

La utopía, la ciudad y la máquina (Lewis Mumford)

LA UTOPIA, LA CIUDAD Y LA MAQUINA

Lewis Mumford

Fuente: <http://www.con-versiones.com/nota0595.htm>

El hecho de que las utopías, desde Platón hasta Bellamy, hayan sido ampliamente visualizadas como una ciudad, parecería tener una explicación histórica sencilla. Las primeras utopías que conocemos se construyen en Grecia, y a pesar de sus repetidos esfuerzos para establecer una confederación, los griegos no fueron nunca capaces de concebir una comunidad política humana excepto en la forma concreta de una ciudad. El propio Alejandro había aprendido tan bien esta lección que, cuando menos, una parte de las energías que podrían haberse empleado en conquistas mayores y mas rápidas se emplearon en la construcción de ciudades. Una vez establecida esta tradición, a los escritores posteriores, empezando con Tomas Moro, les fue fácil continuar, tanto más cuanto que la ciudad tenía la ventaja de reflejar las complejidades de la sociedad dentro de un marco que respetaba la escala humana.

Ahora bien, no hay duda de que el pensamiento utópico fue profundamente influido por el pensamiento griego. Además, como tratare de mostrar, este modo de pensar, precisamente porque respetaba ciertas capacidades humanas que el método científico deliberadamente ignora, puede servir todavía de útil correctivo a un positivismo que no deja lugar para lo potencial, lo intencional o lo ideal. Pero cuando se escarba mas profundamente en la tradición utópica se descubre que sus fundamentos están enterrados en un pasado mucho mas antiguo que el de Grecia, y la cuestión que, en ultima instancia, se plantea no es: “¿Por qué son tan a menudo las ciudades el locus de la Utopía?”, sino: “¿Por qué tantas instituciones que son características de la utopía vieron la luz por vez primera en la ciudad antigua?”.

Aunque he sido durante mucho tiempo un estudioso tanto de las utopías como de las ciudades, solamente en los últimos años han salido a la luz datos suficientes para sugerirme que el concepto de utopía no es una fantasía especulativa helénica, sino una derivación de un acontecimiento histórico: que, en efecto, la primera utopía fue la ciudad como tal. Si puedo establecer esta relación se esclarecerá mas de una cuestión, no siendo la menos importante la explicación de la naturaleza autoritaria de tantas utopías.

Pero miremos primero la utopía a través de los ojos de los griegos. Es harto extraño que aunque Platón se acerca al dominio de la utopía en cuanto a sus diálogos, el que tuvo mayor influencia, la República, es la utopía mas desprovista de imágenes concretas de la ciudad, excepto en lo que se refiere a la prescripción de limitar el números de sus habitantes para mantener de integridad y unidad.

En la reacción de Platón contra la polis democrática ateniense, el modelo que le sedujo fue el de Esparta: un Estado cuya población se hallaba diseminada en pequeñas aldeas. En la República, Platón retuvo muchas de las instituciones de la ciudad antigua e intentó darles una dimensión ideal; y esto, por si mismo, proyectará una luz oblicua tanto sobre la ciudad antigua como sobre la literatura utópica post platónica. Únicamente en las Leyes descendió Platón lo suficiente desde las alturas para dar unos pocos detalles -demasiado pocos- de las características físicas reales de la ciudad que incorporaría sus controles morales y legales.

No es preciso entrar en las escasas descripciones platónicas de la ciudad: en las Leyes, la mayoría de los detalles del entorno urbano están tomados directamente de ciudades existentes, aunque en la encendida descripción de la Atlántida la imaginación de Platón parece evocar el audaz planeamiento de la ciudad helenística del siglo III a.c. Lo que nosotros hemos de tomar en consideración en Platón son mas bien esas limitaciones peculiares que sus admiradores –y yo sigo siendo uno de ellos- han pasado por alto hasta nuestros días, cuando nos vemos enfrentados, de pronto, con una versión magnificada y modernizada del tipo de Estado totalitario que Platón había escrito. Bertrand Russell fue el primero en hacer este descubrimiento, en su visita a la Rusia soviética al comienzo de la década de 1920, casi 20 años antes de que Richard Crossman y otros indicasen que la República de Platón, lejos de ser un modelo deseable, era el prototipo del Estado fascista, aun cuando ni Hitler ni Mussolini y ni siquiera Stalin se cualificasen exactamente por el título de Filosofo-Rey.

Es cierto que Platón, en el Libro Segundo de la República, casi llegó a describir la sociedad normativa de la Edad de Oro de Hesíodo: esencialmente, la comunidad preurbana del cultivador neolítico, en la que ni tan siquiera el lobo y el león, como narra el poema sumerio, eran peligrosos, y en la que todos los miembros de la comunidad compartían sus bienes y sus dioses –en la que no había una clase dominante explotadora de los aldeanos, no obligación de trabajar para producir unos excedentes que la comunidad local no estaba autorizada a consumir, ni gusto por el lujo ocioso, ni celosa reivindicación de la propiedad privada, ni una exorbitante ansia de poder, ni guerra institucional-. Aunque los estudiosos han arrumbado despectivamente y durante largo tiempo el “Mito de la Edad de Oro”, es su saber, más que el mito lo que ahora ha de ser puesto en cuestión.

En efecto, dicha sociedad había surgido al final de la última era glaciaria, si no antes, cuando el largo proceso de domesticación había llegado a un techo en el establecimiento de pequeñas comunidades estables, con un abundante y variado abastecimiento de alimentos; comunidades cuya capacidad para producir un excedente almacenable de grano proporcionaba seguridad y una alimentación adecuada a los jóvenes. Este aumento de vitalidad se vio acrecentado por una vívida intuición biológica y por la intensificación de las actividades sexuales, lo que atestigua la multiplicación de símbolos eróticos, en grado no menor que el éxito, no superado en ninguna cultura posterior, en la selección y cría de plantas y ganado. Platón reconocía las cualidades humanas de estas comunidades más sencillas; por tanto, es significativo que no hiciera el menor intento de recuperarlas a un nivel más elevado. (La institución de las comidas comunales para ciudadanos varones, tal como se practicaba todavía en Creta y en Esparta, ¿fue acaso una excepción?) Dejando aparte esta posibilidad, la comunidad ideal de Platón comienza en el mismo punto en el que llega a su fin la temprana Edad de Oro: con el gobierno absoluto, la coerción totalitaria, la permanente división del trabajo y constante disposición para la guerra –aceptado todo ello puntualmente en nombre de la justicia y de la sabiduría-. La guerra era tan central en toda la concepción platónica de la comunidad ideal que Sócrates, en el Timeo al confesar su deseo de contemplar esa estática República en acción, demanda una descripción del modo cómo libraría “una batalla contra sus vecinos”.

Todo el mundo se halla familiarizado con los pilares fundamentales de la República. La ciudad que describe Platón es una ciudad cerrada sobre sí misma; y a fin de garantizar esta autosuficiencia ha de poseer tierra bastante para alimentar a sus habitantes y para mantenerse independiente de toda otra comunidad: autarquía. La población de esta comunidad se divide en tres grandes clases: labradores, artesanos y “defensores”, una casta especial de “guardianes”. Estos últimos se han convertido en los controladores y condicionadores habituales de la mayoría de las comunidades políticas ideales, bien en su comienzo, bien en su gobierno cotidiano: Platón había racionalizado la realeza.

Una vez seleccionados, los miembros de cada una de estas clases deben mantenerse en su profesión y ocuparse estrictamente de lo suyo, recibiendo órdenes de los de arriba, y sin protestar. Para asegurar una perfecta obediencia no debe permitirse “ideas peligrosas” ni emociones perturbadoras: de ahí una estricta censura, que se extiende incluso a la música. Para garantizar la sumisión los guardianes no vacilan en alimentar de mentiras a la comunidad: constituyen, de hecho, una arquetípica Agencia Central de Inteligencia dentro de un Pentágono Platónico. La única innovación radical de Platón en la República es el control racional de la raza humana a través del matrimonio comunal. Aunque con retraso, esta práctica se estableció durante breve tiempo en la Comunidad de Oneida y hoy ronda insistentemente en los sueños de más de un genetista.

Pero adviértase que la constitución y la disciplina cotidiana de la comunidad política ideal de Platón convergen hacia un único fin: la aptitud para hacer la guerra. La observación de Nietzsche de que la guerra es la salud del Estado se aplica en toda su plenitud a la República de Platón porque solamente en la guerra son temporalmente soportables esa autoridad rigurosa y esa coerción. Recordemos esta característica porque, con uno u otro acento, la encontraremos tanto en la ciudad antigua como en los mitos literarios de la Utopía. Hasta la mecanizada “nación en mono” de Bellamy, reclutada para veinte años de servicio laboral, se encuentra bajo la disciplina de una nación en armas.

Si se considera el esquema de Platón como una contribución a un futuro ideal, hay que preguntarse si la justicia, templanza, el valor y la sabiduría se habían orientado alguna vez anteriormente a un resultado “ideal” tan contradictorio. Lo que Platón había, en verdad, conseguido no era superar las incapacidades que amenazaban a la comunidad política griega de su tiempo, sino establecer una base aparentemente filosófica para instituciones históricas que, de hecho, habían detenido el desarrollo humano. Aunque Platón era un amante de la sociedad helénica, nunca pensó que valiera la pena preguntarse de qué modo podrían conservarse y desarrollarse los múltiples valores que habían dado lugar a su propia existencia y a la de Sócrates; a lo sumo, fue lo bastante honesto para aceptar, en las Leyes, que todavía podían encontrarse hombres buenos en sociedades malas –es decir, muy platónica-.

Lo que hizo Platón –trataré de demostrarlo– fue racionalizar y perfeccionar unas instituciones que habían surgido como modelo ideal

mucho tiempo antes, con la fundación de la ciudad antigua. Se proponía crear una estructura que, a diferencia, de la ciudad existente en la historia, fue inmune al desafío provocado desde el interior y a la destrucción provocada desde el exterior. Platón sabía demasiada poca historia para darse cuenta de adonde le llevaba su imaginación; pero al volver la espalda a la Atenas contemporánea, retrocedía incluso más allá de Esparta, por lo que hubo que esperar más de dos mil años, hasta que el desarrollo de una tecnología científica convirtiera en realidad sus singularmente inhumanos ideales.

Hay que destacar otro atributo de la utopía de Platón, no sólo porque fue transmitido a utopías posteriores, sino porque ahora amenaza con llevar a cabo la consumación final de nuestra pretendidamente dinámica sociedad. Para realizar su ideal, Platón hace su República inmune al cambio: una vez constituida, el modelo de orden permanece estático, como en las sociedades de insectos, con las cuales guarda una estrecha semejanza. El cambio, tal como lo describía en el *Timeo*, acontecía como una intrusión catastrófica de las fuerzas naturales. Desde su mismo comienzo aflige a todas las utopías una especie de rigidez mecánica. Según las interpretaciones más generosas, esto se debe a la tendencia de la mente, o, cuando menos, del lenguaje, señalada por Bergson, a fijar y geometrizar todas las formas de movimiento y cambio orgánico: a detener la vida para entenderla, a matar el organismo para controlarlo, a combatir el incesante proceso de autotransformación que subyace en el origen mismo de las especies.

Todos los modelos ideales tienen esta misma propiedad de detener la vida, si no de negarla; de ahí que nada puede ser más funesto para la sociedad humana que realizar estos ideales. Pero afortunadamente no hay nada menos probable, porque, como observó Walt Whitman, está previsto en la naturaleza de las cosas que cada consumación emerja en condiciones que hagan necesario ir más allá de ella - afirmación superior a la que proporciona la dialéctica marxista-. Un modelo ideal es el equivalente ideológico de un contenedor físico: mantiene el cambio extraño dentro de los límites del proyecto humano. Con ayuda de los ideales, una comunidad puede seleccionar, entre una multitud de posibilidades, aquellas que son compatibles con su propia naturaleza o que prometen un desarrollo humano más amplio. Esto corresponde al papel de la entelequia en la biología de Aristóteles. Pero adviértase que una sociedad como la nuestra, comprometida con el cambio como su principal valor ideal, puede sufrir una interrupción y una fijación a través de su inexorable dinamismo y su caleidoscópica innovación, en grado no menor de lo que lo hace una sociedad tradicional a través de su rigidez.

Aunque es la influencia de Platón la primera que acude a la mente al pensar en las utopías posteriores, es Aristóteles quien se ocupa de manera más definitiva de la estructura real de una ciudad ideal. De hecho, podría decirse que el concepto de utopía impregna cada página de la “Política”. Para Aristóteles, como para cualquier otro griego, la estructura constitucional de una comunidad política tenía su contrapartida física en la ciudad; porque era en la ciudad donde los hombres se unían, no sólo para sobrevivir al ataque militar o para enriquecerse con el comercio, sino también para vivir la mejor vida posible. Pero las tendencias utópicas de Aristóteles iban mucho más lejos, porque comprara constantemente las ciudades reales, cuyas constituciones ha estudiado tan cuidadosamente, con sus posibles formas ideales. La política era, para él, la “ciencia de lo posible”, en un sentido bastante diferente del que ahora dan a esta frase quienes encubrían sus mediocres expectativas o sus débiles tácticas sucumbiendo, sin oponer ningún esfuerzo, a la probabilidad.

De la misma manera que cada organismo viviente tenía, para Aristóteles, la forma arquetípica de su especie, cuya realización gobernaba el proceso total de desarrollo y transformación, así también el Estado tenía una forma arquetípica; y un determinado tipo de ciudad podía ser comparado con otro no sólo en términos de poder, sino en términos de valor ideal para el desarrollo humano. Por una parte, Aristóteles consideraba la polis como un hecho natural, puesto que el hombre era un animal político que no podía vivir solo, a menos que fuera una bestia o un dios. Pero era igualmente cierto que la polis era un artefacto humano: su constitución heredada y su estructura física podían ser criticadas y modificadas por la razón. En resumen, la polis era potencialmente una obra de arte. Como en cualquier otra obra de arte, el medio y la capacidad del artista limitaban la expresión; pero la valoración humana, la intención humana, formaban parte de su diseño real. El interés racional de Aristóteles en las utopías se sustentaba no tanto en la insatisfacción por las deficiencias y fracasos de la polis existente, cuanto en la confianza en la posibilidad de perfeccionamiento.

La distinción establecida por Moro —un inveterado aficionado a los juegos de palabras-, al escoger la palabra utopía como un término ambiguo a caballo entre outopía, ningún lugar, y eutopía, el buen lugar, se aplica igualmente a la diferencia entre las concepciones de Platón y Aristóteles. La República de Platón estaba “en las nubes”, y después de su desastrosa experiencia en Siracusa (1) difícilmente podía esperar encontrarla en otro sitio. Pero Aristóteles, incluso cuando en el Libro Séptimo de la “Política” bosqueja los requisitos de una ciudad ideal cortada según su propio patrón, sigue teniendo los pies en la tierra; no vacila en retener numerosas características tradicionales, tan accidentales como en el caso de las calles estrechas y torcidas, que podían ayudar a confundir y a obstaculizar a un ejército invasor.

Por tanto, en cada situación real, Aristóteles veía una o más posibilidades ideales surgidas de la naturaleza de la comunidad y de sus relaciones con otras comunidades, así como de la constitución de grupos, clases y profesiones dentro de la polis. Su propósito –declara abiertamente en la primera frase del Libro Segundo– “es considerar qué forma de comunidad política es la mejor de todas para quienes mejor pueden realizar su ideal de vida”. Quizá habría que subrayar esta afirmación porque en ella Aristóteles expresaba una de las contribuciones permanentes del modo de pensar utópico: la percepción de que los ideales, en cuanto tales, pertenecen a la historia natural del hombre animal político. Estos son los términos en los que dedica aquel capítulo a la crítica de Sócrates, tal como fue interpretado por Platón, y después continúa examinando otras utopías, como las de Faleas e Hipódamo.

La asociación de lo potencial y lo ideal con lo racional y lo necesario fue un atributo esencial del pensamiento helénico, el cual consideraba a la razón como la característica central y definitiva del hombre: solamente con la desintegración social del siglo III a. C. dio paso esta fe en la razón a la creencia supersticiosa en el azar como dios último del destino humano. Pero cuando se examina la exposición de Aristóteles sobre la ciudad ideal vuelve a chocarnos, como en Platón, el ver cuán limitados eran estos originales ideales griegos. Ni Aristóteles, ni Platón, y ni siquiera Hipódamo, podían concebir una sociedad que sobrepase los límites de la ciudad; ninguno de ellos podía abarcar una comunidad multinacional o policultural, ni aun centrándola en la ciudad; tampoco podían admitir, ni como un ideal remoto, la posibilidad de destruir las permanentes divisiones de clase o suprimir la institución de la guerra. A estos utópicos griegos les resultaba más fácil imaginar posibilidad de abolir el matrimonio o la propiedad privada que la de liberar a la utopía de la esclavitud, la dominación de clase y la guerra.

En este breve repaso del pensamiento utópico griego se toma conciencia de unas limitaciones que fueron monótonamente repetidas por los escritores utópicos posteriores. Hasta el humano Moro, tolerante y magnánimo en el tema de las convicciones religiosas, aceptaba la esclavitud y la guerra; y el primer acto del rey Utopo cuando invadió la tierra de Utopía fue poner a trabajar a sus soldados y a los habitantes conquistados por él en la excavación de un gran canal, para convertir el territorio en una isla separada de la tierra firme.

Aislamiento, estratificación, fijación, regimentación, estandarización, militarización –en la concepción de la ciudad utópica, tal como la interpretación de los griegos, entran uno o varios de estos atributos–. Y estos mismos rasgos se mantienen, en forma abierta o disfrazada, incluso en las utopías supuestamente más democráticas del siglo XIX, como “Looking Backward” (mirando hacia atrás) de Bellamy. Al final, la utopía se funde con la distopía del siglo XX, y de pronto nos damos cuenta de que la distancia entre el ideal positivo y el negativo no fue nunca tan grande como habían sostenido los defensores o los admiradores de la utopía.

Hasta aquí he discutido la literatura utópica en relación con el concepto de ciudad, como si la utopía fuese el lugar totalmente imaginario y como si los escritores utópicos clásicos, con la excepción de Aristóteles, formularan una prescripción para una forma de vida bastante irrealizable, que tan sólo podía lograrse bajo condiciones excepcionales o en un futuro remoto.

A esta luz, todas las utopías, incluidas las de H. G. Wells, se presentan como un auténtico rompecabezas. ¿Cómo podía la imaginación humana, liberada supuestamente de las constricciones de la vida real, estar tan empobrecida? Y esta limitación resulta tanto más extraña en la Grecia del siglo IV, porque la polis helénica, de hecho, se había emancipado de muchas de las incapacidades de las monarquías orientales, movidas por el ansia de poder. ¿Cómo es posible que hasta los propios griegos visualizaran tan escasas alternativas a la vida consuetudinaria? ¿De dónde procedía esa total coacción y regimentación que distingue a estas comunidades políticas supuestamente ideales?

A estas preguntas puede dárseles más de una respuesta plausible. Quizá la que resulte menos aceptable para nuestra generación de hoy, científicamente orientada, sea la que sostiene que la inteligencia abstracta, operando con su propio aparato conceptual y en su propio y autorrestringido campo, es, en verdad, un instrumento coercitivo: un arrogante fragmento de la personalidad humana total, dispuesto a rehacer el mundo en sus propios términos, excesivamente simplificados, rechazando voluntariosamente intereses y valores incompatibles con sus propias asunciones y, consecuentemente, privándose de sí misma de todas las funciones cooperativas y generativas de la vida –sentimiento, emoción, exuberancia, espíritu de juego, libre fantasía–, en suma, las fuerzas liberadoras, dotadas de una creatividad impredecible e incontrolable.

Comparada aun con las manifestaciones más sencillas de vida espontánea dentro del fecundo ambiente de la naturaleza, toda utopía es, casi por definición, un desierto estéril, no apto para ser ocupado por el hombre. El edulcorado concepto de control científico, que B. F. Skinner insinúa en su “Walden Two”, no es sino otra forma de hablar de desarrollo interrumpido.

Pero hay otra posible respuesta a estas preguntas: a saber, que la serie de utopías escritas que vieron la luz en la Grecia helénica, fueron, en verdad, reflejos tardíos o residuos ideológicos de un fenómeno remoto, pero genuino: la ciudad antigua arquetípica. Que esta utopía, efectivamente, existió en otro tiempo, realmente puede demostrarse ahora: sus beneficios reales, sus pretensiones y alucinaciones ideales y su severa y coercitiva disciplina se transmitieron a comunidades urbanas posteriores, y ello incluso después de que sus rasgos negativos se tornaran más conspicuos y formidables. Pero la ciudad antigua legó, por así decirlo, a la literatura utópica una imagen posterior de su forma “ideal” contenida en la mente humana.

Curiosamente el propio Platón, si bien, al parecer, como una ocurrencia tardía, se esforzó en dar a su utopía una fundamentación histórica, porque, en el “Timeo” y en el “Critias”, describe la ciudad y la Isla-Imperio de Atlántida en términos ideales perfectamente aplicables al Egipto faraónico o a la Creta minoana, hasta el punto de dar al paisaje de la Atlántida, con su abundancia de recursos naturales, una dimensión ideal ausente en el austero mundo de la “República”. En cuanto a la Atenas antediluviana, la comunidad pretendidamente histórica que conquistó la Atlántida nueve mil años antes de la época de Solón, fue, “casualmente”, una encarnación magnificada de la comunidad política ideal descrita en la “República”. Más tarde, en las “Leyes”, Platón se extiende repetidamente sobre las instituciones históricas de Esparta y Creta, enlazando de nuevo estrechamente su futuro ideal con un pasado histórico.

En tanto que el motivo que indujo a crear a Platón una utopía severamente autoritaria fue, sin duda, su aristocrática insatisfacción con la demagógica política ateniense, que él consideraba responsable de las sucesivas derrotas iniciadas con la Guerra del Peloponeso, acaso sea significativo que su retirada ideológica llevase aparejada una vuelta a una realidad anterior que reafirmaba sus ideales. El hecho de que esta imagen idealizada llegase por la vía del sacerdocio egipcio en Sais, país que Platón, y también Solón, habían visitado, proporciona, cuando menos, un hilo conductor entre la ciudad histórica en sus dimensiones originariamente divinas y las comunidades ideales más secularizadas de una época posterior. ¿Quién puede decir, entonces, que fueron solamente los problemas de la Atenas contemporánea, y no también los logros reales de la ciudad lo que alentó la excursión de Platón por la utopía?

Aunque en una primera lectura esta explicación pueda parecer exagerada, me propongo ahora presentar los datos –procedentes principalmente de Egipto y Mesopotamia- que hacen plausible esta hipótesis histórica. Porque es justamente en el principio de la civilización urbana donde se encuentra, no solamente la forma arquetípica de la ciudad como utopía, sino también otra institución utópica coordinada, esencial para todo sistema de régimen comunal: la máquina. En aquella arcaica constelación se hace patente por primera vez la noción de un mundo que se halla bajo un control científico y tecnológico total –lo cual constituye la fantasía dominante en nuestra época-. Mi propósito consiste en mostrar cómo en aquella temprana etapa la explicación histórica y filosófica van juntas. Si logramos entender por qué se fue a pique la más madrugadora de las utopías, quizá podamos intuir los riesgos con los que se enfrenta nuestra civilización actual, porque la historia es el más obstinado crítico de las utopías.