

## Lecturas liberales desde *Un mundo feliz*: Huxley, Lippmann, Ortega y Dewey ante la homogeneización social

Rodolfo Gutiérrez Simón<sup>1</sup>

Recibido: 20-07-2021 / Aceptado: 01-10-2021

**Resumen.** El presente artículo analiza cómo una serie de autores autodenominados liberales perciben y critican la homogeneización social artificialmente producida. Para ello, se toma como referencia la obra *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, donde dicho procedimiento se vincula claramente con una sociedad totalitaria. A partir de ahí, se estudian las críticas que realizan a la homogeneización el propio Huxley, Walter Lippmann y Ortega y Gasset, recurriendo también a conceptos de William James. Se muestra la vinculación existente entre la homogeneización social y los movimientos totalitarios de comienzos del siglo XX, y se concluye con una propuesta inspirada por el pensamiento de John Dewey.

**Palabras clave:** homogeneización social; totalitarismo; liberalismo; individualismo.

### [en] Liberal Readings from *Brave New World*: Huxley, Lippmann, Ortega and Dewey Facing Social Homogenization.

**Abstract.** This article analyzes some liberal authors' critics about the artificially-produced social homogenization. *Brave New World*, by Aldous Huxley, is taken as a reference, because this work shows exemplary the link between homogenization and a totalitarian society. From there, the critics to homogenization by Huxley, Walter Lippmann and Ortega y Gasset are studied using concepts from William James. The link between social homogenization and the totalitarian movements of the twentieth century is shown too. The article concludes with a proposal inspired by John Dewey.

**Keywords:** Social Homogenization; Totalitarianism; Liberalism; Individualism.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El punto de partida: las denuncias de *Un mundo feliz*. 3. Derivas del problema. 4. Homogeneidad y colectivismo: una lectura desde Lippmann y Ortega. 5. Amor, sexualidad, narcóticos: escapar de la soledad. 6. Conclusión: hacia una posible solución. Bibliografía.

**Cómo citar:** Gutiérrez Simón, R. (2021). Lecturas liberales desde *Un mundo feliz*: Huxley, Lippmann, Ortega y Dewey ante la homogeneización social. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(3), 343-354.

### 1. Introducción

El objetivo de este artículo es mostrar cómo una serie de pensadores liberales de comienzos del siglo XX van a percibir y formular una crisis del propio liberalismo que tiene lugar entre los años veinte y cuarenta. Sin embargo, la magnitud de dicha propuesta impediría llevarla a cabo en su totalidad en una sola investigación. Por este motivo, se propone limitar la cuestión a un aspecto concreto: el de la homogeneización social como asunto de crítica para el pensamiento liberal. Para ello, se va a tomar como referencia la novela de 1932 *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, a partir de la cual se desplegará la crítica que autores liberales como Walter Lippmann u Ortega y Gasset realizarán sobre el particular, enriqueciéndola con conceptos de William James y con aportaciones de John Dewey. De esta manera, los epígrafes que componen este texto serán una suerte de lectura de

la distopía huxleyana desde el prisma de los autores mencionados (incluido el propio Huxley).

Desde las coordenadas indicadas en el párrafo anterior, puede comprenderse cómo las páginas de esta investigación se organizan según el siguiente hilo argumental. En primer lugar, se identificarán algunas de las críticas que Huxley realiza a su tiempo histórico en *Un mundo feliz*, con especial incidencia en el problema de la homogeneización social. A continuación, se mostrarán las derivas del problema, que orientarán la cuestión hacia algunas interpretaciones del pragmatismo norteamericano y de conceptos como el de *abstraccionismo vicioso*. Esto permitirá incardinar el problema de la homogeneidad en la crítica a la Modernidad que late de fondo en la argumentación de los autores a que aquí se remitirá, especialmente por lo que la Modernidad tiene de tendente a una cientificación excesiva (y utópica) de la realidad. En tercer lugar, se mostrará cómo estas críticas se vinculan con

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid  
E-mail: [rodolfo.gutierrez@ucm.es](mailto:rodolfo.gutierrez@ucm.es)

una deriva del liberalismo clásico incapaz de satisfacer las demandas de algunos autores liberales del siglo XX. Finalmente, y como réplica al punto anterior, se señalará cómo la propuesta moderna denunciada conlleva un individualismo solitario, y qué vías se exploran para su superación desde planteamientos como el de John Dewey.

## 2. El punto de partida: las denuncias de *Un mundo feliz*

*Un mundo feliz* reúne varias cualidades que la convierten en una obra idónea para comenzar la presente investigación. La fecha de su publicación (1932) no sólo permite encajarla muy bien en el marco histórico en el que desarrollan su labor intelectual los autores a los que se hará alusión, sino que está en un año bisagra respecto a lo que Euroamérica ha sido desde el final de la I Guerra Mundial y lo que va a ocurrir en adelante: ya habían tenido lugar la llegada al poder de Mussolini y el crack del 29; además, estaba próximo el ascenso de Hitler. Asimismo, 1932 es el año en que gana las elecciones estadounidenses Franklin D. Roosevelt, cuya importancia en esta investigación será debidamente señalada. Por su parte, en la URSS, ya dirigida por Stalin, tiene lugar una hambruna particularmente intensa. Y aunque a nivel global no es tan relevante, en España la II República está en curso, aunque con algunos de sus primeros “críticos” ya criticando (particularmente, el ex-diputado Ortega y Gasset). Este escuetísimo contexto histórico será suficiente para desarrollar las tesis que se pretenden exponer aquí.

La presentación que se va a ofrecer de algunos de los contenidos de *Un mundo feliz* es pretendidamente neutra. Así, se intentará exponer el planteamiento de Huxley desde el propio Huxley en la medida de lo posible. Con esto no se pretende restar valor alguno a críticos como Adorno<sup>2</sup>; simplemente, se trata de hacer una exposición pedagógica de las posiciones de Huxley, dejando las posibles objeciones *al autor* para otro momento.

Las críticas de Huxley en su libro se manifiestan, fundamentalmente, como una expresión de temores. La inmensa mayoría de los distópicos procesos que tienen lugar en el mundo hipertecnificado de su novela son –y él lo sabe– exageraciones de tendencias que aprecia en su momento; sin embargo, lejos de ser peligros que vayan a tener lugar en el siglo VII después de Ford en que la obra se sitúa, el autor británico prevé más que sucedan en la proximidad temporal de su época, aunque sea en un grado no tan extremo<sup>3</sup>. En mera enunciación, los principales temores huxleyanos que habrá que atender aquí pueden resumirse en palabras cuyo significado deberá especificarse, tales como “especialización”, “homogeneización”,

“consumismo”, “cientificación” y “planeación” o “colectivismo”. Como él mismo señalará en textos posteriores, en su novela no aparecen otros temores que hubiera sido lícito apuntar, particularmente el advenimiento de un mundo dirigido a golpe de explosión nuclear (así en el prólogo que añade a *Un mundo feliz* en 1946); baste aquí, sin embargo, con los que sí plantea en la obra. Con la enumeración que se ha realizado puede sentarse una base suficiente, aunque no sea exhaustiva, desde la que contemplar el pensamiento general de Huxley. Asimismo, desde esos conceptos nucleares puede ponerse al autor en diálogo con sus coetáneos en busca de una descripción general de su tiempo.

Según se ha anticipado de manera rápida, la homogeneización es un peligro que Huxley contempla tanto en un futuro lejano como en un presente próximo. No es, ni mucho menos, el único autor que se sitúa en esa perspectiva. Léase por ejemplo lo que señala Ortega y Gasset en el primer capítulo de *La rebelión de las masas*, libro publicado apenas un par de años antes que *Un mundo feliz*:

Si los individuos que integran la masa se creyesen especialmente dotados, tendríamos no más que un caso de error personal, pero no una subversión sociológica. *Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera.* Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese “todo el mundo” no es “todo el mundo”. “Todo el mundo” era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora todo el mundo es sólo la masa<sup>4</sup>.

El pasaje daría para una larga reflexión, porque además de la polémica evidente que encierra, tiene recovecos significativos: exige una visión general de qué entiende Ortega por “sociedad”, por “minoría”, etc. Pero el objetivo que se persigue aquí va en otra dirección. En primer lugar, resulta interesante que Ortega remita la expresión a Norteamérica: dado que la rebelión de las masas como fenómeno es algo que él ve (con acierto o no) en el mundo occidental, no es casualidad que se refiera a la potencia emergente (a la que intelectualmente desprecia) como el lugar en el que se produce y se ha difundido esa comprensión del presente. Pero más importante que esto –que de nuevo exigiría rodeos innecesarios aquí– es que un personaje tan central en *Un mundo feliz* como es Lenina emplee un curioso adjetivo como lo peor que se puede ser: ni malo, ni hostil, ni cruel, ni feo... su ad-

<sup>2</sup> T. Adorno, “Aldous Huxley y la utopía”, *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 99-125. Trad. Manuel Sacristán.

<sup>3</sup> Cf. A. Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz*, Barcelona, Edhasa, 2016, p. 283.

<sup>4</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2005, Tomo IV, p. 380.

jetivo favorito es “raro”, y la rareza es –para Lenina como arquetipo y para la sociedad entera que la novela de Huxley nos ofrece– uno de los pecados mortales del mundo secularizado y mecanizado<sup>5</sup>. La anomalía, que es lo que puede desbaratar todo proceso en una cadena de montaje, se comprende en este mundo distópico como un peligro aterrador: en el mundo de la homogeneidad inducida, salirse del patrón encierra potenciales desestabilizaciones. Era fácil intuirlo, pero la estabilidad y la homogeneidad se comprenden en la crítica huxleyana de manera paralela: la divisa planetaria en *Un mundo feliz* es “Comunidad, Identidad, Estabilidad”<sup>6</sup>. En este sentido, la producción en masa de seres humanos según el método de la bokanovskización es, en la novela, “uno de los mayores instrumentos de la estabilidad social”<sup>7</sup>. En suma: la uniformidad es más fácilmente gobernable<sup>8</sup>.

Las maneras en que el mundo distópico de la novela ha promovido la homogeneidad son numerosas y, por lo general, bastante obvias para el lector. Por ello, sólo será preciso aludir a algunos puntos esenciales para esta investigación. El primer elemento absolutamente homogeneizador en ese mundo en el que tiene lugar la acción de *Un mundo feliz* es el proceso de bokanovskización por el que se crea el número necesario (ni más, ni menos) de individuos de las distintas clases, proporcionando cientos o miles de individuos físicamente idénticos entre sí, a excepción de las clases más altas. Esta suerte de clonación a gran escala de individuos (en realidad, una multiplicación a partir de un óvulo)<sup>9</sup>, a los que eugenésicamente se tara o no en función de la posición social a la que están predestinados, suena a ciencia ficción absoluta. Esta homogeneización física se encuadra, dentro del pensamiento general de Huxley, en una línea que las doctrinas de William Herbert Sheldon en los años cuarenta (la famosa teoría del *somatotipo*) parecía confirmar en esa época, y que Huxley sigue sosteniendo en los años sesenta (pese a que hoy no merecen crédito). Estas doctrinas vienen a plantear que el tipo de cuerpo de cada persona determina de manera notoria su comportamiento y potenciales enfermedades psicológicas, permitiendo establecer una serie de tablas que capacitan al investigador para predecir comportamientos y patologías, etc.<sup>10</sup>. No es por ello casual que a menor grado en la escala social de *Un mundo feliz* más físicamente iguales sean los sujetos: sólo las clases más elevadas se diferencian de forma

notoria, pues a ellos corresponde un cierto grado de creatividad (limitada, como queda bien patente en el desenlace de la obra). Asimismo, si atendemos a estudios del final de la vida de Huxley y su recepción de esta clase de posturas, vemos cómo el personaje de Bernard Marx encajaría fantásticamente bien, según el planteamiento del somatotipo, con la categoría del ectomorfo<sup>11</sup>.

Sin embargo, la homogeneización “física” o visualmente perceptible de los individuos no acaba ahí: como probablemente recuerden los lectores de la novela, las clases sociales tienen un color asignado para su indumentaria. Asignar un color al ropaje, por supuesto, no suena tan futurista como el tratamiento eugenésico mencionado en el párrafo anterior, y en obras posteriores como *El cuento de la criada* (algo que precisamente ha hecho característica a la serie homónima) la cosa se radicaliza: a cada posición social corresponde una identidad cromática. Incluso cabe mencionar antecedentes reales similares, tal y como Sarmiento denunciaba respecto al ejercicio del poder de Rosas en la Argentina del siglo XIX<sup>12</sup>. Con todo, si resulta relevante la homogeneización en la manera de vestir es porque, al ser impuesta, señala una subordinación incluso de quienes están en lo más alto de la pirámide social: también los miembros de las clases más altas están sometidos a estas directrices. Huxley va a dar con esto un giro más: la homogeneización va a suponer una disolución de la individualidad en el colectivo y va a permitir identificar a cualquiera que tenga un comportamiento o apariencia que quepa considerar “díscolo” o “raro”.

Aunque resulte en cierto modo evidente, debe explicitarse algo: la homogeneidad que existe en *Un mundo feliz*, y en el caso de los ropajes y de las clases sociales se aprecia de forma muy clara, no es una homogeneidad *total* en el sentido de que no se trata de que todos los individuos deban equipararse hasta la confusión para su disolución en una masa general. Para empezar, porque tal y como la propia novela muestra, una sociedad de individuos absolutamente iguales resulta sorprendentemente inestable: es preciso organizarla en clases superiores e inferiores<sup>13</sup>. El hecho de que Huxley matice esto, por supuesto, hace en cierto modo más creíble la novela: son las distintas clases las que, hacia dentro de sí mismas, promueven la identificación de sus miembros, generando una identidad común que, a su vez, les diferencie del res-

<sup>5</sup> Cf. *Un mundo feliz*, Barcelona, Edhasa, 2016, capítulo 6, p. 109; o el cap. 7, p. 129, donde se señala explícitamente: “- ¡Qué raro es todo esto! –dijo Lenina–. Muy raro –Era su expresión favorita–. No me gusta, y tampoco me gusta este hombre”.

<sup>6</sup> A. Huxley, *Un mundo feliz*, *op. cit.*, capítulo 1, p. 28.

<sup>7</sup> *Ibidem*, capítulo 1, p. 27.

<sup>8</sup> Cf. A. Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz*, *op. cit.*, p. 394.

<sup>9</sup> Dice el texto: “Mellizos idénticos, pero no en ridículas parejas o de tres en tres, como en los viejos tiempos vivíparos cuando un óvulo se escindía de vez en cuando, accidentalmente; mellizos por docenas, por veintenas a un mismo tiempo” (A. Huxley, *Un mundo feliz*, *op. cit.*, capítulo 1, p. 27).

<sup>10</sup> Cf. A. Huxley, *La situación humana. Conferencias en la Universidad de California*, Barcelona, Páginas Indómita, 2018, pp. 176 ss.

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 183-184.

<sup>12</sup> Cf. F. D. Sarmiento, *Facundo*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 211.

<sup>13</sup> Cf. A. Huxley, *Un mundo feliz*, *op. cit.*, cap. 16, p. 241. Cf. también A. Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz*, *op. cit.*, pp. 358-359; y A. Huxley, *Música en la noche*, Barcelona, Kairós, 2003, p. 58, donde encontramos un elitismo *de facto*.

to de clases de un modo que se aproxima al *particularismo de clase* orteguiano<sup>14</sup>. En la novela huxleyana, la hipnopedia nocturna refuerza esto de forma clara: a cada individuo se le reafirma en su clase diciéndole en sueños lo horrible que sería pertenecer a cualquiera de las otras, bien por ser más degradadas o —en caso de ser superiores— por tener más responsabilidades, etc.<sup>15</sup>. Estos matices adquieren plena significación en el pensamiento empapado de filosofías orientales que Huxley profesa y que llevan a pensar en una especie de Todo universal del que somos particularizaciones tanto los individuos como los animales y las cosas. Dicha propuesta (condensada en obras como *La filosofía perenne*<sup>16</sup>), con un cierto tono lisérgico, resulta un tanto contraintuitiva; no obstante, y por paradójico que parezca, su inapresabilidad desde un punto de vista racional-intelectual será justamente uno de sus puntos fuertes por lo que implica de crítica a la Modernidad. Más abajo se recuperará la cuestión y este adelanto adquirirá su debida justificación.

### 3. Derivas del problema

El temor a la homogeneidad que se aprecia en *Un mundo feliz* reaparece tanto en el resto de las obras de Huxley (especialmente en las ensayísticas) como en la de otros pensadores contemporáneos a él, los cuales podrían inscribirse en una línea de pensamiento que en sentido amplio puede considerarse “liberal”. Si se presta atención al *corpus* huxleyano en general, se aprecian varias derivas interesantes del problema de la homogeneidad y otra serie de preocupaciones anexas que le dan pleno sentido. En primer lugar, es preciso recuperar un asunto antes aludido que merece mayor comentario: el mecanismo de la bokanovskización como forma de producir individuos idénticos a partir de un mismo óvulo. Más concretamente, se ha indicado que tal procedimiento es, según la novela, un procedimiento por el que se crea el número necesario (ni más, ni menos) de individuos de las distintas clases. La alusión a “el número necesario (ni más, ni menos)” responde a una preocupación que se muestra de forma absolutamente recurrente en todas las obras del pensador inglés: el de la superpoblación. Así, al menos desde la publicación de *Un mundo feliz* y hasta 1963 (esto es, durante más de treinta años), aparece como una constante de sus escritos la comprensión pavorosa de que el mundo está cada vez más

lleno de gente, lo que le lleva a hablar del mundo del siglo XX en estos términos: “En lo que se refiere a las masas de la humanidad, los tiempos que vienen no serán la Era del Espacio; serán la Era de la Superpoblación”<sup>17</sup>. Aquí adquiere pleno encaje el mensaje hipnopédico que se clava en el inconsciente de las mujeres de la nueva civilización en que tiene lugar la acción novelada: el uso de anticonceptivos variados es un automatismo esencial a la hora de controlar el número de ciudadanos. Por otra parte, la utilización generalizada de anticonceptivos ha de vincularse también con la visión perversa de la familia como algo salvaje en el mundo puramente racionalizado en el que los personajes deben desenvolverse<sup>18</sup>. Esta sociedad en la que la afectividad y los sentimientos carecen de sentido encuentra su contrapartida en una novela muy posterior de Huxley, de carácter más “propositivo”: *La isla*. En ella, no sólo se apuesta por la familia natural, sino muy especialmente por una ampliación de ésta que permita a los niños y niñas tener un elevado número de familias adoptivas en la comunidad a las que pueden acudir cuando ocurre cualquier problema doméstico, sin que exista por ello ninguna clase de celos. Sobre este sistema de familias adoptivas, por supuesto, ha reflexionado Huxley en algunos de sus ensayos, y evidentemente es algo que fomenta el sentimiento de pertenencia a la comunidad frente al individualismo deshumanizado que impera en *Un mundo feliz*, tema éste que reaparecerá al final del presente estudio.

Si se pone el foco en la obra ensayística de Huxley, el problema de la superpoblación aparece vinculado a una visión ecologista, la cual debe entenderse desde una doble vertiente. Por una parte, el autor entiende que lo natural compone una totalidad, de la que participan tanto los seres humanos como el resto de elementos orgánicos e inorgánicos. En este sentido, la influencia de filosofías orientales a que se ha aludido antes adquiere una preponderancia extrema<sup>19</sup>. La segunda vertiente, más intuitiva, se relaciona con cómo van a poder mantenerse los recursos que permitan la existencia pacífica y democrática de una población cada vez mayor.

El aumento poblacional, lejos de ser una inquietud exclusiva de Huxley, es uno de los fenómenos que también Ortega trabaja en el ya citado primer capítulo de *La rebelión de las masas*. En ese punto inicial de la obra, el tema de la superpoblación aparece abordado de un modo más cualitativo que cuantitati-

<sup>14</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus – Fundación José Ortega y Gasset, 2005, Tomo III, pp. 454 y 458 ss.

<sup>15</sup> Cf. las reflexiones sobre la hipnopedia en A. Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz*, op. cit., capítulo 10.

<sup>16</sup> A. Huxley, *La filosofía perenne*, Barcelona, Edhasa, 2021.

<sup>17</sup> A. Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz*, op. cit., p. 290. Incluso en la idílica isla de Pala en que transcurre *La isla* se contempla el problema de la superpoblación y se toman medidas para un crecimiento adecuado al medio y a los recursos. Cf. A. Huxley, *La isla*, Barcelona, Edhasa, 2018, pp. 158 ss. Cf. también A. Huxley, *Música en la noche*, op. cit., pp. 87 ss.; y A. Huxley, *El fin y los medios. Sobre los ideales y los métodos empleados para su realización*, Barcelona, Página Indómita, 2016, pp. 59 ss.

<sup>18</sup> En la menos exagerada novela *El tiempo debe detenerse* aparece una afirmación que resulta antecedente “histórico” del mundo feliz: “Al fin y al cabo [...] no es el amor lo incompatible con la vida del intelectual; lo incompatible es estar dedicado todo el tiempo a una esposa y una familia” (A. Huxley, *El tiempo debe detenerse*, Barcelona, Edhasa, 2018, cap. VIII, p. 115).

<sup>19</sup> Esta cuestión la relaciona el autor, por ejemplo, con la existencia de lo paranormal o de las capacidades telequinéticas y telepáticas de algunos individuos, que quedarían explicada por la continuidad existente entre todas las cosas.

vo: destaca que el mundo se ha llenado, y con ello denuncia la aparición de las mayorías en los lugares originalmente habitados por las minorías selectas (tesis que Huxley comparte<sup>20</sup>). Sin embargo, en el capítulo V, llamado “Un dato estadístico”, aparece un análisis de la progresión geométrica del número de habitantes de Europa en los últimos tiempos, en afinidad con las indicaciones huxleyanas<sup>21</sup>. No se quiere insinuar con esto una influencia directa del español en el inglés, aunque no es descartable; basta por ahora con notar que es una preocupación del tiempo que ya se venía arrastrando desde Malthus.

Abordando desde otro punto de vista la cuestión de la homogeneidad entre individuos, ésta implica la potencial intercambiabilidad entre ellos: a excepción de los personajes de las clases superiores de *Un mundo feliz*, la identificación de la población con partes anónimas de un mecanismo social supone una reducción de las personas a mero número. La identificación entre un individuo y la parte de una máquina, esto es, la comprensión de los ciudadanos como parte de una cadena de montaje en el mundo de Ford, es una crítica obvia a un modelo productivo basado en la división del trabajo, etc., algo que se encuentra en muchos otros trabajos artísticos de la época (quizá el más conocido sea la famosa película de *Charlot Tiempos modernos*). En el contexto de la presente investigación, es preciso señalar que esta clase de identificaciones individuo-pieza coadyuvaron a que se produjese una asimilación entre capitalismo y pragmatismo norteamericano, suponiendo que éste resultara una filosofía especialmente adecuada a aquél. Permítase un inciso sobre este tema, que será de máxima importancia más abajo.

Según cierto tópico tan inexacto como influyente, el pragmatismo y su teoría de la verdad habrían vinculado de un modo a dicha verdad con la utilidad, lo cual derivaría en una confusión notoria respecto a los medios y los fines. Este error estaría detrás del paso del dinero como medio al dinero como fin, transformación que permite una medida entre individuos: la cantidad de dinero que unos y otros generan permite comparar lo esencialmente distinto. La comprensión en términos puramente económicos de lo humano supone, pues, una purga de lo cualitativo en favor de lo cuantitativo, y facilita una cierta homogeneización de la especie en tanto que aporta un criterio universalmente válido de comparación entre unos y otros. Aún en referencia a tópicos no necesariamente ciertos, puede vincularse de forma nativa el capitalismo (en tanto que logro último de la Modernidad racionalista) con los Estados Unidos, lo que cierra el círculo: la filosofía nacida en los

Estados Unidos será, forzosamente, coherente y compasiva con la lógica capitalista.

Ya se ha mostrado la denuncia que Huxley lleva a cabo respecto a la tendencia homogeneizante que permite la intercambiabilidad de los individuos. En cierto modo, cabe hacer una abstracción por medio de la cual los sujetos quedan despojados de sus particularidades (nulas en la exageración que, según se ha dicho, es *Un mundo feliz*) y resultan piezas intercambiables de un tejido productivo –lo que Marcuse considera “la forma más pura de servidumbre”<sup>22</sup>. El autor británico se manifiesta aquí como parte de una corriente de pensadores cuya característica común va a ser criticar el cientificismo de finales del siglo XIX y comienzos del XX precisamente por favorecer esta suerte de abstracciones hasta un punto excesivo, lo cual no es sino una herencia de la Modernidad.

Antes se ha insinuado que tiene mucho de tópicico, pero no tanto de real, vincular el pragmatismo norteamericano con la mera utilidad, devaluando en cierto modo su concepción de la verdad y haciendo de esta filosofía un soporte para el mundo capitalista dominante en los Estados Unidos. Esto es inexacto: tal y como han señalado algunos investigadores<sup>23</sup>, tal apreciación responde a una interpretación de Max Scheler sobre el pragmatismo en *Conocimiento y trabajo*, que luego heredarían algunos de sus lectores, como Horkheimer u Ortega. De hecho, y esto es lo que ahora interesa, el pragmatismo –y muy especialmente el pragmatismo de William James, quizá su exponente más conocido– es una corriente heredera de la Modernidad filosófica, pero crítica con sus consecuencias y con algunos de sus métodos. En particular, conviene aludir a un texto más o menos conocido de este autor, *El significado de la verdad*, pues en él va a aparecer una noción muy relevante para comprender plenamente las críticas de Huxley a la homogeneización social y su relación con esa abstracción que permite la intercambiabilidad entre individuos.

La noción de *El significado de la verdad* que es preciso destacar es la de “abstraccionismo vicioso”<sup>24</sup>. Con ella, James está destacando un peligro que consiste en confundir el concepto de una cosa con la cosa misma conceptuada. Tal confusión resulta peligrosa en la medida en que la conceptuación o el concepto de lo que sea consiste en acentuar un perfil o aspecto de ello y suprimir los demás, de modo que el concepto así entendido necesariamente será *menos* que la cosa conceptuada. En último término, la ciencia moderna (heredera de Galileo y de los presupuestos filosóficos cartesianos) opera basándose en un artificio similar, que en distintos lugares tanto Huxley como Ortega llaman “metáfora”<sup>25</sup>, y que es perfectamente

<sup>20</sup> Cf., por ejemplo, A. Huxley, *Música en la noche*, op. cit., pp. 82-83.

<sup>21</sup> Por ejemplo, en A. Huxley, *La situación humana...*, op. cit., pp. 64 ss.; y A. Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz*, op. cit., pp. 287 ss.

<sup>22</sup> H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, p. 63.

<sup>23</sup> H. Joas, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, CIS-Siglo XXI de España, 1998, pp. 63-64, 93-95 y 129-131; y R. del Castillo, *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, Madrid, UNED, 1995, pp. 53-55.

<sup>24</sup> W. James, *El significado de la verdad. Una secuela de Pragmatismo*, Barcelona, Marbot, 2011, p. 203.

<sup>25</sup> Cf.: A. Huxley, *Literatura y ciencia. El humanismo frente al progreso científico y tecnológico*, Barcelona, Página Indómita, 2017, p. 40; J. Orte-

lícito en su ámbito restringido de aplicación. El salto ilícito al que se ha denominado *abstraccionismo vicioso* se produce cuando se pasa a considerar que las distintas piedras u objetos que lanzaba Galileo son a todos los efectos como puntos: hacer tal cosa permite equiparar a todos los objetos físicos, pero resulta falso decir que la naturaleza puntual de los mismos es todo lo que cabe pensar, concebir o señalar sobre dichos objetos, tan diversos.

Ampliando un poco la perspectiva, y retomando la senda de Huxley<sup>26</sup>, se comprende ahora mejor su temor a lo que puede llamarse “cientifización excesiva de la vida”, esto es, a la tendencia heredera de la Modernidad cartesiana-galileana a conceptualizar la realidad para hacerla comprensible, aun a riesgo de someter los objetos reales a los conceptuales. Planteado en los términos utilizados con anterioridad: lo que se lleva a cabo en el universo de *Un mundo feliz* es una reducción de la humanidad de esos individuos físicamente idénticos a un rol específico en la cadena de trabajo de la sociedad, en atención sólo a lo que los iguala y no a lo que podría diferenciarles (que es cada vez menos, ya que son creados iguales de forma deliberada). Esto explica pasajes como los traumas de Bernard Marx, que resulta tan diferente al resto de los *alfas más* por su extraña constitución física y que Huxley se explica desde el somatotipo de Sheldon.

#### 4. Homogeneidad y colectivismo: una lectura desde Lippmann y Ortega

El ideal distópico de una cientifización de la vida se vincula de forma clara, por tanto, con la cuestión nuclear sobre la que se ha ido formando la presente investigación: la de la homogeneización. Los primeros capítulos de *Un mundo feliz*, en los que se describe detalladamente el funcionamiento de esa sociedad, sus mecanismos educativos, los métodos eugenésicos, etc., apuntan en esa dirección, algo obvio para todos los lectores de la novela. Relacionado con ello está un tema subyacente al pensamiento de Huxley, que abre a su vez a la obra del ya mencionado Walter Lippmann y, en cierto modo, a la de Ortega: el temor absoluto de los pensadores liberales del siglo XX (y es importante ese matiz: “del siglo XX”) ante un modo político que Lippmann denomina *colectivismo* o *planeacionismo*.

Aunque aparece en varias obras de Walter Lippmann, donde más claramente presenta su visión del colectivismo es en su influyente y polémica obra de 1940 *The Good Society* (hay traducción al español realizada en México, pero con un título distinto: *Retorno a la libertad*). Pensando en el fascismo europeo y, muy especialmente, en la Unión Soviética, Lippmann denuncia lo que ambos movimientos tienen en común: son “colectivistas” y, en particular, colectivistas de cuño autoritario. El colectivismo autoritario consiste en una militarización de la sociedad que se verá muy bien reflejada en una novela posterior: *1984*, de Orwell. Así, el colectivismo fascista y el comunista ruso consisten, según esta interpretación, en una comprensión bélica del mundo con consecuencias tanto económicas como sociales: inversión desmesurada en armamento, propaganda, catalogación de toda disidencia como traición, etc.<sup>27</sup> El colectivismo y la guerra son tal para cual, favoreciéndose mutuamente y generando una espiral de la que resulta imposible salir.

De entre las muchas características que Lippmann indica al caracterizar el colectivismo, resulta esencial la siguiente: el dirigente o los dirigentes se consideran a sí mismos como concededores de los deseos e inclinaciones de todos los individuos de la nación, de manera que pueden *planear* el curso de acción en base a unos fines (de ahí que los llame “planeadores” o “planeacionistas”). Indudablemente, esto encaja en la caracterización que Ortega hace del “utopismo malo”<sup>28</sup> y que se arroga la capacidad tanto de fijar el destino hipotéticamente deseado, como de movilizar por cualquier medio a la sociedad hacia dicho destino. Evidentemente, esta fantástica capacidad de conocer los deseos de los sujetos se fundamenta en la premisa básica de que dichos deseos son los mismos en todos los individuos –o, al menos, no contradictorios–, de modo que se justificaría la negación del pluralismo político y social. Dicho de otra manera, más significativa aquí: los movimientos colectivistas parten de la consideración de que la homogeneidad social es, si no un hecho *de facto*, sí un legítimo *desideratum*, pues una mayor igualdad facilitaría notoriamente la acción de los dirigentes a la hora de satisfacer los hipotéticos deseos reales de sus dirigidos.

Ahora bien, pese a que Huxley encuentra en el nacionalismo tendente a la guerra uno de los rasgos generales de su tiempo<sup>29</sup>, en *Un mundo feliz* parece existir un colectivismo carente de militarismo (algo que

ga y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus – Fundación José Ortega y Gasset, 2004, Tomo I, pp. 664-680; o J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus – Fundación José Ortega y Gasset, 2005, Tomo III, pp. 845-877.

<sup>26</sup> Planteamientos de Huxley muy similares al indicado en James se encuentra en *La situación humana...*, *op. cit.*, pp. 211-217, y en *Literatura y ciencia...*, *op. cit.*, pp. 11-12 y 14 ss.

<sup>27</sup> W. Lippmann, *Retorno a la libertad*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, 1940, pp. 305 ss. y 327-328, entre otros muchos lugares.

<sup>28</sup> J. Ortega y Gasset, “Miseria y esplendor de la traducción”, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus – Fundación José Ortega y Gasset, 2006, Tomo V, p. 713. También puede verse, sobre la concepción orteguiana del utopismo como rasgo negativo propio (pero no exclusivo) de la Modernidad el capítulo “La magia del «debe ser»” en *España invertebrada*, *op. cit.*, pp. 486 ss.

<sup>29</sup> Entre otros motivos, porque la presión de la creciente población sobre los recursos naturales implica una situación económica general más precaria que, a su vez, favorece la emergencia de gobiernos más centralizados y totalitarios. Cf. A. Huxley, *La situación humana...*, *op. cit.*, p. 77; y A. Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz*, *op. cit.*, pp. 291-295.

la diferencia de la distopía de Orwell). Ciertamente, Lippmann ofrece otra versión del colectivismo: frente al colectivismo autoritario estaría el “colectivismo gradual” que encarna de forma particularmente clara el *New Deal* de Roosevelt. El *New Deal* consiste, en esencia, en lo mismo que el colectivismo autoritario, aunque los métodos se modifiquen<sup>30</sup>. Como se puede imaginar, para Lippmann es el ilegítimo uso del Estado como herramienta opresiva la que permite ambos tipos de colectivismo, algo que en otros términos también aparece en el último capítulo de la primera parte de *La rebelión de las masas*, titulado “El mayor peligro, el Estado”, así como en *El fin y los medios* de Huxley<sup>31</sup>.

¿Qué clase de colectivismo sería el que aparece en *Un mundo feliz* desde los planteamientos de Lippmann? Pese a la ausencia de militarismo, correspondería a una evolución del colectivismo autoritario. Y esta deducción no tiene ningún mérito, porque el propio Lippmann habla de la novela a este respecto: el mundo que nos propone la distopía de Huxley es precisamente el ideal utópico que el fascismo anhela. Se trata de un estadio posterior de la historia que se habría de alcanzar y que orientaría según este autor el plan del fascismo de los años veinte y treinta. Así se lee este pasaje en *The Good Society*:

consiste en crear alrededor de los fascistas del futuro un área estéril en la que no puedan penetrar ideas peligrosas; seleccionar con el mayor cuidado las ideas y la información que puede proporcionarse y, en seguida, acostumbrar a los súbditos a la doctrina oficial, a fuerza de una repetición continua y vehemente<sup>32</sup>.

Y justo en ese punto cuelga Lippmann una nota al pie: “Compárese Aldous Huxley, *Brave New World*”. De este modo, la estandarización de los deseos –causada por y sumada al condicionamiento hipnopédico, etc.– es lo que va a convertir al consumo exagerado en uno de los elementos organizadores de la sociedad del mundo feliz huxleyano. Asimismo, en el idílico mundo de la isla de Pala que Huxley presenta en una de sus novelas de madurez, *La isla*, permanece esta idea: el feliz desarrollo de la pequeña nación palinésa comienza a torcerse cuando el joven heredero al trono, Murogan, se propone que la economía y la tecnología dejen de estar al servicio de los humanos para, al contrario, que éstos satisfagan a aquéllas. Lo mismo expresa en su obra ensayística cuando, hablando del mundo real, se anticipa en tres años al libro de Lippmann y afirma que “La planificación está de moda”<sup>33</sup>.

Este rodeo permite, pues, analizar desde el punto de vista de un “liberal del siglo XX” la distopía de Huxley. El constante hincapié en la coletilla “liberal del siglo XX” se debe a que Lippmann, Ortega y con toda seguridad Huxley, van a hacer esfuerzos significativos en distanciarse del liberalismo del siglo XIX: si éste llegaba a promover un nulo intervencionismo del Estado (siendo Spencer el caso extremo), en el liberalismo del siglo XX encarnado por estos pensadores se entiende que el Estado, además de ser un potencial peligro opresor, es también la herramienta que permite garantizar las libertades que él mismo limita<sup>34</sup>. A partir de aquí, cada autor dará un matiz diferente a sus posturas en una deriva que no compete al presente estudio.

A modo de recapitulación. *Un mundo feliz* mostraba como un peligro las tendencias homogeneizadoras de la sociedad. Dichas tendencias facilitaban la intercambiabilidad de los individuos y la igualación radical de los mismos en tanto que considerados como meros roles o engranajes de un mecanismo social y productivo. Asimismo, la homogeneización va de la mano de una tendencia colectivista en la medida en que permite dictaminar un destino al que orientar a la sociedad, presuponiendo unos deseos y anhelos iguales en todos los individuos, además de potencialmente conocidos por los mandos dirigentes.

La planeación social o colectivismo tiene, por tanto, un notorio enemigo en toda espontaneidad individual de carácter creativo capaz de poner en cuestión alguno de los dogmas, decisiones, etc., del poder establecido en cualquier ámbito (político, cultural, científico, etc.). Dicho en términos más ambiciosos, la planeación de la vida supone un intento por estatizar su dinamismo y, en este sentido, implica el oxímoron de pretender una *vida muerta* en la que no exista una heterodoxia capaz de “amenazar a la propia sociedad”<sup>35</sup>. Así las cosas, el motor narrativo tanto de *Un mundo feliz* como de otras novelas (la ya citada *1984*, o *Eso no puede pasar aquí*) se basa en figuras que emprenden este camino herético, ya sea de una forma más heroica (caso de Doremos Jesup en la novela de Sinclair Lewis) o más miserable (caso de Bernard Marx en la obra de Huxley), o incluso un término medio (Winston Smith en el texto de Orwell).

Volviendo a poner el foco en el autor que está sirviendo para poner orden en este análisis (Huxley), se observa que la lucha entre la vida espontánea y la vida planeada se encarna en dos aspectos coherentes de su filosofía que ya se han mencionado dispersamente, y que ahora es momento de unificar: la crítica

<sup>30</sup> Ciertamente, no cabe idealizar demasiado la modificación de los métodos rooseveltianos respecto al colectivismo de cuño autoritario. Los discursos de Roosevelt sobre la situación de España en la Guerra Civil evidencian que el aspecto bélico, sobre todo en su dimensión económica, no se pierde de vista en absoluto. Cf. F. D. Roosevelt, *Discursos políticos del New Deal*, Madrid, Tecnos, 2019, *passim*.

<sup>31</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, *op. cit.*, pp. 446 ss; A. Huxley, *El fin y los medios...*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>32</sup> W. Lippmann, *Retorno a la libertad*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>33</sup> A. Huxley, *El fin y los medios...*, *op. cit.*, p. 45. Cf. ulteriores reflexiones sobre el tema en la misma obra, pp. 53 ss.

<sup>34</sup> Cf. W. Lippmann, *Retorno a la libertad*, *op. cit.*, p. 210; J. Ortega y Gasset, *Del Imperio romano*, en *Obras completas*, Madrid, Taurus – Fundación José Ortega y Gasset, 2006, Tomo VI, p. 117.

<sup>35</sup> Cf. A. Huxley, *Un mundo feliz*, *op. cit.*, cap. 10, p. 168.

a la hipercientificación de la vida, por una parte; y la reivindicación de una filosofía de raigambre oriental, por otra.

### 5. Amor, sexualidad, narcóticos: escapar de la soledad

Anteriormente se explicó cómo la ciencia tiende legítimamente a *conceptuar* la realidad, con la finalidad expresa de intentar comprenderla. Esto es tanto como parcelar lo que por esencia no es divisible, marcando una serie de límites que hacen de cada concepto algo estanco, limitado y limitante (muchas veces, determinado por cuestiones meramente lingüísticas<sup>36</sup>). El problema, por lo tanto, se produce al aplicar el método científico-racional cartesiano-galileano a ámbitos de la existencia que no son susceptibles de someterse a él, como sucede con la vida individual o esa vida colectiva que es la historia. La vida y la historia<sup>37</sup> son precisamente el reino de la espontaneidad y la creatividad, y por lo tanto sólo pueden ser parcialmente conceptualizadas. Por el mismo motivo, aunque no es imposible según los autores referidos en este trabajo, es también limitada la previsión de lo venidero que la historia puede ofrecer (en esta dirección se mueve la propuesta orteguiana de la *razón histórica*). Desde este punto de vista, cuando *Un mundo feliz* ofrece un contraste entre el mundo “civilizado” y el mundo de los salvajes que viven en reservas, lo hace de un modo sumamente pertinente para los intereses de este análisis: mientras el mundo de Bernard o Lenina resulta ser un lugar calculado, aséptico, carente de sensibilidad afectiva, etc., las reservas de los salvajes como John resultan lugares vinculados a la pasión, a la violencia ritual, al totemismo, etc. Aunque excede los intereses de esta investigación, la crítica de Adorno a Huxley por su excesiva divinización del hombre natural adquiere su máxima significación, precisamente, en torno a estos aspectos<sup>38</sup>.

En una primera instancia, se aprecia que el mundo aséptico fordiano acoge muy bien toda la cientificación de la vida que Huxley parodia medio en broma, medio en serio: todo está bajo control, incluidos los deseos de los ciudadanos que les son inoculados. El sistema contempla incluso la canalización de aquellas pasiones que podrían desbaratarlo: la liberalización de la sexualidad, por una parte, y el uso del soma, por otra, permiten una escapatoria a ese mundo

en el que el individuo –pese a su identificación como miembro de una clase– está afectivamente (aunque nunca físicamente) solo: la compañía permanente es una medida preventiva para impedir el pensamiento espontáneo y potencialmente peligroso<sup>39</sup>, pero de ninguna manera puede entenderse como constitutiva de una afectividad sana. Así, desde el punto de vista de *Un mundo feliz*, la sexualidad liberalizada no es fruto de ninguna clase de emancipación, sino que es un medio de estabilidad social como podría serlo (pese a parecer paradójico) la castidad (caso de *1984*, donde el sexo se considera una rebelión política<sup>40</sup>). Como contrapartida, la fluctuación de parejas sexuales permite disolver cualquier potencial relación verdaderamente afectiva<sup>41</sup>: cuando el amor aparece, el sistema fracasa. Prueba de esto último es el enamoramiento (casto) de John hacia Lenina, que da pie al desenlace de la novela.

Es preciso añadir que la cuestión de la sexualidad, muy presente en el grueso de la obra de Huxley, reaparece en ella contemplada desde distintos prismas. Atendiendo sólo a las novelas, puede observarse cómo *La isla* aparece como antítesis de *Un mundo feliz* a este respecto: en Pala hay libertad sexual (hetero y homosexual) pero no como escapatoria, sino atendiendo precisamente a un crecimiento individual a través del sexo. Por su parte, el puritanismo de la sociedad en que se desarrolla *El mundo debe detenerse* genera una serie de perversiones que desencadenan el drama, en la medida en que una mala canalización de los instintos sexuales lleva a los protagonistas a la vergüenza, el ocultamiento y una serie de malas decisiones de graves consecuencias.

La constante presencia de la sexualidad en la obra de Huxley invita a atender con especial interés a una ceremonia periódica a la que se alude en *Un mundo feliz*. En dicho acto (el “Día de servicio y solidaridad”<sup>42</sup>), los individuos se reúnen en grupos para consumir soma ritualmente, disolviéndose por un periodo de tiempo la conciencia individual y viviendo una suerte de éxtasis colectivo. ¿Por qué es relevante? Porque muestra subrepticamente un matiz muy sutil por parte del autor británico: en este mundo civilizado se confunde el fin con los medios, acusación que se vertía sobre el pragmatismo tal y como se ha mostrado más arriba. El uso del narcótico pasa a aplicarse como un fin y no como un medio para entrar en contacto con “lo otro” que la individualidad. El ejemplo más claro de esta desvirtuación lo encarna Linda, la madre de John: al volver a la civilización tras quedar

<sup>36</sup> Cf. A. Huxley, *Las puertas de la percepción / Cielo e inferno*, México, Debolsillo, 2018, pp. 25 ss.

<sup>37</sup> Es muy importante que aparezca en la novela una frase atribuida a Ford: “La historia es una patraña”. Esto justifica una desatención a la historia en el mundo distópico de Huxley (pues la historia “corrompe”), y precisamente la falta de estudio de la historia –ya por principio en la novela: esto es lo que hace que nadie conozca a Shakespeare (A. Huxley, *Un mundo feliz*, *op. cit.*, cap. 16, p. 237)– es una de las características del bárbaro según *La rebelión de las masas* (*op. cit.*, caps. IX-XI). Cf. también *Un mundo feliz*, capítulo 3, pp. 55-56 y 73. Además, una crítica a esta idea por el propio Huxley puede leerse en *Música en la noche*, *op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>38</sup> Cf. F. Martorell Campos, “Nueve tesis introductorias sobre la distopía”, *Quaderns de Filosofia*, VII, 2, 2020, p. 15, n. 3.

<sup>39</sup> Cf., por ejemplo, A. Huxley, *Un mundo feliz*, *op. cit.*, cap. 12, p. 199 y cap. 17, p. 254.

<sup>40</sup> Cf. G. Orwell, *1984*, Barcelona, Destino, 2001, p. 125 ss.

<sup>41</sup> Cf. A. Huxley, *Un mundo feliz*, *op. cit.*, cap. 3, p. 65.

<sup>42</sup> *Ibidem*, cap. 5, pp. 101 ss.

abandonada en una reserva salvaje, gasta sus días en un *colocón* permanente con la única finalidad de escapar de la realidad.

## 6. Conclusión: hacia una posible solución

En la propuesta positiva de Huxley, literariamente formulada en *La isla* y justificada en otros ensayos, se aprecia que el afán de comunicabilidad y de cierta trascendencia inmanente inspirada por las filosofías orientales es algo muy distinto al mero *colocón* de soma entendido como escapatoria<sup>43</sup>. Precisamente *La isla* es una vuelta de tuerca respecto a *Un mundo feliz* en la medida en que expone el sueño real de Huxley de una sociedad ideal. Esta novela presenta una sociedad en la que, sin desdeñar los avances tecnológicos, se concede un singular valor a todas las otras dimensiones de la vida no del todo matematizables o conceptuales (incluso intelectualmente contradictorias) desde el punto de vista de la ciencia occidental. Tanto es así que, en ella, Huxley no duda en analizar y valorar el uso de lo que quizá hoy llamaríamos “terapias alternativas”, basadas en la tradición más que en la evidencia científica: la sugestión como medida curativa, el trance hipnótico en lugar de la anestesia, etc.<sup>44</sup> En este contexto, el uso de los narcóticos (hongo moksha, LSD, mescalina, etc.) se comprende *adecuadamente* como medio *ocasional*<sup>45</sup> para la generación de una suerte de experiencias paralelas al éxtasis religioso, algo perfectamente aceptable para Huxley<sup>46</sup> y que desafía el ideal racionalista de la Modernidad. Este planteamiento lleva a apostar por un mundo en el que lo irracional de la vida, que no por ello es menos real, orienta hacia una comprensión no conceptual de la existencia como parte de un todo general. En ese “todo” se incluye a los otros individuos, pero también a los animales, las plantas e incluso las meras cosas, exigiendo un desapego o desapasionamiento que nos permita alcanzar una claridad que el propio Huxley aproxima a la mística<sup>47</sup>.

Huxley, al igual que otros autores contemporáneos, manifiesta un claro afán por superar el marco científico de la vida; un planteamiento científico que, al menos desde el siglo XIX, se ha equiparado al “progreso” entendido como el avance automático y supuestamente siempre hacia mejor del mundo<sup>48</sup>. Así, Huxley, Lippmann y Ortega pueden ser considerados como autores críticos con la Modernidad y, en particular, con la gran creación moderna que es la ciencia de cuño matematizante aplicada a todas las dimensiones de la vida humana, en favor de otros planos igualmente valiosos de la existencia. Al llevar a cabo tal crítica, se pone en jaque la hipótesis de que es posible establecer racionalmente un ideal de vida, sustento básico de los colectivismos (más totalitarios-autoritarios o más graduales) que antes se han analizado. Como se recordará, la propuesta lippmanniana incluía entre los colectivismos políticas teóricamente liberales, tales como el *New Deal*. De alguna manera, ha quedado de manifiesto algo tan obvio como sorprendentemente poco mencionado: al analizar los comienzos del siglo XX, hablar de “liberalismo” en singular es un absurdo. La prueba radical es, precisamente, la obra de autores liberales críticos con el liberalismo precedente.

Una vez que se ha puesto en solfa la posibilidad de la racionalización total de la vida humana, especialmente en lo que tiene que ver con la cuestión política, se abre un nuevo abanico de posibilidades. Así, adquieren sentido propuestas pedagógicas como las de Ortega y Dewey que deberían ser alternativas a una formación excesivamente “científica”, incluso aceptando el valor de las explicaciones míticas<sup>49</sup>.

En la propuesta de Dewey y de Ortega nos encontraremos un afán por potenciar la formación humanística de los científicos y la formación científica de los humanistas<sup>50</sup>, tal y como ocurre en *Misión de la Universidad* y en numerosos textos deweyanos. Ni que decir tiene que, aunque desde un punto de vista un tanto específico, también en Huxley aparece esta cuestión, de forma particularmente clara en sus textos postreros en su vida como *Literatura y ciencia*<sup>51</sup>, la

<sup>43</sup> Cf. lo que dice sobre el soma como institución política en A. Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz*, *op. cit.*, pp. 362 y 367 ss.

<sup>44</sup> Cf. *La situación humana...*, *op. cit.*, pp. 221-222; o, integradas en la novela, *La isla*, *op. cit.*, cap. IV, p. 63.

<sup>45</sup> Cf. A. Huxley, *La isla*, *op. cit.*, p. 370; A. Huxley, *Las puertas de la percepción*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>46</sup> Cf. *Las puertas de la percepción*, *op. cit.*

<sup>47</sup> Cf. A. Huxley, *El fin y los medios...*, *op. cit.*, pp. 12 ss.; A. Huxley, *La situación humana...*, *op. cit.*, pp. 257 ss.; y A. Huxley, *Literatura y ciencia...*, *op. cit.*, pp. 34 ss.

<sup>48</sup> Retórnese al primer capítulo de *Un mundo feliz* y a cómo se plantea la bokanovskización de los óvulos: “Un óvulo, un embrión, un adulto: la normalidad. Pero un óvulo bokanovskizado prolifera, se subdivide. De ocho a noventa y seis brotes, y cada brote llegará a formar un embrión perfectamente constituido, y cada embrión se convertirá en un adulto normal. Una producción de noventa y seis seres humanos donde antes sólo se conseguía uno. *Progreso*” (p. 26; el subrayado es del autor del artículo). Asimismo, la mecánica Lenina dice en otro momento: “Sólo dije que esto es estupendo porque..., bueno, porque el progreso es estupendo, ¿no es verdad?” (*op. cit.*, p. 122). Se aprecia que el progreso es tomado en este mundo distópico como un valor por sí mismo. Frente a esta interpretación del “progresismo” es contra la que se posicionan Huxley (*La situación humana...*, *op. cit.*, p. 125.) u Ortega (*La rebelión de las masas*, *op. cit.*, capítulos IX y XI).

<sup>49</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, “El origen deportivo del Estado”, en *Obras completas*, Madrid, Taurus – Fundación José Ortega y Gasset, 2004, Tomo II, pp. 705 ss. Mientras que la visión mítica del universo es inexacta, pero completa, la percepción científica del mundo es precisa, pero incompleta. Este aspecto puede vincularse muy fácilmente con algunos pasajes de la novela de Huxley, por ejemplo *Un mundo feliz*, *op. cit.*, cap. 8, pp. 150-151; y con su obra ensayística: *La situación humana...*, *op. cit.*, p. 250.

<sup>50</sup> Sobre esto último, cf. A. Huxley, *Literatura y ciencia...*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>51</sup> Libro cuyo punto de partida es, precisamente, la búsqueda de un camino intermedio entre la pura ciencia y la pura literatura; cf. *Literatura y ciencia...*, *op. cit.*, p. 7. El tema, de forma menos específica, ya había aparecido en A. Huxley, *Música en la noche*, *op. cit.*

novela *La isla*<sup>52</sup> o al comienzo mismo de *La situación humana*, ciclo de conferencias que comienza del siguiente modo:

Como todos sabemos, aprender poco es peligroso. Ahora bien, adquirir mucho conocimiento altamente especializado también lo es; de hecho, en ocasiones resulta incluso más peligroso que lo primero. Hoy en día, uno de los mayores problemas de la enseñanza superior es cómo conciliar el afán de aprender mucho, es decir, de adquirir conocimiento especializado, con el afán de adquirir un conocimiento básico, el cual nos proporciona la forma más amplia, pero también más superficial, de afrontar los problemas humanos<sup>53</sup>.

De forma quizá menos obvia, la tesis late en la segunda página de *Un mundo feliz*. Efectivamente, ya al comienzo de la novela, cuando se está presentando cómo debía formarse a los nuevos científicos encargados en el futuro del proceso de creación de seres humanos, se lee:

...desde luego, algún tipo de idea general debían tener [del funcionamiento general del laboratorio y sus departamentos, y no sólo del puesto exacto de trabajo en que se desempeñarán] si habían de llevar a cabo su tarea inteligentemente; pero no demasiado grande si habían de ser buenos y felices miembros de la sociedad, a ser posible. Porque los detalles, como todos sabemos, conducen a la virtud y la felicidad, en tanto que las generalidades son intelectualmente males necesarios<sup>54</sup>.

Esta necesidad de formar a los científicos más allá de su ámbito profesional trata de oponer resistencia a lo que Ortega llama *la barbarie del especialismo*<sup>55</sup>. La tesis es sencilla de entender: pese a que los términos han tendido a confundirse, el científico especializado (y cualquier otro “especialista”) puede ser un bárbaro, un hombre-masa, en la medida en que carezca de cierta peculiaridad, a saber: la de someterse a una dimensión que considere superior (así se entiende la *nobleza* tanto por Ortega como por Huxley: como *nobleza obliga*<sup>56</sup>). Así, el científico resulta para Ortega un ejemplo de bárbaro o de hombre-masa en la medida en que siendo experto en su tema pero indocto en otros (no necesariamente académicos) se niegue a ponerse en una posición subalterna cuando corresponda, tratando de emular a los mejores en base a la dialéctica ejemplaridad-docilidad<sup>57</sup>. Volviendo a la cita de *La rebelión de las masas* que se colocó al

comienzo de esta investigación, se observa que el científico es tan capaz como cualquiera de imponer la vulgaridad por dondequiera, considerándose perfectamente legitimado para ello. Bernard Marx, pese a sus inquietudes, resulta un miserable acomplejado que incurre recurrentemente en esto, a diferencia de Mustafá Mond o de su amigo Helmholtz Watson. El mundo hipertecnificado y aséptico de *Un mundo feliz*, como también el mundo claustrofóbico de *1984* o los Estados Unidos de los años treinta a que se refiere Sinclair Lewis son mundos en que ha imperado una masa rebelada que ha liquidado a las minorías creativas o egregias. En la otra cara de la moneda (esto es, en el mundo real de los años veinte y treinta), Huxley, Ortega o Dewey van a ver este fenómeno en los movimientos totalitarios emergentes y bárbaros, históricamente arcaicos<sup>58</sup> que tienen lugar en Italia, Alemania, Rusia o España un poco más tarde, a los que cabe calificar por ello como anti-liberales.

Finalmente, y a modo de orientación de investigaciones posteriores, es preciso mencionar un intento de solución a estos problemas que los autores aquí trabajados –de forma especialmente clara Dewey, que es probablemente el de mayor entidad– proponen. Según se ha tratado de mostrar, el mundo de comienzos del siglo XX es un universo marcado por una cierta lógica capitalista tendente a producir un tipo de individuo que, formando parte de un grupo, resulta ser un solitario<sup>59</sup>. Así, pese a la dimensión homogeneizadora que se ha traído a colación y en la que se ha centrado el presente texto, ha habido ocasión de mencionar que los sujetos se encuentran solos y buscando salidas artificiales para dicha soledad. Como contrapartida, Huxley había mostrado una cierta solución: su propuesta en libros como *La isla* parecía apostar por un nuevo modo de comprender la familia y, por extensión, lo que podemos llamar la comunidad. Así, frente al colectivo al que se pertenece mecánicamente, el autor británico propone una sociedad organizada alrededor de concepciones menos científicas, pero más humanas.

En este contexto, no es una extravagancia atender a un libro de 1927 (es decir, exactamente en la misma época en que aparecen *Un mundo feliz*, *La rebelión de las masas* o *Eso no puede pasar aquí*). Se trata de la obra de John Dewey *Viejo y nuevo individualismo*. En él, Dewey trata de dar salida a un problema: el de cómo pueden orientarse vitalmente los individuos nacidos en un mundo de grandes corporaciones en el que los valores tradicionales y trascendentes (no necesariamente religiosos) han perdido la dimensión

<sup>52</sup> A. Huxley, *La isla*, op. cit., capítulo V, p. 67.

<sup>53</sup> A. Huxley, *La situación humana...*, op. cit., p. 13.

<sup>54</sup> A. Huxley, *Un mundo feliz*, op. cit., capítulo 1, p. 24.

<sup>55</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, op. cit., cap. XII.

<sup>56</sup> Cf. la lección que recibe el protagonista de *El tiempo debe detenerse* por parte de su tío: A. Huxley, *El tiempo debe detenerse*, op. cit., cap. IV, p. 76; y, respecto a Ortega, *La rebelión de las masas*, op. cit., p. 412.

<sup>57</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, op. cit., pp. 489 ss.

<sup>58</sup> Cf. A. Huxley, *El fin y los medios...*, op. cit., p. 31.

<sup>59</sup> Así ocurre en la novela con los individuos que, como ocurre con Bernard Marx y con Helmholtz Watson, tienen alguna peculiaridad que les separa de la colectividad artificiosa; cf. *Un mundo feliz*, op. cit., cap. 4, p. 90.

directiva que históricamente tenían, y que servía al individuo para anclarse en la colectividad. Así, y por dar un contexto muy general del contenido del libro, dice Dewey:

El factor espiritual de nuestra tradición, la igualdad de oportunidades y la libre asociación e intercomunicación, se ha visto oscurecido y desplazado. En lugar del desarrollo de aquellas individualidades que profetizaba, lo que se da es una perversión del ideal entero de individualismo para ajustarse a las costumbres de una cultura del dinero. Se ha convertido en la causa y la justificación de las desigualdades y opresiones. De ahí nuestros compromisos, así como los conflictos en los que los fines y criterios se han distorsionado hasta lo irreconocible<sup>60</sup>.

Ante este panorama, la apuesta de Dewey resulta sumamente coherente con la huxleyana. Se trata de formular un nuevo individualismo que, sin embargo, no implique la soledad y desconexión de los individuos. En este plano, hay que salvar a quien Dewey denomina “el individuo perdido”: el desafío consiste en detectar qué tendencias de la tecnología promueven un cierto corporativismo frente a un individualismo que sólo entiende el crecimiento económico y moral como algo privado y exclusivo. De este modo, la apuesta educativa a que antes se aludió (a la que Huxley llama “educación para la libertad”<sup>61</sup>) tendrá la finalidad de generar una nueva individualidad que

se comprenda en relación con otros y no en soledad; que promueva la creación infinita de nuevos modos de asociación más significativa que la mera relación “social”. Por supuesto, esto implica necesariamente una serie de determinaciones: la apuesta decidida por una espontaneidad incompatible con el colectivismo planeacionista; la necesidad de la democracia como mecanismo que implique al individuo en el desarrollo social<sup>62</sup>; la participación de los trabajadores en las decisiones y orientaciones de la industria, aunque haya alguna suerte de líderes<sup>63</sup>; y, finalmente, una constante expansión de la experiencia. Si en la novela de Huxley se aseguraban las necesidades primarias pero se castigaba la innovación no reglada y programada, la salida que se busca tendrá que perseguir tanto lo primero como lo segundo<sup>64</sup>, so pena de mantenernos en el tipo de sociedad industrial avanzada que denunciara Marcuse<sup>65</sup>. La pretensión de todo ello es la de alcanzar un orden social capaz de superar los males indeseables sin incurrir en otros peores<sup>66</sup>. Así, cabe finalizar esta investigación con una cita de Dewey que bien podría ser el epílogo a *Un mundo feliz*:

La uniformidad es efectiva a largo plazo cuando es la manifestación espontánea y básicamente inconsciente de los acuerdos que surgen de la vida real en la comunidad. Una uniformidad emocional y de pensamiento inducida de un modo artificial es síntoma de un vacío interior<sup>67</sup>.

## Bibliografía

- Adorno, T., “Aldous Huxley y la utopía”, *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 99-125.
- Del Castillo, R., *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, Madrid, UNED, 1995.
- Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Barcelona, Paidós, 2003.
- *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Morata, 2004.
- Huxley, A., *Música en la noche*, Barcelona, Kairós, 2003.
- *Un mundo feliz*, Barcelona, Edhasa, 2016.
- *Nueva visita a un mundo feliz*, Barcelona, Edhasa, 2016.
- *El fin y los medios. Sobre los ideales y los métodos empleados para su realización*, Barcelona, Página Indómita, 2016.
- *Literatura y ciencia. El humanismo frente al progreso científico y tecnológico*, Barcelona, Página Indómita, 2017.
- *La isla*, Barcelona, Edhasa, 2018.
- *El tiempo debe detenerse*, Barcelona, Edhasa, 2018.
- *La situación humana. Conferencias en la Universidad de California*, Barcelona, Página Indómita, 2018.
- *Las puertas de la percepción / Cielo e infierno*, México, Debolsillo, 2018.
- *La filosofía perenne*, Barcelona, Edhasa, 2021.
- James, W., *El significado de la verdad. Una secuela de Pragmatismo*, Barcelona, Marbot, 2011.
- Joas, H., *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, CIS-Siglo XXI de España, 1998.

<sup>60</sup> J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 60.

<sup>61</sup> A. Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz*, op. cit., p. 403; cf. también A. Huxley, *El fin y los medios...*, op. cit., pp. 356-357.

<sup>62</sup> Aquí cabría hablar de la polémica entre Lippmann y Dewey. Como se ha indicado, en este momento histórico hay liberalismos más y menos conservadores, y la conocida polémica es una buena muestra. La mejor introducción a la misma en nuestra lengua puede verse en el “Estudio preliminar. Érase una vez en América” de Ramón del Castillo a J. Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Morata, 2004, pp. 11-53.

<sup>63</sup> Cf. J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, op. cit., p. 149.

<sup>64</sup> Porque, evidentemente, si hay hambre, no hay espacio para otras preocupaciones; sobre esto, cf. A. Huxley, *La situación humana...*, op. cit., p. 289.

<sup>65</sup> Cf. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, op. cit., capítulos 1 y 3 especialmente.

<sup>66</sup> A. Huxley, *El fin y los medios...*, op. cit., p. 76.

<sup>67</sup> J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, op. cit., p. 112.

- Lippmann, W., *Retorno a la libertad*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, 1940.
- Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985.
- Martorell Campos, F., “Nueve tesis introductorias sobre la distopía”, *Quaderns de Filosofia*, VII, 2, 2020, pp. 11-33.  
Disponible en: <https://ojs.uv.es/index.php/qfilosofia/article/view/20287> [Fecha: 19 de julio de 2021]. DOI: 10.7203/QFIA.7.2.20287
- Ortega y Gasset, J., “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus — Fundación José Ortega y Gasset, 2004, Tomo I.
- “El origen deportivo del Estado”, en *Obras completas*, Madrid, Taurus — Fundación José Ortega y Gasset, 2004, Tomo II.
- *España invertebrada*, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus — Fundación José Ortega y Gasset, 2005, Tomo III.
- *La deshumanización del arte*, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus — Fundación José Ortega y Gasset, 2005, Tomo III.
- *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2005, Tomo IV.
- “Misericordia y esplendor de la traducción”, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus — Fundación José Ortega y Gasset, 2006, Tomo V.
- *Del Imperio romano*, en *Obras completas*, Madrid, Taurus — Fundación José Ortega y Gasset, 2006, Tomo VI.
- Orwell, G., *1984*, Barcelona, Destino, 2001.
- Roosevelt, F. D., *Discursos políticos del New Deal*, Madrid, Tecnos, 2019.
- Sarmiento, F. D., *Facundo*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1977.