



Descubriendo líneas de escape: hacia un concepto de utopía concreta en una época de catástrofes¹
Uncovering lines of escape: towards a concept of concrete utopia in the age of catastrophes

Étienne Balibar²

Universidad de París-X Nanterre, París, Francia
ebalibar@uci.edu

Traducción: Federico Correa Pose³

University of Southern, California, EE.UU
correapo@usc.edu

 <https://orcid.org/0000-0001-6663-1014>

Recibido: 29/05/2023

Aceptado: 29/07/2023

DOI: 10.5281/zenodo.8313488

Permítanme comenzar con una breve explicación sobre mi título. Algunos de ustedes reconocerán una terminología deleuziana, pero quizás se pregunten por qué estoy cambiando la traducción estándar de “ligne de fuite”⁴ como “línea de escape” en lugar de “línea de fuga”. De hecho, los traductores dudaron, y hay una nota sobre esto al comienzo de la traducción al inglés de *Mil mesetas*. Me atrajo esta formulación debido a la ambivalencia de la expresión en francés, la cual se percibe mejor si

¹ Conferencia introductoria de la serie de seminarios y mesas redondas titulada *Utopia 13/13, “A History of the Future”*, que se llevó a cabo en la Universidad de Columbia entre el segundo semestre de 2022 y el primer semestre de 2023, organizada por Bernard E. Harcourt.

² Doctor en Filosofía por la Universidad de Nimègue (Países Bajos) Profesor emérito de la Universidad de París-X Nanterre.

³ Estudiante del programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, University of Southern, California, EE.UU.

⁴ Al menos así las describió en los diálogos con Claire Parnet y en *Mil mesetas*, los dos lugares en las que esta noción es presentada de forma más sistemática.





recurrimos a la palabra “escape” en lugar de “fuga”. Esta ambivalencia o dilema está en el centro de muchos usos de la palabra/categoría *utopía*. Tal vez ya estaba allí desde el momento de su invención, en el nombre de la isla imaginaria que albergaba una sociedad perfecta y que fue descrita por Thomas Moore en su libro de 1516 (el mismo año de la publicación de *El príncipe* de Maquiavelo, presentado frecuentemente como su opuesto, pero que Antonio Gramsci llamó un “manifiesto revolucionario y utópico”); es de hecho plenamente visible en la oposición de juicios que, o bien rechazan críticamente algunos programas políticos o visiones del futuro tildándolos de “utópicos”, o explican que no puede haber una política emancipatoria genuina sin un componente de “conversión utópica” (en palabras de Miguel Abensour). Las cosas se vuelven más interesantes y complicadas al mismo tiempo cuando observamos, por ejemplo, que la lectura marxiana de las “utopías socialistas y comunistas”, como las encontramos definidas en el *Manifiesto comunista* –con su característica combinación de admiración hacia la valiente imaginación de una alternativa al capitalismo propuesta en el trabajo de los grandes “socialistas utópicos” y la crítica radical de su carácter *apolítico*, (en el sentido de que ignoran las condiciones para la realización de la revolución que sus mismo proyectos presuponen)– ha sido hoy en gran medida reemplazada por la idea de que, de todos los grandes socialistas del siglo XIX, Marx es el más utópico de todos por su idea “trascendental” de una *transformación radical* del mundo en lugar de una reforma parcial o una evolución. Si bien se considera a esta idea como algo imposible (en el entendido de que, si intentamos “forzar” lo imposible en lo real vamos a generar horrores y catástrofes, como la historia contemporánea habría demostrado), sigue siendo invocada como el símbolo de una conexión necesaria entre las ideas de emancipación, revolución, totalidad y “mundo”, y un reverso del orden existente de las cosas. Así es que los valores opuestos que se desprenden de la categoría de *utopía* nunca están



completamente separados, ni aplicados a diferentes objetos o prácticas o reivindicados por “campos” opuestos: por el contrario, estos valores señalan la ambivalencia de algunas maneras de criticar la situación actual de las cosas, quizás la *reversibilidad* intrínseca de estas modalidades de crítica que toman la forma de una *anticipación*. La ambivalencia se relaciona con la pregunta ontológica acerca de qué es lo *real*, lo *posible* (y lo *imposible*) y se relaciona con las consecuencias de un deseo de alteridad o con una voluntad de cambiar y revertir las condiciones de vida. La fórmula de Deleuze, que en su discurso siempre denota procesos o momentos de “desterritorialización”, la disolución de los “códigos” que regulan nuestra inclusión en el entramado de relaciones simbólicas existentes, ciertamente apunta a esta complejidad. Elegí la traducción que maximiza la tensión entre dos significados antiéticos que pueden ser, paradójicamente, combinados: la utopía como forma de *escape de lo real*, con sus condiciones materiales innegociables, y la utopía como una multiplicidad de formas de *escapar de la prisión* (la “jaula de hierro”, en palabras de Max Webber) que para muchos de nosotros –o tal vez para todos– es la sociedad actual.

Me parece que para examinar los contenidos que nos ofrecen los discursos y programas contemporáneos en términos de “utopías concretas” –es decir, alternativas al sistema capitalista, a sus formas de explotación y dominación, y en algunos casos a sus consecuencias extremas— y para poder evaluar al mismo tiempo su viabilidad y radicalidad, deberíamos tomar en consideración otro obstáculo preliminar, tal vez una objeción fundamental, que tiene que ver con el tipo de *imaginario de futuro* que está relacionado con la noción misma de utopía o con un programa utópico en nuestra tradición intelectual. En términos muy abstractos, podríamos ponerlo de la siguiente manera: las utopías son esbozos de un futuro mejor, o, en las palabras que hiciera famosas el libro del gran filósofo alemán Ernst Bloch publicado entre



1944 y 1959 —en el que resumió y expandió intuiciones que ya había mostrado en un texto previo, *El espíritu de la utopía* (1918)— las utopías emanan de la afirmación de un “principio de esperanza” y expresan al mismo tiempo la sustancia de esa esperanza (que es, negativamente hablando, la liberación del mal o de una mala vida, y positivamente, la felicidad, la autonomía o la dignidad humana) y las “formas de conciencia” (combinando deseo y voluntad) que *anticipan* un futuro mejor o permiten construirlo. Pero esto solo tiene sentido si objetiva y subjetivamente podemos asumir que *hay un futuro*, en todo el sentido de la expresión, es decir un futuro que no es solamente la continuación o repetición del presente, una mera sucesión de momentos o épocas similares. Para ese futuro que genuinamente destruye el presente (aunque “dialécticamente” surge de sus limitaciones, insuficiencias o contradicciones), el mismo Bloch usó el término *Novum*, la más absoluta novedad. Si no tiene ningún sentido imaginar la posibilidad de tal novedad —o poniéndolo en términos de otro pensador de su generación, Reinhart Koselleck, si esa novedad radical no es parte del “horizonte de expectativas” (*Erwartungshorizont*) en nuestro presente— entonces la conversión hacia la utopía y la idea misma de utopía no tienen sentido. Como consecuencia, la idea de lo utópico se habrá convertido en lo que, pensando en particular en la idea contemporánea de *revolución* o en los esquemas de revolución basados en modelos clásicos como la revolución francesa, el mismo Koselleck llamó un “futuro pasado”, una representación o imaginación del futuro que pertenece irremediabilmente al pasado y ya no puede sostenerse puesto que, tomando una idea que Althusser atribuyó a Hegel, “nadie puede ir más allá de los límites de su tiempo.” Esta idea es como un balde de agua fría que estaríamos echando en nuestros sueños, en nuestra capacidad de albergar esperanzas.

Sin embargo, hay maneras diferentes de intentar superar la objeción nihilista que sugiere —para tomar una fórmula utilizada por Marx



en relación con la historia– que existió alguna vez un futuro, pero ya no existe más. El mismo Bloch usa un argumento especulativo basado en la idea de la *apertura del futuro*, junto con sus correlativos la *radical inconclusión* (o *insuficiencia*) del presente y la tensión constitutiva, la *pulsión* (*Trieb*, como la describiera Freud) que empuja el tiempo hacia la invención del futuro desde la inconclusión del pasado, que están intrínsecamente relacionadas con nuestra experiencia de vida y nuestra condición de seres humanos como *cuerpos* más que como simples “mentes” o “intelectos”. La abolición del futuro, el horizonte de expectativas en el cual las utopías localizan su representación de una vida diferente y los afectos que las guían, todo esto significaría que la vida misma ha terminado. Significaría, en otras palabras, que estamos muertos. Es la experiencia de la vida la que genera la representación del tiempo, no la representación del tiempo la que determina el poder de vivir, por más problemático y trágico que esto último pueda ser. Pero este razonamiento, muy abstracto y aparentemente eterno, se apoya en categorías elaboradas en un marco filosófico y cultural específico, y tiene a su vez raíces teleológicas claras, ya que representa una versión secularizada de la idea judeocristiana de la creación, o la continua creación y recreación del mundo con su temporalidad inmanente. Pero sobre todo revela las relaciones intrínsecas que las narrativas clásicas sobre la utopía establecieron con las filosofías modernas de la historia, cuya categoría central –desde luego problemática– es el *progreso*. Estas relaciones son muy complejas porque exhiben muchas modalidades y variaciones, y no es mi objetivo aquí explorarlas en detalle, lo que requeriría mucho tiempo y estudio. Pero no puedo dejarlas de lado completamente porque existe la posibilidad de que la situación actual del mundo –o la mayor parte del mundo, precisamente aquellas partes en las que viven la mayoría de los humanos– muestre lo que en términos de Gunther Anders podríamos llamar la “obsolescencia de la idea de progreso”: no se trata solamente de



un sentimiento de ausencia de progreso o de una regresión en lugar de un progreso (como ilustran algunos episodios actuales de nuestras sociedades, por ejemplo cuando una Corte Suprema elimina la libertad de las mujeres de controlar sus propios cuerpos y usarlos por placer o con fines reproductivos, lo cual se considera un derecho fundamental básico y un símbolo de la modernidad). No es tanto la idea de que, en tal dominio de la vida, el trabajo o el gobierno, el progreso aparece como poco probable o imposible, sino la idea de que el progreso en general, entendido como el contenido más substancial del tiempo, ya no tiene sentido y es tan solo una idea vacía. Si puede argumentarse que el “espíritu utópico” tuvo una conexión esencial con el concepto más general de progreso asociado con la representación de la historia y la acción colectiva en la modernidad occidental, sea como una de sus ilustraciones o la contraparte de sus limitaciones, entonces la obsolescencia de la idea de progreso también arrastra consigo la idea de que cualquier forma de pensamiento utópico está obsoleta, al menos hasta que sea completamente redefinida. El argumento de Koselleck puede ser reformulado de la siguiente manera: la modernidad (específicamente luego de los cambios ocasionados por la revolución industrial que luego se exportara progresivamente hacia todo el mundo en su forma capitalista, junto con las revoluciones democráticas en Francia y Norteamérica que le otorgaron un sentido político a la vieja idea de los “derechos del hombre”) organizó su visión del tiempo y la historia sobre la base de una justificación axiomática de la idea de progreso, no como un simple contenedor de fe o creencia sino como una condición trascendental de la historia misma. Sobre esta base, las utopías aparecen como implementaciones radicales o alternativas a las formas dominantes de implementar el progreso. Pero de nuevo, si el progreso en sí mismo pierde su inevitabilidad, incluso su inteligibilidad, entonces las utopías no tienen ninguna base sobre la cual construirse: se convierten en algo tan



arqueológico como los mitos de las civilizaciones antiguas. Aún pueden ser admiradas y contempladas como ficciones estéticas, pero no pueden ser reactivadas o reinventadas como formas de anticipación e imaginación de nuevas formas de vida. ¿Es este el caso? Quiero decir, ¿es cierto que ya no vivimos en el horizonte del progreso? ¿En qué horizonte nos encontramos entonces? Una afirmación universal, de carácter “totalitario”, podría llevarnos por un camino equivocado, puesto que corre el riesgo de transformar lo que pretendía ser una interpretación basada en una descripción detallada del mundo en el que vivimos –con sus características “excesivas” que son parte fundamental de los problemas políticos– en una suerte de revelación profética sobre el fin de la historia tal como la conocemos.

Déjenme intentar transformar lo que podría ser una discusión muy larga en algo lo más corto posible. Tengo dos puntos esenciales: 1) aunque las utopías pueden relacionarse con la idea de progreso en una variedad de sentidos, los cuales son consistentes con la polisemia de la idea misma, es con la convicción de que el progreso también significa *catástrofe* que la intención utópica, por el contrario, adquiere sus rasgos más seductores; 2) aunque tenemos un sentimiento muy fuerte de ansiedad porque vivimos en un contexto de catástrofes inminentes que amenazan nuestra vida y nuestras libertades –catástrofes que derivan de los efectos extremos de un capitalismo sin límites– las más grandes que nos preocupan parecen estar relacionadas con *condiciones de imposibilidad* para la formulación e implementación de proyectos utópicos. Esta es al mismo tiempo una paradoja y una vergüenza. Parecería que estamos atrapados en un círculo.

Voy a elaborar este razonamiento. Si nos limitamos a lo que yo llamaría las “utopías modernas” –es decir, las utopías postrevolucionarias de los siglos XIX y XX, ya sea presentadas en la forma de una doctrina o de ficciones literarias que combinan ciencia ficción con ficciones políticas



o sociales–, parecería que estas pueden ser relacionadas con la narrativa del progreso, la cual presenta la historia del desarrollo de las instituciones humanas como una transición continua hacia la perfección, de la misma manera en que, de manera general, las ideologías políticas han reaccionado a esta noción que se ha vuelto naturalizada en la modernidad occidental, incluyendo la historia de la colonización. Es decir que se presentan a sí mismas en una de tres modalidades: como *progreso adicional*, como *abandono de la idea de progreso* –aún resistiendo su “necesidad”– o como “desviaciones” de la línea del progreso, abriendo la posibilidad de una bifurcación en la realización de los objetivos de la modernidad (tanto en términos de bienes materiales y prosperidad como en términos de valores morales, libertad e igualdad). El “mundo posible” que esbozan o intentan llevar a la realidad es o un mundo que acelera el progreso en su curso visible (en este caso es que la ciencia ficción se vuelve fundamental), o uno que intenta neutralizar y revertir algunos de sus efectos destructivos (la destrucción de sentimientos, lazos comunitarios, la solidaridad colectiva resultado) resultados de la mercantilización de la vida y la división del trabajo, o finalmente uno que intenta inventar otra manera de darle forma a lo humano, particularmente a través de nuevos modos de educación. Esto no quiere decir que estas modalidades permanecen totalmente separadas unas de otras; por el contrario, frecuentemente ofrecen combinaciones de estas diferentes actitudes, por ejemplo, en la combinación de la idea del progreso tecnológico y financiero con la de un renacimiento religioso, una resistencia al secularismo de la modernidad europea, como se puede ver en las doctrinas y prácticas de los sansimonianos, quienes constituyen un ejemplo típico desde este punto de vista. En última instancia, creo que esto se debe a que la cuestión central que está en juego en los imaginarios utópicos, especialmente en las “utopías socialistas”, es un intento de recuperar o reemplazar la comunidad perdida o el equivalente de las



relaciones sociales que el individualismo moderno, basado en el absoluto privilegio de la propiedad privada, ha destruido (aunque por supuesto, como las cosas nunca son tan simples, puede existir un “ultra-individualismo”, es decir una idealización de la competencia feroz que también exhibe características utópicas). Pero pienso que aquí debemos introducir un elemento fenomenológico esencial, que tiene que ver con la cuestión de la “catástrofe”. Si consideramos el significado etimológico de la palabra (la catástrofe es un completo reverso de una determinada situación o de las instituciones) así como sus usos comunes, podríamos decir que las utopías son “catástrofes contra la catástrofe”, o que intentan poner el mundo de cabeza para evitar su destrucción. Esta idea me vino a la mente inspirada por la lectura de un libro de Susan Buck-Morss publicado hace un tiempo y que recomiendo mucho: *Dreamworld and catastrophe: the passing of mass utopia in East and West*, publicado en el año 2000. Buck-Moss se inspira en su conocimiento del trabajo de Walter Benjamin, quien propuso una interpretación “mesiánica” de los utopianismos socialistas y burgueses. Creo que lo que podemos extraer de estas referencias es la idea de que las utopías no son simplemente modulaciones de la idea de progreso con sus orientaciones divergentes, sino que encarnan un “exceso” intrínseco respecto al progreso, o inventan, ilustran y esquematizan una *apertura de los límites de lo posible* más allá de las limitaciones que pueden observarse en lo *real* (un ejemplo serían las relaciones humanas y sociales dominantes, que pueden ser interpretadas como una reacción contra la destrucción “catastrófica” de estas posibilidades). Lo mismo fue válido para el caso de las “catástrofes políticas”, cuando los ideales de igualdad de las revoluciones se tradujeron en un orden social crecientemente jerarquizado y discriminador (aquí uno debería pensar en particular en la destrucción de las esperanzas de emancipación de las mujeres del viejo orden doméstico propiciado por las revoluciones modernas, el cual a su vez nos



lleva al fuerte componente feminista de las utopías románticas), y para el caso de los catastróficos efectos de la revolución industrial en la condición de los trabajadores, su sujeción a la dictadura de los empresarios capitalistas, la deshumanización de la división del trabajo y la miserable pobreza. El mesianismo, que presenta una interrupción en el curso de la historia, y la utopía, que imagina una alternativa a las formas de vida dominantes, no son exactamente lo mismo, pero pueden asociarse por su relación negativa con el desarrollo catastrófico del progreso mismo. Esto no libera a las construcciones utópicas de su relación cercana con la representación de la historia como progreso, pero introduce una modalidad dramática que no está simplemente anclada en la crítica social o el descontento moral, sino en el sentimiento de urgencia para prevenir la destrucción (la descripción de Fourier de los efectos de la civilización es una buena ilustración de esto), en donde el elemento de *esperanza* sobre el que se enfoca Bloch se mezcla con elementos de ansiedad, fragilidad y riesgo. Todo esto puede, quizás, ilustrar la articulación intrínseca entre el “gesto” utópico y la idea de *negatividad*: las utopías no se contentan con una actitud negativa o crítica de rechazo hacia el orden existente de las cosas, sino que también quieren ofrecer alternativas concretas, empíricas; en otras palabras, buscan elaborar proyecto (algo que, como sabemos, un pensador anti-utópico como Marx quiso evitar a toda costa, enfocándose en su lugar en la crítica al capitalismo y la demostración de sus contradicciones internas, lo que vuelve inevitable la aparición de una alternativa pero no nos dice nada de cómo llevarla a cabo, o nos dice muy poco). Pero las utopías, si las miramos de cerca, incorporan la negatividad en sus proyectos o sueños de un mundo diferente, revierten o niegan la catástrofe por venir, o quieren conferir una realidad concreta a la “negación de la negación”.

Me parece que esto es particularmente relevante en una época como la nuestra, repleta de grandes catástrofes a gran escala, la escala



de la globalización misma. Esta certeza se corresponde con en el hecho de que, como observamos alrededor nuestro y sentimos en nuestro propio cuerpo, existe una renovada urgencia de inventar formas alternativas de relacionarnos mutuamente, de emanciparnos de la brutalidad y la deshumanización de las instituciones neocapitalistas y neoimperialistas dominantes. El mutuo fortalecimiento de esperanza y desesperación, negatividad y capacidad de crear, está hoy más que nunca a la orden del día; sin embargo, como sugerí antes, hay un giro adicional en las catástrofes de nuestra era, el cual parecería bloquear esta dialéctica y hacer del deseo de esperanza desesperanzador en sí mismo. “No hay futuro posible”, como dije, o una tendencia reproductiva del desorden global de una nueva magnitud, que excede nuestra capacidad de exceder los límites de lo existente, de lo que viene. ¿De dónde viene esta sensación nihilista del mundo que en lugar de producir utopías alternativas produce pulsiones de destrucción individual y colectiva, un nuevo grado de nihilismo absolutamente diferente a la orientación utópica? Mi respuesta es que viene de las extremas dimensiones de estas “catástrofes” contemporáneas y su completa falta de articulación con la idea de política, de transformación, de agencia colectiva.

Tengo tres grandes catástrofes en mente. Está la catástrofe ambiental ocasionada por el calentamiento global, la polución bioquímica y sus efectos, por supuesto, pero creo que esos efectos en la “dimensión utópica” de la política se entienden mejor si la comparamos con otras cuya magnitud histórico-política es similar. Estas tres son heterogéneas, y voy a tener que volver a la pregunta de si ayuda verlas como consecuencia de la misma causa, más precisamente el capitalismo como modo de producción, explotación y dominación. Permítanme decir unas breves palabras respecto de cada una.

En primer lugar, la catástrofe nuclear es la que habíamos olvidado y que la guerra en Europa del Este nos está recordando. Dos grandes



pensadores del siglo pasado son especialmente útiles aquí: Gunther Andres con sus escritos sobre la “política tecno-nuclear” que emana del descubrimiento, uso y generalización de las armas nucleares luego de la Segunda Guerra Mundial combinado con el desarrollo de los “usos civiles” de la energía nuclear, y Edward Palmer Thompson con su ensayo de 1983 titulado “Exterminism, the Last Stage of Civilization”, propiciado por la guerra de los euromisiles (cuyas analogías y diferencias con la situación creada por la invasión de Rusia a Ucrania y la respuesta de occidente vale la pena estudiar). Lo que tienen en común es la doble convicción de que los peligros mortales que supone la existencia de arsenal nuclear en manos de los superpoderes y un número creciente de otros Estados no deriva esencialmente de la naturaleza de los regímenes políticos o de la capacidad moral e intelectual de sus líderes sino de la inestabilidad del “equilibrio del terror”, y que todo el engranaje de la sociedad, especialmente su régimen de comunicaciones o esfera pública está alterada por la reconstrucción de la autoridad estatal alrededor del uso potencial de esa violencia tecnológica que cambia el concepto mismo de guerra por su naturaleza autodestructiva o suicida. A esto deberíamos agregar, por supuesto, la gran pregunta acerca de cómo los dos extremos de la guerra en nuestra actualidad –la potencial exterminación nuclear y la multiplicación de los llamados conflictos sanguinarios de “baja intensidad”– forman parte de una cadena, y la pregunta igualmente importante de cómo la disposición “soberana” de las armas nucleares se combinan con las políticas de “contra-insurgencia” contra los “enemigos internos” –cuestión estudiada por Bernard Harcourt– en la militarización de la sociedad de una manera que no tiene precedentes. Esta catástrofe es *biopolítica* en el sentido en que Foucault analizó la lógica de exterminación envuelta en la tradición del “poder soberano.” Diría que su fenomenología temporal recae sobre una modalidad de “inminencia”: la catástrofe nuclear es esencialmente una catástrofe inminente. Invoco



aquí, a propósito, la famosa fórmula de Lenin en la antesala de la primera guerra mundial: “La catástrofe inminente y cómo luchar contra ella”, la cual, como sabemos, fue seguida por una propuesta de “transformar la guerra imperialista en guerra civil”, cuyos rasgos distópicos solo se manifestaron con el tiempo, cuando se hizo claro que la “guerra civil revolucionaria” quedó atrapada en la misma lógica de la guerra imperialista. La guerra nuclear que estamos enfrentando hoy (pero que se viene manifestando de manera más o menos “invisible” desde hace décadas) no es “inminente” en el sentido de que arribará mañana a no ser que una fuerza política y utópica sea movilizada, sino que es inminente en el sentido de que puede suceder en cualquier momento, sin importar qué fuerzas se movilizan contra ella, ya que no hay posibilidad de eliminar las armas de exterminio en un futuro cercano. La consecuencia en el régimen de las alternativas utópicas, que encuentro muy perturbadora, no es solamente que una “posible alternativa” sea poco probable y esté lejos de nuestro alcance, sino que el *orden existente de las cosas* en la mayor parte del mundo –en un régimen de paz inestable– aparece como una utopía en el sentido negativo más común del término, como un estado de cosas sin anclaje en la realidad. Vivimos en una utopía y no lo sabemos, o no somos consciente de ello.

En segundo lugar, la catástrofe climática es la que por el contrario nos obsesiona, ya que año tras año y día tras día descubrimos y experimentamos nuevas dimensiones de sus efectos destructivos en el medio ambiente que condiciona nuestra vida y nuestra relativamente estable coexistencia con otros –aunque por supuesto de una manera desigual y racial y socialmente discriminatoria–, sin ninguna posibilidad de dissociarnos de ella excepto en sueños absurdos de los ricos de emigrar a otro planeta: mega incendios y mega inundaciones, derretimiento de los casquetes polares y crecimiento del océano, desertificación de las zonas sub-ecuatoriales, extinción de la biodiversidad (la sexta “extinción masiva”



de especies), polución del aire y el agua, etc. Al mismo tiempo, en una mezcla de enojo, duda y desesperación, somos testigos de las estrategias de negación, demora y camuflaje que hacen posible a los gobiernos ignorar en la práctica las previsiones científicas y recomendaciones que ellos mismo solicitaron. A esto debo agregar que observamos con igual preocupación la incapacidad de las fuerzas militantes de todo el mundo de juntarse e intentar crear una organización internacional que les permita hacer la diferencia en la arena política, tal vez la más importante en nuestro mundo actual, que no debería ser la preocupación de una u otra nación, una u otra clase o raza (aún haciendo la salvedad de que los efectos actuales y futuros de la catástrofe son, como ya lo dije, distribuidos de manera muy desigual) sino de la raza humana en general, llamado a su transformación en un sujeto de su propia historia, como ha argumentado Dipesh Chakrabarty, entre otros. Diría que esta es una “catástrofe cosmológica” en el sentido de que afecta no solamente nuestra comunidad, la forma en la que es organizada y gobernada, sino el ambiente planetario en sí, lo que convierte a la especie humana al mismo tiempo en un agente eficiente de destrucción y en un impotente agente de reparación del mundo natural. Su modalidad es la *irreversibilidad*; esto proviene del hecho de que las causas de la catástrofe (particularmente el uso masivo de los combustibles fósiles pero también la revolución bioquímica en la agricultura y la industria alimenticia) han empezado a actuar hace un largo tiempo –un tiempo que ya no es posible recuperar– y del hecho de que las consecuencias son desproporcionadas respecto a las causas: como ejemplo, en los últimos cincuenta años, la selva amazónica perdió el veinte por ciento de su tamaño a un ritmo que se acelera constantemente, una de cuyas consecuencias fue que la tierra comenzó a emitir más carbono que el que los árboles pueden absorber. Uno puede imaginar que una revolución en Brasil y sus países vecinos permitiría frenar la deforestación, pero esto no va a revivir a los árboles,



así como los glaciares tampoco se volverán a congelar. La irreversibilidad significa entonces que la catástrofe está tan en nuestro pasado como en nuestro presente y adelantada a nosotros en el futuro. Las utopías o las políticas con una dimensión utópica, en el sentido de una radical transformación de la civilización actual (por ejemplo, políticas económicas basadas en el decrecimiento que son difícilmente aceptables para la mayoría de la clase trabajadora en el mundo), parecen arribar *demasiado tarde*. A lo sumo podrán retrasar o mitigar los efectos de la catástrofe, pero no instalarán una nueva situación radicalmente diferente, lo cual es una muy decepcionante perspectiva a la luz del “principio de esperanza”, excepto si imaginamos que el medio ambiente devastado (con su contraparte social) es una oportunidad milagrosa para inventar (¿o imponer?) una sociedad basada en la pobreza en lugar de en la propiedad.

Finalmente, hay una tercera catástrofe que tiene efectos devastadores en la articulación de utopía, política, progreso e historia. Es tal vez la más ambivalente de todas, porque no es percibida por todos como un fenómeno negativo, sino más bien lo contrario. En un sentido – volveré a esto luego – es de hecho percibida como una utopía realizada, pero aquí está la paradoja. Llamémosla la catástrofe digital. Elijo este término como un intermedio entre la *revolución digital*, una noción esencialmente positiva que combina la idea de un giro cualitativo en el uso de computadoras y del Internet, y la idea de que un creciente número de actividades (no solamente productivas sino también científicas, intelectuales y las relacionadas con los servicios en el día a día) son radicalmente transformadas por el uso de las tecnologías de comunicación que se apoyan en la codificación y el desastre digital, una idea que puede ser aplicada localmente (para designar por ejemplo los efectos de un ciberataque o hackeo masivo relacionado con alguna actividad vital como puede ser el suministro eléctrico, inteligencia clasificada, o protección de la salud) o de manera global (por ejemplo si



pensamos que el desarrollo exponencial de capacidades de cálculo requerirá un consumo gigante de energía y materia prima como metales “raros”, multiplicando la devastación ecológica debido a la industria extractiva). Hago esta elección porque estoy más que nada interesado en la *dimensión antropológica* de esta catástrofe que está creando “nuevos humanos” o una “nueva condición humana” como consecuencia de la penetración de procedimiento e instrumentos de la comunicación “artificial” y la gobernanza automatizada de conductas en cada momento de nuestras *relaciones intersubjetivas* (incluyendo, por supuesto la vida afectiva), las cuales construyen o dan forma a nuestras identidades personales y nuestras vidas. Trabajo, investigación, educación, encuentros sexuales, vida artística y de placer, seguridad: ya no hay excepciones a esta subsunción total (para usar una categoría marxiana). No tengo dudas de que esta catástrofe guarda una íntima relación con el desarrollo del capitalismo, más precisamente con una *nueva época capitalista* que no está solamente basada en una revolución tecnológica sino también en una “gran transformación”, un nuevo nivel de mercantilización de nuestras vidas donde no solo los medios de producción y los objetos de consumo son producidos como mercancías, sino que los servicios y sobre todo los momentos de nuestro “cuidado de nosotros mismos” físico y mental (para ponerlo en los términos de Foucault) son también mercantilizados e incorporados en circuitos financieros como Google o Facebook. También estoy de acuerdo en que esto está conectado con una nueva era de la vigilancia ingeniada por el capitalismo y las máquinas estatales que lo administran, como han explicado Shoshana Zuboff y otros. Pero mi punto central concierne a la dimensión antropológica misma como, de nuevo, una cadena de consecuencias que no son conmensurables con la causa: la producción de un “nuevo humano” y el nuevo mundo en el que este vive. A este mundo se le llama a veces el *metaverso*, una especie de “doble” de nuestro



universo material que parece capaz de tomar el control sobre él, o “realidad aumentada”, que no se caracteriza tanto por la emergencia de otro mundo virtual sino por la creciente presencia y “participación” activa de los “representantes” del mundo virtual, sean estos robots o simples imágenes o mensajes generados automáticamente, en nuestro mundo. Aquí la alteración de la percepción de la historia (y la temporalidad histórica) trabaja en la dirección opuesta: ni “inminente” ni “irreversible”, podemos decir que esta catástrofe está continuamente *anticipando* su propio desarrollo, o está esencialmente planeada (aunque no sea por un solo planificador paranoico) para ir más allá de cualquier límite cuantitativo o cualitativo. La consecuencia en el estatus de las utopías o del pensamiento utópico es justo la opuesta de lo que sugerí observar en el caso de las otras catástrofes: no una neutralización o reducción a la impotencia, sino una suerte de *maximización* del deseo utópico que también es su *apropiación* por el poder “anónimo” del sistema. Por supuesto, estos poderes anónimos se encarnan en los discursos y actividades empresariales de los directores y magnates financieros (los Zuckerbergs y Elon Musks) y, sobre todo, pueden ser aceptados de forma entusiasta e interiorizados por sus propios destinatarios (es decir, todos nosotros como actuales o potenciales “sujetos digitales”). Esto genera una forma de “servidumbre material voluntaria” basada no en la religión o la ideología sino en el propio uso de nuestros instrumentos digitales, y se ensambla con una especie de pensamiento utópico –que siempre existió pero que hoy alcanza una actividad mucho mayor– que podemos llamar *aceleracionismo*, del cual manifestaciones interesantes se han producido recientemente. En un sentido, confronta las utopías sociales y políticas con la paradoja de que no son percibidas como adelantadas a su tiempo, sino como continuamente rezagadas; o ubica a la imaginación utópica ante el dilema de inventar (e imponer) los usos *discriminatorios* de nuestra tecnología digital que tal vez –no estoy seguro de esto– puedan maximizar



sus efectos emancipatorios e incrementar la “capacidad de actuar” del sujeto (no de la máquina) –por ejemplo en la capacidad de comunicarse con otros seres humanos al mismo tiempo– sin incrementar la explotación, la vigilancia y el procesamiento de datos. Tal vez esto sea una contradicción, pero si la decisión es entre ser “totalmente subsumido” en el sistema de vigilancia o deshacernos de nuestras computadoras y smartphones, entonces sería muy difícil de tomar.

Quizás me explayé demasiado sobre el lado negativo, pero creo que era indispensable no solamente para propiciar una discusión sobre la mutación de las viejas articulaciones de la utopía con el progreso y la catástrofe, sino para sugerir una reflexión por el lado positivo (aunque no estoy proponiendo una nueva utopía). Mi reflexión es propiciada por el contraste que podemos identificar entre el *carácter global* de las catástrofes que parecen cancelar la capacidad utópica o expropiarla al servicio de un dominio más absoluto de dominación, y el *carácter parcial* de las “utopías concretas” sobre las que Bernard Harcourt nos pidió reflexionar en este seminario. Aquí me gustaría apelar al neologismo que mi viejo amigo Immanuel Wallerstein usó como título de uno de sus libros publicado en el año 1998, *Utopística. O las opciones históricas del Siglo XXI*. Intentemos practicar algunas reflexiones metodológicas “utopísticas”, o simplemente anotar las preguntas que necesitan ser respondidas para superar al menos algunas de las paradojas relacionadas con las descripciones previas.

La primera proposición que defiendo es la siguiente: nuestro punto de partida debe ser el hecho de que, aunque del lado de sus más abstractas presunciones (en particular la fenomenología del tiempo y el concepto de historia heredado de la modernidad que le sirve de base) la categoría de *utopía* aparece como cada vez más frágil o desestabilizada, no deberían haber dudas de que las *utopías existen hoy más que nunca* en una forma práctica o son implementadas “en el campo” de muchas



maneras diferentes. Con mayor o menor éxito, mayor o menor capacidad de ganar apoyo de su “afuera”, lo que es una condición para su duración u supervivencia, una importante cuestión que es particularmente abordada en el trabajo de Eric Olin Wright (quien habla de *viabilidad*), pero que no es la misma que la cuestión de su *posibilidad o imposibilidad*. Existir es emerger en lo real y luchar por la supervivencia, no es existir para siempre, sobre todo porque una utopía que ha vivido por un tiempo en determinadas condiciones nunca desaparece sin dejar rastros. Así es que, en algún momento, deberíamos operar esta “conversión” que el teórico Miguel Abensour nos pide poner en práctica, pero no desde las satisfacciones o insatisfacciones de nuestro mundo hacia la esperanza y la búsqueda de un mundo ideal, sino desde la “negatividad global” de la catástrofe hacia la “posibilidad parcial y concreta” de las utopías reales que ya son parte de nuestro mundo.

En segundo término, quisiera poner esta idea en relación con el hecho de que, indudablemente, las utopías reales o concretas son *anticapitalistas*, se piensan a sí mismas como una oposición a las estructuras fundamentales de la sociedad capitalista: la mercantilización de bienes y servicios, la extensión de las desigualdades, la recuperación de todas las antiguas formas de dominación basadas en diferencias antropológicas (como raza, edad, género) al servicio del individualismo moderno, etc. Sin embargo, tienen una tendencia que, lejos de juzgar como negativa a la luz de una teoría marxista abstracta de la historia, encuentro muy interesante: hablar sobre las estructuras de explotación y dominación no desde el punto de vista de las “causas” o la “causa última” (que mis maestros solían llamar la “determinación en última instancia”) sino desde el punto de vista de las consecuencias, de los “efectos” con su propia lógica y especificidad. En otras palabras, las “preguntas” que intentan “responder” no son las interrogantes “transhistóricas” sobre la evolución de la especie humana que en un famoso pasaje de su “Prefacio



a la crítica de la economía política” de 1859 Marx llamó –muy imprudentemente– los “problemas de la especie humana”, para los cuales la historia ya ha preparado soluciones, sino preguntas que son inmediatamente accesibles, quiero decir visibles en nuestra vida diaria aún si tienen ramificaciones que pueden ser rastreadas hasta las mismas condiciones globales; preguntas sobre relaciones de poder, de roles y funciones sociales, modos de consumo, distribución y justicia distributiva, de actitudes hacia el trabajo. Esto aparentemente instala un vacío entre la idea de la “utopía concreta” y la idea de revolución: ambas intentan “poner el mundo de cabeza”, aunque no al mismo nivel o escala (no debemos olvidar que los momentos revolucionarios de la historia, incluidos los momentos de la revolución soviética y otras revoluciones socialistas, fueron siempre grandes momentos para la implementación de utopías concretas, aunque no siempre por mucho tiempo porque las revoluciones tuvieron una tendencia a suprimir las utopías que necesitaban para su propio desarrollo, destruyendo así una de sus propias condiciones de posibilidad). Otra consideración que podemos añadir a esta diferencia es el hecho de que las utopías concretas están orientadas en una dirección casi antiética con el método que siguió el inventor del nombre: hablo de Thomas More y su “Utopía”, una teoría que está completamente basada en la reducción progresiva de los males de la sociedad moderna a una causa fundamental: la institución de la *propiedad privada*. En un sentido, el propio Marx junto con los socialistas modernos nunca se apartaron de esta convicción excepto por el hecho de que la “propiedad” se convirtió en una estructura más compleja, inscripta en relaciones de producción y no solo en formas legales. Finalmente, esto explicaría por qué, en mi presentación previa sobre las grandes catástrofes que enfrentamos hoy, no estuve tan de acuerdo en reducir su lógica a la noción de “capitalismo” o “dominación del capital”: no porque niegue que el exterminio, el calentamiento global o la subsunción digital



están conectadas al capitalismo, o que no debemos esperar para confrontarlas eficientemente sin acusar al capitalismo, sino porque creo que las chances de crear alternativas no residen en el nivel abstracto de poner un fin al modo capitalista de producción, sino en la capacidad de atender las preguntas sobre la guerra y la paz, agresividad y armamentos, formas de vida y distribución de recursos, modos de interacción con los equipos digitales, etc.

En tercer lugar, diría que las “utopías concretas”⁵ son heterotopías en el sentido en que las analizó Foucault en “De los espacios otros”, texto que presentó a una audiencia de arquitectos progresistas temprano en su carrera (en 1966), que luego dejó de lado y finalmente retomó en sus últimos meses de vida. Esta traducción a otro lenguaje requiere, sin embargo, varias precauciones metodológicas. Una tiene que ver con la compleja pregunta sobre el pasaje de una perspectiva temporal a una espacial, argumento que usa Foucault para desechar el nombre *utopía* y reemplazarlo por el de *heterotopía*. De hecho, la asociación de la idea de utopía con la imaginación y preparación del futuro, una *anticipación del tiempo por venir*, no es el significado original del término *utopía*, sino una interpretación secundaria que tiene una relación directa con la concepción occidental y moderna de la historia como progreso. La idea primaria, que retoma Foucault, está relacionada con la *alteridad*, *alteración* y *alternativa*, una vida gobernada por otras normas que no son las dominantes. Foucault tiene la idea de que la alteridad, incluso la alteridad radical, la desviación de las normas dominantes, no se encuentra tanto en un futuro hipotético, en un “mundo posible” por venir, sino *en este mundo*, en el entendido de que este es esencialmente heterogéneo y da lugar a la alteridad y la desviación dentro de sus propios

⁵ Podríamos hablar también aquí de “utopías reales” en los términos de Eric Olin Wright, o incluso de “utopías pragmáticas”, lo que pone de relieve que son siempre experimentales, es decir, se trata de experimentos prácticos.



“espacios”. Esto nos lleva a una segunda puntualización: Foucault usa la categoría “espacio” en un sentido metafórico amplio que oscila entre “estructura” e “institución” y la descripción de ambientes, territorios y regiones. Las heterotopías que se nos ofrecen no son, en sí, el resultado de determinadas decisiones o experimentos en una vida liberada de ciertas normas sociales y relaciones de poder (al menos no es así como él introduce el concepto): son lugares en donde las normas dominantes aíslan y dominan sus propias desviaciones (como la cárcel, los hospitales psiquiátricos o los burdeles), o producen la apariencia de una libertad absoluta (como los teatros). Partiendo de aquí, podríamos movernos hacia otro uso más extensivo de la categoría de heterotopías para aludir a la actualidad de “utopías concretas” que toman forma a nuestro alrededor y solicitan que nos sumemos a ellas. Deberíamos cambiar la fenomenología de las exclusiones internas por la fenomenología de una escisión o, como propusieron Hardt y Negri –acudiendo a un lenguaje religioso y mesiánico– de un *éxodo*; esto no cancelaría el carácter ambivalente que se ubica en el centro de toda reflexión sobre la articulación entre autonomía y separación o cierre. Es probablemente un axioma materialista básico el que sugiere que, cuanto más aislada está una comunidad, una práctica o una experiencia, más dependiente será su autonomía con respecto a condiciones externas que están fuera de su elección. Esto está claramente ilustrado por la historia de esas utopías-heterotopías, basta pensar en el experimento comunista en Chiapas basado en la alianza de un movimiento indígena con un grupo de intelectuales y activistas marxistas que lograron resistir el asalto al Estado mexicano por treinta años. O quizás mejor aún en el caso de las poblaciones “autóctonas” del Amazonas, quienes resistieron –con enorme dificultad– la deforestación y la expropiación de sus territorios y no solamente inventaron una forma de política con base en otras representaciones de las relaciones entre ser humano y naturaleza, más



allá de las impuestas por el mundo colonial y capitalista, sino que también propusieron un “cosmopolitismo” basado en la resistencia global ante la catástrofe medioambiental. Los resultados son inciertos, pero aquí el método basado en la unidad de los opuestos, o la apertura de la heterotopía hacia su “otro”, está claro.

Finalmente, me gustaría sugerir que la interpretación de la noción de comunidad (o solidaridad) es la clave para la interpretación del sentido político de las utopías concretas que se desarrollan en el horizonte espacial-institucional de este mundo más que en un hipotético horizonte futuro (aunque esta podría ser, por supuesto, una manera específica de liberar la posibilidad de un futuro que es genuinamente “otro”). La categoría de comunidad es *antinómica* por excelencia, por eso no podemos sorprendernos de que la construcción de utopías en la forma de “comunidades autónomas” concentre lo que Fredric Jameson describió correctamente como las “antinomias intrínsecas” del imaginario utópico y su puesta en práctica. Esta no es solamente una cuestión sobre el conflicto ideológico entre las solidaridades de las comunidades utópicas que establecen sus propias reglas y el universalismo de los valores humanos que promueven ideológicamente –un conflicto que los sansimonianos intentaron resolver con la institución de una “religión de la humanidad” como base ideológica de sus comunidades, y Marx de forma secularizada (al menos aparentemente) en su descripción del proletariado como una “clase universal” cuya alienación, debido a su radicalidad, excluye todo interés particular. Es, por el contrario, una pregunta sobre la ya mencionada articulación ambivalente entre autonomía y cierre. Lo expresaré de la siguiente manera: ¿habrá alguna vez una garantía de que de la desviación de las normas dominantes no creará una prisión para sus propios miembros, o para algunos de ellos (¿por ejemplo, las nuevas generaciones, los niños y niñas de aquellos que inventaron esa comunidad utópica y que no eligieron constituirla, sino



que la heredaron? Mi respuesta tentativa sería que no, no hay garantía. Por esta razón es que cualquier utopía concreta lucha contra sí misma de la misma manera en que lucha contra el enemigo (el orden dominante). Para abordar esta cuestión podríamos enfocarnos en otras utopías concretas de nuestro tiempo que nos inspiran, como el movimiento *Black Lives Matter* y su resurrección, en diferentes condiciones, del movimiento *Black Power* de hace dos generaciones atrás. Esto me lleva también a introducir una fórmula frecuentemente utilizada por mi colega Jacques Rancière en su discusión sobre el *comunismo*, inspirada en una lectura conjunta de los trabajos tempranos de Marx (la crítica del “trabajo alienado” en 1844, donde no hay ningún rechazo al socialismo utópico) y las utopías contemporáneas del proletariado francés, pero también –en forma indirecta– en la reactivación de la alianza de los surrealistas entre el eslogan marxista “transformer le monde” (transformar/cambiar el mundo) con la exclamación del poeta Arthur Rimbaud “change la vie” (cambia/transforma la vida). La fórmula de Rancière, que encuentro muy adecuada para nuestra reflexión crítica sobre las utopías concretas, es, citando de memoria: las comunidades utópicas o comunistas son *communautés de lutte et communautés de vie*, comunidades de lucha y comunidades de vida. La lucha inspira una vida diferente, y la invención de una nueva forma de vida le da a la lucha sus fortalezas y métodos. Esto no evita que las ideas de “comunidad” y “solidaridad” sean problemáticas, pero nos indica en qué sentido los problemas son encarados, y qué *otra* política se aplica a su resolución.



Referencia original:

Balibar, É. (2022, 1 de octubre). *Uncovering lines of escape: towards a concept of concrete utopia in the age of catastrophes*. [Introductory Lecture]. Utopia 13/13 “A History of the Future”, Columbia, EE.UU. <https://blogs.law.columbia.edu/utopia1313/etienne-balibar-uncovering-lines-of-escape-towards-a-concept-of-concrete-utopia-in-the-age-of-catastrophes/>

