Pero es verdad que *entre la aspiración a hacer*

**Entre la aspiración
a hacer ciencia social y
hacerla propiamente
hay grados**

ciencia social y hacerla propiamente hay grados. Sin necesidad de contraponer esquemáticamente pensamiento utópico y pensamiento científico al lector de hoy no tiene dificultades en admitir la superioridad de la argumentación de Marx sobre la de Fourier, Owen o Cabet en cosas tocantes al análisis de la sociedad capitalista o relativas a lo que en

aquellos tiempos podía pensarse que sería la sociedad del futuro. Más allá del homenaje intelectual que hay que seguir rindiendo a ciertas iluminaciones geniales de Fourier y de Cabet, a la constancia de Owen o a la maravillosa imaginación organizativa de Blanqui, ningún lector atento puede dejar de reconocer *la diferencia* entre esto y la solidez argumentativa de *El Capital*.

Y, sin embargo, la idea del tránsito *sin retorno* de la utopía a la ciencia en el pensamiento socialista es indefendible entre otras cosas porque los conceptos mismos de *ciencia* y de *utopía* son históricos. Se ha dicho ya algo sobre el concepto de utopía. Conviene quitar ahora algunos velos que cubren el concepto de ciencia en relación con el socialismo. El concepto de ciencia es una construcción histórica que ha ido variando a lo largo del tiempo. En este sentido es útil recordar algo que mostró Manuel Sacristán en uno de los más interesantes ensayos del marxismo

¹⁰ Gian Mario Bravo, *Los socialistas premarxistas*, Ariel, Barcelona, 1973; Maximilien Rubel, «Le communisme. De l'utopie a la mythologie», *Cahiers de l'ISEA*, tomo IV, núm. 11, noviembre de 1970.

hispanico, a saber: que la visión que Marx tuvo de la ciencia fue particularísima. Esta visión difiere en efecto, no solo de la que puede tener un científico o un filósofo de la ciencia normalizada en la actualidad, sino también –y eso es importante– de la que tenían muchos de sus contemporáneos, así como, desde luego, de la noción de ciencia que podemos encontrar habitualmente en las socialistas que la precedieron.¹¹

En la obra de Marx se alternan y superponen tres conceptos de ciencia. En primer lugar, la consideración de la ciencia como *crítica* social y cultural; en esta acepción, que aparece sobre todo en los ensayos de juventud pero que se mantendrá en las obras de madurez, ciencia se opone a dogmatismo e ideología, a falsa conciencia, a toda representación inauténtica del mundo y de la sociedad por confundir los propios intereses y deseos con la realidad. Oponiéndose precisamente a la falsa conciencia y ateniéndose a esta acepción de ciencia como *crítica*, Marx escribía a Ruge en 1843 que la nueva tendencia socialista tiene que criticar sin contemplaciones –es decir, sin asustarse de sus consecuencias, ni de entrar en conflicto con los poderes establecidos– todo lo existente. Ciencia, en esta primera acepción (que sería recogida y privilegiada por los principales exponentes de la escuela de Frankfurt ya en nuestro siglo), puede equipararse a *filosofía mundanizada*, que no se pretende en posesión de verdades absolutas, sino que tiene como objetivo encontrar al mundo nuevo a partir de la crítica del viejo. Es la acepción de *ciencia* más próxima a la de la mayoría de los teóricos del socialismo, empezando por los antecesores de Marx llamados utópicos.

Pero hay una segunda acepción de *ciencia* en Marx que tiene un origen hegeliano y romántico, y que enlaza con la *Naturphilosophie* alemana. Es la Ciencia con mayúscula, globalizadora y generalista, también llamada *dialéctica*; ciencia de esencias que se propone captar la realidad en su despliegue, en su desarrollo, en su evolución. Marx discutió mucho con Proudhon sobre la forma de la ciencia entendida en este sentido, así como sobre su aplicación concreta al conocimiento de la realidad económico-social. La ciencia, así entendida, como *dialéctica*, incluye a la concepción del mundo, es punto de vista sobre la realidad natural y social, no solo análisis. Por tal razón, porque la ciencia así entendida *no es neutral* en cuestiones ético-políticas, pudo escribir Marx, en un paso célebre, algo que siempre resulta llamativo para las personas acostumbradas a usar el concepto de ciencia en su

¹¹ Manuel Sacristán, «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», *mientras tanto*, núm. 2, enero/febrero de 1980.

acepción más habitual: que dialéctica *racionalizada*, es decir, expurgada de las incrustaciones idealistas hegelianas, es un «escándalo y un horror para la burguesía».

Pero también aparece en la obra de pensadores como Marx la acepción más corriente de la palabra *ciencia*, la que se ha ido imponiendo en el último siglo por influencia anglosajona; la ciencia como *análisis reductivo* practicado por vía inductivo-deductiva o hipotético deductiva, como suele decirse. No hay duda de que, con independencia de sus declaraciones, a veces grandilocuentes, sobre la superioridad de la Ciencia a la alemana, de la ciencia como dialéctica, fue el análisis reductivo aplicado a lo económico-social lo que permitió a Marx en la principal de sus obras una comprensión racional particularmente apropiada de la evolución del capitalismo. Por eso algunos autores actuales se han propuesto, con buen acuerdo, la interesante tarea de *reconstruir analíticamente* la obra marxiana, esto es, liberándola de filosofemas declamatorios, con el propósito de hacerla más comprensible. Lo cierto es, sin embargo, que la superposición de las tres nociones de un concepto de ciencia en Marx sumamente amplio, omniabarcante en sus objetivos y casi arquitectónico en su forma, tan redondo y ambicioso que algunos autores no han dudado de equiparlo al viejo concepto de metafísica. Se comprende, en cualquier caso, que con un concepto de ciencia como este a Marx le hayan parecido peyorativamente utópicas tantas de las construcciones de sus antecesores. Al fin y al cabo, hasta la obra de Darwin –el más apreciado por él entre los naturalistas de su época–, ejemplo evidente donde los haya de *ciencia normal* en la acepción anglosajona de la palabra, le parecía tosca, pesada y poco adecuada metodológicamente. Si esto último fue dicho en *El origen de las especies*, obra que, según Marx, confirmaba las principales tesis del materialismo histórico, ¿no es comprensible que el fervor de Moses Hess o las iluminaciones de Fourier hayan sido consideradas, con la misma exigencia, simpáticas fantasías o especulaciones sugerentes?

Teniendo en cuenta, pues, las diferencias que históricamente ha habido en el uso del concepto de *ciencia* y el cambio de orientación que se produjo en 1848 en torno a la noción de *utopía*, se puede concluir ahora este punto con la afirmación de que entre utopía y ciencia en la representación socialista de la sociedad durante el siglo XIX ha habido continuidad y ruptura. La continuidad aparece, en términos generales, en la constante consideración del socialismo –desde Fourier a Marx y desde Hess a Morris– como la *pasión razonada* de los de abajo. Esta continuidad predo-

mina también cuando nos fijamos en los principales aspectos de la sociedad capitalista que han sido fijados en los principales aspectos de la sociedad capitalista que han sido objeto de crítica por las distintas corrientes socialistas, o en los principales rasgos político-jurídicos de la sociedad que, desde este punto de vista, se postula para el futuro. La ruptura entre los socialismos anteriores y posteriores a 1848, como se anuncia ya en el *Manifiesto comunista*, es una consecuencia de la concreción analítica, por un lado, y de la precisión programática, por otro. La acentuación de la intención científica es, también en este caso, consciencia de la necesidad de ser más concretos en el análisis de lo que hay y más precisos, o sea, menos ambiguos y equívocos, acerca de la forma en que se cree que ha de materializarse el ideal. Pero la aspiración a la fundamentación científica del programa socialista no es ajena a los cambios que se iban produciendo en el marco cultural; no es solo consecuencia de la consciencia de pensadores de Marx, es también adaptación del propio lenguaje a la mentalidad positivista que se fue haciendo dominante en las sociedades europeas.

Cuando se atiende a estos distintos factores es posible darse cuenta de que durante siglo y medio se ha producido una recurrente –a veces abierta y en ocasiones soterrada– polémica sobre el sentido positivo o negativo no solo de la utopía sino también de la ciencia de lo social.

Esta polémica determinó en gran parte cuándo la representación socialista de la sociedad iba a poner el acento en la continuidad y cuándo en la ruptura. Es obvio, sin embargo, que la aceptación de la ciencia se ha ido haciendo en nuestras sociedades menos problemática que la aceptación de la utopía. La prueba de ello es que hace ya mucho tiempo que esta palabra no puede usarse ya en la acepción positiva, por parte del movimiento emancipatorio, sin algún adjetivo que matice su sentido. Por eso se habla habitualmente de utopía *concreta*, siguiendo una norma establecida por Horkheimer y desarrollada por Bloch para matizar la diferencia entre la vieja utopía anterior al socialismo “científico” y la nueva utopía consciente de la derrota de ese mismo socialismo. No es tan habitual, en cambio, adjetivar el concepto de ciencia, a pesar de los temores fundados que ciertas líneas de investigación científica producen en la actualidad entre las gentes que siguen siendo partidarias del socialismo.

La principal conclusión que, en mi opinión, puede extraerse de lo dicho hasta aquí es que, en la nueva fase de aceptación positiva de la utopía que empieza a vivirse

en Europa desde el hundimiento de los irreales pseudosocialismos en la Europa oriental, aquella no se opone ya necesariamente a la ciencia, aunque esta tampoco es vista como un salto definitivo y *sin retorno* a un ámbito completamente nuevo. No hay paso sin retorno de la utopía a la ciencia en la representación socialista de la sociedad. Y no lo hay porque las mediaciones entre el análisis científico de la forma contemporánea del mal social y la decisión de transformar la sociedad en un sentido igualitario son muchas, y no todas susceptibles, a su vez, de análisis científico. Por eso podía escribir el viejo Lukács, en 1967, que los socialistas de entonces tenían ante sí tareas parecidas a las de gentes como Fourier y otros utópicos del primer tercio del siglo pasado. Tras la enésima comprobación de que los hombres hacen la historia, pero en circunstancias que no pueden elegir, una pregunta flota en el ambiente: ¿y si la utopía, entendida como ideal igualitario, fuera la hipótesis que de verdad mueve el pensamiento en las ciencias sociales e históricas en tiempos malos?

Charles Fourier y los elementos positivos de la utopía

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

Hoy [1974] ya no puede caber duda acerca de la revalorización de la utopía de Charles Fourier que se está operando en los países de capitalismo avanzado en la última década. Referencia explícita a Fourier –y más en general a los filósofos sociales del primer tercio del siglo XIX llamados por Marx y Engels «socialistas utópicos»– hay ya en las declaraciones de algunos de los más conocidos protagonistas del mayo-junio francés de 1968.¹ Declaraciones que, sin entrar en el análisis concreto de aquellos elementos de la doctrina fourierista que, según estos portavoces habría que reivindicar en la actualidad, sitúan muy en primer plano la necesidad de oponer un proyecto global de nueva sociedad ante la falta de futuro constatada no solo en la ideología burguesa oficial, dominante en el capitalismo maduro o capitalismo monopolista de Estado, sino también en los programas de las organizaciones políticas tradicionalmente mayoritarias de la clase obrera. Sería excesivo, sin embargo, atribuir a los dirigentes estudiantiles del 68 la paternidad exclusiva de la argumentación que sirve de base a esas declaraciones. Se trata, por el contrario, de una argumentación ampliamente difundida durante los años sesenta en los medios intelectuales del occidente capitalista y que echa sus raíces en una triple observación:

1. La crisis general de la ideología burguesa en los países de capitalismo avanzado² es ya un hecho, como lo revela la posición meramente defensiva de la clase dominante en estos países ante los

¹ Nota de edición: Véase Francisco Fernández Buey, «Tres pistas para intentar entender Mayo del 68», *Sinpermiso*, 11 de mayo de 2008, disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/tres-pistas-para-intentar-entender-mayo-del-68>. Igualmente, Francisco Fernández Buey, *Por una Universidad democrática*, Vilassar de Mar, El Viejo Topo, 2009.

² Nota de edición: países con mercado desarrollo capitalista.



proyectos de cambio en todos los órdenes de la base material y de las principales sobreestructuras institucionales de la misma; esa posición defensiva solo se manifestaría ofensivamente por medio de la extensión del militarismo (carrera armamentista), de los controles policíacos (constante aumento numérico de las fuerzas de policía y progresivo perfeccionamiento técnico del armamento represivo puesto a su disposición), de las medidas restrictivas introducidas en el parlamentarismo (tendencia al presidencialismo) y, finalmente, por medio de la demagógica afirmación de supuestas libertades que opera como palanca para la “integración” de las clases sociales oprimidas y disparadero de actividades adormecedoramente consumistas. Todo lo cual no deja lugar para el desarrollo de la imaginación creadora, la voluntad humana y los auténticos valores morales del hombre.

2. Pero a esa ausencia de proyecto para el futuro –se observa también en la misma argumentación– el actual movimiento socialista de los países capitalistas avanzados no parece oponer más que un inmediato marco de reformas de mayor o menor amplitud (aunque siempre tímidas y no negadoras globalmente del «sistema») cuya implantación gradualista prolongaría desmesuradamente la etapa histórica de la transición y alejaría a las brumas de un porvenir impalpable el momento de la revolución verdaderamente liberadora, el momento del fin de la explotación del hombre por el hombre, de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y del fin del reino de la necesidad. Esa prolongación y ese alejamiento admitidos como programa de actuación serían, por otra parte, un síntoma de debilidad y de crisis en un movimiento que, al mismo tiempo, y contradictoriamente, afirma la suficiente maduración de la contradicción básica de la formación económico-social capitalista.
3. A todo lo cual habría que unir la ausencia de un proyecto global, en el sentido socialista, en aquellos países en los cuales con más o menos profundidad se ha consumado la abolición de la propiedad privada de los principales medios de producción. Pues, en efecto, el nuevo ordenamiento social arduamente conquistado en esos países, después del período de transición «muy provechoso moralmente» que preveía Engels en 1891³ y que sirvió de bandera para importantes contingentes revolucionarios hasta los años cincuenta del presente siglo, no parece constituir ya un ejemplo a seguir en las condiciones actuales teniendo

³ Friedrich Engels, Introducción al folleto de Karl Marx, *Trabajo asalariado y capital*, edición castellana por Equipo Editorial, San Sebastián, 1968, p. 20.

en cuenta la pérdida, patente en esos países no-capitalistas, de valores elementales de la moral socialista (como el internacionalismo proletario)⁴ y la implantación y difusión en la mayoría de ellos de unos criterios «desarrollistas» análogos a los de los países capitalistas, criterios que solo pueden conducir a la aparición de un nuevo individualismo.

De esas observaciones se desprende, obviamente, la conclusión aludida de una alternativa global de sociedad de nuevo tipo y, por tanto, la necesidad de empezar de nuevo el movimiento, en un sentido auténticamente socialista, por la liberación de las clases sociales dominadas. Pero nunca se empieza totalmente de nuevo. Y de ahí las afirmaciones programáticas de vuelta a los principios teóricos del siglo XIX revolucionario o, a lo sumo, a la práctica del movimiento revolucionario de los años veinte del presente siglo: la vuelta a Marx, predominantemente al Marx de la «Liga de los Comunistas», la vuelta a la problemática de los consejos obreros de la izquierda de la III Internacional o, con mayor radicalismo histórico, la vuelta a los clásicos del «socialismo utópico» y particularmente a Fourier.⁵

Ese volver a las fuentes clásicas del socialismo, saltando en muchos casos por encima de la distinción hecha ya tradicional entre un «socialismo utópico» y un «socialismo científico», no es siempre consciente y suele ocurrir que en su plasmación teórica se mezclen elementos programáticos procedentes de diversas corrientes del socialismo premarxista propiamente dicho. Es una vuelta a los orígenes que por la desintegración que representa en cuanto a la afirmación de un cuerpo teórico de conducta unitario recuerda el radicalismo voluntarista y en ocasiones místico con que las órdenes religiosas en los albores de la edad moderna exigían la recuperación de los principios del cristianismo primitivo. Tampoco es casualidad, por lo demás, que a ese movimiento generalizado se sumen también las comunidades cristianas arraigadas en la base del llamado «pueblo de dios» y vuelvan a reivindicar ese regreso recogiendo y mezclando, también ellas, elementos que no proceden propiamente de la tradición cristiana y con los cuales tratan de dar cuenta a su manera de fenómenos sociales que, ya sea por la creciente internacionalización de las fuerzas productivas y el consiguiente predominio

⁴ Nota de edición: el autor, como su amigo y compañero Manuel Sacristán, fueron fuertemente críticos de la invasión de Praga por las tropas del Pacto de Varsovia en 1968. Hay textos inéditos del autor al respecto depositados en la Biblioteca Central de la UPF.

⁵ Aunque los proyectos de alternativa global y la primacía dada a la inspiración teórica de esos distintos fundamentos históricos varía considerablemente según la procedencia política de sus defensores, e incluso de acuerdo con las particulares tradiciones revolucionarias de cada país, el núcleo argumentativo enraizado en las tres observaciones citadas ofrece escasas diferencias.

monopolista o simplemente por el decidido propósito de no perder el carro de la historia, las afectan directamente.

La negación consciente o no de la distinción entre un «socialismo utópico» y un «socialismo científico» así como la confusionaria amalgama de los elementos teóricos más diversos tienen su raíz en el hecho de que frecuentemente la práctica y la realidad de ese mismo «socialismo científico» ha ido rechazando no solo (y justamente) los elementos negativos de la utopía –señalados ya con adecuada precisión, como veremos, por Marx y Engels–, sino también (erróneamente) el elemento positivo de la misma que es precisamente la afirmación de esa totalidad, de esa globalidad alternativa, con lo cual se pasaba no ya de la utopía a la ciencia, sino de la ciencia al cientificismo,⁶ al positivismo reformista y al positivismo más o menos directamente socialdemócrata.

En esas condiciones, frente a un socialismo supuestamente «científico» que enunciaba detalladamente las garantías mínimas de los trabajadores eludiendo afirmar los principios generales que hablan del fin de la explotación del hombre por el hombre y de la abolición de la división capitalista del trabajo, la utopía, incluso la utopía confusa y negativa, aparecía –particularmente en 1968– como un antídoto o, para decirlo con la paráfrasis de una expresión ya célebre en el movimiento socialista, como el necesario castigo a los errores del reformismo y del tacticismo corto de vista. Pero la recuperación de Charles Fourier en los últimos tiempos, precisamente por su amplitud y complejidad, no deja de ser autocontradictoria y lleva en sí misma también elementos disgregadores. En efecto, se han querido ver reminiscencias del fourierismo en movimientos y actitudes tan diversos como los inicios del «Movimiento 22 de Marzo», base de la agitación estudiantil en mayo del 68, o en algunas afirmaciones deliberadamente ambiguas de la Internacional Situacionista⁷ en el sentido de que hay que ir creando ya hoy en la práctica las condiciones objetivas para la emancipación individual; se han visto reminiscencias del falansterismo fourierista en las menos ingenuas y asépticas declaraciones del movimiento *hippy* empeñado en la creación de una contrasociedad y una contracultura internas a la sociedad capitalista, o en los proyectos de los *kabauters* holandeses comprometidos en la lucha contra la violencia, el militarismo, el despilfarro y la contaminación

⁶ Nota de edición: para su crítica al cientificismo, Francisco Fernández Buey, *Contribución a la crítica del marxismo cientificista. Una aproximación a la obra de Galvano della Volpe*, PPU, Barcelona, 1984 (su tesis doctoral) y *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Crítica, Barcelona, 1991.

⁷ Nota de edición: véase Francisco Fernández Buey, «Situacionistas y mayo francés del sesentay ocho», en *Por una Universidad democrática*, op. cit., pp. 73-92.

del medio ambiente, o incluso en la incipiente tendencia de círculos minoritarios de intelectuales y científicos norteamericanos que se agrupan en comunas con la intención de demostrar la posibilidad de existencia ya hoy de una agricultura y una industria básicas no contaminantes y, por tanto, libres de «uno de los peores males de la civilización».⁸ Se intenta ver, en suma, una vuelta a Fourier o al menos la huella del fourierismo en todas aquellas comunas, organizaciones comunitarias o falansterios que van haciéndose y deshaciéndose constantemente en los principales países capitalistas occidentales por obra y gracia de grupos casi siempre procedentes de los nuevos estratos sociales de asalariados salidos de las universidades. Pero lo cierto es –y esto aparece como un hecho que incluso los más acérrimos partidarios de la vuelta al fourierismo han de reconocer– que muchos de esos grupos ni siquiera han oído hablar de Fourier y, desde luego, muy pocos son los integrantes de los mismos que conocen las principales obras del más importante de los «socialistas utópicos».⁹ Lo cual es una razón más en favor de la tesis de que lo decisivo, por tanto, no es el florecimiento del falansterismo fourierista explícito, sino más bien el hecho de que *las transformaciones ocurridas en las formaciones económico sociales capitalistas desde la Segunda Guerra Mundial constituyen un elemento básico, una base material, que impulsa el renacimiento de la utopía en esos estratos sociales a los cuales nos hemos referido.*

En cuanto a la recuperación explícita de la doctrina fourierista en la actualidad hay que distinguir al menos tres corrientes bien definidas, dejando aparte los restos –que todavía existen en Francia– de un fourierismo clásico seguramente anclado en el recuerdo del pasado o en una tarea filológica más o menos ardua.

Una primera corriente trata de integrar la dimensión utópica de Fourier en la teoría revolucionaria marxista reconociendo al mismo tiempo la inaplicabilidad de las ideas fourieristas acerca de los medios de transformación de la sociedad civilizada o sociedad burguesa. Esta corriente la integran precisamente elementos que forjaron sus primeras armas en el mayo-junio francés de 1968 y que siguen convencidos de la necesidad de una transformación revolucionaria de la sociedad en que viven, puesto que, contra lo que puedan pensar algunos inveteradamente escép-

⁸ Nota de edición: Fernández Buey fue uno de los primeros autores marxistas-comunistas atentos y sensibles a los informes del Club de Roma y a las problemáticas ecologistas. Pocos años después, junto a Manuel Sacristán, Antoni Domènech, Víctor Ríos, Eduard Rodríguez Farré y otros amigos, formaría parte del CANC (Comité Antinuclear de Cataluña).

⁹ Véase por ejemplo los datos que proporciona al respecto Dominique Desanti, *Les socialistes de l'utopie*, París, 1970 (trad. cast. con el título de *Los socialistas utópicos*, Anagrama, Barcelona, 1973).

ticos entre nosotros,¹⁰ no todos los que lucharon en las barricadas de París en aquellas fechas se han convertido en honorables padres de familia burguesa cuya única función actual consistiría en verse negados por los hijos que engendraron material o espiritualmente.¹¹ Si es cierto que la revolución, cuando fracasa, destruye algunos más de sus hijos que la cifra que se podrá conceder para que fuese verdad la conocida máxima al respecto, que el «espíritu del 68» alienta hoy en gran parte de los documentos de la izquierda revolucionaria europea y no solo – ni quizá principalmente, porque el trasvase de ideas, actitudes y tácticas entre los elementos revolucionarios suele ser muy fluido– en los de aquellos que fueron protagonistas principales de los acontecimientos.

En cualquier caso, esta corriente ha sabido asumir una doble lección: la lección histórica que nos habla del fracaso de los intentos de construcción de una comunidad socialista a partir de los falansterios,¹² fracaso que era ya patente en 1848 y que no muchos años más tarde quedaría definitivamente superado por la actividad de la I Internacional; y la lección derivada de la experiencia personal de los integrantes de esta corriente en el enfrentamiento con los diversos aparatos –básicos y sobreestructurales– del Estado capitalista, lección esta última que trata de la necesidad de la organización y de la creación de los instrumentos adecuados para hacer frente a aquellos. Fourier es, pues, para estos, sobre todo, el crítico de la civilización burguesa en un momento en que parece que todo tenga que iniciarse de nuevo, y particularmente la crítica misma de la sociedad actual; y es también el profeta del trabajo agradable que, sin embargo, esperaba ingenuamente alcanzar esa meta sin transformación revolucionaria ni abolición de la propiedad privada de los medios de producción.

La segunda corriente, en cambio, no cree en la posibilidad de transformaciones revolucionarias, o bien, si emplea el término “revolución”, da a este un sentido meramente metafórico, o bien, más sencillamente, no desea la revolución. Repre-

¹⁰ Como Joan Fuster, véase *Tele/eXpres*, 22 de octubre de 1973.

¹¹ Nota de edición: contra lecturas generalizadas, será esta una idea en la que insistirá Francisco Fernández Buey a lo largo de los años. No todos los rebeldes, contestatarios o revolucionarios de Mayo del 68 se transformaron, con el transcurrir del tiempo, en variantes de Joschka Fischer, anunciado las bondades del último modelo de la Mercedes Benz.

¹² Nota de edición: «El falansterio o falange es la comunidad de producción, consumo y residencia teorizada por... Fourier como base de su sistema social igualitarista. Eran de carácter agrícola y estaban formados por grupos de 1.620 personas. En estas comunidades la competitividad económica era abolida y no había salarios ni propiedad privada. Se fundaban en la idea de que cada individuo trabajaría de acuerdo con sus pasiones y no existiría un concepto abstracto y artificial de propiedad, privada o común. Todos los individuos participarían de la propiedad de la tierra y los medios de producción». (Wikipedia, <https://es.wikipedia.org/wiki/Falans-terio> consulta 2 de octubre de 2019).

senta la consciencia ingenua para la cual es posible evolucionar a partir del ejemplo, a partir de la creación de pequeñas comunidades ejemplares, predominantemente agrícolas, que –en los casos más optimistas– llevarían en sí el germen de la nueva sociedad global a extenderse por todo el mundo, hoy en manos del autoritarismo y la represión, o –en los casos más pesimistas– serían formas de liberación individual, familiar o de reducidos grupos convencidos de la imposibilidad de ir más allá. Estos últimos, faltos del casi insultante optimismo del propio Fourier con respecto a la sociedad del futuro parecen pensar que las consciencias no están todavía lo suficientemente maduras para el cambio y que, por tanto, es más saludable optar por una alternativa individualista, sí, pero agradable, frente a la realidad también individualista pero groseramente competitiva y alienantemente deformadora que ofrece el mundo actual. Constituyen, en suma, la minoría del “sí, pero”, de la pequeña burguesía urbana tradicional.

Unos y otros, los que piensan en la extensión globalizadora de la comunidad ejemplar y los que renuncian a dicha extensión, parecen haber decidido saltar aquella fase inmediatamente posterior a la sociedad civilizada o sociedad burguesa que garantizaría a todos el derecho al trabajo –fase de la que habló extensa y detalladamente Fourier–¹³ para pasar directamente a la fase posterior de la liberación sexual y particularmente de la liberación de la mujer. Expresión, seguramente paradigmática, de esa corriente fourierista sería la fugaz comunidad *Togetherness*, establecida en 1969 al sur de San Francisco y en la que sin duda se dieron cita en confusa amalgama con los principios fourieristas elementos teóricos tomados de Freud, de Gandhi y del pacifismo tradicional norteamericano.¹⁴

Finalmente, una tercera corriente del fourierismo actual –sin duda la más pródiga en publicaciones por su vinculación al negocio editorial basado en alimentar las modas del momento– parece haberse desprendido alegremente de las tres cuartas partes de la obra de Fourier para poner en primer plano, como elemento central de la misma, la crítica del filósofo de Besançon al carácter hipócrita y deformador de las relaciones sexuales en la civilización (= sociedad burguesa). Factor determinante para la aparición y florecimiento de esta última corriente ha sido el descubrimiento y publicación en 1967 por Simone Debout de un texto inédito de

¹³ Véase con esta misma edición, pp. 77-78, 104 y 138.

¹⁴ Nota de edición: Dominique Desanti, 1970, *op. cit.*, trad. cast., pp. 9-11 (Los hippies en favor de Fourier). [Véase Francisco Fernández Buey, «La filosofía de la paz en la historia», Francisco Fernández Buey, Jordi Mir García y Enric Prat (eds.), *Filosofía de la paz*, Icaria, Barcelona, 2010, pp. 9-34].

Fourier conocido ahora con el título de *Nouveau Monde Amoureux*¹⁵ y en el que su autor, refiriéndose extensamente a la «falsedad de los amores civilizados», da prueba una vez más de aquel «sarcasmo que hace mella»¹⁶ al analizar particularmente la situación esclavizada de la mujer en la sociedad civil y el papel contra-productivo, desencadenador de alteraciones, de la represión de las pasiones.

Lo característico de esta corriente no es, sin embargo, la revalorización de esa crítica fourierista y de la alternativa de una «armonía pasional» que ponga fin a la explotación milenaria de la mujer por el hombre —aspecto de las relaciones sociales ciertamente no siempre bien entendido en la prácticas por la tradición socialista—, sino la difusión de una interpretación de Fourier que trata de cortar todo nexo entre este y el movimiento socialista posterior para presentarlo sobre todo como un escritor profundamente emparentado con Sade, Nietzsche y Freud o a lo sumo para ponerlo en relación teórica con el freudomarxismo. Esa operación, en este caso, tiene mucho que ver con el renacimiento contemporáneo del «asalto a la razón» que tantas veces se ha referido críticamente Georg Lukács y que enlaza ahora —al repetirse, casi siempre como farsa inconsistente— con el reverdecimiento de un antirracionalismo de matiz sobrerrealista.

En esa corriente, uno de cuyos representantes principales es Klossowski, no podía faltar el característico ingrediente (también señalado por Lukács en el contexto de su crítica del irracionalismo alemán desde Schelling a los años cincuenta del presente siglo) del ataque al socialismo y más particularmente al marxismo como si el pesado fardo de los errores atribuidos al mismo por las ideologías conservadoras de los últimos cien años hubiera que añadir ahora el de no haberse ocupado suficientemente de fenómenos tales como el lesbianismo en la sociedad burguesa. Ese ataque, por lo demás, suele hacerse con la más absoluta despreocupación tanto por los textos del autor «recuperado» como por los textos de los autores criticados, lo cual no deja de contrastar con la preocupación lingüística y la vocación literaria formalista que opera como importante componente intelectual de esta corriente conservadora.

Por lo que hace a los textos de los clásicos del marxismo con respecto a Fourier y concretamente sobre la concepción fourierista del amor, la simple lectura de los

¹⁵ Charles Fourier, «Le nouveau monde amoureux», en *La théorie des quatre mouvements*, Pauvert, París, 1967 (edición al cuidado de Simone Debout. Ruedo Ibérico anuncia su traducción al castellano).

¹⁶ Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (trad. cast. de Manuel Sacristán), Grijalbo, México, 1964, p. 256.

mismos debería haber evitado el que se eligiera como caballo de batalla para el ataque a la razón dialéctica un vehículo tan endeble. En efecto, ya en *La ideología alemana*, polemizando en torno a Fourier con K. Grün –uno de los «socialistas verdaderos»–, Engels denunciaba la «facilidad» con que Grün podía criticar el modo como Fourier trata el tema del amor «aplicando a su crítica de las relaciones amorosas actuales el rasero de las fantasías en que Fourier se representa la concepción del amor libre», porque, como buen filisteo alemán, eso es lo único que Grün puede tomarse en serio de la obra de Fourier. En esa denuncia, unas líneas más adelante, el propio Engels explicitaba ya la crítica a una interpretación de Fourier que no tenga en cuenta el conjunto de su obra, que pierda el sentido socialista de la crítica de la civilización y que olvide la relación existente entre la transformación de la producción, es decir, de las relaciones sociales de producción y la abolición de las formas esclavizadoras de las relaciones sexuales en la sociedad burguesa:

Por lo demás, a propósito del amor revela el señor Grün cuán poco ha aprendido de la crítica de Fourier, como auténtico literato de la joven Alemania. A su modo de ver, es indiferente que se parta de la abolición del matrimonio o de la abolición de la propiedad privada, ya que lo uno llevará consigo necesariamente lo otro. Pero empeñarse en partir de otra abolición del matrimonio que no sea la que ya hoy se da prácticamente en el seno de la sociedad burguesa, es dejarse llevar de la fantasía puramente literaria. *En Fourier, de haberlo estudiado, habría visto que el punto de partida es siempre la transformación de la producción.*¹⁷

Como prueba de la exactitud de la interpretación engelsiana, es decir, sobre la primacía temporal concedida por Fourier a la transformación de la producción característica del momento histórico definido como “civilización” –y, por tanto, en contra no solo de la versión de K. Grün, sino también contra la deformación y tergiversación de los textos de Fourier por parte de estos críticos que, para decirlo con la expresión de Engels, ven la esencia del hombre en el lóbulo de la oreja– pueden aducirse numerosos textos del propio Fourier relativos tanto el período intermedio que ha dado en llamarse *garantismo* (garantía de la mejora de la suerte de los asalariados y garantía de la mejora de la suerte de las mujeres) como al momento superior de la armonía o del orden combinado. Textos que hablan de la abolición de los monopolios mercantiles, de la liquidación del industrialismo y de la ordena-

¹⁷ Karl Marx y Friedrich Engels, *La Ideología Alemana* (trad. de Wenceslao Roces), Grijalbo-EPU, Barcelona, 1970, pp. 619-622.

ción especializada de los trabajos agrícolas como condiciones para poner fin a los males sociales y establecer las verdaderas liberales. Ahora bien, una cosa es la primacía temporal, el punto de partida de la transformación de las relaciones sociales y otra el criterio, el principio general, por el que hay que medir el progreso principalmente en esa fase intermedia anterior a la armonía. También en este punto Charles Fourier es suficientemente explícito:

El cambio producido en una época histórica puede siempre determinarse por el progreso de la mujer hacia la libertad, porque en ninguna parte es más evidente la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad que en la relación de la mujer con el hombre, del débil con el fuerte. *El grado de emancipación femenina es la medida natural de la emancipación general.*¹⁸

Ese criterio definitorio del grado de la emancipación general de la sociedad a partir de la liberación de la mujer de la opresión que sufre en la sociedad burguesa constituye igualmente un tema varias veces abordado por Marx y Engels desde los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y *La Sagrada Familia* hasta el reconocimiento abierto hecho por Engels de la paternidad fourierista de esa verdad revolucionaria (y el hecho de que al final Engels utilice exactamente las mismas palabras que Fourier es significativo):

[...] Aún mejor es su [de Fourier] crítica del ordenamiento burgués de las relaciones entre los sexos y de la posición de la mujer en la sociedad burguesa. Él [Fourier] ha sido el primero en decir que en cualquier sociedad el grado de emancipación de la mujer es el criterio natural de la emancipación general¹⁹

Parece importante, sin embargo, detenerse un momento aún en la caracterización de las tendencias actuales recuperadoras del fourierismo para subrayar, en primer lugar, que las diferencias notables entre las mismas tienen una base objetiva en la asistematicidad de la obra de Fourier, en la constante ironía que recorre todos sus escritos y en el persistente trastocamiento del lenguaje mediante la abusiva utilización de neologismos que, por otra parte, denotan el ingenio de su autor. En cuanto a las diferencias ideológicas de esas mismas tendencias –que van desde la afirmación de la necesidad de la revolución socialista hasta la negación de toda actividad

¹⁸ Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, en *Oeuvres Complètes*, I., p. 195, citado por G. Lichtheim en *Los orígenes del socialismo*, Anagrama, Barcelona, 1970.

¹⁹ Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, op. cit., pp. 256.

política explícita–, tampoco pueden extrañar demasiado si se tiene en cuenta que ya en vida del propio Charles Fourier sus adeptos se dividieron rápidamente entre una derecha moderada, teorizadora y metafísica, encabezada por Claude Just Mui-ron, una izquierda social-reformista con inclinaciones políticas dirigida por Víctor Considerant y centrada alrededor de la «*Démocratie pacifique*», estos últimos fourieristas ortodoxos, de los que Marx diría ya en 1846 que «a pesar de su ortodoxia son exactamente los antípodas de Fourier, es decir, doctrinarios burgueses».²⁰

Tal vez es casualidad, por lo demás, que la extrema derecha del fourierismo actual empeñada en empujarse el contenido social de la obra de Fourier desde posiciones metafísicamente globalizadoras de la atracción apasionada y de los derechos de la sinrazón en la historia²¹ coincida formalmente con la socialdemocracia

²⁰ Karl Marx y Friedrich Engels, *La Ideología Alemana*, op. cit., pp. 53-54.

²¹ De la sobrevaloración por Simone Debout del inédito de Fourier sobre el nuevo mundo amoroso participan la casi totalidad de los últimos trabajos sobre Fourier publicados en castellano, así como las antologías recientes. La insistencia de Dominique Desanti (véase obra citada) en la importancia del «nuevo mundo amoroso» y en la ocultación del texto por «los pudibundos discípulos de Fourier» es casi obsesiva y, desde luego, tediosamente repetitiva (véase pp. 9, 179, 190, 197, 236-37, 267, 270, etc., de la ed. cast. citada); por el contrario, a las ideas sociales de Fourier se dedican apenas cuatro páginas (de un libro de 424); por lo demás, la reivindicación del «predominio de la sinrazón en la historia» lleva a la autora a afirmaciones del tipo siguiente: «No obstante, aun cuando [Marx] intentó arrebatarnos [a los socialistas utópicos] de sus discípulos, adoptó muchos de sus puntos de vista» (p. 6); o «La vasta, minuciosa y omnicompreensiva trama del marxismo... lo sofoca todo» (p. 7). Ese es también, en líneas generales, el punto de vista adoptado por Eduardo Subirats y Menene Gras en el prólogo a la selección de textos de Charles Fourier publicado por Taurus, Madrid, 1973, con el título *La armonía pasional del nuevo mundo*. En este caso, la reivindicación de la sinrazón en la historia y la afirmación de la «ruptura libidinal del proceso histórico» permite a los autores llegar a conclusiones tajantes como la siguiente: «Marx destruyó la crítica de la civilización de Fourier a la esfera de la utopía, de las esperanzas piadosas, pero irrealizables, no sólo porque ignorara el ardid de la razón, sino peor aún, porque proclamara el derecho de la sinrazón a la historia» (op. cit., p. 12). Lo cierto es que tanto Marx como (particularmente) Engels apreciaron de manera muy positiva la obra de Fourier; prueba de ello, como veremos más adelante, son las páginas dedicadas al socialismo crítico-utópico en el *Manifiesto*. Pero ya antes de 1847-1848 son numerosos los pasajes de las obras de Marx y Engels en los que se citan elogiosamente determinados aspectos de la doctrina fourierista. A título de ejemplo, pueden verse los siguientes pasos: 1. *Ideología Alemana*, op. cit., pp. 497 (defensa de Fourier contra Stirner), 553-554 (acerca del «espíritu realmente poético» que anima el sistema de Fourier), 619 («la parte crítica de la obra de Fourier es la más importante de todas»), 622 («las manifestaciones de Fourier acerca de la educación... son, con mucho, lo mejor que existe en su género y en ellas se contienen las observaciones más geniales»), 623 («la formidable concepción que de los hombres se forma Fourier...»). 2. Carta de Engels a Marx con fecha 7 de marzo de 1845: «Aquí tenemos la intención de traducir a Fourier y en general, si es posible, publicar una Biblioteca de los excelentes escritores socialistas extranjeros. *Fourier sería el mejor para empezar...*». (subrayado mío, FFB); diez días más tarde, en otra carta a Marx (17 marzo 1845), Engels insiste en la importancia de traducir a Fourier al alemán en nombre de «la eficacia práctica» y empezando «por aquellos textos que están más próximos a nuestros principios... en definitiva, las mejores cosas de Fourier, de Owen, de los saintsimonianos, etc.». Por su parte, K. Marx escribe a Pawel Wassilievich Annenkow con fecha 28 de diciembre de 1846: «...Pero ¿no se está haciendo el señor Proudhon unas ilusiones notables cuando contrapone su sentimentalismo pequeño-burgués -me refiero a sus letanías sobre la vida doméstica, el amor conyugal y todas esas trivialidades- al sentimentalismo socialista, el cual –por ejemplo en el caso de Fourier– es mucho más profundo que las pretenciosas vulgaridades de nuestro buen Proudhon?».

Después de 1848 el Marx maduro alude explícitamente a Charles Fourier en diferentes momentos y particularmente en los *Grundrisse* (para poner de manifiesto el carácter ingenuo de la concepción fourierista del «travail attractif» como mera diversión; pero también para resaltar el mérito de Fourier por «haber pronunciado la abolición no ya de la distribución, sino del mismo modo de producción en forma superior»); en la carta a

reformista, tibiamente humanista, de ascendencia marxista, en conceder prioridad absoluta en un caso a los escritos inéditos de Fourier sobre el amor y en el otro a los también inéditos del joven Marx en los que empieza a esbozarse el socialismo científico, despreciando olímpicamente el conjunto de la obra de ambos.²² Lo cual constituye una razón más para tratar de establecer con precisión el nexo Fourier-Marx-Engels y sobre todo la posición de estos últimos con respecto a la utopía.

Pero antes de entrar en esa cuestión tiene particular interés contestar a una pregunta que puede brotar muy espontáneamente: ¿por qué en este momento de recuperación del socialismo premarxista se insiste particularmente en la vuelta a Charles Fourier y no en la vuelta a Cabet o a Owen? Para alguna de las tendencias del fourierismo actual la respuesta a esta pregunta es obvia: por el interés formal de la obra de Fourier desde el punto de vista lingüístico, o bien porque algunos de

Ludwig Kugelmann del 9 de octubre de 1866 (donde, nuevamente criticando a Proudhon, se ve en el sistema fourierista «el barrunto y la expresión fantásticas de un mundo nuevo»); en *El Capital*, I (para recoger la crítica de Fourier a la explotación de las mujeres y los niños durante el proceso de acumulación de capital, o para resaltar la calificación fourierista de las fábricas como «presidios atenuados»); y en la *Historia crítica de las teorías sobre la plusvalía* (utilizando la frase de Fourier «amis du commerce» al analizar la teoría del precio de coste elaborada por Smith). En esos años –y hasta 1884– el interés de Engels por Fourier parece haberse acentuado a juzgar por distintos pasajes del *Anti-Dühring* en los que se habla de la agudeza y profundidad de la crítica fourierista de la situación social existente (*op. cit.*, p. 256), de la importancia de Fourier como satírico, «uno de los más grandes de todos los tiempos» (*ibidem*), de su «crítica del ordenamiento burgués de las relaciones entre los sexos» (*ibidem*), del descubrimiento por Fourier del «círculo vicioso» del modo de producción capitalista (*op. cit.*, p. 271), de la descripción fourierista de la primera crisis de sobreproducción (*op. cit.*, p. 273) o de la importancia de la reducción de la jornada de trabajo para que éste «recupere el atractivo perdido por la división» (*op. cit.*, p. 290). De la importancia concedida por Engels a la obra de Fourier dan fe igualmente varios textos de 1884, sobre todo la nota final al *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado*: «Tuve intención de valerme de la brillante crítica de la civilización que se encuentra esparcida en las obras de Charles Fourier, para compararla con la de Morgan y con la mía propia. Por desgracia no he tenido tiempo para eso. Haré notar sencillamente que Fourier consideraba ya la monogamia y la propiedad territorial como las instituciones características de la civilización, a la cual llama una guerra de los ricos contra los pobres. También se encuentra ya en él esta idea profunda de que en todas las sociedades defectuosas y llenas de antagonismos, las «familias incoherentes» son las unidades económicas» (trad. cast. de J.L.P., Equipo Editorial, San Sebastián, 1968, p. 169). En relación con el mismo tema, Engels escribía el 26 de abril de 1884 a Karl Kautsky: «He aquí otro punto capital: tengo que mostrar lo genialmente que Fourier se ha anticipado en tantas cosas a Morgan. Gracias a Morgan aparece finalmente la crítica de la civilización por Fourier en toda su genialidad». Característico –y significativo– del aprecio de Engels por la obra de Fourier (y de los utópicos en general) es el siguiente esquema de estudios para iniciarse en la economía y el socialismo, propuesto en carta a Heinrich von Vollmar de fecha 13 de agosto de 1884: «En estas circunstancias [de dominio burgués en la enseñanza de la economía] no soy capaz de apreciar ninguna diferencia decisiva entre las varias universidades. La mayor parte de la educación se tendrá que hacer mediante un aplicado estudio propio de la economía clásica, desde los fisiócratas y Smith hasta Ricardo y su escuela, así como de los utópicos Saint-Simon, Fourier y Owen, y, finalmente, de Marx, sin dejar de aplicar constantemente el juicio propio...». En cuanto a la concepción fourierista de la historia y la pretendida «ruptura libidinal» incompatible, según el fourierismo de moda, con el marxismo, véase F. Engels, *Anti-Dühring*, *op.cit.*, pp. 256-257): «Pero lo más grande de Fourier es su concepción de la historia de la sociedad. Fourier maneja la dialéctica con la misma maestría que su contemporáneo Hegel». (Debo a Manuel Sacristán buena parte de la información acerca de las opiniones de Marx y Engels sobre Fourier, así como la traducción de los pasajes relativos de Fourier en la correspondencia de aquéllos con terceras personas).

²² Esta coincidencia es más que formal en algunas corrientes del freudomarxismo contemporáneo.

los aspectos particulares de la doctrina fourierista permiten enlazar con la actual preocupación por los problemas de la permisibilidad represiva, con la búsqueda de una solución no-política de alienaciones apremiantes en la llamada era de la tecnología, o bien por el también pasional deseo de repetir la históricamente fracasada utopía fourierista de los falansterios en unas condiciones nuevas que no permitirían esperar a la transformación de la producción de que hablaba Engels en el texto antes citado. En definitiva, por esa complejidad llena de matices poéticos, que no tienen Cabet ni Owen, y que ha dado a George Lichtheim –nada predispuesto a excesos verbalistas– pie para observar inteligentemente que «lo embarazoso de Fourier es que resulta casi demasiado interesante».²³

Desde una perspectiva más general que la de esas tendencias y que se enfrente con el conjunto de la obra de Fourier sin perder su principal aspecto social, la respuesta a la pregunta ¿por qué Fourier, y no Owen o Cabet? puede articularse en varios apartados.

En primer lugar, porque por encima del detallismo fantasioso acerca de los metros cuadrados que debe ocupar un falansterio o por debajo de los interminables cálculos matemáticos para «cuadrar» todos los complicados aspectos de las casi infinitas fases de evolución o involución de la sociedad, late en Fourier, efectivamente, un espíritu poético que diferencia su sistema de los sistemas de Owen y de Cabet, los cuales «carecen de toda fantasía y sólo revelan un cálculo comercial o el apego jurídico-taimado a las ideas de la clase a la que se trataba de modelar».²⁴ Un espíritu poético que es al mismo tiempo un afilado espíritu crítico.

Y aquí reside la segunda razón –la más importante– del interés actual de Fourier. En efecto, la crítica de las diferentes fases por las cuales ha pasado la «civilización» se presenta unas veces pretenciosamente como generalización al campo de las ideas sociales de las leyes newtonianas sobre el movimiento físico, otras veces como jactancioso invento del autor que habría encontrado el mágico modo de abrir los ojos de la consciencia de la humanidad civilizada, otras como irónica plasmación de los designios ignorados de la divinidad, plasmación mediante la cual Fourier se escandaliza de que la falta de sentido común no haya hecho posible hasta entonces conocer las líneas centrales de la marcha de la historia.

²³ George Lichtheim, *op.cit.*, p. 36. Las escasas páginas dedicadas por Lichtheim a Fourier (36-44 de la traducción castellana de Carlos Piera) constituyen un condensado ejemplo de documentación y buena interpretación. Interesante es, además, la sugerencia de Lichtheim sobre el romanticismo de Fourier.

²⁴ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, *op.cit.*, p. 53.

Pero lo importante es que siempre hay en ella, en la sátira social fourierista del mundo civilizado, apuntes, observaciones o previsiones que habrían de ser recogidos y radicalmente afirmados por el pensamiento socialista posterior, tanto desde el punto de vista historiográfico como desde el punto de vista de la «anatomía de la sociedad» presente. Así, la dilucidación del papel desempeñado por la explotación colonial en la formación del moderno mecanismo comercial que está en la base de la acumulación originaria capitalista:

Las colonias heterózonas [en una zona diferente de la metrópoli] constituyen el germen de la política comercial. Dado que ocasionan monopolios lucrativos, el país que los posee puede fundar su superioridad, no en el éxito de las armas, sino en la influencia de una riqueza colonial con la que se compran las naciones pobres y belicosas.

O el reconocimiento de que un factor económico nuevo e importante, como es el comercio con las colonias, afecta no solo al sistema productivo de los Estados beneficiarios, sino incluso a la totalidad de las relaciones sociales en el mismo:

Un orden de cosas de este tipo cambia completamente el sentido de la política, y un sistema, que era directo y agrícola en las primera y segunda fases, se torna indirecto y mercantil en la tercera fase. Desde ese momento todas las relaciones sociales se resienten en mayor o menor grado de esta revolución y toda la civilización toma un nuevo color.

O también la caracterización de ese momento de predominio mercantil, esto es, de la fase de civilización subsiguiente a la toma del poder político por la burguesía que le ha tocado vivir a Fourier, con unos términos que algunos años más tarde seguirán resonando en la apreciación que en el *Manifiesto Comunista* se da acerca del sistema de valores morales predominantes en la sociedad burguesa:

En la primera y segunda fases el crimen conserva su carácter de nobleza o ferocidad; la tercera fase se torna desvengonzada, abyecta, se quita la máscara y convierte el vicio en sistema razonado. Este es el carácter moral de los siglos comerciales.²⁵

En efecto, Charles Fourier supo captar tal vez como ningún otro de sus contemporáneos las contradicciones —el «círculo vicioso» para decirlo con su propias pa-

²⁵ Nota de edición: Charles Fourier, *El extravío de la razón*, p. 99, véase comparativamente, Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, edición castellana de Grijalbo, México, 1970 [El autor escribió un prólogo, «Para leer el *Manifiesto Comunista*», fechado en marzo de 1977, para la reedición del clásico marxiano por El Viejo Topo en 2007]; para la importancia de los mercados coloniales, pp. 23-24. para la repercusión de los mismos en relaciones sociales, p. 26; para la «conversión del vicio en sistema razonado», pp. 25 y ss.

labras— de la evolución civilizatoria movida por el industrialismo; supo ver las quimeras científicistas ocultas en el desarrollo de la industria maquinista, la confusión o la anarquía reinantes en la producción capitalista, como elemento central explicativo de las crisis de sobreproducción o “crisis pletóricas”. Frente a las sedicentes ciencias acráticas de la época, tendentes a la sobrevaloración de las consecuencias positivas del progreso comercial e industrial y a la injustificada afirmación del carácter permanente de ese sistema, Fourier opone la agudeza de la crítica que sabe observar cómo la pobreza surge de la misma abundancia, cómo en los países más industrializados del momento la miseria y el hambre de las masas asalariadas coexiste con el lujo y el enriquecimiento de las minorías, cómo por ese mismo proceso el trabajo de los asalariados se va haciendo no solo más repulsivo sino incluso más difícil de encontrar, y sin embargo, cómo, precisamente por ello, por ese círculo vicioso inherente a la industria parcelada o civilizada, se están creando al mismo tiempo las condiciones para su superación, para el tránsito a una situación en la que los derechos de los trabajadores estén garantizados realmente, el trabajo resulte atrayente y la vida comunitaria rompa el individualismo y el vicio como sistema establecido.²⁶

En el propio Fourier, y más precisamente en el cuaderno de 1806 cuya traducción publicamos aquí [Nota del editor: en la colección Hipótesis] con el título de *El extravío de la razón*, hay apuntes que tienden a poner en relación la posibilidad misma del reino de la libertad de la consecución de unas libertades para los asalariados que sean libertades reales, y no la formal afirmación de las mismas que aparece en el lema de la revolución (burguesa) francesa, con el nivel de las riquezas alcanzado en el proceso civilizatorio. Así, por ejemplo, en el texto aludido se dice que la divinidad solamente podía conceder a la razón la capacidad de penetrar en el porvenir en ese momento histórico que se está viviendo: la época en que la razón llega a ser capaz de determinar las leyes de la armonía coincide con la época «en la que los progresos del lujo permiten iniciar y completar rápidamente esta gran obra».²⁷ Dejando aparte la alusión al elemento trascendente —alusión que, por lo demás, no deja de ser irónica como se desprende del contexto—, se puede observar ahí ya la búsqueda del elemento objetivo, de las condiciones económico-sociales, como fundamental factor explicativo de la necesidad de un cambio social en sentido socialista.

²⁶ Véase el desarrollo de esos apuntes en Ch. Fourier, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, incluido en el t. VI de las *Oeuvres Complètes*.

²⁷ *El extravío de la razón*, p. 54.

Pero también es cierto que en la argumentación justificatoria fourierista de la necesidad de la armonía como nuevo momento de la historia en el cual se habrán abolido los males de la civilización hay un factor voluntarista y subjetivista predominante que sobrevalora los datos psicológicos de la consciencia y subestima la correlación de fuerzas sociales en juego. Ese factor aparece con toda evidencia cuando Fourier, en el mismo contexto citado, anuncia la proximidad de la armonía argumentando que el asentamiento de la misma en todo lugar cultivable no exige más de tres años, pues precisamente el hecho de que no haya que esperar más de tres años para vivir en la armonía social es causa suficiente para movilizar en favor de la construcción de los primeros falansterios «incluso al más caduco de los hombres», como si la ilusoria afirmación de la proximidad de lo nuevo hubiera de ser el resorte mágico que abra los ojos de las consciencias y sirva de palanca para la transformación social.

Sin duda, una argumentación de ese tipo basada en el influjo exclusivo de la voluntad tiene mucho que ver con la inexistencia, en el momento histórico en que se formula, de un movimiento generalizado en favor del proyecto social mismo, con la inexistencia, en definitiva, de una clase obrera con consciencia de tal y organizada; el contrargumento que utiliza Fourier para convencer a los escépticos es altamente significativo al respecto:

si nos faltaran treinta años para organizar la armonía universal, ¿cuál sería el hombre maduro que se iba a complacer en procurarla? Cada cual, temiendo no llegar a ese límite, rehusaría trabajar para sus herederos sin la certidumbre del disfrute personal...²⁸

Tales son los términos con que se introduce en la obra de Fourier un problema que es básico para todo proyecto de transformación social: la importancia del elemento subjetivo para la consecución real del cambio, es decir, la función que tiene en ello el grado de identificación del sujeto que ha de operar el cambio social con los objetivos. No es casualidad que precisamente la acentuación del elemento subjetivo en el proyecto de cambio revolucionario se produzca siempre históricamente cuando los movimientos comienzan o en momentos en que las dificultades objetivas para la realización de dicho cambio son más patentes. En efecto, en épocas posteriores a Fourier y particularmente después de la primera Internacional, la acentuación de la importancia del elemento subjetivo, de la significación con-

²⁸ *Ibidem*

cedida a la toma de consciencia de las masas capaces de realizar el cambio, parece siempre anunciar la inminencia de un nuevo movimiento correspondiente a fases históricas en las que las condiciones objetivas –y sobre todo, la suficiente maduración de la contradicción fundamental o del «circulo vicioso» para decirlo con palabras del propio Fourier– se manifestaban alejadas de la posibilidad de un cambio social inmediato o próximo.²⁹ En este sentido, tan «utópico», tan ilusorio, puede ser argumentar al modo de Fourier la proximidad de la realización del proyecto de cambio con objeto de atraer hacia él a los sujetos encargados de realizarlo, como exagerar la potencia de los actores del mismo o la debilidad del enemigo que se opone a la realización.

Lo que ocurre es que en el caso de Fourier, al abordar este importante punto, se llega a la exageración del desprecio de la capacidad de consciencia del sujeto mismo del cambio o a la autocontradicción del autor que se cree por encima de ese mismo sujeto. Ese doble error se ve precisamente en el momento en que Fourier habla de la factibilidad de etapas intermedias entre la civilización y la armonía:

Para consolarnos de este fracaso [de la sociedad armónica], si llegara a producirse, Dios nos ha dado la facultad de descubrir las teorías sociales intermedias entre la armonía y la civilización. Si se fracasa en el cálculo de la armonía, se toma necesariamente la teoría de una de las sociedades intermedias y en este caso el género humano puede disfrutar del encanto de elevarse a un estado social mejor, sin imaginar que todavía existe uno mucho mejor.³⁰

Por debajo de esas afirmaciones late todavía, naturalmente, la concepción del cambio sin contar con la posibilidad de que los propios interesados en este puedan pensar y actuar por su cuenta o «imaginar que existe una situación social mejor»; late todavía el despotismo de la razón del ilustrado que imagina un mundo mejor para sus semejantes sin importarle demasiado la consciencia de los que han de ser agentes efectivos de ese mundo. Además, en las mismas afirmaciones que se hacen con esas palabras hay una autocontradicción, puesto que si el fracaso de la armonía se hubiera producido ya –por las razones que fuera–, ¿cómo el «gé-

²⁹ La diferencia de acento con que Lenin aborda antes y después de la revolución de 1905 la importancia de la toma de consciencia socialdemócrata (= comunista) por parte del proletariado industrial ruso y el papel de la influencia de la teoría en la misma, puede ser un ejemplo –entre otros– significativo de la acentuación de la subjetividad en los programas durante los momentos caracterizados por el surgimiento de un movimiento o la relativa estabilización de las contraposiciones sociales..

³⁰ *El extravío de la razón*, p. 55.

nero humano» o, más exactamente, los afectados humanos que habrán tenido noticia del fracaso de los mejores propósitos pueden dejar de imaginar que existe un estado social mejor que esas sociedades intermedias? Ese elemento intelectualista de la crítica de la civilización existente y el consiguiente menosprecio de la consciencia de las masas que habrán de ser el sujeto de la transformación de la civilización es, muy probablemente, uno de los aspectos atrayentes que, consciente o inconscientemente, encuentra en Fourier el fourierismo contemporáneo salido de los estratos intelectuales de nueva formación en el actual capitalismo monopolista de Estado.³¹ Pero tampoco es el único: la crítica del industrialismo y de las alienaciones que este lleva consigo, en un momento en el que el «progreso» tecnológico lo invade todo y rompe los últimos «velos del sentimentalismo», no podía dejar de hacer atrayente —incluso para el pensamiento socialista que duda ya de si el problema se reduce a una liberación de la técnica de su forma y utilización capitalistas— una cierta vuelta rousseauniana a la naturaleza, matizada en el sentido fourierista de dar primacía esencial a la agricultura comunal sobre la industria. Ante todo, si se tiene en cuenta que, de la misma manera que los hoy partidarios de una vuelta radical a la naturaleza inician esta con algunos productos (por ejemplo, musicológicos) de la técnica contemporánea, tampoco Charles Fourier rechazaba todos y cada uno de los inventos técnicos del industrialismo.

Seguramente la crítica del industrialismo por Fourier —crítica que pone de manifiesto el carácter «odioso» del trabajo en la fase de la civilización por la insuficiencia del salario, la inquietud ante su falta, la injusticia de los amos de los medios de producción, la larga duración y la uniformidad de las funciones del trabajo mismo—³² así como la matizada vuelta a una agricultura básica donde la tradicional división entre trabajo manual y trabajo intelectual habrá desaparecido para dejar paso a la globalidad del trabajo atrayente verdaderamente humano, explican por qué todavía hoy una parte importante del pensamiento socialista sigue prefiriendo a Fourier sobre Cabet y Owen.³³

³¹ Nota de edición: el concepto fue muy usado en aquellos años: capitalismo monopolista de Estado hacía referencia a sociedades capitalistas con fuerte predominio de grandes oligopolios y con presencia del Estado en sectores estratégicos o “deficitarios” de la economía, al servicio de esas corporaciones.

³² Véase Charles Fourier, *Textes choisis* (selección al cuidado de Felix Armand), Editions Sociales, París, 1953. La crítica del trabajo en la civilización aquí recogida procede del *Livret d'annonce du nouveau monde industriel*, publicado por Fourier en 1830 (en p. 40 de la selección de Armand citada).

³³ Nota de edición: al final del coloquio de una conferencia de principios de 1980 sobre «¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?», encuentro que contó con la presencia del autor, Manuel Sacristán señalaba: «En cambio, de los socialistas utópicos mi actitud ahora no sé hasta qué punto puede interesar... Pero ya que estoy lo digo claro: Fourier me interesa muchísimo; Saint Simon, poquísimo, algo pero poco; Owen, poco también; Cabet y los menores, casi nada. Babeuf, bastante». Véase Manuel Sacristán y Francisco Fernández Buey, *Barbarie y resistencias*, op cit., p. 121.

Pero queda aún un aspecto de la crítica fourierista de la civilización cuya exposición –aunque aquí solo pueda ser esbozada– servirá para completar la valoración actual de Fourier desde ese último punto de vista; se trata de los apuntes de Fourier sobre la política educativa en la sociedad civilizada y de los esbozos del mismo acerca de una instrucción capaz de liberar al hombre:

Si la Armonía tuviese, como nosotros [“civilizados”], instructores de diversos grados para cada una de las tres clases, rica, media y pobre, académicos para los grandes, pedagogos para los medios y maestros para los pobres, obtendría el mismo resultado que nosotros [en la civilización]: la incompatibilidad de las clases y la duplicidad de tono, que sería grosero en los pobres, mezquino en los burgueses y refinado en los ricos. Semejante resultado sería motivo de discordia general; por tanto ese es el primer vicio que debe evitar la política armoniana: ella lo elude mediante un sistema de educación ÚNICO para toda la Falange y para todo el globo, que establece por doquier la unidad del buen tono.³⁴

El proyecto de un sistema único de instrucción y la disolución de los diversos cuerpos de enseñantes profundizadores de las diferencias entre las distintas y opuestas clases sociales habría de tener además un complemento –afirma Fourier en otro pasaje– en la consideración de las apetencias, los instintos, los deseos y los juegos naturales de los niños, se basaría en el respeto y el fomento de la sensibilidad infantil; ese proyecto de igualación radical de las categorías sociales ante la instrucción forzosamente tenía que ser atractivo y cobrar nueva vigencia en los actuales tiempos de crisis general de la enseñanza y de la educación tradicional burguesas, cuando –frente a la creciente demanda social de instrucción por parte de los estratos más desposeídos de la población de las sociedades capitalistas– se repiten cada día, con fórmulas renovadas y tal vez menos gárrulas, pero con la misma intención restrictiva, aquellas palabras con las que Bravo Murillo denegó en 1851 el confiado proyecto de instrucción que le presentaba uno de los primeros socialistas utópicos españoles, Antonio Ignacio Cervera:

¿Que legalice la existencia de una escuela donde van seiscientos jóvenes y hombres del pueblo a instruirse? No en mis días. Aquí no necesitamos hombres que piensen sino bueyes que trabajen.³⁵

³⁴ Véase *Textes choisis*, op. cit., p. 151 (trad. cast. de ese pasaje en Charles Fourier, *La armonía pasional del nuevo mundo*, op. cit., p. 173).

³⁵ El relato de las vicisitudes del proyecto de Cervera y la contestación de Bravo Murillo están en Fernando Garrido, *Historia de las clases trabajadoras*, Zero, S.A, Madrid, 1971, t. IV, p. 127.

Sin duda, la confianza no solo en la posible legalización de proyectos socialistas por parte del aparato estatal de las clases dominantes, sino incluso en la participación activa de los «soberanos», los «particulares opulentos» o las «potentes compañías» de los primeros tiempos de la revolución industrial³⁶ en la realización de la experiencia falansteriana global como alternativa a los males de la civilización constituye el elemento más patentemente ilusorio o «utópico» de este socialismo premarxista aún alejado de la experiencia histórica que llevará a la afirmación de que la liberación de los trabajadores solo puede ser obra de los trabajadores mismos. El final de esa ilusión tiene en Europa una fecha definida: 1848. Momento este en el que por primera vez se produce la toma de consciencia de que el período histórico de colaboración entre las clases trabajadoras y las clases medias contra la aristocracia toca a su fin.

Por eso –y porque, como hemos tenido ocasión de ver, no siempre se está suficientemente en claro sobre el nexo entre los proyectos socialistas anteriores y posteriores a 1848– parece conveniente dilucidar, para terminar, las líneas generales de lo que el pensamiento socialista predominante a partir de la I Internacional entiende por «tránsito de la utopía a la ciencia» y, más concretamente, la relación «socialismo utópico/ socialismo científico»; tal como la expusieron en primer lugar K. Marx y F. Engels en el *Manifiesto Comunista*. Este tema se aborda en la III parte del *Manifiesto*, en su apartado 3 que lleva por título «El socialismo y el comunismo críticos-utópicos». Inmediatamente antes, los autores han ido analizando sucesivamente las corrientes socialistas propiamente modernas, consideradas bajo los epígrafes «El socialismo reaccionario» (apartado 1) y «El socialismo conservador o burgués» (apartado 2). Dentro del «socialismo reaccionario» incluyen el llamado socialismo feudal cuyos representantes, salidos de la aristocracia que está perdiendo su hegemonía, «enarbolan un mísero zurrón de proletario» con el fin de atraer al pueblo al mismo tiempo que «toman parte en todas las medidas represivas contra la clase obrera» y marchan unidos con el socialismo cristiano de la época, el cual –en expresión de Marx y Engels– no es más que el «agua bendita con que el clérigo consagra el despecho de la aristocracia»; el llamado socialismo pequeño burgués, que después de analizar, en alguna de sus versiones, «con

³⁶ Esa confianza utópica en la posibilidad de transformación de la sociedad sin proceso revolucionario, mediante la pacífica asunción del proyecto ideal de sociedad futura por elementos destacados de la clase social en el poder, es una constante de toda la obra de Fourier y también, desde luego, una de las causas del fracaso de las distintas experiencias falansterianas que se hicieron en Francia entre 1830 y 1850. El mismo espíritu inspira al fourierista español Manuel Sagrario de Veloy en su exposición de 1541 dirigida a la Diputación Provincial de Cádiz pidiendo permiso y apoyo para la creación de un falansterio en Tempul. Véase Antonio Elorza, *Socialismo utópico español*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 61-64.

mucha sagacidad» las contradicciones propias de las relaciones de producción de su tiempo, cae en la reacción y la utopía y acaba, en sus últimas tendencias, en una «decepción cobarde»; y, finalmente, el llamado socialismo alemán o «verdadero» que, surgido de las condiciones de atraso de Alemania e inspirado en las ideas sociales francesas, se mueve constantemente en el especulativismo de «la defensa de los intereses de la esencia humana» en lugar de los «intereses del proletariado» y en la defensa de la «necesidad de la verdad» en lugar de las «verdaderas necesidades», para constituir en su conjunto «una inmundicia y enervante literatura».

En cuanto al «socialismo conservador o burgués», su actitud queda caracterizada como defensa de las relaciones burguesas de producción pretendidamente en favor de la clase obrera, una posición que se resumiría en la afirmación de que «los burgueses son burgueses en interés de la clase obrera».³⁷

El resumen, por lo demás necesariamente esquemático, de esos juicios parecía indispensable para constatar a continuación el evidente cambio de tono con el que los autores del *Manifiesto* abordan la caracterización del socialismo y del comunismo crítico-utópicos. En efecto, si para definir las corrientes anteriormente aludidas Marx y Engels utilizan adjetivos de sentido irónico, duros muchas veces, casi siempre despreciativos y acusatorios –con la notable excepción de la referencia a Sismondi–³⁸ al abordar este nuevo apartado el tono es crítico, pero explicativo, justificatorio, en muchos momentos de adjetivación positiva, y solo al final (al referirse a los últimos desarrollos y posiciones de los discípulos de Owen y Fourier) se torna nuevamente despreciativo, con una adjetivación afilada, con esa dura agudeza metafórica que suele haber en los mejores pasajes polémicos de Engels y sobre todo de Marx.

La misma expresión utilizada en ese texto para definir los sistemas de Fourier, Owen y Cabet, «socialismo y comunismo crítico-utópicos» (no solo utópicos) es ya reveladora de esas diferencias de tono. Pero suele pensarse que, en esa formulación, con el adjetivo «crítico» Marx y Engels están señalando el aspecto posi-

³⁷ Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto...*, *op. cit.*, p. 59.

³⁸ Para la positiva valoración de Sismondi –y de la corriente socialista pequeño-burguesa por él representada–, véase *Manifiesto...* *op. cit.*, pp. 53-54: «Este socialismo analizó con mucha sagacidad las contradicciones inherentes a las modernas relaciones de producción. Puso al desnudo las hipócritas apologías de los economistas. Demostró de una manera irrefutable los efectos destructores del maquinismo y de la división del trabajo...». La sugerencia sobre la valoración de Sismondi por Marx y Engels se la debo a Manuel Sacristán.

tivo de esos sistemas –la crítica de la sociedad burguesa, la crítica de la civilización, la sátira de las relaciones sociales propias de esa sociedad–, mientras que con el adjetivo “utópico” se denuncia el aspecto negativo de los mismos. Lo cual es cierto siempre que «utópico» no se tome en el sentido restrictivo y reformista que relega al reino de los imposibles inexpresables la afirmación general de los principios de la sociedad futura para poder anclarse posibilista y retraídamente en «la realidad» de lo que puede conseguirse en el inmediato futuro con un programa mínimo.

Es evidente que Marx y Engels valoraban positivamente los elementos críticos de los sistemas a los cuales nos estamos refiriendo, pero no es menos cierto por ello que valoraban *también positivamente* muchos de los principios afirmados en esos sistemas como presunción de la sociedad socialista del futuro o, para decirlo con las mismas palabras que se emplean en el *Manifiesto*, «sus tesis positivas referentes a la sociedad futura». Estos principios o estas tesis son, básicamente, la desaparición de la contraposición entre la ciudad y el campo, la abolición de la familia, del beneficio privado y del trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social y la transformación del Estado en simple administrador de la producción.³⁹

El aspecto negativo de la utopía de este socialismo no es, pues, para el *Manifiesto* la afirmación de tesis o principios generales de la sociedad futura. Ella, sin más, no es utopía. Y en este sentido hay que considerar razonable y fundada la protesta, ya en su momento, de algunos socialistas premarxistas⁴⁰ cuando desde las posiciones de la clase dominante se denunciaban como utópicas sus declaraciones sobre la posibilidad de emancipación del proletariado y la abolición del beneficio capitalista. (Para el defensor del mantenimiento o la perpetuación del *status quo* la mera declaración de posibilidad de una transformación radical de las relaciones de producción siempre será «utopía».) La afirmación de los principios o las tesis generales acerca de la sociedad del futuro cobran un sentido utópico negativo cuando se hacen al margen de la historia, por encima y al margen de la maduración histórica de las contradicciones que pueden permitir convertir los principios en realidad. Por eso lo que hace utópica la afirmación de principios de los sistemas de Fourier, Owen y Cabet es el hecho de que, anunciando con ellos la desaparición del anta-

³⁹ Véase *Manifiesto...*, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁰ La acusación de «utópicos» –entre otras– dirigidas a los socialistas y reformistas sociales en general del primer tercio del siglo XIX procedía frecuentemente de la derecha política, de los ideólogos de la clase dominante con los que ellos solían polemizar.

gonismo entre las clases sociales, sus autores «solo conocen las primeras formas indistintas y confusas» de ese antagonismo que, en el momento histórico preciso en que se formulan tales declaraciones, están todavía empezando a perfilarse.

Lo característico de la consideración marxengelsiana de la utopía es vincular ésta al momento histórico concreto en que fue formulada: se explica y se justifica así, históricamente, «la fantasía», «la imaginación», «el ingenio», «los inventos teóricos» (todas ellas son expresiones empleadas en el *Manifiesto*) de aquellos socialistas por el hecho de que *también el proletariado*, en una época en que todavía estaba muy poco desarrollado cuantitativamente y como clase, consideraba su propia situación de *una manera fantástica*. La utopía de los filósofos sociales tenía, pues, en aquel momento histórico, su justificación teórica en las primeras aspiraciones confusas de una clase social que empieza a nacer.

Desde este punto de vista del análisis histórico de la utopía pueden decir justamente los autores del *Manifiesto* que la importancia del socialismo y del comunismo crítico-utópicos «está en razón inversa al desarrollo histórico»: la maduración de la contradicción entre producción social y apropiación privada capitalista con la consiguiente agudización de la lucha de clases y, por tanto, con la maduración también de las condiciones para la emancipación del proletariado y la realización de los principios afirmados, convierte la mera repetición de la utopía (de esa concreta utopía que tiene su lugar histórico en los comienzos el siglo XIX) en fantasía sin más, «sin posible justificación teórica»; los aspectos revolucionarios de aquella utopía se tornan reaccionarios, lo que era imaginación ingeniosa se hace sueño infundado que huye de la realidad, lo que era afirmación de futuro se convierte en simple construcción de castillos en el aire.⁴¹ Así, pues, es el mismo discurrir de la historia concreta de los hombres, de las relaciones sociales de producción, de la contraposición entre las clases sociales, lo que está en la base de la degeneración de la utopía en mera fantasía. Y, a la inversa, la claridad con que empiezan a manifestarse las contraposiciones sociales, el descubrimiento y análisis de la contradicción estructural que fundamenta esas contraposiciones, el paso de la lúcida crítica de la «civilización» a la explicación crítica de ese concreto modo histórico de producción que es el modo de producción capitalista en el occidente europeo, la iluminación de su secreto funcionamiento es lo que hace posible —en un momento histórico determinado también— la formulación del programa político

⁴¹ Véase *Manifiesto...*, *op. cit.*, pp. 62-63, en las que se caracteriza la posición de las sectas formadas por los discípulos de Fourier, Owen y Cabet.

del proletariado para llegar a la realización de las tesis positivas o principios generales que deben regir en la sociedad futura (la abolición del beneficio privado y del trabajo asalariado, la desaparición de la contraposición ciudad-campo, la superación de la división capitalista del trabajo, etc.).

El mismo proceso histórico, por tanto, que convierte la repetición los innumerables detalles con los cuales se caracterizaba la sociedad futura en mera fantasía es la base del tránsito de la utopía a la ciencia; un tránsito en el cual la precisión de los conceptos caracterizadores de la sociedad presente no solo ocupa lugar anteriormente ocupado por el discurso acerca de los metros cuadrados y la distribución de las galerías del esperado falansterio socialista, sino que constituye el fundamento de la plausibilidad de la toma de consciencia de los sujetos interesados en la transformación social; un tránsito también en el cual el lugar ocupado antes por la afirmación voluntarista de la proximidad del cambio como elemento movilizador de unos hombres que «si tuvieran que esperar treinta años» –según argumenta Fourier– no se moverían, lo ocupa ahora la argumentación acerca de la organización del proletariado como clase y acerca de los elementos, instrumentos e instituciones necesarios para aproximar el momento del cambio mismo en función del análisis concreto de la situación concreta.

Pero precisamente por la vinculación de ese tránsito utopía-ciencia cambio histórico, a la evolución de las condiciones socioeconómicas de las sociedades, no está dicho que el tránsito mismo esté ya dado de una vez para siempre. Este carácter histórico de la utopía y de la ciencia es lo que hace que, con transformaciones ocurridas en la «situación concreta», la utopía vuelva a encontrar en determinadas épocas nuevos «fundamentos teóricos» que la hagan explicable; y ese mismo carácter es lo que hace también que, así como la utopía degeneraba en mera fantasía, la ciencia social superadora de unas determinadas utopías históricamente definidas pueda degenerar a su vez en cientificismo chato o en presuntuosa convicción de posesión de una verdad eterna. La crítica marxengelsiana de los sistemas crítico-utópicos de comienzos del siglo XIX tiene una fecha, lo que quiere decir que se mueve también dentro de unas determinadas condiciones históricas y en una situación de la batalla de ideas socialistas muy concreta.

No es ninguna casualidad, por tanto, que algunos años después la publicación del *Manifiesto*, precisamente en polémica con una de las degeneraciones científicistas y positivistas de esa ciencia social superadora de la utopía, el maduro Engels de

1887 se vea obligado a acentuar la afirmación de los elementos positivos de la utopía fourierista.⁴² Y la posterior evolución de los acontecimientos, con el predominio del reformismo en el movimiento obrero vinculado a la II Internacional, explica también la nueva acepción con que el joven Gramsci de los años 1917-1918 emplea el término “utopía”. En efecto, frente al reformismo de la época que se cree en posesión de una ciencia social absolutamente superadora de la utopía y que, en consecuencia, juzga la revolución rusa como un error utópico destinado al fracaso por el mero hecho de que su proceso no entraba en los cálculos ni en las previsiones, Antonio Gramsci⁴³ vincula la utopía no a la previsión de principios o «máximas jurídicas» del futuro, sino al intento de prever detalladamente los hechos que han de ocurrir; por eso, lo utópico no es la lucha del hombre por la libertad en la sociedad futura, ni la espontaneidad humana, sino precisamente lo contrario: «la autoridad», «el querer ver el futuro como un sólido ya perfilado», «el creer en planes establecidos», «el reformismo y el filisteísmo que se empeña en gemir continuamente ante el pasado porque los acontecimientos se desarrollaron mal».⁴⁴

Si esas afirmaciones hay que tomarlas como enseñanza histórica, como una guía teórica para la práctica (guía vinculada siempre al momento histórico y que debe ser sometida, por tanto, a la contrastación con la realidad presente) en evitación de que la historia del reformismo utópico se repita nuevamente, ahora como farsa, de ellas se puede desprender al menos uno de los puntos de estudio para el pensamiento socialista actual: intentar dilucidar los elementos negativos y los elementos positivos de los proyectos utópicos proclamados durante estos últimos años, partiendo del análisis de las transformaciones ocurridas en las formaciones económico-sociales capitalistas en un momento en que se perfila y toma cuerpo un «mecanismo único»⁴⁵ resultante de la progresiva fusión de los monopolios y el Estado.

⁴² Nota de edición: esa acentuación llega en Engels a la evidente exageración de poner a Fourier al mismo nivel que a Hegel «en el manejo de la dialéctica» (*Anti-Diihring*, *op.cit.*, pp. 256-257). La exageración se explica seguramente por la punta polémica frente a los que consideraban a Fourier «un alquimista social» y por el deseo de Engels de aclarar el «núcleo racional» de la utopía, como sugiere V. Gerratana en una investigación reciente, *Ricerche di storia del marxismo*, Riuniti, Roma, 1972, pp. 141-142 [*Investigaciones sobre la historia del marxismo*, Grijalbo-Hipótesis, Barcelona, 1975, traducción de Francisco Fernández Buey]. Para la positiva valoración de Fourier por Marx y Engels después e 1848, véase la nota 25.

⁴³ Nota de edición: entre los numerosos trabajos del autor dedicados a la vida y obra de Gramsci, cabe citar aquí Francisco Fernández Buey, *Leyendo a Gramsci*, El Viejo Topo, Mataró, 2001 (existe versión inglesa, *Reading Gramsci*, publicada por Brill en 2015) y la edición y presentación, con traducción de Esther Benítez, de Antonio Gramsci, *Cartas desde la cárcel*, Madrid, Veintisiete Letras, 2010.

⁴⁴ Véase Antonio Gramsci, *Antología* (selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), Siglo XXI, México, 1970, pp. 49-50.

⁴⁵ La expresión «mecanismo único» para definir la actual fase del capitalismo monopolista de Estado es utilizada por el economista italiano Luciano Barca.

Fenómenos socioeconómicos nuevos, como la considerable ampliación de la fuerza de trabajo asalariada de origen medio y pequeño burgués y de formación intelectual relativamente elevada por su estancia en los centros académicos de impartición de cultura superior, están trastocando ya la tradicional división del trabajo en manual e intelectual insertado cada vez con mayor incidencia el factor «intelectual» en el ámbito de lo que históricamente ha sido trabajo directo y primario. Tal vez por eso, de la misma manera que «las profundas aspiraciones» de los primeros obreros industriales están en el origen de los sistemas utópicos de principios del siglo XIX, así también el «modo fantástico» como consideran su nueva situación los nuevos asalariados que están rompiendo el caparazón del círculo minoritario intelectual tradicional para insertarse en el proceso de trabajo da lugar a fantasiosos planteamientos especulativos acerca de la sociedad futura, planteamientos no exentos tampoco de la componente romántica antimquinista –ahora antiautomatización y más en general antitecnológica– de los primeros tiempos del movimiento obrero.

La radical novedad de los comienzos del movimiento sociopolítico que tiene su origen en tales condiciones y, consecuentemente, su base de reclutamiento en la población estudiantil (la cual prevé un futuro incierto para la realización de la venta de su fuerza de trabajo en el capitalismo maduro) y en la población postuniversitaria de trabajadores intelectuales (la cual constata la incertidumbre e inseguridad producida por la devaluación constante de los títulos universitarios anteriormente garantizadores de una posición de elite)⁴⁶ debe considerarse como un factor de fondo explicativo del renacer de la utopía socialista en los proyectos de transformación global de la sociedad.

Así, pues, el análisis de las complejas –y de importantes resonancias para la praxis– mediaciones entre la incidencia generalizada del factor «intelectual» en el ámbito de la fuerza de trabajo y su correlato sociopolítico en las sociedades capitalistas posteriores a la Segunda Guerra Mundial aparece como una perspectiva desde la que tal vez sea posible poner de manifiesto las limitaciones individualistas y meramente especulativas de buena parte de los actuales intentos de recuperación de Fourier, señalar las líneas centrales del tránsito de la utopía a la ciencia

⁴⁶ Nota de edición: Uno de los puntos en que incidía el *Manifiesto por una Universidad Democrática*, leído por el autor durante la jornada de formación en 1966 del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona, del que fue uno de sus líderes/representantes más destacados. Sobre este punto, Salvador López Arnal (ed.), *Universidad y Democracia. Lucha estudiantil contra el franquismo*, El Viejo Topo, Vilassar de Dalt, 2017.

correspondientes a un momento de profundas transformaciones de las fuerzas productivas y explicar la «justificación teórica» de las alternativas globalizadoras a la sociedad presente propuestas por las minorías revolucionarias a partir de 1968. Objetivo no secundario de un análisis basado en esa perspectiva podría ser abrir camino a la superación tanto del pseudorealismo afirmador del programa detallado, restrictivo y posibilista, que no se atreve a declarar sus tesis positivas de futuro referentes a la totalidad de las relaciones sociales, como del irrealismo maximalista que ve en la citada generalización de la incidencia del factor «intelectual» en el proceso productivo un fundamento del carácter primordialmente revolucionario de los nuevos estratos intelectuales de reciente formación o un punto de apoyo para la elaboración de una estrategia que interpreta distorsionadamente la función teórica del elemento externo, intelectual, para la toma de consciencia no meramente sindicalista de los agentes del cambio en un sentido inorgánico, exclusivamente propagandístico y meramente agitatorio.

Lecturas

HISTORIA DE LA AGRICULTURA ESPAÑOLA DESDE UNA PERSPECTIVA BIOFÍSICA (1900-2010)

Manuel González de Molina, David Soto Fernández, Gloria Guzmán Casado, Juan Infante Amate, Eduardo Aguilera Fernández, Jaime Vila Traver, Roberto García Ruiz
Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid, 2019
420 págs.

El libro constituye, a través de los seis capítulos que lo conforman más los tres anexos estadísticos, una síntesis rigurosa y robusta del trabajo llevado a cabo a lo largo de la última década por el Laboratorio de Historia de los Agroecosistemas de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, utilizando la aproximación del metabolismo social aplicada al estudio de la agricultura española desde una perspectiva histórica, abriendo claves interpretativas muy sugerentes para entender su transición, sus saltos, sus fracturas, etc. Se trata de una metodología de evaluación de la sostenibilidad agraria centrada en la reproducción de los elementos que componen los agroecosistemas, mediante la evaluación de la cantidad, calidad e interrelación de los flujos de energía y materiales que son necesarios para el mantenimiento de dichos elementos. Visto que el objetivo principal del proceso metabólico agrario es el crecimiento y la apropiación de fitomasa para satisfacer,

directamente, o indirectamente a través del ganado, el consumo endosomático y parcialmente exosomático de la especie humana, es muy importante saber si ese intercambio se lleva a cabo de manera sostenible o no. Es decir, mediante la aproximación del metabolismo agrario, se establecen de alguna manera los límites de lo posible en cuanto al grado de sostenibilidad de un agroecosistema bajo unas condiciones socioecológicas dadas. A modo de breve resumen descriptivo del contenido del estudio, señalar que el primer capítulo realiza un recorrido crítico por las principales metodologías que habitualmente se suelen adoptar cuando se trabaja con el enfoque metabólico, especificando las modificaciones con las cuales se ha procedido para adaptar la propuesta metabólica a las especificidades del sector agrario. El mismo capítulo incluye también una revisión crítica de las fuentes, estadísticas o no, recogidas y procesadas por los autores para construir la compleja y homogénea serie de la evolución del sector agrario desde el año 1900 hasta el 2010. Los capítulos segundo y tercero presentan los resultados de la investigación tanto por el lado de la biomasa obtenida como resultado del proceso desde inicios del siglo XX hasta el año 2008, como desde el del lado de los insumos necesarios para la obtención de dicha biomasa, analizando su evolución desde el año 1900 tanto en términos biofísicos como en contenido energético asociado. El capítulo cuarto está dedicado a analizar la población rural y las variables de naturaleza socioeconómica que influyen en el metabolismo, mientras que el

capítulo quinto analiza los impactos ambientales de los cambios experimentados por el sector durante el siglo largo analizado. El libro cierra su recorrido con una perspectiva de conjunto, poniendo en relación los flujos de biomasa con los flujos monetarios implicados en la reproducción de los elementos de los agroecosistemas. Muy útiles para todos investigadores y personas interesadas en profundizar en el tema son los anexos estadísticos finales que constituyen una referencia y respaldo cuantitativo imprescindible a la estructura del libro.

De este modo, resulta evidente la construcción de un relato que nos habla de la ecología de los sistemas agrarios tradicionales y del progresivo cambio e intensificación de sus dinámicas hacia escenarios más o menos insostenibles, y que facilita la posibilidad de pensar en la reconfiguración de modelos más equilibrados para el futuro, haciendo hincapié sobre las variables que resultan más significativas. Todo este ejercicio se desarrolla tomando como referencia las pretensiones de la Historia Ambiental, como “disciplina híbrida” en constante diálogo con otros ámbitos de conocimiento.

En otras palabras, bajo el amparo del metabolismo social aplicado, en este caso, al sistema agrícola (como sistema socioecológico), se supera la mera consideración del componente ambiental como otra variable más –sin que permee en el núcleo duro del discurso– y se eleva el análisis al estudio de la relación compleja con el medio, considerando los flujos de materiales y energía necesarios para que funcionen y se desarrollen las sociedades en general, y sus sistemas agrarios en particular. De ese modo, adquiere sentido hablar de transición sociometabólica de los sistemas analizados, de la cual el libro constituye una importante aplicación em-

pírica a la agricultura española, para detectar los cambios antrópicos, así como los factores más decisivos que los explican, y confeccionar un diagnóstico preciso de las patologías ambientales (entiéndase: deterioros, impactos, etc.) del sistema analizado, conectándolas además con el crecimiento agrario y el papel de la agricultura en el desarrollo económico español.

Las metodologías de evaluación de la sostenibilidad agraria se han basado tradicionalmente en la aplicación de baterías de indicadores que alertan sobre posibles problemas de degradación de los agroecosistemas. Sin embargo, su utilidad se ve limitada porque no penetran en el funcionamiento del agroecosistema y los mecanismos de reproducción de los elementos que lo constituyen. Es decir, desconocen tanto los procesos causantes de la degradación como sus interrelaciones. Como consecuencia, presentan dificultades para guiar de manera eficaz su recuperación.

Todo esto lleva también a un cuestionamiento profundo no solo de las bases o supuestos de partida sobre la posible contribución de la agricultura al desarrollo económico de un país, sino también sobre los leguajes de valoración propios de la economía convencional, hegemónicos a día de hoy. Un aspecto que considero relevante subrayar al hilo de esta última idea es que para los autores las “limitaciones ambientales” del agro español no fueron tales, sino rasgos característicos propios de los agroecosistemas mediterráneos, y que las desigualdades en la distribución de la renta agraria existentes jugaron un papel clave en la dinámica del sector. Esta visión introduce una narrativa alternativa con respecto a la perspectiva tradicional.

En ese sentido, hay que decir que la agricultura española, representativa de las

condiciones agroambientales mediterráneas, experimentó en el siglo XX un fuerte proceso de intensificación basado en el uso de insumos externos. Este proceso comenzó en el primer tercio del siglo XX, cuando la agricultura española inició un incipiente proceso de integración en los mercados internacionales. Pero se aceleró especialmente durante la fase de incorporación de España a la Comunidad Económica Europea, en la cual la agricultura española fue obligada a especializarse en aquellos productos con mayor demanda o interés para la Unión Europea (aceite de oliva, frutas y hortalizas), abandonando las tierras “menos” productivas (generalmente tierras de cultivo de grano dedicadas al uso de piensos y pastizales), mientras que las importaciones de piensos de alto contenido proteico se dispararon. Estos cambios han modificado profundamente la cantidad y calidad de los flujos de energía y materiales de la agricultura española y, en consecuencia, han alterado el estado de los elementos que la sustentan.

Según el análisis llevado a cabo por los autores, parece evidente que el factor más importante de la transformación del metabolismo agrario en España ha sido el rápido cambio en el patrón dietético, que evolucionó de una dieta mediterránea típica a una dieta rica en proteínas animales. De hecho, el aumento en la proporción de proteína animal ha sido muy intenso, pasando del 37% en la década de 1960 al 65% en la década pasada.

Finalmente, los autores subrayan que los efectos negativos sobre los elementos constituyentes del agroecosistema no se circunscriben solo al territorio español, sino que son parcialmente exportados. Así, si en el modelo de agricultura tradicional los efectos de un mal manejo te-

nían efectos a una escala local, con la industrialización agraria estos efectos se han globalizado.

Es cierto que el actual modelo de crecimiento agrario ha sido capaz de sostener la alimentación de una población creciente con menos trabajo, pero las herramientas tecnológicas que lo han hecho posible han incidido negativamente sobre las posibilidades de reproducción de los agroecosistemas.

En conclusión, este libro se hace de imprescindible lectura para hacerse con una no frecuente panorámica de la evolución del sector agrario español desde una perspectiva crítica, que se hace eco de toda la complejidad y multidimensionalidad de la evolución agraria del país.

Monica Di Donato

Miembro de FUHEM Ecosocial

EL PLANETA INHÓSPITO: LA VIDA DESPUÉS DEL CALENTAMIENTO

David Wallace-Wells

Ed. Debate, Barcelona, 2019

253 págs.

El nuevo mundo en el que nos adentramos será tan ajeno al nuestro que bien podría tratarse de otro planeta distinto (p. 247). Con esta afirmación, David Wallace-Wells nos presenta el sombrío panorama que puede depararnos el futuro si no reaccionamos ante la emergencia climática. El periodista neoyorquino y editor adjunto de la revista *New York Magazine*, especializado en la divulgación científica y, más concretamente, en el ámbito del

cambio climático, procura abrirnos los ojos frente al inminente porvenir que puede culminar en un *planeta inhóspito*. Pero llama la atención la traducción de *uninhabitable* (no habitable, en el título del original inglés), vertido como *inhóspito* (poco acogedor, en la edición española). Una manera de interpretar esta opción sería creer en un desplazamiento desde una perspectiva antropocéntrica a otra más ecocéntrica (entendiendo que, aunque no sea el caso de los seres humanos, muchas otras especies sobrevivirán). Mas quizá se trate, simplemente, de que nos resulta difícil mirar la dura realidad de frente y preferimos dulcificarla: justo lo contrario de la actitud que defiende el autor en esta obra.

Wallace-Wells ha construido su libro a partir de un número ingente de *papers* y textos científicos sobre la crisis climática, logrando una puesta al día muy valiosa para el público general. Cabe hacer énfasis en una de las ideas clave: *El planeta sobrevivirá por muy terriblemente que lo envenenemos* (p. 252). El autor reitera numerosas veces su tesis principal: *No es una pregunta para las ciencias naturales, sino para las ciencias humanas* (p. 57). Es decir, nos encontramos ante una doble capa de incertidumbre respecto a lo que nos depara el futuro: la primera concierne a los desequilibrios biofísicos que inducimos en el sistema Tierra, mientras que la segunda, más decisiva, corresponde a la humanidad y a su respuesta.

En la primera mitad del libro, se muestra cómo el cambio climático se ve plasmado en una sucesión de “cascadas”, es decir, fenómenos climáticos realimentados entre ellos que están alterando y alterarán drásticamente el mundo que conocemos. Desde los fenómenos más conocidos (como la subida de las temperaturas) hasta los menos considerados (como los

conflictos bélicos), las realimentaciones de estas cascadas ocurren paralelamente en el tiempo. Pese a que Wallace-Wells nos presente previsiones de los efectos de realimentación, la incertidumbre la sitúa en la velocidad del cambio, más que en su magnitud.

El origen de las cascadas podría reducirse a un aumento acelerado de la temperatura promedio global. Su causa, principalmente, son los gases de efecto invernadero (GEI), resultado de décadas de consumo desmesurado a raíz de una industrialización beneficiada por la quema de combustibles fósiles.

La consecuencia más obvia de este calentamiento es la “muerte por calor” (p. 53). En un mundo recalentado, el clima, especialmente las olas de calor, se tornaría extremo hasta llegar incluso a causar muertes por estrés térmico. Muchas ciudades se volverían casi inhabitables por el calor (un efecto intensificado por la densidad poblacional y por las infraestructuras urbanas que lo atrapan en “islas de calor”). Asimismo, este calentamiento incrementaría el riesgo de incendios forestales. En estos casos la vegetación perdería gran parte de la capacidad de absorción de CO² y no solo no lo absorbería sino que, al quemarse, lo liberaría. Esto reforzaría el incremento de temperatura. Otro ejemplo de realimentaciones: más cenizas procedentes de los incendios (p. 85) se depositarían sobre el Ártico, ennegreciendo los hielos, que pasarían a absorber más calor de los rayos del Sol, derritiéndose. Se incrementaría el deshielo del permafrost ártico, que contiene enormes cantidades de metano; si estas se liberaran, aumentaría drásticamente la cantidad de GEI en la atmósfera. Así se incrementaría aún más el deshielo y por ende la subida del nivel del mar, augurando un futuro “ahogamiento” (p. 74)

de los litorales y engendrando un gran número de refugiados climáticos. A la vez, con una menor superficie de hielo, menor sería el efecto albedo (falta de reflexión de los rayos solares), lo cual volvería a reforzar el calentamiento (podríamos bromear con humor negro: “¡son las realimentaciones, estúpido!”). En este caso, sería el océano el que asimilaría el calor, perdiendo capacidad de absorción de CO² y exceso térmico. Se produciría un desajuste de las corrientes marinas, que mantienen las estaciones y modulan la temperatura global. Por ello, se desequilibrarían muchos climas regionales y locales, las temperaturas se extremarían y los océanos se acidificarían. Así se produciría una anoxificación de sus aguas, transformándolos en “océanos moribundos” (p. 110), eliminando mucha vida marina y forzando a los peces a adaptarse a las nuevas temperaturas cambiando sus hábitos y rutas. Por la misma causa, se deberían resituar los cultivos, creando considerables impactos en la cadena alimentaria y en la economía. En este caso, la “hambruna” (p. 64) sería la principal consecuencia, pues el desplazamiento de los cultivos dificultaría mantener los rendimientos y se llegaría a producir desertificación de los territorios antiguamente cultivables. Además, el calentamiento, junto con la contaminación, también extendería la aparición de bacterias y otros microorganismos en el agua potable; lo cual, junto con las sequías, agravaría la “falta de agua” (p. 102), multiplicando las crisis agrícolas. Estas bacterias en expansión, junto con insectos portadores de virus, traerían enfermedades nunca antes padecidas en muchos territorios provocando así “plagas del calentamiento” (p. 126). Estas nuevas enfermedades se sumarían a las cardiorrespiratorias y cognitivas producidas por la contaminación de un “aire irrespirable” (p. 116), concentrado sobre todo en grandes ciudades en forma

de *smog* (fenómeno acentuado por la falta de ventilación natural procedente de corrientes de aire frío del Ártico).

Con todo esto y mucho más, Wallace-Wells advierte que aunque formen parte de la naturaleza, estos son “desastres ya no naturales” (p. 94). Adicionalmente, implicarían unas reparaciones costosas y, a medio plazo, un “colapso económico” (p. 133) sería inevitable. En este marco globalizado y devastado por desastres climáticos, con crecientes tensiones que se intensifican por el calentamiento, el mundo se vería sumido en un gran “conflicto climático” (p. 143). Esta situación empeoraría la distribución de los ya escasos recursos, generando una gran crisis de refugiados que huirían de sus países hundidos, quemados, hambrientos, sedientos, secos, irrespirables...

El tercer apartado de la obra se titula “caleidoscopio climático” (p. 161), e ilustra la visión que tiene la sociedad sobre la emergencia medioambiental y la complejidad de explicar, reconocer y actuar ante el cambio climático. Primeramente, Wallace-Wells esboza una crítica al sistema neoliberal imperante que ha causado el avanzado estado del cambio climático y que paradójicamente se presenta como posible salvador del mismo. El autor presenta los diversos engaños del neoliberalismo, siendo el principal de ellos la promesa de crecimiento económico. Una fraudulenta expectativa de crecimiento infinito de la que realmente solo se han beneficiado unos pocos durante los decenios últimos. Esto da como resultado un sistema sustentado por *la estructura de un orden político y económico que [...] permite la desigualdad, [...] la alimenta y se beneficia de ella* (p. 211). La desigualdad no solo se verá plasmada en el *apartheid climático* nacional, sino que se reflejará en una paradójica injusticia medioambiental:

los países y regiones con menor PIB, que son los menores contribuyentes a la emisión de GEI, son los que padecerán más los efectos del cambio climático.

Esta engañosa promesa de crecimiento lleva a la fantasía del progreso: una percepción histórica según la cual los seres humanos estamos destinados a progresar constantemente. De este modo, se creería en la posibilidad de superar el cambio climático sin excesiva dificultad, haciendo caso omiso a las advertencias del calentamiento y sin tener que hacer nada que alterase seriamente el *statu quo*. Una solución más desconcertante surge de la confianza ciega en la sabiduría del mercado, llegando a considerar el aumento de liberalización como salvación frente al cambio climático. Así pues, Wallace-Wells observa la incapacidad del neoliberalismo de reconocer sus propias deficiencias.

En este contexto aparece una nueva economía moral con “filantropocapitalismo”, que busca obtener beneficios tanto económicos como humanos de manera que los beneficiados de esta economía neoliberal puedan apuntalar su propio estatus. En esta línea, por ejemplo, se le pide a un ciudadano promedio que ante la “ansiedad ecológica” practique un consumo responsable, como si dentro del orden neoliberal se pudiese dar un cambio usando nuestra libertad de consumo. Ahora bien, el autor indica que *comer alimentos ecológicos es bueno, pero si nuestro objetivo es salvar el clima, el voto es mucho más importante* (p. 211).

En esta tercera parte no solo encontramos críticas al sistema neoliberal sino que también se reprocha la reticencia científica (los resultados de la investigación se atenúan, para evitar ataques o la posibilidad de desprestigio académico) que da lugar, entre otras cosas, a las parábolas climáticas. Como resultado se suelen ob-

tener dos posibles textos: o bien los desprestigiados con el término “alarmistas” (demasiado explícitos) o bien “reduccionistas (que no retratan la amenaza real), por lo que ni unos ni otros se consideran legítimos. Esta falta de entendimiento se ve plasmada en las mencionadas “parábolas climáticas”, entendidas como herramientas de aprendizaje erróneas que exageran las consecuencias irrelevantes del cambio climático alienándonos de las preocupantes. Son ejemplos tanto la inquietud por el reino de las abejas como por el plástico, siendo estas como una “exposición taxidérmica” de la que no aprendemos nada.

¿Y si estuviéramos equivocados? (p. 245)

A fin de ilustrar el profundo nihilismo en el que hemos caído, esta pregunta tan básica y aparentemente inofensiva da inicio a la última parte de la obra. David Wallace-Wells, quien ha evitado cualquier dogmatismo científico y reconocido en todo momento sus limitaciones, da cuenta del perjuicio ocasionado: no solamente se ha transformando el calentamiento global en una crisis ecológico-social monumental, sino que se ha puesto en riesgo la legitimidad y la validez de la ciencia. Al mismo tiempo, es esta parte la que puede ser interpretada como guía para la acción futura puesto que ilustra y contesta algunas preguntas comunes:

¿Cómo debemos afrontar toda esta información? Alejándose de las atacadas posiciones fatalistas, el autor sugiere enfrentarnos a las evidencias que advierten la desaparición inminente del mundo que conocemos mediante la acción, defendiendo que las perspectivas sombrías nos estimulen en lugar de que nos inmovilicen. Es en estas últimas páginas donde defiende que, desde una visión acorde con el “principio antrópico” (p. 243), *el clima del futuro es la acción hu-*

mana, no unos sistemas fuera de nuestro control. (p. 246). Pero ¿no ha sido el antropocentrismo, con su falsa pretensión de dominio sobre la naturaleza, el que nos ha hecho acabar en la situación de emergencia actual porque dificulta la toma de conciencia sobre ella?

¿Quién debe empezar a actuar? Nos define como *una civilización que se atrapa a sí misma en un suicidio* (p. 249), pero en vez de *asignar la tarea a las generaciones futuras, a sueños de tecnologías mágicas, a políticos remotos [...] todos debemos compartir la responsabilidad para evitar compartir el sufrimiento* (p. 246). Ahora bien, ¿cómo debería ser esta acción? Seguramente pecando de optimismo, Wallace-Wells se centra en la acción a gran escala, considerando que puede ser complementada con la individual. Más específicamente, aboga por un impuesto al carbono, acabar con la energía sucia, dar un nuevo enfoque a las prácticas agrícolas, eliminar la carne y la leche de vaca de la dieta global, y fomentar la inversión pública en energía verde y captura de carbono. De todas formas, él mismo observa en la pág. 58 que tenemos las herramientas para acabar con la pobreza mundial pero no lo hacemos... ¿Qué nos puede hacer pensar entonces que con el cambio climático sí que vamos a actuar?

En pleno Antropoceno, Wallace-Wells nos destapa de forma franca nuestro espeluznante porvenir. Actualmente seguimos contaminando a gran escala y nos mostramos como *Homo compensator* de forma ambivalente: tanto desde el individualismo, calmando nuestra conciencia moral a través de una acción individual enmarcada en las anteriormente nombradas parábolas; como desde una supuesta acción colectiva (comenzando por el voto) que parece prescindir de la implicación particular.

De todas formas, el autor pretende concienciarnos de que el futuro se encuentra en nuestras manos. Ahora bien, ¿es esto así? Nos encontramos ante una evidente falta de cuerpos políticos a través de los cuales emprender esa anhelada acción conjunta, necesaria para frenar la emergencia en la que nos encontramos. Situación provocada tanto por la falta de incentivos para tomar medidas (presión social) como por la contrafuerza de intereses económicos neoliberales que alejan la política del interés común. Por esto nos preguntamos: ¿es un problema de la política o de concienciación individual?

Un posible punto de confluencia sería la desobediencia civil colectiva ya que, aunque Wallace-Wells no la menciona en su libro, en ella converge tanto la acción coordinada como la toma de conciencia individual, en búsqueda de romper con el *statu quo* que prioriza la perpetuación neoliberal frente al futuro del planeta.

**Meritxell Balada, Paula Estrada y
Joan Freixa**

Universidad Autónoma de Madrid

LA MÁQUINA ES TU AMO Y SEÑOR

Jenny Chan Tang, Xu Lizhi, Li Fei y
Zhang Xiaoqio

Virus Editorial, Barcelona, 2019

128 págs.

Son de sobra conocidos los efectos y las tensiones que provocan las prácticas laborales de la organización productiva que caracteriza las cadenas globales de producción sobre el trabajo y la vida de las personas cuyo trabajo se desarrolla en ellas. En la amalgama de experiencias que encontramos, el caso de Foxconn

puede considerarse como uno de los más representativos y dramáticos a escala mundial, lo que justifica particularmente el interés de esta obra.

En la cadena global de proveedores que opera en China, esta multinacional de capital taiwanés es la mayor empresa del sector privado y de las principales contratistas del país, al contar con una plantilla de alrededor de 1,4 millones de trabajadores. Esta corporación se ha expandido y localizado, como otras muchas, aprovechando unas políticas favorables para atraer fases del proceso productivo al menor coste posible. Las mayores facilidades en el caso de Foxconn se registran en materia fiscal, en el bajo coste del suelo y en las rebajas en el precio del agua, que se hicieron extensibles para esta y otras empresas electrónicas emergentes en la economía china.

Conocida en el entorno empresarial por sus éxitos corporativos y señalada como el culmen de actividad exportadora en China, Foxconn invadió los espacios mediáticos internacionales en 2010 a raíz de los dramáticos acontecimientos sucedidos en sus instalaciones. La oleada de suicidios registrados durante el primer semestre de ese año en la ciudad de Shenzhen, donde se localizaba la empresa, convirtieron este territorio en la máxima y más dramática expresión del control y precarización que promueven los métodos de organización del trabajo dentro de las cadenas de valor. Métodos que responden a una organización taylorista de la mano de obra llevada al extremo y que elimina, literalmente, la vida de aquellas personas sobre las que recae la exigencia de los criterios de acumulación e intensificación del trabajo que caracterizan esta manera de producir. El eco mediático en torno a estas muertes permitió conocer los métodos de organización y gestión del

trabajo que caracterizan buena parte «de los regímenes laborales desarrollados por las cadenas de producción y suministro globalizadas de las industrias exportadoras chinas» (p.19). Y no únicamente en China se reconocen las prácticas descritas en este libro, sino que estas son cada vez más comunes en la cotidianidad laboral de contextos mucho más próximos (por ejemplo, en España, la producción en cadena tradicional o su adaptación actual presenta ciertas similitudes). Prácticas desarrolladas por estas grandes empresas de suministros que nutren a otros eslabones productivos, no sin sus correspondientes y negativas consecuencias.

Esto ha llevado a las personas empleadas a referirse a ellas mismas como «esclavos electrónicos» cuando recuerdan la experiencia vivida en Foxconn. Así lo describe el testimonio anónimo de una de las supervivientes, Tian Yu, quien durante años estuvo sumida, en cuerpo y alma, al ritmo de trabajo establecido por las máquinas de la ciudad-fábrica de Shenzhen. La experiencia de Yu sirve de hilo conductor a la socióloga y militante Jenny Chan para retratar el día a día de estas personas esclavas y desprovistas de cualquier garantía de futuro. Un relato descarnado de cómo «El proceso de automatización de la producción simplifica las tareas de trabajadoras y trabajadores, que ya no tienen ningún tipo de función» (p.12) [que no sea el de servir] «a las máquinas. Hemos perdido el valor que nos corresponde como seres humanos y nos hemos convertido en una extensión de las máquinas, su apéndice, sí, su esclavo» (p.13). En paralelo, las vivencias de otros protagonistas, como el joven Xu Lizhi, a través del relato e incluso poesías, se suman a la historia de Yu, retratando la cruda realidad que durante años vivieron las y los trabajadores de Foxconn.

Es posible pensar que existe una simple respuesta ante esa tortura, como puede ser marcharse y abandonar. Sin embargo, los engranajes de este sistema “funcionan” porque los eslabones de la cadena son difíciles de soltar y fácilmente reemplazables, tanto en esta como en otras redes productivas a nivel global. Los testimonios de las personas que trabajaron y vivieron en los centros de trabajo y residencias de Foxconn son ejemplo de ello. Muchas de las empleadas en la fábrica son parte de la generación de “los niños abandonados” que surgió en China a partir de la década de los ochenta. Esta generación fue consecuencia de la primera oleada migratoria hacia las zonas urbanas que asoló las zonas rurales del país y, por supuesto, no sería la única. El continuo deterioro que afectó desde entonces a las zonas rurales del país, y que se intensificó especialmente tras la adhesión a la Organización Mundial del Comercio (OMC) en 2001, reorientó las políticas de Estado hacia el desarrollo urbano y trajo consigo desafíos sin precedentes para el vasto campesinado chino, el cual no encontraba en el campo las condiciones de subsistencia de periodos anteriores. El caso de Yu muestra a la perfección las ataduras materiales y emocionales que suponía pertenecer a la cadena.

Primero su migración desde el campo a la ciudad para ser contratada como parte de la creciente mano de obra demandada por parte de la industria manufacturera china en el sector de la electrónica para la exportación. Luego, como empleada, quedando sujeta al cumplimiento de objetivos de producción que extendían las jornadas e intensificaban los ritmos de trabajo hasta la extenuación, mientras se le prohibían los descansos, sufría reprensiones y se le negaba cualquier autonomía que se saliera de las pautas establecidas para cualquier proceso den-

tro de las instalaciones de Foxconn (desde cómo colocar la silla de trabajo hasta registros de todo tipo a los trabajadores). Todo ello formaba parte de los métodos de gestión del personal que operaban en Foxconn; métodos que promueven la sobreexplotación y el control extremo de los tiempos de las y los trabajadores, tanto dentro como fuera de la fábrica. Sus palabras ilustran las condiciones extremas en un espacio fabril en el que se individualiza y enfrenta a los obreros entre sí para cumplir con las incesantes y excesivas demandas de producción. Foxconn hacía rotar a la plantilla entre turnos de noche y día que interrumpían el descanso, debilitaban su capacidad para establecer redes de apoyo social e impedían la socialización entre sus muros. Durante la jornada y fuera de ella. Yu recordaba así su convivencia con otras trabajadoras: «Las reasignaciones aleatorias de habitación rompían las amistades, aumentando nuestro aislamiento. Ninguna de mis compañeras de dormitorio era de Hubei» [de donde procedía Yu, lo que, asimismo a su vez, por los dialectos locales distintos que existen en China, impedía incluso su comunicación y entendimiento] (p.44) Hechos que la llevaron hasta el límite de la desesperación. El intento de suicidio, a sus 17 años, se produjo tras 37 días de contratación en la empresa. Era su primer empleo y, probablemente también será el último por las secuelas que le dejó este suceso.

Una historia que se repite. Las condiciones descritas —y otras que recoge el libro— empujaron a Yu y a otros tantos empleados de Foxconn a la desesperación. Una desesperación a la que llegan porque no encuentran alternativa, ni siquiera apoyo alguno en los espacios que deben garantizar unas condiciones mínimas de trabajo o los responsables a los que competen las

cuestiones mencionadas. Por ello, el libro guarda espacio y concluye el relato con un interesante análisis sobre el papel desempeñado por el Gobierno y la organización que “representa” a los trabajadores. Aspectos que nos ayudan a comprender por

qué el suicidio era la única vía que encontraron muchos de los protagonistas que repitieron los pasos de Yu.

Lucía Vicent

Miembro de FUHEM Ecosocial

CUADERNO DE LIBROS



¿QUÉ HACER EN CASO DE INCENDIO? MANIFIESTO POR EL GREEN NEW DEAL

Héctor Tejero y Emilio Santiago

Capitán Swing, Madrid, 2019

248 págs.

Se ha escrito ya bastante sobre las necesarias transiciones socioecológicas ante la crisis estructural, pero hay pocos intentos de detallar tales transiciones o de aterrizar los contenidos teóricos. Este libro, relativamente breve y de fácil lectura, es una de las escasas apuestas por trazar unas líneas maestras hacia una propuesta relativamente concreta.

En ese espíritu pragmático, el libro –prologado por Iñigo Errejón– se estructura en 10 capítulos, un epílogo y una recopilación

de material bibliográfico con referencias generales de gran utilidad para una audiencia generalista. A lo largo del texto se realiza un diagnóstico de la situación (caps. 1 a 3), se ubica el problema de la crisis climática en los procesos estructurales que lo enmarcan –capitalismo y tecnooptimismo– (caps. 4 a 6), para irse introduciendo al terreno más político y detallar su propuesta de Green New Deal entendido como un gran paraguas que acoge diferentes propuestas dentro de sensibilidades incluyentes ecológica y socialmente.

Uno de los grandes aciertos del libro es visibilizar de forma clara la raíz estructural de la actual desestabilización climática y de biodiversidad que remite a un sistema de producción-consumo insostenible e incompatible con el sistema biofísico y social del planeta.

Otro mérito es situar claramente la crisis socioecológica en el terreno de lo político, que, como tal, es un terreno en disputa, y será donde se decidirá el sentido de las transiciones. Esa lucha política, por urgente que sea, no es más sencilla. El terreno de juego llega transformado por la ingeniería social neoliberal (p. 148) de las últimas décadas. Además, la emergencia ecosocial tiene en su contra el hecho de que los cambios son muy graduales a escala humana, aunque enormemente rápidos a escala geológica, por lo que a los

humanos nos resulta difícil captar dicha urgencia. Y en tercer lugar, si las izquierdas están tratando de construir una hoja de ruta, otros grupos también están en plena articulación: la extrema derecha está elaborando un discurso en clave ecológica determinado por un “cerrojo excluyente” (p. 130), y las élites buscan preservar sus privilegios retiradas en su torre de marfil. Estas son las condiciones que demarcan el terreno de juego, donde simultáneamente debe disputarse el relato político –que apele a las mayorías– y avanzar programas ecosociales de transición.

Es de agradecer que el libro abra opciones frente a determinismos de distinto signo, ya provengan de los discursos colapsistas o de la confianza ciega en la tecnología como tabla de salvación.

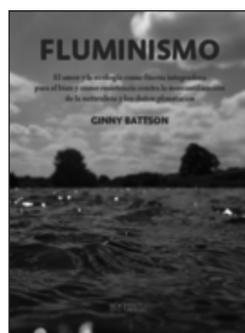
Algunas limitaciones del libro: la primera es que deja fuera la cuestión del género, tema que hubiera sido importante integrar, especialmente cuando en el radar de las desigualdades del cambio climático el género es una de las dimensiones más importantes. A su favor señalar que libro sí menciona el ecofeminismo como uno de los puntales para desarrollar una narrativa potente capaz de enfrentar al relato neoliberal (p. 148). La segunda ausencia es la geopolítica en relación al extractivismo, una cuestión de amplio calado que los autores renunciaron a abordar, conscientes de la magnitud del problema.

En torno al libro, se ha generado un debate –o un falso debate, para ser más exactos– con ciertos representantes del decrecimiento como si se trataran de posturas encontradas. En este sentido, la propuesta de los dos autores está inspirada en el Green New Deal (GND) de los demócratas estadounidenses más progresistas, pero tiene sus propias características, detalladas en el capítulo 10. La propuesta no es cerrada, ni mucho menos; repre-

senta un punto de partida, una meta volante preparatoria hacia una meta que deberá concretar cada sociedad de acuerdo a sus condiciones y necesidades. El GND puede parecer demasiado modesto en lo ecológico, como reconocen sus autores (p. 164), pero contiene semillas para hacer transformaciones radicales y es un punto de partida en una dirección compartida por muchas personas.

En definitiva, nos encontramos ante la propuesta de un marco para buscar acuerdos operativos que permitan navegar en la era de las catástrofes que ya tenemos encima. Ello implicará “una mutación antropológica poscapitalista” (p. 228 y ss.) que habrá que ir conformando paso a paso.

FUHEM Ecosocial



FLUMINISMO

Ginny Battson

Ediciones del Genal, Málaga, 2020

108 páginas

«La vida, tanto humana como no humana, existe por medio de fuertes vínculos o interconexiones». Si nos vemos separados

y nos sentimos desconectados psicológica y espiritualmente de nuestra mutua dependencia, no solo estaremos ignorando cómo es el mundo sino también estaremos negando nuestra propia naturaleza. Partiendo de que emoción y razón son inseparables, y aprendiendo de lo que cada día nos enseña la ecología cuando constata el hecho de que la vida es una matriz –siempre compleja y dinámica– de flujos de relaciones entre sus componentes, la autora de este libro plantea una posición alternativa entre los biocentristas y ecocentristas y sus opositores antropocéntricos. Sugiere centrarnos más en las interconexiones y un poco menos en los individuos aislados (que restan valor a los ecosistemas) y en los ecosistemas (que reducen el valor del individuo). Adoptar esta perspectiva nos permite la trascendencia del ego (en aras de sistemas más importantes) sin sacrificar las vidas individuales. Al sentirnos integrados en esa red de flujos interconectados, la

naturaleza deja de ser algo ajeno y externo a nosotros para convertirse –como reivindica la espiritualidad ecológica– en una fuerza interior: somos parte de la naturaleza y la naturaleza forma parte de nosotros.

Las relaciones se hacen más fuertes con el lenguaje, pues posibilitan la transmisión de la experiencia y la memoria. La autora, que además de filósofa dedicada a la ética ecológica, es también ecolingüista, se inventa algunos neologismos y conceptos con la pretensión de ensanchar nuestra comprensión de las cosas. Uno de ellos es el que da título al libro: *Fluminismo*, con el que desea expresar la fusión entre el sentimiento de respeto y de cuidado que nos merece la vida y la ecología. Este breve ensayo ayuda a profundizar esa conciencia de vinculación e interrelación con la naturaleza.

FUHEM Ecosocial



Resúmenes

Utopía. El estado actual de la cuestión

FRANCISCO MARTORELL CAMPOS

Resumen: Pese a que el contexto presente ha favorecido la distopía, empieza a extenderse la impresión de que el déficit de utopías y el superávit de distopías resultan políticamente perjudiciales. Este artículo aporta elementos para el debate y la discusión a favor de la necesidad de las utopías.

Palabras clave: Utopía, distopía, tecnolatría

Abstract: Although the present context has favored dystopia, it's progressively felt that the deficit of utopias and the surplus of dystopias are politically damaging. This article provides elements for debate and discussion in favor of the need for utopias.

Key words: Utopia, dystopia, technolatr

Tomás Moro: el nacimiento de la utopía moderna

JESÚS JOVEN TRASOBARES

Resumen: A lo largo de esta reflexión nos preguntamos por el sentido de la obra Utopía, que Thomas More escribió en 1516. Una obra extraordinaria que se presta a numerosas interpretaciones y que sigue siendo en nuestros tiempos fuente de inspiración política, social e intelectual. La obra de More va mucho más allá de la primera impresión de obra ingeniosa, casi divertida, en ella se realiza una profunda crítica a la Inglaterra del siglo XVI pero, y lo que es más importante, lleva a cabo una profunda reflexión sobre la mejor forma de organización política y social que se pueda dar para proporcionar la felicidad de sus ciudadanos.

Palabras clave: Utopía, lugar feliz, sociedad justa, crítica.

Abstract: Throughout this reflection, we ponder the meaning of the work Utopia, that Thomas More wrote in 1516. It is an extraordinary work that lends itself to many interpretations and that continues to be a source of political, social and intellectual inspiration in our times. More's work goes far beyond the first impression of an ingenious, almost amusing work, it is a harsh critique of sixteenth century England, but more importantly, he carries out a deep reflection on the best form of political and social organization that can provide for the happiness of its citizens.

Key words: Utopia, happy place, just society, critical analysis.

Entrevista a Luis Fernando Medina Sierra

JOSÉ BELLVER SOROA

Resumen: Socialismo y utopía siempre han guardado una estrecha relación en la búsqueda de nuevos horizontes que superen el orden social existente. Los desafíos que enfrentamos en nuestros tiempos pueden dar lugar a nuevas utopías que guíen nuestras acciones; pero pueden también llevar a revisar anteriores ideales, como lo hace Luis Fernando Medina en su último libro Socialismo, historia y utopía, que por la tradición de defensa de la libertad, la igualdad y la solidaridad, pueden marcar un camino prometedor.

Palabras clave: Utopía; socialismo; tecnologías; pandemia; bienestar; sostenibilidad

Abstract: Socialism and utopia have always been closely related in the search for new horizons that exceed the existing social order. The challenges we face in our times can give rise to new utopias that guide our actions; but they can also lead to revisiting previous ideals, as Luis Fernando Medina does in his latest book Socialism, history and utopia (Socialism, History and Utopia), which due to the tradition of defending freedom, equality and solidarity, can mark a promising path.

Key words: Utopia; socialism; technologies; pandemic; wellbeing; sustainability

Utopías y prospectiva en Geddes y en Mumford

JOSÉ MANUEL NAREDO PÉREZ

Resumen: Este artículo tiene el propósito de sintetizar las aportaciones de estos dos autores que se consideran sugerentes porque, además de enjuiciar el pensamiento utópico en un contexto amplio, tienden a relacionarlo con ejercicios de prospectiva y con el empeño de incidir con sus análisis y propuestas en las salidas que ofrece la actual crisis de civilización, inclinando la balanza en favor de la "transición ecosocial" de la que ahora se habla.

Palabras clave: Utopía, cacotopía, eutopía, Geddes, Mumford, polis, megalópolis.

Abstract: The article synthesizes the contributions of Geddes and Mumford to the utopian thought. Besides their interesting contributions to judging utopian thought in a broad context, they tend to relate their proposals to prospective exercises, with the aim to relate them to potential responses to the current crisis of civilization, tilting the balance in favor of the "ecosocial transition" which is now debated.

Key words: *Utopia, Geddes, Mumford, polis, megalopolis.*

Entre utopías y distopías tecnocientíficas. El caso del transhumanismo

SERGIO MARTÍNEZ BOTIJA

Resumen: En el presente artículo, se tratará de evaluar los problemas que plantean hoy en día la ciencia y la tecnología a raíz de un movimiento que se ha vuelto muy popular: el Transhumanismo. Se intentará arrojar un poco de luz sobre el debate en torno a él, y de situar los argumentos tanto a favor como en contra para tratar de responder a una pregunta: ¿Cuáles son los mayores riesgos que conlleva hoy en día el desarrollo de la tecnociencia?

Palabras clave: *Transhumanismo; Tecnociencia; Revolución Industrial; Riesgo; Utopía.*

Abstract: In this article, the problems that science and technology pose today shall be evaluated, taking as the starting point a movement that has become very popular: Transhumanism. An attempt will be made to shed a little light on the debate around it, and to present the arguments both for and against to try to answer a question: What are the greatest risks that the development of technoscience entails today?

Key words: *Transhumanism; Technoscience; Industrial Revolution; Risk; Utopia.*

Utopía y antropoceno: críticas y respuestas al reto nuclear

TICA FONT GREGORI

Resumen: El reto nuclear se compone de encontrar una respuesta al almacenaje de los residuos y afrontar el elevado número de armas nucleares existentes. Lo más preocupante hoy es que los Estados nucleares preparan nuevos desarrollos de armas nucleares con ojivas menos potentes, con motores de propulsión nuclear e incorporando la Inteligencia Artificial, dotándolas de más autonomía humana, haciendo muy posible la utilización de estas armas. El reto social y medioambiental es eliminar todas las armas nucleares.

Palabras clave: *Armas nucleares, inteligencia artificial, Antropoceno, geopolítica.*

Abstract: The nuclear challenge is to find an answer to the storage of waste and to confront the large number of existing nuclear weapons. Most worryingly, nuclear states are preparing new developments of nuclear weapons with less powerful warheads, with nuclear powered engines and incorporating Artificial Intelligence, giving them more human autonomy, making the use of these weapons very possible. The social and environmental challenge to eliminate all nuclear weapons.

Key words: *Nuclear weapons, Artificial Intelligence, Anthropocene, geopolitics.*

Refugiados en la Unión Europea: desde el alarmismo de emergencia a la gestión común

DANIELE ARCHIBUGUI, MARCO CELLINI Y MATTIA VITIELLO

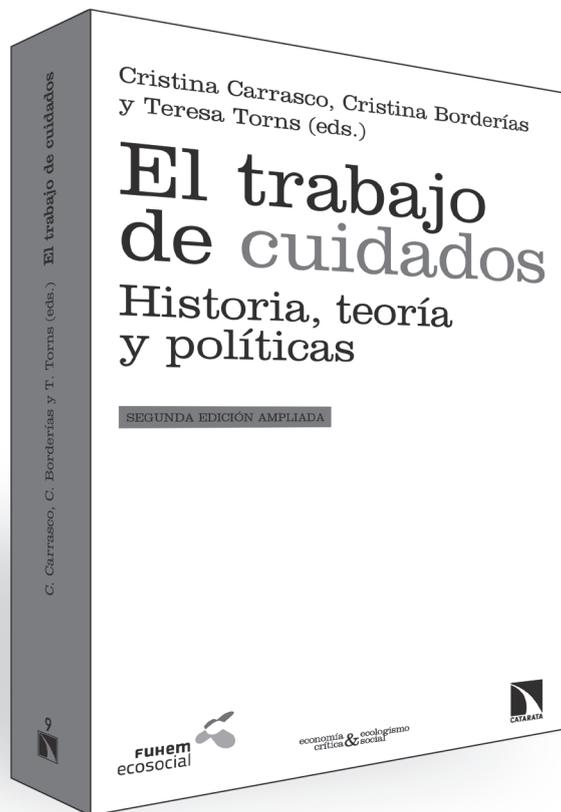
Resumen: Los flujos de refugiados han encendido el debate político europeo. El artículo analiza cómo el número de solicitantes de asilo no justifica hablar de una "crisis de refugiados", y sostiene que las instituciones y los procedimientos de la Unión Europea son insuficientes para gestionar con éxito el ingreso de refugiados y las solicitudes de asilo. El texto proporciona claves radicales para una política y una gestión de refugiados y solicitantes de asilo centrada en la UE.

Palabras clave: *Unión Europea, políticas de gestión de asilo y refugio, "crisis de los refugiados", Acuerdo de Dublín*

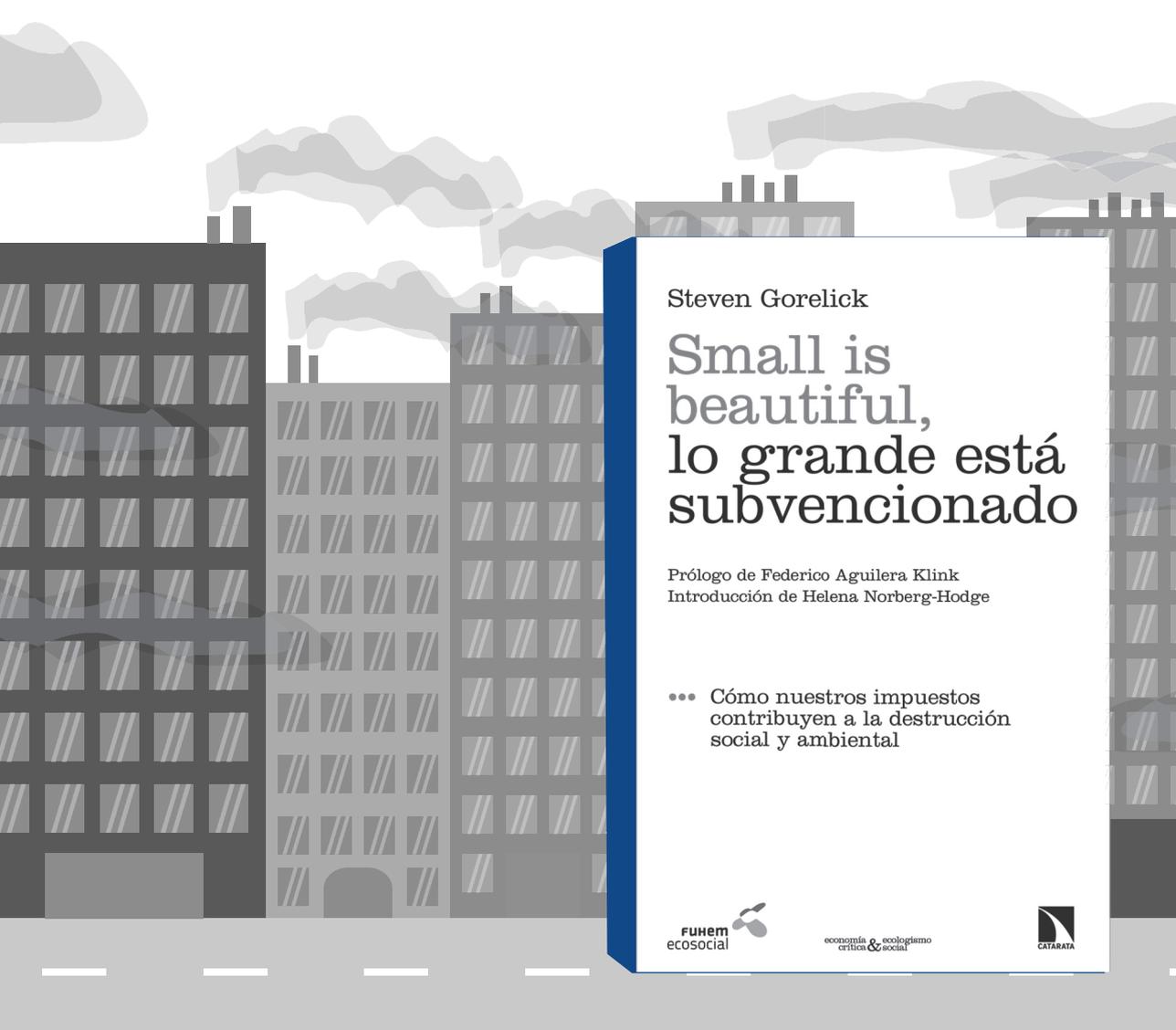
Abstract: Refugee flows have ignited the European political debate. This article analyzes how the number of asylum seekers does not allow us to speak of a "refugee crisis" and maintains that the institutions and procedures of the European Union are insufficient to successfully manage the entry of refugees and asylum claims. The text provides some radical suggestions for an EU-focused policy and management of refugees and asylum seekers.

Key words: *European Union, asylum and refuge policies, "refugees crises", Dublin Agreement*

SEGUNDA EDICIÓN AMPLIADA



Venta on-line
www.libreria.fuhem.es



Steven Gorelick

Small is beautiful, lo grande está subvencionado

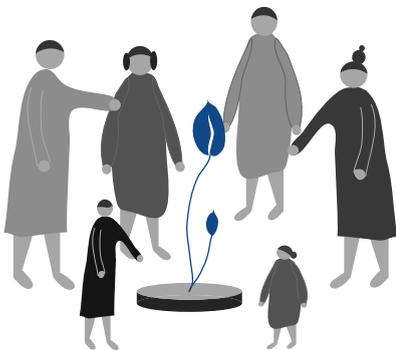
Prólogo de Federico Aguilera Klink
Introducción de Helena Norberg-Hodge

••• **Cómo nuestros impuestos
contribuyen a la destrucción
social y ambiental**

FUHEM
ecosocial

economía & ecologismo
crítica & social

CATARATA



Steven Gorelick reúne en esta publicación una serie de reflexiones, respaldadas por numerosos ejemplos y datos, que demuestran la gran **dependencia de las grandes empresas** respecto de subvenciones, ayudas y exenciones fiscales, laborales y ambientales, sin las cuales las megacorporaciones globales no serían competitivas ni eficientes, y la peligrosa destrucción social, económica y ambiental que causan estas empresas.

¿Somos conscientes de cómo esto afecta al **tejido económico local, al empleo y a la utilización de los recursos naturales?**

Venta on-line:

www.libreria.fuhem.es

ÉXODO

REVISTA CRÍTICA DE
PENSAMIENTO Y DIFUSIÓN
SOCIO-CULTURAL
POLÍTICA Y RELIGIOSA



Suscripción:

5 números de 68 páginas;

35 € al año (España),

40 € (extranjero)

Centro Evangelio y Liberación, Madrid

Nº de cuenta: 0182-4010-37-0203291640

enupi@hotmail.com;

www.exodo.org



**“¿Por qué leer Le Monde diplomatique?
Para encontrar un sentido a lo que sucede
en el mundo, detrás de la desinformación;
Le Monde diplomatique es una lectura esencial,
todos los meses, todos los años.”**

- John Berger

LE MONDE
diplomatique

PARA COMPRENDER Y DESCIFRAR EL MUNDO

www.monde-diplomatique.es

Pautas generales

- Los textos publicados en la revista deberán ser originales, sin que hayan sido publicados con anterioridad en otra fuente.
- Agradecemos que a la entrega del texto el autor incluya su nombre y dos apellidos completos y el cargo que ocupa o título universitario con el que desea aparecer en la firma del texto.
- Los artículos de la revista tienen una **extensión** en torno a las 3.500 palabras, sin sobrepasar las 4.000 palabras.
- El **tono** del texto debe ser divulgativo, no excesivamente especializado, sin que ello suponga restarle rigor y profundidad de análisis.
- Al principio del texto se incluirá un breve párrafo a modo de **resumen** (en castellano y en inglés) que no debe superar las 5 líneas de extensión, además de en torno a cuatro **palabras clave** (también en ambos idiomas).
- Los párrafos irán separados por una línea de blanco.
- Los **epígrafes** se marcarán en negrita, y los subepígrafes en cursiva (ambos sin numerar).
Las subdivisiones del texto deberían limitarse exclusivamente a estos dos tipos anteriores.
- Los artículos **no** precisan de ir acompañados de bibliografía puesto que las **referencias bibliográficas irán a pie de página** en forma de nota.

Pautas específicas

- Las **siglas** y acrónimos deben ser mencionados en su versión completa solo la primera vez que aparecen en el texto. Ejemplo: Organización de Naciones Unidas (ONU). No deben llevar puntos entre las iniciales.
- Se usan las comillas **latinas** «»:
 - Para encerrar una cita textual, así como una palabra o expresión atribuida a otra persona.
 - Para encerrar los títulos de artículos de revista, capítulos de una obra u otros textos.
- Se usan las comillas **inglesas** "" :
 - Para dar a una palabra un sentido diferente del que tiene normalmente.
 - Para referirse a una palabra o expresión cuya connotación no se comparte (lo que se denominó la “*nueva economía*”).
 - Con sentido irónico o peyorativo (*su laboriosidad es “envidiable”*: *se levanta a mediodía*).Se usan comillas **simples** (o semicomillas) “: para entrecomillar una o más palabras dentro de una frase que ya está entre comillas latinas e inglesas («..... “.....”.....”»).
- Se empleará *cursivas*: para indicar énfasis y para palabras extranjeras. No se utilizarán en ningún caso las negritas y subrayados.
- **Citas**
 - Si tienen una extensión superior a los dos renglones, irán en párrafo aparte, en cuerpo menor, y con una línea de blanco por arriba y por abajo. Entrecomilladas y correctamente identificadas en nota a pie de página.
 - Si tienen una extensión de dos renglones irán dentro del texto, entre **comillas** «» y correctamente identificadas en nota a pie de página.
- **Notas**
 - Las notas irán a pie de página y numeradas correlativamente. La llamada dentro del texto irá siempre después del signo de puntuación: Ej.: [...] la transformación del capitalismo.¹
 - **Libros o informes**
María Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*, Icaria, Barcelona, 2015, pp. 196-197.
 - **Capítulos de libros**
Jorge Riechmann, «Para una teoría de la racionalidad ecológica» en Santiago Álvarez Cantalpie y Óscar Carpintero (eds.), *Economía ecológica: reflexiones y perspectivas*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2009.
 - **Artículos en revistas**
Eduardo Gudynas, «Extractivismos: el concepto, sus expresiones y sus múltiples violencias», *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, núm. 143, 2018, pp. 61-70.
 - **Páginas web o artículos de prensa en línea**
Douglas Rushkoff, «La supervivencia de los más ricos y cómo traman abandonar el barco», ctxt, 1 de agosto de 2018, disponible en: <https://ctxt.es/es/20180801/Politica/21062/tecnologia-futuro-ricos-pobres-economia-Douglas-Rushkoff.htm>
 - **Para una referencia utilizada con anterioridad, usar la fórmula:**
Cristina Carrasco, *op. cit.* [Si se ha citado más de la misma autoría, añadir año de publicación].
 - **Si la referencia es citada en la nota inmediatamente anterior, usar *Ibidem*.**

- Todos los textos serán editados una vez recibidos para adecuarlos a los criterios y formato de la revista. En caso de que tengamos dudas nos pondremos en contacto con el autor para aclararlas.

PAPELES

DE RELACIONES ECOSOCIALES Y CAMBIO GLOBAL

EDICIÓN IMPRESA

	Precio de la suscripción (4 números)	Precio un ejemplar
España	32 euros	12 euros
Europa	54 euros	22 euros
Resto del mundo	56 euros	24 euros

EDICIÓN IMPRESA

Precio de la suscripción (4 números)	Precio un ejemplar
16 euros	5 euros

COMPRA Y SUSCRIPCIONES

- ✓ A través de la librería electrónica
<https://www.fuhem.es/libreria/>
- ✓ a través de nuestro correo electrónico
publicaciones@fuhem.es
- ✓ Llame al teléfono
91 431 02 80

