

El Estado, el igualitarismo y el mundo de los alguien. Reflexiones sobre utopías, distopías y un individuo cansado

Dante Augusto Palma

En el terreno del pensamiento político, desde la antigüedad hasta nuestros días, ha sido recurrente el planteo de estructuras ideales donde los hombres pueden vivir en armonía, alcanzar la felicidad y autorrealizarse. Estas construcciones utópicas son siempre revolucionarias en el sentido de que, por definición, se establecen en el terreno del “deber ser”, es decir, un espacio que se diferencia de “lo que hay”. Probablemente sea la *República* de Platón la utopía política más reconocida pero no podemos dejar de mencionar las propuestas de *La Nueva Atlántida* de Bacon, *La Ciudad del Sol* de Campanella, la Isla *Utopía* de Tomás Moro, el proyecto republicano y de orden internacional que Kant expone en *Sobre la paz perpetua* o el punto de vista marxista.

Sin embargo, especialmente a lo largo del siglo XX y como consecuencia de las dos guerras mundiales, la proliferación del capitalismo salvaje, el desarrollo de la tecnología y el auge de sistemas totalitarios, la literatura comenzó a ofrecer relatos que describían un futuro próximo bastante alejado de lo ideal y que suelen ser ubicados dentro de un género de distopías, o utopías negativas. Así, relatos como *1984*, *Un mundo feliz*, *Fahrenheit 451* y *La naranja mecánica* o “Brazil”, y “Matrix” en el cine, han llamado la atención sobre las consecuencias que traerían aparejadas a los hombres sociedades panópticas, totalitarias, injustas, manejadas por facciones y sin ningún tipo de protección jurídica.

Generalmente, todos los relatos mencionados aquí suelen ser agrupados con claridad dentro del género Utópico o Distópico probablemente siguiendo las intenciones de los propios autores, pero el hecho de clasificar un relato dentro de una categoría u otra puede llegar a ser mucho más subjetivo de lo que se supone. Para decirlo a través de ejemplos: una sociedad como la planteada por Platón, gobernada por una aristocracia de filósofos donde no existe la movilidad social y en la que el individuo debe cumplir la función que le asigna el Estado, ¿resulta ser una sociedad ideal y utópica para todos? Y la utopía de Moro donde se elimina el dinero y la propiedad privada suponiendo que la felicidad estará dada por una visión comunista de la posesión ¿es un proyecto al que todas las sociedades tenderían? Por último, una Confederación de Repúblicas kantianas ¿sería aceptada por sociedades no occidentales como el mejor de los mundos posibles?

Dicho esto, parecería que la distinción entre las utopías positivas y las negativas deja de ser precisa y pasa a ser una afirmación relativa al observador y a su contexto histórico. Para comprender esto, resulta útil acudir a uno de los relatos borgeanos que más estupor puede causar. Se trata de la “Utopía de un hombre que está cansado” incluido en *El libro de Arena*.

Borges y Moro

Las propuestas utópicas generalmente obedecen a una construcción racional conforme a determinados principios y cuya perfección la aleja de cualquier anclaje histórico. Además de brillar por su carácter estático y atemporal estas construcciones suelen otorgar una gran preponderancia al Estado, o a la construcción colectiva paralelamente que atentan contra lo que, desde la modernidad, se entiende por libertad individual.

En esta línea, las sociedades ideales que analizaremos aquí parecen claramente haber elegido aquello que Benjamin Constant identificó como “libertad de los antiguos” en detrimento de la “libertad de los modernos”. Así, mientras esta última afirma que se es libre en la medida en que nada se interpone ante la acción individual, la visión clásica supone que la libertad de la persona está dada en la medida en que se es autónomo. Claro está que la autonomía, el darse su propia ley, sólo es posible como participante de la asamblea y acatando la decisión mayoritaria. Para decirlo simplídicamente, la antigüedad hace un especial énfasis en el aspecto colectivo disolviendo la individualidad en el todo comunitario a diferencia de una modernidad recelosa de que lo colectivo devenga totalitarismo mayoritario y atente contra la persona.

Esta tensión entre lo individual y lo colectivo, es la que se encuentra más o menos solapadamente en el cuento de Borges y que es preciso tener en cuenta para ver hasta qué punto el relato nos arroja un futuro deseable.

La referencia más obvia de “Utopía de un hombre que está cansado” es el famoso relato de Tomás Moro. Borges no intenta ocultar esta influencia a punto tal que realiza el guiño de mencionar, en medio del encuentro entre el hombre del futuro y el viajero del pasado, la primera edición completa en latín impresa en 1518 en Basilea de *Utopía*.

El relato de Borges da cuenta del encuentro entre una voz en primera persona, Eudoro Acevedo, nacido en 1897, porteño, profesor de letras inglesas y americanas y escritor de cuentos fantásticos, con un hombre del futuro. Mientras comienza un intercambio de descripciones de los contextos históricos que a cada uno le toca vivir, hay un elemento marcado con insistencia a lo

largo del relato, esto es: en el mundo utópico del hombre del futuro no hay propiedad privada. “Ni a la derecha ni a la izquierda vi un alambrado (...) No había cerradura en la puerta” (Borges, 96-97)

El tópico de un tipo de propiedad comunitaria que disuelva las injusticias producidas por los alambrados individuales es, sin duda, uno de los ejes centrales de la propuesta de Moro. Por ello no debe sorprender que el personaje Rafael Hitlodeo, el alter ego de Moro, el encargado de decir todo lo que Moro piensa y no puede afirmar en primera persona, indique:

“No creo que se pueda obtener verdadera justicia o prosperidad mientras exista la propiedad privada y todo sea juzgado en términos de dinero, a menos que consideres justo que la peor especie de personas tengan las mejores condiciones de vida o puedas denominar próspero a un país en el que toda la riqueza es propiedad de una pequeñísima minoría de personas, las que aun así no son del todo felices, mientras el resto es simplemente miserable (...) En otras palabras, estoy convencido de que jamás obtendrán una justa distribución de los bienes o una organización satisfactoria de la vida humana hasta que sea abolida la propiedad privada en su conjunto” (Moro, 1516: 84-85)

El comunismo, o, para decirlo de manera menos taxativa, la ausencia de propiedad privada, parece ser la condición de posibilidad de que en la Isla de Utopía las personas vivan en paz, logren armonía y alcancen la felicidad.

Claro está que de la mano de la desaparición de este elemento central del capitalismo y del pensamiento liberal, está la eliminación del dinero. Así, en el diálogo entre Eudoro y el hombre del futuro se afirma que

“--[en el siglo XX] (...) eran frecuentes los robos, aunque nadie ignoraba que la posesión del dinero no da mayor felicidad ni mayor quietud. --[en el presente del hombre del futuro] ¿Dinero?, repitió. Ya no hay quien adolezca de pobreza, que habrá sido insufrible, ni de riqueza, que habrá sido la forma más incómoda de la vulgaridad” (Borges, 1975: 101).

Sin duda, este párrafo parece estar inspirado en el fragmento de Moro en el que afirma “Con la abolición simultánea del dinero y de la pasión por el dinero, ¡Cuántos otros problemas han sido solucionados, cuántos delitos erradicados (...) En el momento en que el dinero deja de existir, desaparecen el miedo y la tensión, la ansiedad y el exceso de trabajo” (Moro, 1516: 175). Sin embargo, resulta claro que Moro no ha sido ni el primero ni el último en observar la relación entre propiedad privada (junto al dinero) y la injusticia social y el delito. De hecho, Moro no oculta en ningún momento que el sistema ideal de la isla de Utopía, le debe mucho a la República de Platón. Si bien se volverá más adelante sobre los puntos en común entre ambas propuestas, citemos, al

menos como referencia, un pasaje de *República* donde esto resulta claro. Allí, Platón cuando describe las características de la forma de vida que debe existir entre aquellos encargados de defender la ciudad, indica “En primer lugar, ninguno tendrá nada que le pertenezca, excepto los objetos de primera necesidad; en segundo, ninguno tendrá casa o despensa donde no pueda entrar todo el que quiera” (Platón, 1998: 276). Resulta claro que Platón supone que la propiedad privada atentaría contra el bien público en la medida en que el guardián estaría más preocupado por su bienestar individual que por defender a la sociedad. Se supone así que la disolución de lo propio, redundaría en un beneficio para todos.

Senderos de uniformidad

El sentido que Borges le da a la eliminación de la propiedad y del dinero debe enmarcarse en un contexto más general. En todo caso, lo que a simple vista parece ser la apuesta por una sociedad más justa donde rige la armonía colectiva y desinteresada, pronto empieza a tomar un carácter que linda con el estupor. En este sentido, Borges parece querer mostrar el modo en que la eliminación de la libertad individual redundaría en un universo de uniformidad y sin sentido.

Una de las metáforas que Borges utiliza para señalar el carácter de uniformidad que rige en el mundo del futuro, se encuentra al principio del cuento. Allí, la llanura como símbolo de homogeneidad, se opone a la diversidad de los picos montañosos: “No hay dos cerros iguales, pero en cualquier lugar de la tierra la llanura es una y la misma. Yo iba por un camino de llanura (...)” (Borges, 1975: 95)

Este camino de llanura en el que el viajero no observa ningún alambrado es el que lo lleva directamente al encuentro con el hombre del futuro, quien le señala que la diversidad lingüística ha desaparecido y que la humanidad ha regresado al latín sin riesgo alguno de que en un futuro inmediato vuelva a degenerar y ramificarse en diferentes idiomas.

Pero la homogeneidad no se detiene ahí, puesto que el hombre del futuro dice haber construido su propia casa “que es igual a todas las otras”, algo que en el relato de Moro sería exaltado como síntoma de igualdad y confraternidad. Allí se destaca que Utopía está conformada por 54 ciudades que poseen un único idioma, la misma legislación, y un cuerpo común de instituciones y costumbres.

Sin embargo, la afrenta más fuerte contra la individualidad aparece cuando el viajero de Borges, Eudoro, intenta saber el nombre del hombre del futuro. “En las escuelas nos enseñan la duda y el arte del olvido. Ante todo el olvido de lo personal y lo local. Del pasado nos quedan algunos nombres, que el lenguaje tiende a olvidar. Eludimos las inútiles precisiones. No hay cronología ni historia. No hay tampoco estadísticas. Me has dicho que te llamas Eudoro; yo no puedo decirte cómo me llamo, porque me dicen alguien”. (Borges, 1975: 99)

En el futuro, desaparece la particularidad. Ni siquiera tiene sentido llevar nombres propios. Todos somos alguien. La identidad, cuya condición necesaria es la memoria, se intenta hacer desaparecer a través del olvido. Sin origen, la uniformidad reina. Así, el no saber de dónde venimos es una forma de igualarnos. Esta disolución extrema de la individualidad tiene su apogeo en una de las propuestas que Platón realiza en *República* y que sigue la misma línea del razonamiento de Borges: dado que los guardianes de la Ciudad deben estar abocados a defender los intereses de la misma y nunca a perseguir fines personales, es deseable que no tengan familia ni generen vínculos amorosos o sentimentales con determinados sujetos en particular.

“Las mujeres de nuestros guardianes serán comunes para todos ellos; ninguna cohabitará en particular con ninguno: los hijos serán también comunes, y el padre no conocerá a su hijo, ni el hijo a su padre”. (Platón, 1998: 347)

Lo única propiedad de los guardianes es su cuerpo. Sin origen, sin familia, sin padre ni siquiera tiene sentido llevar un nombre. Todos somos hijos del Estado y en tanto tales, la uniformidad será total. La inventiva de Borges en este sentido, lo lleva a suponer que probablemente la consecuencia de esto es que la gente se parezca, físicamente, entre sí. Es esto lo que observa Eudoro, cuando un grupo de personas viene a buscar al hombre del futuro. “Diríase que eran hermanos o que los había igualado el tiempo” (Borges, 1975: 105)

Ahora bien, si existe algún resquicio para la identidad en esta estructura podría estar dado por el trabajo. Lo que hacemos determina lo que somos y en este sentido Platón no aboga por una sociedad en la que todos hagan todo de manera tal de hallar la indiferenciación por el lado de la ausencia de un oficio fijo. Por el contrario, cada hombre de la Ciudad debe realizar el trabajo que su naturaleza le permite. Sin embargo, dado que la sociedad clásica es pensada como un supra-organismo en el que cada hombre es sólo una parte del engranaje de la maquinaria, es necesario que cada uno mantenga y cumpla la función que la naturaleza le ha asignado. Su trabajo no tiene ningún sentido tomado de manera individual ni tiene las pretensiones de ser gratificador o autorrealizador.

Más bien, el trabajo de cada hombre es útil en la medida en que es el aporte necesario para el funcionamiento de este organismo social que, a su vez, es más que la suma de las partes.

“Con ello queríamos hacerles comprender que es preciso dar a cada ciudadano la ocupación a la cual lo han destinado sus dotes naturales, a fin de que cada cual, aplicándose al trabajo que mejor le conviene, sea único, absolutamente único, y no múltiple y que de tal manera toda la ciudad resulte una sola ciudad unida, y no muchas” (Platón, 1998: 286)

Esto se repite tanto en Moro como en el cuento de Borges. Así ambos coinciden en que en sus Utopías “cada cual ejerce un oficio” (Moro, 1516: 104; Borges, 1975: 101)

La muerte de la utopía ahistórica

Resulta claro que existen tópicos comunes entre los tres relatos que, por cierto, ninguno de los autores pretende ocultar. Son varias las referencias explícitas de Moro a *República* de Platón y es preciso el guiño de Borges en relación a la inspiración que le produjo la Isla Utopía. Sin embargo, en “Utopía de un hombre que está cansado”, Borges no considera para nada elogiada una sociedad en la que la individualidad y la diferencia son suprimidas en pos de la realización del Estado. Así, la eliminación de la propiedad privada, la exaltación del olvido de lo particular y de la historia, la disolución de la identidad y la uniformidad absoluta en lo que respecta a costumbres, legislaciones, etc., son presentadas como formando un espacio en el que hay más elementos perturbadores que deseables.

Seguramente como consecuencia del anarco-individualismo conservador que Borges profesa y la influencia del empirismo idealista en su obra, es posible entender el recelo hacia toda idea general pues éstas no son otra cosa que ficciones que buscan acomodar la particularidad dentro de sí, cuan “Lecho de Procusto”¹. Dado que, para Borges, lo único realmente existente es el individuo y su ideal de libertad es el moderno, esto es, no el de la participación pública sino el de ausencia de impedimento, toda intervención estatal resulta una amenaza.

¹ Recuérdese que Procusto era, en la mitología griega, aquel bandido que invitaba a los solitarios que merodeaban su casa en las colinas a recostarse sobre una cama de hierro. Si la altura del visitante excedía los límites de la cama, Procusto le cortaba los pies hasta su adecuación exacta con la extensión de la misma. Si el visitante tenía una altura menor a la de la cama se lo ataba de las extremidades y se lo estiraba hasta ajustarse a su medida. La figura del Lecho de Procusto es utilizada generalmente en el ámbito de la ciencia para criticar a aquellos que en vez de modificar su hipótesis cuando la realidad no se comporta conforme a ella, violentan lo real de manera tal que se acomode al modelo previo ideado por el científico.

Asimismo parece haber una desconfianza razonable de Borges respecto de estas propuestas utópicas pues una de las características de lo ideal es la ahistoricidad y la inmutabilidad. Así, las construcciones de Moro y Platón se presentan como propuestas superadoras del estado de cosas vigente en sus respectivos presentes pero parecen suponer un estadio de perfección que el historicismo de Borges no está dispuesto a tolerar. Además, no se puede obviar que, probablemente, sea más razonable desconfiar del agigantamiento del Estado en un siglo XX que vio surgir formas totalitarias que utilizaron la maquinaria estatal para sojuzgar conciencias, de lo cual se sigue que, seguramente, leer a Moro y a Platón en el siglo XXI resulta algo diferente a haberlo hecho en el siglo XIX.

Quizás la lección de este análisis sea acotar la pretensión de las utopías a contextos históricos particulares quitándole el carácter de universalidad y perfección supuesto en la idea de ser “construcciones racionales”. De aquí que un mismo texto pueda ser visto como una utopía (positiva) o una distopía en contextos históricos diferentes. Este punto de vista es el que parece querer legar Borges explícitamente al final del cuento. En última instancia, “Alguien”, el hombre del futuro, nos quiere señalar que en una sociedad donde el Estado tiene un control total sobre la individualidad, la solución de algunas de las dificultades que nos aquejan, paradójicamente redundando en una vida que no vale la pena seguir viviendo. Así, dado que a los hombres del futuro, “la muerte involuntaria ya no los aqueja” y el fin de la propia existencia es siempre una decisión personal, será posible entender por qué Borges pone en boca de “Alguien” la idea de que, más allá de la ironía, Adolf Hitler, antes que un genocida, fue el filántropo que creó la cámara de gas que le permite a los hombres del futuro escapar del control, la uniformidad y el cansancio de una vida eterna sin identidad.

Bibliografía

- Borges, J. L., (1975) “Utopía de un hombre que está cansado” en *El libro de arena*, Madrid, Alianza, 1998.
- Bradbury, R., (1953), *Fahrenheit 451*, (edición en español, Bs., As., Sudamericana, 2006).
- Constant, B. (1819), “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, (edición en español, Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1989.) Versión digital:
<http://www.der.uva.es/constitucional/materiales/libros/Constant.pdf>
- Huxley, A., (1932) *Brave New World*, (edición en español, Un mundo feliz, México, Editores mexicanos unidos, 1985)
- Kant, I., (1795) *Zum ewigen Frieden*, (edición en español, *Sobre la paz perpetua*. Traducción de Joaquín Abellán, Madrid, Técnos, 1998).
- Moro, T., (1516), *Utopía*, (edición en castellano, Bs. As., Losada, 2003).
- Orwell, G., (1949) 1984, (edición en español, Bs. As., Planeta, 2007.)
- Platón, (1998), *República*, (Traducción de Antonio Camarero), Bs. As., Eudeba.
- Sánchez Rojel, M. (2005), “Borges y el cansancio de los mismo”, *Acta literaria*, N° 31, pp. 22-31