



El final de la historia a la luz de la utopía política. Entre Fukuyama y Jameson

Francisco Martorell Campos¹

Recibido: 10-09-2016 / Aceptado: 09-01-2017

Resumen. En este artículo voy a interpretar el significado del final de la historia decretado de manera dispar por Fukuyama y Jameson desde el ángulo de la utopía política moderna. A partir de cuantiosos fragmentos procedentes de novelas utópicas, mostraré cómo las sociedades ideales imaginadas durante la modernidad tuvieron por cimiento el final de la historia, incidencia que se plasmaba en la propagación de una temporalidad circunscrita al presente. Analizando con la ayuda de la bibliografía filosófica y sociológica adecuada los fenómenos actuales relativos al *ethos* posthistórico, mostraré cómo nuestros días se encuentran a merced de patrones temporales muy semejantes. La conclusión principal a la que apuntan los dos grandes bloques de mi indagación es que la postmodernidad, descrita tantas veces como la etapa donde la utopía fenece, exhibe en lo tocante a la temporalidad rasgos que en el pasado reciente se consideraban utópicos (o por ello mismo distópicos, según la tradición orwelliana). Tal paradoja informa de las continuidades y rupturas existentes entre lo moderno y lo postmoderno. Además, comporta que la renovación de la utopía pasa necesariamente por abandonar el proyecto de clausurar la historia.

Palabras clave: historia; utopía; temporalidad; pasado; presente; futuro; política.

[en] The End of History from Political Utopian view. Between Fukuyama and Jameson

Abstract. This paper will interpret the meaning of the end of history, announced in different ways by Fukuyama and Jameson from a Modern political and Utopian angle. From various fragments by utopist novels, it is clear that imagined ideal societies designed during Modernity were based in the end of History. This end would conclude with the circumscription of time just to the present. With the aid of philosophical and sociological bibliography it seems clear to me that similar temporary patterns appear today. Posmodernity –often described as the time where utopia dies– shows in its temporality features considered as utopic (or dystopic following G. Orwell) in the recent past. That paradox speaks about continuities and breaks between Postmodernity and Modernity. Also the conclusion is that renovating utopia requires to abandon the project of history as something finished.

Keywords: history; utopia; temporality; past; present; future; politics.

Cómo citar: Martorell Campos, F. (2017): “El final de la historia a la luz de la utopía política Entre Fukuyama y Jameson”, *Política y Sociedad*, 54(2), pp. 557-576.

¹ Universitat de València (España).
E-mail: Francisco.Martorell@uv.es

Sumario. 1. Introducción. 2. La supresión utópica del pasado. 3. La falsa adulación utópica del futuro. 4. La supresión postmoderna del futuro. 5. La falsa adulación postmoderna del pasado. 6. Conclusiones. 7. Bibliografía.

Agradecimientos. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto Historia del futuro: la utopía y sus alternativas en los horizontes de expectativa del mundo contemporáneo. Siglos XIX-XXI (HAR2015-65957-P) del Plan Nacional de I+D+i del Gobierno de España.

1. Introducción

Tras la caída del muro de Berlín, aparte de las dispares teorías sobre el final de la filosofía de la historia desplegadas a cuenta de la crisis de la metafísica adquirió carta de naturaleza la tesis del final de la historia, conforme a la cual la historia ha finalizado porque el pronóstico de la filosofía de la historia clásica de carácter liberal se ha cumplido. La rúbrica más conocida de semejante dictamen es la de Fukuyama, pensador que en julio de 1989 convocó al Hegel popularizado por Kojève para eludir la variante marxista del hegelianismo y teorizar, con algunas pinceladas nietzscheanas adicionales, “la impertérrita victoria del liberalismo económico y político” y “el total agotamiento de alternativas sistemáticas viables al liberalismo occidental” (Fukuyama, 1990: 6), eventos, aseguraba, que no sólo suponen “el fin de la guerra fría, o la culminación de un periodo específico de la historia de la posguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como forma final de gobierno humano” (*Ibid.*: 6-7).

Gusten o no las interpretaciones de Hegel y de la historia política en las que basa sus suposiciones, lo cierto es que Fukuyama diseñó un diagnóstico que casi treinta años después todavía se muestra válido (Anderson, 2002: 96). Alguien podría replicar lo contrario, que la historia se ha reactivado, o que jamás llegó a su fin. A fin de cuentas, vendría a decir seguramente, las últimas décadas han acogido una serie de acontecimientos que rebaten la credibilidad de la tesis del final de la historia. A mi entender, esta deducción se basa en un malentendido. Pues la tesis citada no decreta, el propio Fukuyama lo advirtió, la imposibilidad de que se produzcan acontecimientos o conflictos, sino la incompetencia de éstos para trastocar la supremacía de la economía de mercado y de la democracia liberal. De ahí que el final de la historia sea enteramente compatible con la crisis económica de 2008, la irrupción del terrorismo islamista, las guerras de Kosovo, Afganistán, Siria e Irak y las revueltas árabes, acontecimientos sin duda cruciales, pero que no cuestionan la tesis del final de la historia al no inspirar “alternativas viables al liberalismo occidental” ni reactivar “la evolución ideológica de la humanidad”². Ejerciendo de reverso subjetivo de esta coyuntura, irrumpe, anota Fukuyama, el síntoma posthistórico por excelencia: la incapacidad aguda que se cierne sobre todos nosotros a la hora de “imaginar un mundo que

² El parecer de Fukuyama sobre la naturaleza no histórica del 11-S (2001) coincide con el de Baudrillard (2007: 85-98) y Jameson (2010: 93-94). Grüner mantuvo una opinión opuesta (2002: 11-32). Como antes Grüner en relación al 11-S, Badiou barrunta un potencial despertar de la historia a la luz de las revueltas árabes y europeas (2012: 35). Augé corrige a Badiou y sostiene que las revueltas árabes pueden leerse, y así suele hacerse, como pruebas en favor de la tesis del final de la historia (2012: 105).

sea radicalmente mejor que el nuestro, o un futuro que no sea esencialmente democrático y capitalista” (1992: 83).

Jameson determinó en 1984 que la globalización capitalista iniciada en los albores de la década de los setenta trajo consigo el nacimiento de una nueva época, la postmodernidad, cuna del “debilitamiento de la historicidad” y de “la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la historia de modo activo” (1995: 21, 52). De acuerdo con la exégesis jamesoniana, el final de la historia no requiere de la universalización de la democracia, ni de su supremacía en el ámbito de los ideales políticos. Depende de la universalización del capitalismo, modo de producción que en su fase tardía corona la omnipotencia y omnipresencia supremas, hasta el extremo de mediar cada resquicio del sentido común y torpedear la opción de imaginar, no digamos ya de producir, un mundo distinto y mejor que el nuestro (Jameson, 2009: 8-10, 407). Desde prismas ideológicos contrapuestos, Jameson y Fukuyama coinciden en señalar que hemos perdido la facultad de concebir alteridades novedosas al régimen capitalista porque éste se antoja, dados los fracasos de sus competidores, el mejor modelo económico al que podemos aspirar. Ello explica que ni sobre los devastadores efectos de la crisis circundante brote ningún ideario alternativo mínimamente innovador e ilusionante.

A tenor de lo indicado, el final de la historia suele hacerse coincidir causal y cronológicamente con el final de la utopía. Por un lado neutraliza, según acabo de mentar, a la imaginación utópica, a la facultad encargada de manufacturar representaciones de la diferencia histórico-política. Por otro, desmantela el deseo de un mundo mejor, anestesiado por la certeza de que ya moramos en el mejor de los mundos posibles. Por último, anuncia la muerte de la utopía aplicada, verificada por el derrumbe del socialismo. Pues bien, es mi intención argumentar que el final de la historia designa, por muy paradójico que resulte, una experiencia utópica, cuanto menos implícitamente. Para reforzar la verosimilitud de esta tesis (presentada muy de pasada por Jameson en un pasaje que luego citaré) me propongo escrutar las sociedades más utópicas jamás habidas: las imaginadas por la plana mayor de la literatura utópica moderna (la publicada entre mediados del siglo XVIII y mediados del XX). Al examinarlas, labor a la que dedicaré los apartados 2 y 3, se hace patente que divisamos sociedades sumidas en el final de la historia, ubicadas allende la gestación de acontecimientos revolucionarios, del deseo de un mundo mejor y de la facultad de imaginarlo. Un número nada desdeñable de utopías literarias informa de manera precisa que el final de la historia desemboca en el establecimiento de una temporalidad reduccionista, circunscrita al puro presente, hostil con el pasado y el futuro. Temporalidad, lo mostraré en los apartados 4 y 5, cuya presencia se atisba *grosso modo* en nuestros desnortados días. No en vano, y ésta es la conclusión a la que quiero llegar, el final de la historia inherente a las sociedades ficticias retratadas por las utopías literarias modernas y el final de la historia inherente a las sociedades postmodernas avanzadas casan en muchos aspectos como un guante, siendo, por tanto, susceptibles de críticas y propuestas de superación similares.

Antes de entrar en materia, creo forzoso aclarar que no aspiro a representar globalmente el fenómeno utópico. Lyman Tower Sargent atribuyó al utopismo tres grandes dimensiones: las comunidades utópicas, la teoría social utópica y la literatura utópica (1995: 3-4). De lo dicho arriba se desprende que mi trabajo gira

en torno a la esfera literaria, y más en concreto en torno a la *eutopía*, subgénero versado en imaginar un orden social inexistente mejor que el existente (*Ibid.*: 8-9). La comparecencia de la *distopía* se limitará, en cambio, a un breve comentario. La omisión, causada por la certeza de que necesitamos reavivar los sueños de un mundo mejor (de pesadillas sobre un mundo peor vamos bien surtidos), no afecta a la validez de las tesis anunciadas, pues en las utopías negativas rige el mismo final de la historia y la misma temporalidad que en las utopías positivas. Habida cuenta de que solo voy a ocuparme de estas últimas prescindiré del concepto de eutopía para designarlas y emplearé el de utopía, más conocido y debatido.

2. La supresión utópica del pasado

A juicio de Kumar, en la utopía literaria convergen dos tendencias a priori antitéticas. La primera procede del racionalismo helénico y prioriza la estática, gesto que alumbró el espacio atemporal e invariable de la ciudad utópica. La segunda procede del profetismo judeocristiano y prioriza la dinámica, gesto que deposita a la utopía en el espectro temporal y evolutivo de la historia (2007: 68)³. Mientras el principio estático dominó a las utopías antiguas y renacentistas, articuladas en torno a la disyunción “fuera-dentro” e inspiradas por los viajes marítimos, el principio dinámico tomará convenientemente secularizado el mando de las utopías modernas, articuladas en torno a la disyunción “pasado-futuro” e inspiradas por la idea de progreso. Es así que a partir del siglo XVIII el futuro suplirá a la isla u otras localizaciones exóticas en el papel de guarecer al “deber ser”⁴. Este cambio de paradigma se revela de suma importancia. Según Habermas, vehicula la conexión establecida por la conciencia temporal moderna entre el pensamiento utópico y el pensamiento histórico (2002: 158-159). Conexión, es de dominio público, impulsada por una filosofía de la historia que descubre en el deambular humano a través de los siglos las huellas de un proceso de perfeccionamiento progresivo, lineal e ilimitado⁵. Fue bajo la certidumbre de que los progresos ya coronados palidecen al compararse con los que se cosecharán en lo venidero desde donde Condorcet vaticinó que “llegará el momento en que el sol ya no iluminará sobre la tierra sino a hombres libres, que sólo reconocerán como señor a su razón; en que los tiranos y los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos e hipócritas instrumentos ya no existirán sino en la historia y en los teatros” (1984: 216). Y fue a los pies de esa misma certeza desde donde el narrador de *Viaje por Icaria* interrogó: “¿Podrá nadie desmentir... que la perfectibilidad del hombre es indefinida, que la Humanidad está todavía en su infancia, y que el porvenir es para ella una incógnita madre de perfeccionamientos sucesivos de los que cada uno engendrará continuamente otros mil?” (Cabet, 1985b: 214).

³ La tesis de Kumar —que la noción utópica de historia brota de la secularización de premisas judeocristianas— calca la de Löwith (2007). Blumenberg se opuso a Löwith desvelando los rasgos rupturistas de la idea de progreso (2008: 39). De maneras dispares, Jameson (2009: 233); Trousson (1995: 72-74); Manuel (1982: 104) y Polak (1982: 340) comparten el rupturismo de Blumenberg y lo hacen valer para disociar el historicismo utópico y moderno de las ideas escatológicas judeocristianas.

⁴ Véase; Bury (1971: 64), Jouvenel (1982: 269), Francescutti (2003: 67) y Mattelart (2000: 82). Abundantes novelas utópicas modernas persisten en los modos premodernos de representación. Mas es verdad que el paradigma futurista será cuantitativamente mayoritario y cualitativamente definitorio.

⁵ Por ejemplo; Turgot (1998: 60), Kant (1992: 45, 78) y Comte (1984: 98).

El futuro recibe el elogio de la utopía estándar de la modernidad porque asociado con la idea de progreso emerge como el horizonte intrínseco de lo Nuevo, del Cambio y de la Otredad. Sin embargo, se tiende a pasar por alto que elogios tales cumplen paralelamente una función antihistórica. Nótese cómo las loas utópicas al futuro acompañan a la devaluación y satanización del pasado, época, viene a suponerse, culpable de acoger las ignominias finalmente superadas (individualismo, miseria, alienación, desigualdad, ignorancia...). Julian West, héroe de *El año 2000*, escucha una grabación acerca de los orígenes del paraíso terrestre (el Boston del futuro) en el que ha despertado. Una voz pausada sermonea la letanía del progreso: “Desde el día en que los hombres comprendieron que la Humanidad no había sido creada para ser siempre enana, sino que se encontraba en el umbral de un *avatar* de progreso ilimitado, la reacción fue irresistible; nada pudo contener el entusiasmo que inspiró la nueva fe” (Bellamy, 1933: 178). Poco después, el discurso concluye con pretensiones poéticas: “Así pues, con una lágrima para el tenebroso pasado, volvámonos hacia el deslumbrante porvenir, velemos nuestros ojos y marchemos adelante. El largo y triste invierno de la especie ha acabado. Comienza el estío. La Humanidad ha dejado de ser crisálida, y los cielos se abren ante ella” (*Ibid.*: 178). Philos, residente del mañana lejano delineado en *Venus más X*, transcribe idéntica retórica: “Nosotros adoramos el futuro, no el pasado. Adoramos lo que ha de venir, no lo que ya ha llegado... Mantenemos ante nosotros la imagen de lo que es maleable y está creciendo... de lo que podemos mejorar” (Sturgeon, 1982: 152). Por su parte, el cronista de *Estrella roja* rememora los instantes previos al establecimiento de la utopía, cuando “todas las personas miraban sin miedo hacia el futuro, mientras que el presente parecía disolverse en una neblina rosada, y el pasado se desvanecía” (Bogdánov, 2010: 28)⁶. En las circunscripciones libertarias de *La Nueva Utopía* prima un concepto temporal homólogo: “Nuestro presente ha roto por completo con vuestro pasado. No intentéis invertir la dirección del mundo. Todo marcha hacia delante, sin mirar atrás” (Mella, 1991: 138). Shevek, miembro de la sociedad anarquista dibujada en *Los desposeídos*, evoca la iniciativa de los fundadores —abandonar el capitalista Urras, planeta riquísimo en recursos, para fundar una sociedad libertaria en el muy inhóspito planeta Anarres— bajo sinónimas lentes: “Los colonizadores de Anarres que volvieron la espalda al Viejo Mundo y al pasado, habían elegido el futuro” (Le Guin, 1999: 97).

La antipatía de la utopía literaria moderna hacia el pasado cuaja a nivel práctico en el menosprecio del conocimiento histórico y por añadidura en la devaluación de aquellos saberes entregados a la conservación de la memoria colectiva. De modo claro y directo, la cultura humanística en general y la enseñanza del latín, del griego y de la historia en particular reciben el escarnio colectivo bajo el pretexto de comulgar con el decadente pretérito. La erudición libresca y el grueso de libros escritos antes de la Gran Transformación se instituyen con frecuencia en símbolos de lo añejo, en estandartes de un modelo cognitivo infecundo y elitista, opuesto a los anhelos de transformar la realidad y de fulminar el distingo entre alta y baja

⁶ Tan apasionado es el amor hacia el futuro que sienten los ciudadanos de *Estrella roja* que ante la expectativa de que centenares de miles de personas fenezcan en Venus durante la extracción de los recursos necesarios para el crecimiento de la civilización utópica, un niño de 12 años exclama: “¿Qué importa si el noventa por ciento de ellos murieran? ¡Al menos significaría que mueren por una razón, por la causa de una victoria futura!” (*Ibid.*: 127).

cultura⁷. *El año 2440*, primera utopía futurista digna de mención, moviliza y ejemplifica los usos y abusos de la biblioclastia utópica. En los dominios parisinos del siglo XXV, las lenguas muertas padecen el destierro de la enseñanza y “sólo están en uso entre algunos sabios” (Mercier, 2016: 85). A los jóvenes se les imparte “poca historia porque ésta es la vergüenza de la humanidad y cada página es un tejido de crímenes y locuras” (*Ibid.*: 198-199). El bibliotecario del lugar cuenta que el Estado dispuso la quema de miles de millones de libros escritos durante los viejos tiempos, alegando que eran “frívolos, inútiles o peligrosos” (*Ibid.*: 181). Una simple estancia contiene los ejemplares absueltos de las llamas. “Son pocos, precisa, pero los que han quedado han merecido la aprobación de nuestro siglo” (*Ibid.*: 182).

Las suspicacias hacia la historia como campo de estudio reaparecen en *Noticias de ninguna parte*. Clara, guía que acompaña a William Guest por la Inglaterra bucólica del porvenir, comenta: “creo que deben de ser pocos los que se interesan en la historia. He oído decir a mi bisabuelo que en las épocas de desorden, de disputa y de confusión las gentes estudiaban la historia, y ya sabéis... que ahora no estamos en tales tiempos” (Morris, 2004: 47)⁸. Remachando una discusión intensa acerca de dichas épocas, un anciano confiesa para estupor de los presentes:

Yo he leído muchos libros del pasado y encuentro en ellos una vida que no hay en los que ahora se escriben... Hay en ellos un espíritu emprendedor, una selección del bien sobre el mal, que faltan en nuestra moderna literatura, y no puedo por menos de creer que nuestros historiadores y nuestros moralistas exageran horriblemente cuando pintan la infelicidad de aquellos tiempos (*Ibid.*: 168-169).

Compasiva y encrespada, Clara replica:

¡Libros, siempre libros, Abuelo! ¿Cuándo comprenderás que, después de todo, lo que más nos importa es el mundo de que formamos parte y al que nunca amaremos bastante? ¡Mirad! —dijo, dirigiéndose a la ventana y mostrándonos la blanca luz de la luna... ¡Mirad! Éstos son hoy nuestros libros. Y éstos —añadió, acercándose a los dos amantes y poniéndoles las manos en los hombros—, y este huésped, con sus conocimientos y experiencia de ultramar, y tú, abuelo... con tus ardientes deseos de volver a los buenos tiempos antiguos, a aquél tiempo en que, por lo que tengo entendido, un viejo como tú, inofensivo e inválido, se hubiera muerto de hambre... Sí, éstos son nuestros libros (*Ibid.*: 169).

⁷ En muchas utopías renacentistas (escritas en un contexto donde el odio hacia el pasado medieval convive con el amor hacia el pasado greco-romano) aparecen algunas maniobras semejantes. El repudio al Antiguo Régimen, la escolástica y la *vita contemplativa*, junto a la admiración granjeada por la ciencia experimental, las artes mecánicas y la *vita activa* iniciaron la depreciación utopista de las letras, desarrollada, recuérdese, en plena campaña de apoyo a los, no muy tarde también marginados, *Studia humanitatis*. Véase: Andrae (2010: 158-159) y Campanella (1999: 33, 91). Los comentarios desfavorables a la pedantería humanística realizados por Andrae y Campanella evocan a los realizados por Descartes: “Pues parecíame que podía hallar mucha más verdad en los razonamientos que cada uno hace acerca de los asuntos que le atañen..., que en los que discurre un hombre de letras, encerrado en su despacho, acerca de especulaciones que no producen efecto alguno”. (Descartes, 1983: 48).

⁸ Cito dos excepciones al temperamento utópico hostil con el saber histórico. Uno de los personajes de *Igualdad* dice: “Leemos muchos libros de historia” (Bellamy, 1987: 270). Un habitante de *La isla del Gran Experimento* comenta que “hacemos estudios muy profundos y claros sobre la historia de la Humanidad” (Parés, 1927: 125).

El litigio utópico contra los libros del pasado prevalece en la utopía futurista volcada al final de *Sobre la piedra blanca*. Morin le reprocha a Hippolyte, visitante del siglo XIX: “pareces haber leído muchos libros del siglo XIX y de la era precedente, que hoy nadie los abre: hablas su lenguaje, que ya nos resulta extraño” (France, 2010: 135). Poco después, le informa de que “la mayoría de libros impresos en la era anterior se han perdido” (*Ibid.*: 138). En *El Humanisferio*, primera utopía anarquista *ex profeso*, cunde la misma dejación bibliofóbica. El cronista del futuro informa con orgullo que “los libros, aun de autores franceses, cosacos, alemanes, ingleses, etc., etc., yacen en el polvo y en los desvanes de las bibliotecas; nadie los lee” (Dejacque, 1861: 55). En Icaria sí se enseña una Historia Universal especialmente sesgada y adulterada para la ocasión, pero los libros pre-utópicos sufren el fatal destino que ya conocemos: “Y la República... ha podido quemar todos los antiguos libros que se considerasen perjudiciales o inútiles... Sin embargo, hemos conservado en nuestras grandes bibliotecas nacionales algunos ejemplares de todas las antiguas obras, a fin de que conste la ignorancia o la locura del pasado y los progresos del presente” (Cabet, 1985a: 140)⁹. Las cosas lucen en Icaria igual de nefastas para el estudio de las lenguas muertas: “En cuanto al estudio del latín, del griego, de las demás lenguas antiguas..., no queremos que nuestros hijos pierdan en tan enojosa tarea un tiempo precioso que pueden emplear mucho más útilmente... Hasta tenemos la convicción de que nuestros antiguos tiranos imponían la obligación de seguir estos estudios estériles sólo para impedir que sus súbditos se instruyesen” (*Ibid.*: 102). Estacionado dentro de este paradigma, Fourier prevé desde la teoría social utópica un futuro dichoso donde el éxito de las ciencias propiciará la “debacle de bibliotecas y celebridades”, el olvido de “los Platón, los Séneca, los Rousseau, los Voltaire y todos los corifeos de la incertidumbre antigua” (1973: 65).

Los fragmentos expuestos deberían bastar para divisar con nitidez el final de la historia interno a la utopía novelada (Jameson, 2009: 228). Prácticas como la quema de libros antiguos, la marginación del saber histórico y la exclusión de las lenguas muertas denotan que los moradores de la utopía moderna planifican olvidar o ignorar lo que fue, catapultarse a gran distancia de la historicidad, vivir sin pasado, invulnerables frente a las llamadas de la tradición. Se trata, qué duda cabe, de una suerte de cuarentena, o mejor, de un mecanismo de defensa¹⁰. Si las utopías premodernas protegían su pureza moral y su condición de alteridad del peligro de contaminación axiológica personificada por las civilizaciones foráneas operando un tenaz *cierre espacial* a base de murallas, cúpulas o distancias físicas, muchas utopías modernas hacen lo propio con las civilizaciones extintas operando un *cierre temporal* mediante las tretas recién mentadas (*Ibid.*: 247). Gracias a él, esperan blindarse ante los mensajes del ayer y olvidar la lección histórica que antiguamente les impulsó y que ahora les aterriza como ninguna otra: que cualquier forma de organización social está marcada por la provisionalidad y la contingencia.

⁹ El *alter ego* de Skinner en *Walden dos* exclama el lema de la biblioclastia utópica: “¡Cuánta basura ha amontonado el bibliotecario!” (Skinner, 1985: 266).

¹⁰ La metáfora de la cuarentena ante el pasado es explicitada por la civilización utópica retratada en *Venus más X*: “Renunciamos a y olvidamos todos los productos del pasado, a excepción de nosotros mismos, aunque sabemos que hay mucho en él que puede calificarse de hermoso; ése es el precio que pagamos como cuarentena por nuestra salud; ése es el muro que interponemos entre nosotros y la mano muerta” (Sturgeon, 1982: 189).

3. La falsa adulación utópica del futuro

La tesis con la que me comprometo podría rebatirse argumentando que la eliminación del pasado y el menosprecio del saber histórico no comportan por sí solos el final de la historia tal cual, que si luce la apología del futuro y el *pathos* futurista correspondiente, la historia, y más en particular la historia como progreso indefinido, seguirá sobrevolando la ciudad ideal. El inconveniente de esta objeción estriba en que las alabanzas dedicadas por las utopías literarias al futuro y al progreso son en numerosas obras más relativas y parciales de lo que aparentan. Si nos fijamos, la mayoría de citas encadenadas con anterioridad para ejemplificarlas refieren sensaciones previas a la victoria de la utopía. El matiz es vital. Obliga a discernir el concepto de futuro mantenido por el activista dedicado a consumir la utopía del mantenido por el ciudadano de la utopía consumada. Leyendo determinadas obras del género surge la sospecha de que, en la medida en que la emancipación ya rige, la pasión inicial desatada por la futuridad se ha desvanecido, propagándose en su lugar una actitud tácitamente precavida y conformista, reacia a la incertidumbre inscrita en el mañana. Quien vive en una sociedad utópica consolidada goza de satisfacción plena, y a menudo no concibe ni espera que el futuro vaya a arropar innovaciones radicales en el terreno político-económico. A veces postulará, es justo reconocer, que el estado de cosas adquirido es el preliminar de una dicha mayor, que infinitos cambios a mejor llegarán merced el trabajo de los sucesores. Pero lo cierto es que esos cambios no supondrán, si nos ceñimos al modo organicista en que los intuye, ninguna perturbación profunda del orden instituido, ni mucho menos la venida de un orden diferente¹¹. Es por eso que resulta legítimo resolver que una parte no marginal de la utopía literaria moderna nace con y contra el futuro. Cuando los sueños de un mundo mejor operan en el interior del relato como deseo escuchamos un tropel de loas a la incertidumbre inscrita en el futuro, mas al cumplir su contenido cristalizan en un régimen socio-político que regula, estabiliza y domestica ese futuro a fin de volverlo cognoscible y predecible, despojado de elementos incontrolables e inesperados. Entonces, el futuro cede al cierre temporal, si bien de modo sutil y extraoficial.

El conflicto suscitado entre el nacer con y el nacer contra el futuro problematiza la interpretación *blochiana* de la utopía, toda vez que desvela la presencia de un temperamento adverso al “todavía-no” tras las bambalinas de ésta. Segmentos muy concretos de novelas utópicas significativas refrendan que la ontología del ser inconcluso y del mundo perpetuamente en devenir subyace a la búsqueda y justificación de la utopía, pero no, insisto, a la utopía hecha realidad. Dicho conflicto es achacable hasta cierto punto al mismísimo Bloch. Levitas hace notar que mientras el autor de *El principio esperanza* ondea con una mano la temporalidad del futuro ignoto y no resuelto con la otra ondea la escatología del socialismo como meta histórica (2008: 27). Por mucho que el socialismo predique la inexistencia de una esencia fija de la humanidad, el hecho es que personifica una posibilidad que excluye a las demás. Al instituirlo en el objetivo único a alcanzar y al convertirlo en el modelo al que apuntan de soslayo los excedentes culturales y la propia marcha del ser, la máxima del futuro indeterminado y por ende rebosante de

¹¹ Bellamy (1933: 176-178) y France (2010: 139) lo constatan.

posibilidades se autorrefuta y las opciones se reducen a dos: o la Nada fascista o el Todo socialista.

Es obvio que Bloch no reparó en los fragmentos aquí manejados. De haberlo hecho hubiera descubierto que, además de nacer con y contra el futuro, la utopía literaria moderna nace con y contra el progreso. Al principio lo invoca para revestir de aura a los cambios que propone, pero una vez ejecutados se dedica a reprimir todo progreso significativo ulterior (Trousson, 1995: 83). El objetivo de ambas operaciones mimetiza al perseguido por la fulminación del pasado: garantizar la autoconservación de la sociedad ideal. Si la sociedad utópica es perfecta cualquier modificación revolucionaria póstuma implicará o bien su desaparición o bien una pérdida de perfección, nunca un progreso (Berlin, 1995: 39). Para impedir que la regresión y la entropía acaezcan, el régimen utópico desactiva el futuro y el progreso, remedio que perpetra la Eterna Repetición de lo Mismo y disuade la formación de Acontecimientos con mayúscula, susceptibles de reabrir la historia y romper la quietud suma de un hábitat reconciliado, huérfano de dialéctica (Ricoeur, 2001: 312). Prueba palmaria del éxito de la *desacontecimentalización* es la sensación de aburrimiento adjunta a la lectura de gran parte de las utopías, relatos en los que no pasa nada y no se cuenta ninguna historia. Y no se cuenta ninguna historia porque versan sobre la vida en el final de la historia, una vida indolente y monótona, exenta de confrontaciones, netamente cotidiana, ajena al riesgo, a la lucha y a la aventura, sin metas ni ambiciones, donde cada día reproduce al milímetro el día anterior. Privada de trama y de dirección, de un mínimo *climax* o *crescendo*, la obra utópica moderna no adopta casi nunca el formato de la narración, obrando en consonancia con la temporalidad no narrativa que representa (Jameson, 2009: 227-230).

Disuelta la acción del pasado y del futuro, la temporalidad de la utopía realizada se reduce al presente. Un presente mayúsculo, desproporcionado, eje de una civilización rendida a los encantos del “aquí y ahora”, *antipasadista* y *antifuturista* a la par. Bron Helstrom, héroe de la utopía del siglo XXII relatada en *Tritón*, dice de sí mismo que “no me ocupo de la historia de las cosas... Intento mantenerme en el aquí y ahora” (Delany, 1990: 27). En *Walden dos* el arquetípico declinar utópico del pasado se manifiesta cuando Frazier informa a su interlocutor que “entre nosotros nunca se menciona la antigüedad” (Skinner, 1985: 25). Incorporando el *presentismo* al final de su *antipasadismo* doctrinal, el personaje dicta que la enseñanza de la historia “oscurece cualquier intento para conseguir una apreciación clara del presente” (*Ibid.*: 266). No resulta tan sencillo encontrar la depreciación del futuro, oculta bajo los lemas futuristas de costumbre. Frazier da cancha a uno de ellos: “Miramos hacia el futuro, no hacia el pasado” (*Ibid.*: 82). Pero son otros pasajes los que nos ponen sobre la pista del *antifuturismo* utópico: “El pasado y el futuro nos son ajenos” (*Ibid.*: 232); “¡Sólo el *ahora!* El presente es lo que cuenta” (*Ibid.*: 266). Hammond (*Noticias de ninguna parte*) esboza un juicio complementario: “sabed que somos bastante felices, individual y colectivamente, para que no nos preocupe lo que ha de suceder en el futuro” (Morris, 2004: 121-122). Desde el ámbito teórico, Fourier aderezó sus meditaciones sobre el placer con la recomendación presentista por excelencia: “No sacrificuéis el bien presente por el bien futuro. Gozad el momento” (1973: 40). En *La isla* rige idéntico canon. Susila informa al visitante que en Pali no hay “ni paraísos cristianos en el

cielo, ni paraísos comunistas en el siglo XXII. Nada más que hombres y mujeres con sus hijos, tratando de aprovechar lo mejor posible el ahora y aquí” (Huxley, 2006: 188). Uno de los ideólogos de *Walden tres*, insiste:

Todo el mundo sabe... que llegará el día en que haya medicina socializada, economía planeada, planificación familiar verdaderamente racional; en que se haya erradicado la miseria; en que no sea necesario tener un ejército... Pero la gente cree que ese día está muy lejano y que ellos no lo verán. Pues bien..., lo que nosotros tratamos de hacer fue convertir esos ideales en realidad aquí y ahora; en vez de hablar de las cosas, las hicimos (Ardila, 1979: 148-149).

Queda probado que el final de la historia define y sustenta a la utopía. Como bien indica Ladeveze, la utopía moderna “es hija del historicismo (pero) apela a detener la historia” (1985: 64). Tal propósito refleja sin ningún género de discusión el miedo a la historia teorizado por Mircea Eliade. Mientras la utopía, valga la extrapolación, ocupa el rango de ideal, la historia entendida como curso azaroso de acontecimientos y cambios se adula, cierto, pero bajo la esperanza de su abolición futura. Cuando el proyecto utópico se hace realidad, la historia se contrarresta mediante “la conciencia de vivir en un eterno presente” (1993: 105), indicador de la mitificación de la utopía (y de la utopización del mito). En los dos supuestos, el principio dinámico sucumbe al estático, y un espacio disciplinado bloquea el tiempo.

Llegado a este punto del razonamiento, el lector podrá preguntarse con motivo: ¿cómo se traducen las cuestiones estudiadas en la literatura distópica? Según avancé en la introducción, se traducen de idéntico modo. Las sociedades ficticias de la distopía también capitulan ante el final de la historia y la temporalidad presentista, antipasadista y antifuturista correspondiente. Las obras de Orwell (1984: 37, 141), Zamyatin (1993: 26), Huxley (2001: 49, 65), Sternberg (1977: 79), Bradbury (1982: 13) y Souvestre (1876: 230) así lo constatan. ¿Qué cambia entonces? Cambia la valoración del fenómeno. La utopía loa el presentismo, la distopía lo repudia. Y cambia, es vital tenerlo en cuenta, la autoría. En efecto, la tradición utópica genera una temporalidad recurrente que la distopía se limita a calcar con vistas a desenmascarar sus taras y denigrarla.

4. La supresión postmoderna del futuro

El final de la historia interno a las utopías consumadas deriva en una temporalidad presentista, antipasadista y antifuturista causalmente recíproca a la supresión de acontecimientos significativos y a la abolición de alternativas políticas. Jameson ha expuesto que el final postmoderno de la historia rubricado por la mundialización del capitalismo trae consigo una temporalidad análoga: “Lo que se persigue es la intensidad del presente, el antes y el después tienden a desaparecer” (2012: 33). El registro del evento le ha llevado a conjeturar, en el pasaje al que aludí al inicio, hasta qué punto la utopía moderna estándar no completa en el espectro textual “ese proceso de reducción al presente y abolición del pasado y del futuro que se ha

diagnosticado y se ha visto en funcionamiento en nuestra postmodernidad actual” (2009: 227).

El caso es que entre el presentismo utópico y el presentismo postmoderno se izan disimilitudes de grado omitidas por Jameson que sin invalidar la tesis de su mutua interfaz deben sopesarse so riesgo de omitir concisiones valiosas. La primera y más fehaciente es que el presentismo utópico aplaca el futuro subrepticamente, a hurtadillas, estrategia opuesta a la del presentismo postmoderno, manifiesta y funcionalmente antifuturista. Christopher Lasch achaca el percance al narcisismo vigente: “Vivir para uno mismo es la pasión dominante: vivir para uno mismo, no para nuestros predecesores o la posterioridad” (1999: 23). Jean Baudrillard comenta que a causa de la potestad del *tiempo real* y de la crisis del *tiempo secuencial* consustanciales a las tecnologías de la información “no tenemos ningún futuro ante nosotros, sino una dimensión anoréxica...la imposibilidad de ver más allá del presente” (2002: 32). Byung-Chul Han habla de la potestad del *tiempo de puntos* (no narrativo, discontinuo) y de la crisis del *tiempo histórico* (narrativo, continuo) consustanciales a la destemporalización, proceder bajo cuya ascendencia prácticas sociales “como la promesa, la fidelidad o el compromiso, todas ellas prácticas temporales que crean un lazo con el futuro... pierden importancia” (2015: 37). Asediado por la erradicación de la negatividad y por la sobreabundancia de positividad típicas de la sociedad neoliberal, “el futuro se acorta convirtiéndose en un presente prolongado” (2012: 56). Daniel Innerarity capta la misma incidencia desde el ángulo político: “Buena parte de nuestros malestares y de nuestra escasa racionalidad colectiva se deben al hecho de que las sociedades democráticas no se relacionan nada bien con el futuro. De entrada, porque todo el sistema político y la cultura en general están volcados sobre el presente inmediato” (2009: 11-12). Lipovetsky sitúa el germen de semejante disposición en el derrotismo que a cuenta de múltiples sucesos contemporáneos (terrorismo internacional, crisis económica, desastres ecológicos...) atraviesa la percepción del futuro: “Cuando el futuro se presenta amenazador e incierto, queda la retirada sobre el presente, al que no cesamos de proteger, arreglar y reciclar en una juventud infinita” (1992: 51). Ya en 1966, Frederik Polak avistó la tesitura: “La cultura occidental está hoy distorsionando y destruyendo esas mismas imágenes del futuro que la llevaron a la cima. Se ridiculizan, se desacreditan y se arrumban las imágenes del futuro; se rompen sus vínculos con el pasado, se bloquea su impulso hacia el futuro. El tiempo se centra en el presente. El futuro se abandona a su suerte” (1984: 345-346). Sumido en el estudio de estas problemáticas, Manuel Cruz se pregunta si “el tan publicitado dictamen de Fukuyama acerca del final de la historia no hacía otra cosa en realidad que expresar, en una clave ligeramente desplazada, lo que ha terminado por hacerse evidente. A saber, que *el futuro ha muerto*” (2005: 211).

El déficit postmoderno de futuro, compendiado en la consigna “el futuro ya está aquí”, no implica que hoy no se interpele al futuro. Todo lo contrario. Son muchos los vaticinios catastrofistas que representan mañanas aciagos para la humanidad, y muchos, igualmente, los vaticinios eufóricos que anticipan la llegada de grandes logros tecnocientíficos. Análogamente, abundan las alusiones realizadas en torno a materias como el futuro de las pensiones, o profecías gubernamentales que tratan

de presagiar lo que vendrá para, si conviene, controlarlo o prevenirlo ya mismo. Es notorio que se interpela al futuro, pero a un futuro precarizado, a merced de la desazón y la tecnocracia, desligado de proyecto emancipatorio alguno, donde las cosas, salvo la irrupción de váyase a saber qué ingenio tecnológico “revolucionario”, marcharán poco más o menos igual o peor que ahora. Del *futuro-futuro*, esto es, del futuro abierto, indeterminado y a causa de ello apto para cobijar la alteridad no queda apenas nada. Quien está en franca retirada —y no es ninguna novedad lo que estoy afirmando— es el futuro que sirvió desde el siglo XVIII de territorio simbólico a la utopía no realizada. El futuro, en suma, que nos congrega y tira de nosotros hacia delante, rumbo hacia lo nuevo e imprevisto, hacia algo “que todavía no se ha tenido jamás” (Bloch, 1979: 126).

Ni que decir tiene que sin las expectativas edificantes alentadas por el futuro-futuro la pulsión transformadora se evapora para regocijo de la Eterna Repetición de lo Mismo y sus allegados. Desligada de la esperanza futurista, la política sucumbe a los encantos de la *política del corto plazo*, obra y gracia de la incertidumbre generada por la desregularización económica y la privatización de los servicios sociales. Carentes de anclajes comunitarios, rodeadas de inestabilidad y riesgo, obligadas a no contar con nadie excepto consigo mismas las gentes se limitan a sortear los problemas inmediatos del “aquí y ahora” como buenamente pueden. No es extraño que el futuro se les presente sombrío, ni que desechen las políticas que no les conciernan al instante, limitándose a votar (si lo hacen) cada x años al candidato que prometa más rebajas fiscales, menos delincuencia en las calles y mayores opciones de empleo (Bauman, 2004: 97-98).

La segunda discrepancia interpuesta entre el presentismo utópico y el postmoderno es que el primero desemboca con asiduidad en la conformación de un ritmo sistémico ralentizado, rayano en lo dominical, no así el segundo, sometido a una aceleración superlativa, coincidente con la instantaneidad digital, desligada de los mecanismos desaceleradores modernos que actuaban de compensación (Berriain, 2008: 106-181). Harvey liga este rasgo de la temporalidad postmoderna con la exigencia postfordista de acelerar el tiempo de rotación del consumo e instaurar la “lógica de la obsolescencia” (2004: 179-180). Así es, a consecuencia de la aceleración mayúscula los productos materiales e inmateriales ven acortado su promedio de vida y mutan en desperdicios en un santiamén, el lapso entre lo nuevo y lo viejo se comprime, la demanda jamás se interrumpe. Siendo verdad que el futuro ha muerto no menos cierto es que las novedades, otrora ligadas a la supremacía de aquél, se suceden sin intervalos, a la velocidad de la luz. Ello es posible porque se trata de novedades posthistóricas, ceñidas a la mercadotecnia y al consumismo, exentas de voluntad y de potencial rupturista, colaboracionistas con el orden presentista. ¿Por qué colaboracionistas? Porque ocultan que nada nuevo de verdad sucede bajo el sol inculcando la engañosa impresión de que el mundo se encuentra a merced de una variación sin igual. Para Žižek, “bajo todo este cambio constante no es difícil discernir una uniformidad bastante aburrida, como si las cosas cambiaran para que todo pueda permanecer igual” (2014: 155). Paolo Virno sintetiza la diagnosis: “aunque se asista a un cambio continuo, todo es igual, todo se repite” (2003: 41).

5. La falsa adulación postmoderna del pasado

La tercera diferencia entre el presentismo utópico y el postmoderno es que el primero aplaca el pasado abierta y decididamente, mientras que el segundo lo hace furtivamente. Pasemos a comprobarlo. Al final de su artículo, Fukuyama profetiza que el fin de la historia

será un momento muy triste. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a escala mundial que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente, y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores. En el período poshistórico no habrá arte ni filosofía, sólo la perpetua conservación del museo de la historia humana. Lo que siento dentro de mí, y que veo en otros alrededor mío, es una fuerte nostalgia de la época en que existía la historia... Tal vez esta misma perspectiva de siglos de aburrimiento al final de la historia servirá para que la historia nuevamente se ponga en marcha (1990: 31).

El párrafo compendia varios asuntos expuestos. Al principio alude al desembarco de la política del corto plazo, punta de lanza de un contexto donde los grandes ideales y las grandes metas se evaporan en aras del tecnicismo. En su colofón, remarca que el final de la historia tiene por secuela señera el aburrimiento (la “aceleración vertiginosa” y el “cambio continuo” no lo conjuran; lo promueven de otra forma), resorte de una intensa nostalgia de historia y de la “perpetua conservación del museo de la historia humana”. Aparentemente, esta coyuntura informaría de que la relación postmoderna con el pasado disiente de la mantenida por la utopía literaria moderna, emplazada, tal y como certifiqué, en las antípodas de la nostalgia de historia y de la museización generalizada detectada por Fukuyama en nuestros tiempos¹². Pero, ¿conducen ambos síntomas realmente a una dignificación del pasado o más bien a una abolición del mismo por otros medios?

Explorando los productos culturales manufacturados bajo el paraguas del capitalismo tardío, Jameson encuentra razones concluyentes para apoyar la segunda opción. La moda nostalgia (1995: 44-52) levantada por la industria cultural postmoderna es un signo preciso de que en la esfera estética la novedad digna de ese nombre (es decir, revolucionaria, traumática, rompedora y demás) ha periclitado en beneficio del *pastiche*, combinación o recreación neutral, privada de la sátira común a la parodia, de obras precedentes. La muerte del sujeto (dotado de una visión única del mundo) y la impresión (inequívocamente presentista) de que todo ha sido ya inventado dieron al traste con la creación original e inconfundible del modernismo. De inmediato, el bricolaje, la cita y la copia tomaron el relevo como pautas estéticas punteras. Al encarnar “un mundo donde la innovación estilística ya no es posible”, el *pastiche* delata para Jameson que “todo lo que queda es imitar estilos muertos, hablar... con las voces de los estilos en el museo imaginario”, gozar del “encarcelamiento en el pasado” (1998: 172). Es por eso que

¹² Morton (1970: 118, 128) y Harvey (2012: 187, 200) defienden que la sociedad utópica bebe de la nostalgia de un pasado mitológico. Mi postura es que ese diagnóstico implica confundir el género utópico con géneros diferentes, sea la edad de oro o la Arcadia. La tesis, aquí compartida, de la mutua exclusión de utopía y nostalgia es defendida por Trousson (1995: 51-54) y Suvin (1984: 83-93).

la postmodernidad no quema los libros antiguos: los reedita una y otra vez, aunque nadie los lea.

La tesis fuerte de Jameson en esta materia mantiene que la saturación de pasado forjada por el pastiche y la museización no favorece ni el rebrote de la historia ni el de la conciencia histórica. Favorece el ocaso de una y otra. Podría decirse que la utopía fulminaba el ayer por defecto y la postmodernidad por exceso. Y que el pasado traído de vuelta es un *pseudopasado*, un pasado de cartón-piedra privado de acontecimentalidad, derivado de la canibalización e higienización abiertamente ideológicas de este o aquél momento o documento descontextualizado del ayer. Más que el pasado propiamente dicho, el pastiche “lo único que puede representar son nuestras ideas y estereotipos del pasado” (1995: 59), de ahí que coexista con la orfandad de sentido histórico y con la abolición del *pasado-pasado* (2012: 33-34).

Al revés que los ciudadanos de la utopía moderna, los ciudadanos postmodernos trascienden el *impasse* del “aquí y ahora” aprovisionándose de “estereotipos del pasado”, deteriorando la prospectiva a base de retrospectiva, la esperanza a base de melancolía y la imaginación a base de memoria. Repárese si no en las incuantificables conmemoraciones y efemérides celebradas por el mercado y las instituciones a la menor ocasión. O en la gran estima granjeada por la restauración de los centros urbanos, práctica hermana con el boom de la arqueología y con la inauguración inextinguible de museos, monumentos y parques temáticos. Por no hablar del éxito de la biografía y de la novela histórica, del *vintage* y de los anticuarios, de la moda musical *remember* y de las reposiciones de momentos televisivos ancestrales. Sin olvidar el tirón mediático de los infinitos *remakes*, *reboots* y reediciones que lideran la puesta al día de viejas canciones, películas, prendas de vestir, motocicletas o lámparas. Tan apabullante es la campaña nostálgica que hasta el futuro es asimilado por ella. El futurismo expira ultrajado por el *retrofuturismo*, estilística que nos invita a deleitarnos con el encanto *naif* de los futuros-pasados (representaciones del futuro elaboradas durante los cincuenta, muebles de la *space age*...).

Tamaño retahíla de testimonios conmemoracionistas, a la que podríamos añadir en clave académica el empuje de la filosofía rememorante (Muñoz, 2002: 297-319), demuestra tres cosas. Primera, que el pasado se rinde en la postmodernidad a la publicidad y a la comercialización, transformándose en objeto emocional y simbólico de primerísima necesidad. Segunda, que la “lógica de la obsolescencia” anexa a la aceleración cohabita con la “lógica del reciclaje” anexa al pastiche. Una ansía que todo caduque cuanto antes, otra que nada lo haga. Por más que parezcan contradictorias, en realidad armonizan con primor a la vera de una misma meta: devastar el cambio, bien por saturación de falsas novedades o bien por privación de cualquier novedad. Tercera, que “el *déjà vu* ha alcanzado el rango de fenómeno colectivo, al punto de marcar las costumbres y mentalidades de la época denominada «postmoderna»... (y condicionar) la idea de un fin de la Historia” (Virno, 2003: 54). Si esto es así, el advenimiento del final de la historia, el repudio del futuro y el despliegue del eterno presente echarían anclas en la ampliación desenfrenada de la memoria, dolencia institucional y mercantilmente estimulada conducente al falso recuerdo, a la repetición ilusoria de un pasado que en realidad es un “ahora” disfrazado de “entonces”. El corolario del *memorialismo* se conjuga en la resurrección de infinitos contenidos dispersos del pasado que

debiendo estar ya olvidados o superados empantanan el acontecer histórico y nos atornillan a lo ya sido. Al fin, postula Félix Duque, “todo se va tornando en grisáceo pasado, que vuelve una y otra vez bajo nuevas formas” (2000: 113). Nuestra suerte se asemeja a la de los protagonistas de *Les revenants*, obligados, justo cuando ya habían superado (o estaban en visos de hacerlo) el duelo, a convivir con familiares y conocidos fallecidos que han vuelto de la muerte exhibiendo siniestras diferencias respecto a quienes fueron y solicitando atención, afecto e integración. La serie de Fabrice Gobert puede visionarse a modo de un aviso acerca de cómo la necrospectiva memorialista obstruye la composición de acontecimientos nuevos truncando la finalización de los viejos y sentenciándonos a revivirlos ilimitadamente. *Les revenants* realza, de paso, la idea de que lo retornado no coincide con el modelo original, que nuestros reencuentros no se entablan con el pasado, sino con una cáscara de éste.

A pesar de los pesares, el memorialismo ampara reivindicaciones loables, caso de las emitidas por las *políticas de la memoria*. Su fuente de inspiración filosófica arraiga, como es de dominio público, en las observaciones lanzadas por Walter Benjamin en “Sobre el concepto de historia”, denuncia de la fe dogmática en el progreso presta a corregir el imaginario político transformador apoyando que las luchas emancipan a los antecesores vencidos, no a los descendientes dichosos. Son los millones de víctimas del pasado quienes esperan conforme a dicho planteamiento justicia, que les tengamos en cuenta y pugnemos por su dignidad (2012: 168-169, 176). Los colectivos excluidos y/o vejados por la historiografía oficial (minorías étnicas, mujeres, gays...) y los colectivos que reivindican, con el Holocausto como metáfora de las historias traumáticas, el reconocimiento de los mártires y la punición de los verdugos creen que sin mirar atrás no habrá justicia (Huysen, 2000: 2-5). Sobre el papel, nada que objetar. Únicamente, advertir que rodeadas por el conmemorativismo y el memorialismo sistémicos, las políticas de la memoria podrían colaborar, si su actividad se redujera a la simple remembranza, en el déficit de futuro que tanto bien hace a los intereses del *statu quo*. Aún y a riesgo de simplificar en un tema doméstico tan delicado, no vendría mal discurrir que a las víctimas del franquismo se las dignifica recordándolas y enterrándolas cómo y dónde corresponde, sin duda. Pero se las dignifica igualmente si sus descendientes seguimos bregando (de otra manera, con ideas nuevas) por el objetivo que ellas persiguieron: sembrar en el presente las semillas de una sociedad futura diferente a, y mejor que, la actual.

6. Conclusiones

Recapitulo las conclusiones a las que he llegado. El final de la historia interno a las utopías literarias modernas compone una temporalidad presentista, abiertamente antipasadista y veladamente antifuturista catalizada por la estática y la desaceleración. Por su parte, el final postmoderno de la historia compone una temporalidad presentista, veladamente antipasadista y abiertamente antifuturista catalizada por la estática y la aceleración. Diferencias de grado al margen, en los dos casos prima la implantación de un Eterno Retorno de lo Mismo donde la absolutización desmedida del presente, además de sofocar la constitución de

Acontecimientos, cercena los vínculos con el pasado-pasado y el futuro-futuro, dejando a los individuos a expensas de un tiempo petrificado, despojado de rumbo y sentido (Bauman, 2001: 114).

Puesto que la postmodernidad materializa las líneas maestras de la temporalidad utópica moderna no puedo menos que preguntar: ¿Y si la tesis del final de la historia, la experiencia real de la destemporalización y el sistema capitalista-liberal que las impulsa constituyeran pese a su semblante antiutópico la clave de bóveda de una utopía en toda regla? La posibilidad de que hayamos estado viviendo en el seno de una utopía sin saberlo (una utopía todo lo *sui generis* que se quiera, o una distopía, según se mire) no es tan incongruente como parece. Al fin y al cabo, el capitalismo y el pensamiento liberal siempre han ostentado sibilamente un intenso impulso utópico, el cual habría adquirido el nivel máximo de intensidad en esa época presuntamente post-utópica que es la postmodernidad. Poco importa que el orden capitalista-liberal postmoderno en lugar de autoproclamarse perfecto se considere simplemente como el “menos malo”. Ni que a diferencia de las utopías canónicas contenga grandes dosis de explotación y miseria. Lo importante reside en que ha logrado erigirse para las vastas mayorías en el mejor de los mundos posibles, en la mejor fórmula para producir prosperidad, libertad y bien común¹³.

Enfoquemos la problemática a la inversa. Que la utopía replique las líneas maestras de la temporalidad postmoderna, ¿no comportará que lo propiamente utópico prescribe al implantar el final de la historia para convertirse *ipso facto* en ideología? Zizek notifica cómo tal eventualidad obliga a la utopía actual a efectuar un giro drástico. Puesto que la temporalidad utópica ha mutado en una experiencia cotidiana, en un puntal de la ideología vigente, la utopía tiene la obligación de diseñar una temporalidad alternativa a la que usualmente diseñó si quiere sobrevivir y seguir siendo utópica, estandarte de la alteridad política (2006: 198). A mi entender, el escritor utópico debería tomar buena nota de lo indicado y empezar a divorciarse del final de la historia y de las convenciones metafísicas y mitológicas subyacentes a la imagen teleológica del Acontecimiento Final manufacturando lo que Tom Moylan llamó *utopías críticas*. Este subgénero se caracteriza por confeccionar una suerte de crítica utopista al utopismo especialmente interesante para desafiar a las consabidas críticas distópicas y antiutópicas. Casi sin salvedades, la utopía crítica adopta el formato de un relato de ciencia ficción donde se recrea una sociedad mejor que la existente pero atravesada por limitaciones y contradicciones que, pasando desapercibidas a la utopía estándar, son sacadas a la luz con la intención de cuestionarlas y redimir al género utópico de sus propias patologías (1986: 10). Hemos comprobado que una de las mayores limitaciones y contradicciones de la tradición utópica radica en que aparte de nacer *con* nace simultáneamente *contra* la historia, el futuro y el progreso. El escritor utópico actual tiene que enfatizar lo contraproducente de tal paradoja. Quizás así contribuya a esculpir a medio plazo una civilización futura mejor que la presente en tanto que —amén de más igualitaria, humanizada, ecológica, democrática y cosmopolita— abierta al flujo incierto, contingente e inextinguible

¹³ Zizek sostiene que el capitalista-liberal que proclama el fin de las utopías ondea una utopía secreta (2011: 9, 31, 45, 90-92). En la misma línea, Kumar ve en Fukuyama a un utópico de postfin (2000: 267) y Hinkelammert en Hayek y Popper un “extremismo utopista camuflado” que difunde “la utopía de una sociedad sin utopías” (2002: 9-10, 278-280). Bloch descubrió en la doctrina de la mano invisible un delecto de la economía capitalista “tan prolijo como utópico” (2004: 189).

de la historia que todo lo cambia y cambiará. La utopía florecida de tal vaivén — dinámica hasta las últimas consecuencias, consciente de su falibilidad y finitud, sin miedo a llevar la ontología del “todavía-no” hasta sus últimas consecuencias— desarmará el lastre presentista que pesó sobre la promesa emancipadora del utopismo literario predecesor cesando la estigmatización iluminista del pasado y dejando al futuro-futuro siempre despejado y operacional¹⁴.

Aparte de padecer, como cualquier otra persona, de “esa rara incapacidad de pensar en el futuro que nos define” (Muñoz, 2002: 311), el autor potencial de utopías sociales tiene que lidiar con un obstáculo añadido. En las actuales circunstancias, reivindicar el futuro y la utopía corre el peligro de conformar un caso de lo aquí denunciado, es decir, una muestra de la hegemonía conmemoracionista y *vintage*. Como si de un quintacolumnista se tratara, el autor utópico tiene el complejísimo reto de producir utopías innovadoras que ayuden a relanzar la imaginación política, a cortocircuitar el final de la historia y a destruir la nostalgia sistémica de la que él mismo en cierto modo se nutre.

7. Bibliografía

- Anderson, P. (2002): *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama.
- Andrae, J. V. (2010): *Cristianópolis*, Madrid, Akal.
- Ardila, R. (1979): *Walden tres*, Barcelona, CEAC.
- Augé, M. (2012): *Futuro*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Badiou, A. (2012): *El despertar de la historia*, Madrid, Clave Intelectual.
- Baudrillard, J. (1997): *La ilusión del fin*, Barcelona, Anagrama.
- Baudrillard, J. (2002): *La ilusión vital*, Madrid, Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (2007): “Lo virtual y lo acontecedero”, *Archipiélago*, 79, pp. 85-98.
- Bauman, Z. (2001): *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal.
- Bauman, Z. (2004): *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, FCE.
- Bellamy, E. (1933): *El año 2000*, Valencia, Estudios.
- Bellamy, E. (1897): *Igualdad*. Disponible en:
http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=6823_6558_1_1_6823 [consulta: 2 de septiembre de 2016].
- Benjamin, W. (2012): *Escritos políticos*, Madrid, Abada.
- Beriain, J. (2008): *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- Berlin, I. (1995): *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península.
- Bloch, E. (1979): “El hombre del realismo utópico”, en J. Gómez Caffarena *et al.*, *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus.

¹⁴ *Los desposeídos* y la saga de “Marte Tricolor”, ejemplos prototípicos de la utopía crítica, retan al presentismo en los términos insinuados. Shevek introduce el pasado en el *tempus* utópico: “Dicen que el pasado se ha ido para siempre, que el futuro no es real, que no hay cambio, que no hay esperanza... Las cosas cambian... Nadie puede tener nada. Y menos que nada el presente, a menos que se lo acepte con el pasado y el futuro. No sólo el pasado, sino también el futuro. ¡No sólo el futuro sino también el pasado! Porque ellos sí son reales: sólo esa realidad hace real el presente” (Le Guin, 1999: 346). En pleno congreso constitucional, Art tiene una visión que reconcilia pasado, presente y futuro: “Volvían la vista al pasado y eran capaces de verlo como un largo y único tapiz de acontecimientos entrelazados; y miraban hacia el futuro, incapaces de anticipar nada de lo que les guardaba allí, aunque las hebras se bifurcaban y mostraban una explosión de posibilidades, y el futuro podía ser entonces cualquier cosa... Y todos viajaban juntos, del pasado al futuro, a través del gran telar del presente, del ahora”. (Robinson, 2004: 161).

- Bloch, E. (2004): *El principio esperanza* [vol. I.], Madrid, Trotta.
- Blumenberg, H. (2008): *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos.
- Bogdánov, A. (2010): *Estrella roja*, Madrid, Nevsky Prospects.
- Bradbury, R. (1965): *Fahrenheit 451*, Barcelona, Plaza & Janés.
- Bury, J. (1971): *La idea de progreso*, Madrid, Alianza.
- Cabet, É. (1985a): *Viaje por Icaria* [vol. I.], Barcelona, Orbis.
- Cabet, É. (1985b): *Viaje por Icaria* (vol. II), Barcelona, Orbis.
- Campanella, T. (1999): *La Ciudad del Sol*, Barcelona, Abraxas.
- Comte, A. (1984): *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Sarpe.
- Condorcet, N. (1984): *Esbós d'un quadre històric dels progressos de l'espèrit humà*, Barcelona, Laia.
- Cruz, M (2002): *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Barcelona, Anagrama.
- Dejacque, J. (1899): *El Humanisferio*. Disponible en:
<http://www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/l210.pdf> [Consulta: 2 de septiembre de 2016].
- Delany, S. (1990): *Tritón*, Barcelona, Ultramar.
- Descartes, R. (1983): *Discurso del método*, Madrid, Austral.
- Duque, F. (2000): *Filosofía para el fin de los tiempos*, Madrid, Akal.
- Eliade, M. (1993): *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza.
- Fourier, C. (1973): *La armonía pasional del nuevo mundo*, Madrid, Taurus.
- France, A. (2010): *Sobre la piedra blanca*, Barcelona, Erasmus Ediciones.
- Francescutti, P. (2003): *Historia del futuro. Una panorámica de los métodos usados para predecir el porvenir*, Madrid, Alianza.
- Fukuyama, F. (1990): “¿El fin de la historia?”, en *Estudios Públicos*, nº 37, pp. 5-31.
- Fukuyama, F. (1992): *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta.
- Fukuyama, F. (2001): “Seguimos en el fin de la historia”. Disponible en:
http://elpais.com/diario/2001/10/21/opinion/1003615207_850215.html [Consulta: 2 de septiembre de 2016].
- Grüner, E. (2002): *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós.
- Habermas, J. (2002): *Ensayos políticos*, Barcelona, Península.
- Han, B. C. (2012): *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder.
- Han, B. C. (2015): *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Barcelona, Herder, 2015.
- Harvey, D. (2004): *La condición de la posmodernidad*, Madrid, Amorrortu.
- Harvey, D. (2012): *Espacios de esperanza*, Madrid, Akal.
- Hinkelammert, F. J. (2002): *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée.
- Huysen, A. (2000): “En busca del tiempo futuro”. Disponible en:
<http://www.cholonautas.edu.pe/memoria/Huysen.pdf> [Consulta: 2 de septiembre de 2016].
- Huxley, A. (2001): *Un mundo feliz*, Barcelona, Plaza & Janés.
- Huxley, A. (2006): *La isla*, Barcelona, Edhasa.
- Innerarity, D. (2009): *El futuro y sus enemigos. Una defensa de la esperanza política*, Barcelona, Paidós.
- Jameson, F. (1998): “Posmodernismo y sociedad de consumo”, en H. Foster, ed., *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós.

- Jameson, F. (1995): *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós.
- Jameson, F. (2000): *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta.
- Jameson, F. (2009): *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal.
- Jameson, F. (2010): *Reflexiones sobre la postmodernidad*, Madrid, Abada.
- Jameson, F. (2012): F. Jameson, *El postmodernismo revisado*, Madrid, Abada.
- Jouvenel, B. (1982): “La utopía para propósitos prácticos”, en F. Manuel, comp., *Utopías y Pensamiento Utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 268-285.
- Kant, I. (1992): *Filosofía de la historia*, México D. F., FCE.
- Kumar, K. (2000): “Utopia and Anti-Utopia in the Twentieth Century”, en L. T. Sargent, R. Schaer, eds., *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, New York, Oxford UP, pp. 251-266.
- Kumar, K. (2007): “Pensar utópicamente: política y literatura”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 29, pp. 65-80.
- Le Guin, U. (1999): *Los desposeídos. Una utopía ambigua*, Barcelona, Minotauro.
- Levitas, R. (2008): “Ernst Bloch y la reivindicación del futuro”, *Mundo Siglo XXI*, 12, pp. 15-29.
- Lipovetsky, G. (1992): *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama.
- Löwith, K. (2007): *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz.
- Manuel, F. (1982): “Hacia una Historia Psicológica de las Utopías”, en F. Manuel, comp., *Utopías y Pensamiento Utópico*, Barcelona, Espasa-Calpe, pp. 103-135.
- Mattelart, A. (2000): *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Barcelona, Paidós.
- Mella, R. (1991): “La Nueva Utopía”, en L. G. Tovar, J. Paniagua, comps., *Utopías libertarias españolas. Siglos XIX-XX*, Madrid, Ediciones Tuero.
- Mercier, S. L. (2016): *El año 2440*, Madrid, Akal.
- Morris, W. (2004): *Noticias de ninguna parte*, Barcelona, Minotauro.
- Morton, A. L. (1970): *Las utopías socialistas*, Barcelona, Martínez Roca.
- Moylan, T. (1986): *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*, Nueva York, Methuen.
- Muñoz, J. (2002): *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, Madrid, Machado Libros.
- Núñez Ladeveze, L. (1985): “De la utopía clásica a la distopía actual”, *Revista de Estudios Políticos* 44, pp. 47-80.
- Orwell, G. (1984): *1984*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- Parés, O. (1927): *L'illa del Gran Experiment*, Barcelona, Catalonia.
- Polak, F. (1982): “Utopía y renovación cultural”, en F. Manuel, comp., *Utopías y Pensamiento Utópico*, Barcelona, Espasa-Calpe, pp. 334-350.
- Ricoeur, P. (2001): *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- Robinson, K. S. (1997): *Marte rojo*, Barcelona, Minotauro.
- Sargent, L. T. (1994): “The Three Faces of Utopianism Revisited”, *Utopian Studies*, 1, pp. 1-38.
- Skinner, B. F. (1985): *Walden dos*, Barcelona, Orbis.
- Souvestre, E. (1887): *Lo que será el mundo en el año 3000*, Barcelona, Al Timbre Imperial.

- Sternberg, J. (1977): *Futuros sin futuro*, Barcelona, Dronte.
- Sturgeon, T. (1982): *Venus más X*, Barcelona, Adiax.
- Suvin, D. (1984): *Metamorfosis de la ciencia ficción. Sobre la poética y la historia de un género literario*, México, FCE.
- Trousseau, R. (1995): *Historia de la literatura utópica*, Barcelona, Península.
- Turgot, R. (1998): *Cuadro filosófico de los progresos del espíritu humano*, México D. F., FCE.
- Virno, P. (2003): *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, Barcelona, Paidós.
- Zamyatin, Y. (1993): *Nosotros*, Madrid, Alianza.
- Zizek, S. (2006): *Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*, Barcelona, Debate.
- Zizek, S. (2011): *Primero como tragedia, después como farsa*, Madrid, Akal.
- Zizek, S. (2014): *Acontecimiento*, Madrid, Akal.