

La utopía entre la ética y la política: reconsideración

CARLOS GÓMEZ
UNED, Madrid

El cuestionamiento del proyecto moderno acontecido en el último tramo de la pasada centuria vino acompañado, entre otros factores, por el enésimo anuncio de la muerte de la utopía, a la que se agregaba la de esa polémica pareja conceptual suya que es la ideología, cuyas defunciones habrían de añadirse a la nietzscheana «muerte de Dios» y a la foucaultiana «muerte del hombre». Quizá la más sonada proclama del fallecimiento irremisible de ambas lo realizó Francis Fukuyama (1990), al entender que la caída de los regímenes del «socialismo real» ponía fin a las pugnas ético-políticas, con el triunfo incontestable del liberal-capitalismo, por más que pudieran seguir dándose conflictos en la «periferia del sistema». La terca y abrumadora realidad de los pocos años transcurridos del nuevo siglo —cuyo comienzo habría que retrotraer, en todo caso, a 1991, si atendemos a la periodización propuesta por E.J. Hobsbawm (1995)— se ha encargado en hacer saltar por los aires los supuestos de tal tesis, lo que no ha de acarrear, sin embargo, la inmediata resurrección de aquellos conceptos, pese a que el de «ideología» al menos cuente con un nuevo avalista en el pensador esloveno de filiación marxiano-lacianiana Slavoj Žižek (2001). Pero, sea lo que fuere de nuestra última coyuntura, lo cierto es que la desaparición de los «dorados años sesenta», por decirlo de nuevo con Hobsbawm, ha acarreado un franco clima disutópico. Si, no obstante, creo que la reconsideración de la utopía merece la pena, ello se debe no sólo a la convicción de que tal vez no se encuentre tan sofocada como a veces se pretende —aunque quizá nos veamos forzados a buscarle nuevos carriles y mediaciones conceptuales—, sino ante todo a aquélla según la cual interesa volver, en los tiempos de reflujo, a temas presuntamente descartados, pues ellos pueden ofrecernos, en esa bajamar, perspectivas que en los momentos de euforia se nos habrían velado.

De acuerdo con ello, tras unas breves observaciones y delimitaciones iniciales (1), retomaremos la cuestión ofrecida por la tríada «utopía-ideología-poder» (2), para, tras relacionar las utopías con las heterotopías (3), trazar las grandes líneas que el mundo moderno ha surcado en la evolución del pensamiento utópico hasta cristalizar en las propuestas de ese gran adalid de la utopía en el siglo XX que fue Ernst Bloch, las críticas al cual nos permitirán abordar, desde diversos frentes, reflexiones más cercanas (4), para finalizar con una breve coda (5).

1. El sueño de un orden de vida justo

Como es sabido, *Utopía* es el título dado por Tomás Moro a su obra de 1516, que pasa por ser el paradigma de muchas otras de similar intención, en las que se describe una situación social supuestamente justa, e incluso ideal, de la cual deriva, más o menos implícitamente, una crítica del presente. Pero el género utópico no hubo de esperar al siglo XVI ni limitarse al ámbito literario. Precisamente Bloch quiso encontrar en el espíritu utópico una estructura constante del ser humano, si bien ha sido a partir del Renacimiento, y en particular en los dos últimos siglos, cuando la literatura, el pensamiento y los programas políticos de inspiración utópica han alcanzado su apogeo, al menos hasta su más reciente reflujó. Pero las utopías no son patrimonio de Occidente, pues se pueden encontrar tratados enteros acerca de estados ideales, así como numerosas historias sobre amables moradas celestes, en muchas otras culturas, si bien, como indican F.E. y P.E. Manuel, es en la nuestra donde han alcanzado particular profusión, quizá «porque los chinos han sido demasiado mundanos y prácticos, y los hindúes demasiado trascendentes, para descubrir una tensión entre los dos reinos y resolverla mediante ese mito de un cielo en esta tierra que es precisamente el gozne en torno al cual gira la fantasía utópica» (F.E. y F.P. Manuel, 1984, I, 13; Servier, 1991).

Este lazo con el ámbito religioso ha llevado a P. Ricoeur a plantear la cuestión «de saber si todas las utopías no son en cierto modo religiones secularizadas» (Ricoeur, 1989, 321). Pero el contenido temático de las utopías es muy diverso —la estructura familiar, la forma de satisfacer las necesidades económicas, la organización de la vida pública, la función de la religión, etc.— e incluso, a menudo, opuesto: en el régimen de vida sexual, algunas abogan por una supuesta libertad sin trabas, mientras que otras consideran más adecuado llevar una vida casi monástica; en el plano económico, la fantasía oscila entre el ascetismo y la suntuosidad, y similares divergencias se dan en otros campos. Al ser incapaces de reducir a un denominador común tal variedad temática, se puede intentar encontrarlo a través de su función: etimológicamente, *u-topia* es el lugar que está fuera de lugar, el ningún-sitio, pero este vacío cumple, sin embargo, el importante papel de ofrecer variaciones imaginativas sobre el debido modo de ser de las cosas, sometiendo a crítica nuestra situación presente, que no puede tenerse por única o natural, abriendo así el campo de lo posible más allá del de lo meramente factual. Sea que remitan directamente a una visión religiosa o pretendan legitimarse apelando a un ideal moral o a un hipotético estado de naturaleza —con lo que la mirada hacia el futuro enlazaría con el pasado, vinculando prospección y regresión, teleología y arqueología, el final de los tiempos y los orígenes—, la extraterritorialidad de la utopía tendría como función básica presentar otras posibles maneras de vivir, mejores, más justas, más valiosas.

Con todo, los contornos funcionales así indicados son todavía tan amplios que algunos autores proponen delimitaciones más rigurosas. Para Leszek Kola-

kowski, dos serían las básicas: por una parte, referir el término, no a las ideas de mejorar algún aspecto del mundo, sino sólo a las «creencias de que es alcanzable una condición definitiva e inmejorable, donde no haya más que corregir», aunque esas creencias puedan aplicarse a algunas zonas específicas de la actividad humana y no necesariamente a visiones globales; en segundo lugar, aplicarlo «a proyecciones supuestamente implementadas por el esfuerzo humano, excluyendo así tanto las imágenes de un paraíso ultramundano como las esperanzas apocalípticas de un paraíso terrenal establecido por mero decreto divino» (Kolakowski, 1990, 188). De este modo, la utopía no se ligaría tanto a la falta de lugar o a lugares de imposible existencia cuanto a los anhelos del «buen lugar» (*eu-topía*), «al sueño de un orden de vida “verdadero” y “justo”» (Horkheimer, 1982, 16), esto es, a tendencias sociales de intención crítica y emancipatoria.

2. Utopía e ideología

El propio Horkheimer consideraba que si la utopía consiste básicamente en ese sueño —por diferentes, como decimos, que puedan ser sus contenidos—, la esencia de la ideología radica en provocar la apariencia del sueño realizado, por lo que ambas, utopía e ideología, aparecen enfrentadas: en la medida en que lo soñado se ha hecho presente no es preciso esforzarse por ello, lo que conlleva una más o menos indisumalada apología del orden social vigente. Tal es el ideal de la autodenominada «política realista», que, al pretender atenerse a «como son las cosas», mas sin tomar en cuenta los procesos que atraviesan todo lo real, tiende a que «las cosas» sigan como están, sin querer reparar en el hecho de que eso mismo es ya un ideal, además de, normalmente, una farsa (Neusüss, 1971).

En la tradición marxista a la que Horkheimer pertenecía, las relaciones entre ambas, sin embargo, no siempre se estimaron así. Si el concepto de ideología iba afectado por una carga peyorativa, en cuanto sistema de ideas o representación que, a la vez, refleja y distorsiona las relaciones sociales, ocultando los resortes de la dominación y ofreciendo espúreos motivos de consuelo, no corría mucho mejor suerte el de utopía, en cuanto simple anhelo de una vida justa y feliz, que no procede, sin embargo, al imprescindible análisis de la realidad social imperante y a la dilucidación de los oportunos medios para transformarla; en este sentido, la utopía no vendría a ser sino una variante de la ideología, un consuelo imaginativo que deja al presente en la estacada, debiendo quedar ambas, utopía e ideología, contrapuestas a la realidad y a la ciencia. Es por lo que, según el conocido título de la obra de Engels, era preciso ir *Del socialismo utópico al socialismo científico*, fórmula de notable éxito durante mucho tiempo, pese a las chocantes contradicciones de una expresión como «socialismo científico», dado que la ciencia puede aspirar a describir el mundo, pero de esa descripción no deriva un ápice de ética (como del conocimiento de los resortes de la explotación humana no deriva el

intento de acabar con ella, pues también puede ser utilizado para dominar más y mejor), siendo, en cambio, el ímpetu ético uno de los componentes principales de la aspiración socialista (Aranguren, 1968), la cual habrá de proceder al oportuno análisis social para la efectiva realización de un mundo mejor, cuya voluntad, sin embargo, no depende de la ciencia sino de la ética. Y tal vez fueran razones de ese tipo las que acabaron por llevar, dentro del propio marxismo, a las propuestas de Bloch, sin que éste haga por ello concesiones a las «utopías abstractas» —esto es, aquellas que se desentienden de la realidad social a la que pretenden contraponerse—, pues el sueño no simplemente evasivo ha de considerar las posibilidades de la realidad objetiva, aun cuando Bloch siempre reservó un cierto espacio a las aspiraciones aparentemente irrealizables, pero dignas, a fin de conjurar el peligro de que la *concreción* utópica no acabara en simple *conformidad*, agostando así el manantial del deseo humano de un mundo mejor.

Antes de que las propuestas blochianas tuvieran lugar, Karl Mannheim —desde la perspectiva de la sociología del conocimiento de afiliación no marxista— emparejó los términos de los que venimos hablando en su obra de 1929, *Ideología y utopía* (Mannheim, 1997). Todo análisis se encuentra limitado por la posición social del analista, pero mientras que, para Marx —siguiendo en buena medida el análisis hegeliano de la dialéctica del amo y del esclavo (Hegel, 1966, 151-121)—, la posición del proletariado resulta privilegiada para un conocimiento adecuado de las contradicciones de la sociedad capitalista, para Mannheim no hay forma de eludir las determinaciones sociales sino desde un estrato que escapa a las mismas, representado por los «intelectuales». Es discutible que ello sea así, pero también dentro del marxismo se cuestionó el pretendido privilegio epistémico del proletariado —sobre todo, cuando éste pasó a integrarse en el sistema capitalista occidental, mientras, en Oriente, la «vanguardia del partido», que supuestamente lo representaba, no tendía sino a suplantarlo— y los miembros de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, se vieron cada vez más a sí mismos como intelectuales críticos sin receptores a quienes dirigir su apelación. Mas, en cualquier caso, las ideologías no son, según Mannheim, falsas apariencias de la realidad producidas ineluctablemente por la sociedad burguesa, sino conjuntos de ideas que, para la percepción de la «inteligencia desligada», resultan inadecuadas o desfasadas con el desarrollo socialmente alcanzado, mientras que las utopías, en vez de quedar rezagadas respecto a la realidad, tratan de trascenderla; ambas, pues, se encuentran socialmente determinadas y son *incongruentes* con la realidad, diferenciándose unas de otras por su distinta orientación temporal. Así, el criterio que nos permite diferenciar entre una concepción del mundo ideológica y otra utópica no reside tanto en la verdad de sus análisis o en la corrección de sus aspiraciones cuanto en su eficacia histórica, en la pugna entre la legitimación de un orden de cosas dado, o incluso sobrepasado, llevada a cabo por la ideología, y el afán por realizarse, característico de la utopía. La utopía, entonces, no es un mero sueño, sino sobre todo un proyecto que tiende gradualmente a realizarse y, por tanto, a

provocar su propia muerte, reduciendo a cero la distancia utópica. Aunque esa aproximación a la vida real y al dominio de las condiciones concretas de existencia es considerado positivo en su conjunto, Mannheim no deja de observar que si la decadencia de la ideología representa una crisis tan sólo para determinados estratos sociales, la completa eliminación de los elementos utópicos significaría un estancamiento inimaginable, el cese de la voluntad de perfección en una sociedad sin metas.

Sin compartir muchos de sus postulados —metodológicos, criteriológicos, tipológicos—, pero en una obra de idéntico título, Paul Ricoeur (Ricoeur, 1989) se ha apoyado ampliamente en el concepto de *incongruencia* respecto a la realidad establecida de Mannheim para tratar de establecer diversas correlaciones y polaridades entre la utopía y la ideología, en sus diversas funciones, desde las más estrictamente *patológicas* a otras que podrían estimarse *constituyentes* de la imaginación social. Para empezar, llama la atención el hecho de que las utopías son asumidas por sus autores, mientras que las ideologías son negadas por los suyos: ideológica es siempre la posición del otro, nunca la de uno mismo, lo que permite acercarnos a la cuestión desde el ángulo de la función *patológica* de la ideología, tal como el concepto fue elaborado por Marx, que es de quien procede el uso más generalizado del término en la tradición filosófica occidental. Ahora bien, en Marx se pueden distinguir, al menos, dos nociones del mismo: en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, en los *Manuscritos económico-filosóficos* y en *La ideología alemana* prevalece la noción de ideología como deformación o distorsión opuesta a la realidad, a la praxis, pues la materialidad de ésta es siempre anterior a la idealidad de las ideas que la reflejan, deformándola, invirtiéndola, tal como de manera eminente sucede para Marx con la religión, que es —con metáfora tomada de la experiencia física o fisiológica de la visión— una «imagen invertida» de la realidad, «el corazón de un mundo sin corazón y el espíritu de una situación carente de espíritu» (Marx, 1974, 94). Pero no es sólo la religión la que procura tales distorsiones. También la filosofía del idealismo alemán, que cree en el poder conformador de ideas desenraizadas de las relaciones sociales en las que se insertan, camina cabeza abajo y es preciso ponerla sobre sus pies. Más tarde, sin embargo, la ideología se opone ante todo a la ciencia —de la que *El capital* sería el paradigma—, con lo que el campo de lo ideológico se extiende, más allá de la filosofía idealista, a todo enfoque precientífico de la vida social. Esa línea de continua ampliación del concepto habría culminado, hasta el momento, en el marxismo estructuralista de Luis Althusser (Althusser, 1972), quien trata de poner entre paréntesis toda referencia al individuo y a la subjetividad, simples apelaciones humanistas que es preciso descartar como ideológicas, en nombre de la ciencia: dentro de esas proclamas ideológicas habría que incluir el marxismo «emocional», las reivindicaciones éticas e incluso la obra del primer Marx, que defiende todavía las aspiraciones del sujeto como persona y trabajador individual, y se centra en nociones típicamente ideológicas, como la de alienación.

Tal expansión conceptual provoca, sin embargo, algunas perplejidades, pues si todo discurso representa intereses ocultos, pero a los que nos encontramos sometidos, ¿cómo elaborar una teoría de la ideología que no sea ella misma ideológica?, ¿cuál es la condición epistemológica de un discurso no ideológico?

Sin negar la legitimidad ni el potencial crítico del concepto marxista de ideología, Ricoeur trata de salir de esa aporía poniendo en tela de juicio las premisas en las que está basada y, apoyándose en *Conocimiento e interés* de Habermas, *La interpretación de las culturas* de Clifford Geertz y *Economía y sociedad* de Max Weber, relacionar ese concepto con otras funciones menos negativas de la ideología. Éstas remiten a la dimensión necesariamente simbólica del texto cultural, pues la idea de una función deformadora sólo puede entenderse sobre el trasfondo de otra constituyente y originaria —de la que aquélla se ha dislocado—, enraizada en el necesario proceso de interpretación a que el ser humano se ve forzado por su propia estructura biológica. Si la ideología fuera meramente deformadora y disimuladora, el proceso de deformación no podría iniciarse: «El proceso de deformación está injertado en una función simbólica. Sólo porque la estructura de la vida social humana es ya simbólica puede deformarse» (Ricoeur, 1989, 53).

En la famosa metáfora de la imagen invertida, de la que deriva el concepto peyorativo de ideología, Ricoeur encuentra dos dificultades: la primera se refiere a cómo un interés social puede ser «expresado» en una idea. Esta manera de operar de la ideología fue pasada por alto tanto por los sociólogos marxistas como por los no marxistas, atentos sólo a los factores que la determinaban, es decir, a lo que la causaba y promovía. Marx trató de contestar a la cuestión diciendo que cada nueva clase dominante está obligada a representar su interés como el interés común, dando a sus pensamientos forma de universalidad. Pero, probablemente, esto no pasa de ser una petición de principio: la explicación presupone que los individuos disponen ya de una cierta forma de universalidad (el horizonte —lingüístico, retórico, cultural— de un pensar común) y que ella es puesta al servicio de un interés particular, pero escamotea el problema mismo de comprender cómo un interés entra en la esfera de la significación. Para resolverlo, es preciso desecharse el supuesto de que hay una «práctica material» como lo «real» que precede a la «representación» (verdadera o falsa), pues lo que precede a la conciencia debe ser ya significativo en su textura misma de praxis real. La idea de una «base real de la historia» que no estaría mediada por representaciones, es decir, por sistemas simbólicos, está desprovista de sentido. Este nivel de la acción simbólicamente mediada desvela el papel constituyente del fenómeno ideológico, que no es otro que el de preservar una cierta identidad del grupo, proporcionando un código de interpretación para favorecer la integración, en la medida en que los símbolos sirven para acciones típicas, que organizan los procesos sociales y psíquicos. Tal función integradora opera no sólo en el espacio sino también en el tiempo, como lo revelan los rituales de celebración de los orígenes, a los que ninguna sociedad escapa, se trate de la toma de la Bastilla o de los padres fundadores.

Sin embargo, en el seno de esa misma función constituyente se incuba la posibilidad misma de otra patológica, pues una celebración, por ejemplo, entraña ya una cierta reificación y suele convertirse en un recurso que el sistema de poder utiliza para conservarlo y aumentarlo. El lazo entre una y otra probablemente se establece, como sugirió Max Weber, a través del empleo de la autoridad en una comunidad dada. A falta de un sistema genético orientador, las necesidades y riesgos de los sistemas culturales son muy intensos, porque el orden social ha de afrontar el problema de la legitimación del sistema existente de liderazgo, lo que nos coloca frente al tema de la autoridad, la dominación y el poder, es decir, frente a la segunda dificultad planteada por el concepto marxista de ideología, la de saber cómo los pensamientos de la clase dominante llegan a ser los pensamientos dominantes de una época. La cuestión debe abordarse en el marco conceptual de un sistema de motivaciones inherente a la acción social significativa, proponiendo una tercera noción de ideología, no ya como *distorsión* o como *integración*, sino como *legitimación*, gracias a la cual el concepto de eficacia, de causalidad eficiente de la ideología, se desplace al de legitimación de la autoridad. Weber utilizó el término *Herrschaft* para referirse precisamente tanto a la dominación como a la autoridad. En efecto, todo sistema de liderazgo, incluso el más brutal, desea que su gobierno repose no sólo en la sumisión y en la fuerza, es decir, en la dominación, sino también en el consentimiento y la cooperación, que sólo son hechos posibles por la legitimación de la autoridad. Y ahí interviene precisamente la ideología, pues entre la *pretensión* de legitimidad de los gobernantes y la *creencia* en la legitimidad por parte de los gobernados o de la ciudadanía siempre se abre un hiato, siendo esa laguna entre pretensión y creencia la que la ideología trata de colmar: la ideología proporciona el código de interpretación que asegura la integración, pero lo hace justificando el actual sistema de autoridad, lo que da razón del carácter disimulado del proceso ideológico, que, en este caso, fue visto por Marx, pero no por Weber.

En los tres niveles —distorsión, legitimación, integración simbólica— la ideología ejerce una función conservadora, en el buen y en el mal sentido del término: preserva la identidad del grupo, pero puede degenerar y llegar a ser la expresión disimulada de un juego de intereses del que se ha perdido la clave. Si se aplica un análisis similar al concepto de utopía, también es posible descubrir en él una función constituyente y otra patológica. La primera deriva de la función crítica que, debido a su extraterritorialidad, la utopía cumple: la de abrir el campo de lo posible más allá del de lo real, al ser el *nowhere* desde el que cuestionar el orden vigente. Este papel radical se corresponde al otorgado a la ideología, pues no hay integración social sin subversión social. Y, en efecto, el punto decisivo de ambas se encuentra en el problema de la autoridad, sólo que, en vez de legitimar el poder existente, las utopías proponen otras maneras —más racionales, más éticas o más igualitarias— de ejercerlo, desembocando a veces en la disolución de todo poder, si éste se tiene por incurable. Todo lo cual se refleja en las restantes esferas no

directamente políticas de la vida social. De manera similar a como las patologías de la ideología se comprendían mejor desde su función constituyente, otro tanto sucede con las utopías, cuyas deformaciones derivan de su mismo carácter excéntrico. Se podría decir que *si la patología de la ideología es disimulo, la patología de la utopía es evasión*. Evasión como escapatoria a las contradicciones y ambigüedades del uso del poder y del ejercicio de la autoridad en una situación dada, conforme a una lógica del todo o nada, que no permite ningún tipo de conexión entre el «aquí» de la realidad social y el «buen lugar» del «no lugar» utópico. Si el lastre del pensamiento ideológico es su ceguera para concebir alternativas, el peligro de la excentricidad utópica es desarrollar su crítica como caricatura de una función que oscila entre el fantasma inconsciente, regresivo y arcaico, y la ficción, subversiva y creadora.

3. Utopías y heterotopías

Las utopías son emplazamientos sin lugar real que suspenden, invierten o plenifican las relaciones de la sociedad actual. Pero, además de las utopías, se pueden encontrar en las más diversas civilizaciones lo que Michel Foucault ha denominado *heterotopías* (Foucault, 1999), esto es, una especie de utopías efectivamente realizadas en ciertos contraemplazamientos o lugares de tal modo distintos a todos los demás que vienen a estar fuera de todos ellos, aunque resulten efectivamente localizables. Un mixto entre las utopías y las heterotopías sería el espejo, utópico —puesto que es un lugar sin lugar en el que me veo donde no estoy, en un espacio irreal—, pero heterotópico, en la medida en que el espejo existe realmente y posee, respecto del sitio ocupado por el que en él se mira, una especie de poder de remisión, debido al cual el sujeto se descubre ausente de donde está.

Si bien las formas de las heterotopías —como sucede con las de las utopías— son muy diversas, Foucault las clasifica en dos grandes tipos: las heterotopías de *crisis* serían propias de las llamadas sociedades «primitivas», en las que hay lugares privilegiados, sagrados, prohibidos, reservados a individuos en crisis respecto a la sociedad en la que viven —adolescentes en los ritos de transición, mujeres menstruales, viejos...—; restos de ellas pueden encontrarse en nuestra cultura, entre otros ejemplos, en los colegios del siglo XIX o en los cuarteles —donde los mozos mostraban las primeras manifestaciones de la sexualidad viril, lo que debía suceder precisamente «en otro lugar» distinto a la familia—, pero también en el «viaje de novios», en el que, hasta mediados del siglo XX y recogiendo un tema ancestral, se producía la desfloración de las muchachas, que, como no debía tener lugar «en ninguna parte», se realizaba en un lugar sin referencias geográficas precisas: el tren, el hotel... Mas, en nuestra sociedad, las heterotopías de crisis han venido siendo sustituidas por las de *desviación*, por lugares en los que se sitúa a individuos desviados de la media o de

la norma (clínicas psiquiátricas, prisiones), pudiendo concebirse los asilos como un fenómeno de transición entre unas y otras.

Una heterotopía puede funcionar de distinta manera según el contexto cultural en el que se inserte. Así ocurre con el cementerio, un lugar distinto a todos los espacios culturales ordinarios, aunque vinculado a ellos en su conjunto, y situado, hasta fines del siglo XVIII, en el corazón de la ciudad, en el jardín de la iglesia —en el que junto a algunas sepulturas individuales estaba también el osario común—, pero desplazado a la periferia de las poblaciones a partir del siglo XIX, cuando la creencia religiosa cede y la muerte deja de ser el tránsito a la otra vida para pasar a concebirse como una enfermedad, que puede apestar a los vivos: a partir de entonces, los cementerios no constituirán el viento sagrado e inmortal de la ciudad, sino «otra ciudad», donde, debido a la apropiación burguesa, cada familia y cada individuo tendrá su negra morada.

De manera similar a como las utopías son también ucronías, las heterotopías se encuentran ligadas a heterocronías, es decir, a momentos o períodos que rompen el tiempo tradicional (así, en el citado caso del cementerio, relacionado con esa heterocronía por excelencia que es la pérdida de la vida). Algunas heterotopías son eternizantes, tratan de acumular el tiempo, de condensarlo o amontonarlo, como los museos o las bibliotecas, lugares de todo tiempo, al tratar de hacerse inaccesibles a su mordedura. Otras, en cambio, resultan crónicas, se vinculan al tiempo en lo que éste tiene de más fútil: es el caso de las ferias, emplazamientos vacíos al borde de las ciudades que, una o dos veces al año, se pueblan de barracas y tenderetes, o de los poblados de las vacaciones exóticas, en los que el turista puede disfrutar, durante una quincena o unas semanas, de una desnudez primitiva y eterna.

A las heterotopías no se accede de cualquier modo. En ciertas ocasiones, se está constreñido en ellas, como en el cuartel o en la prisión. Otras veces, es preciso purificarse, a través de ritos religiosos —en muchos espacios sagrados— o higiénicos —saunas escandinavas. Mas, en todo caso, la función que cumplen las heterotopías se despliega entre los polos de crear un espacio de *ilusión* (por ejemplo, en los burdeles, donde toda sexualidad se hace posible), que denuncia como menzaz y más ilusorio aún el espacio real, o crear un espacio de *compensación*, donde todo está tan perfectamente dispuesto que, a su través, el mundo habitual queda desvelado en su desorden y embrollo: ése es el papel jugado por algunas colonias, como las sociedades puritanas fundadas en América por los primeros colonos ingleses o las misiones de los jesuitas en Paraguay. Según Foucault, entre la ilusión y la compensación, entre los tipos extremos de heterotopías, entre los burdeles y las colonias, el barco, espacio flotante, lugar sin lugar que va de puerto en puerto y de burdel en burdel a buscar en las colonias, en el otro mundo, lo más preciado de ellas, ha sido para nuestra civilización, desde el siglo XVI, la heterotopía por excelencia.

Mas volvamos a las utopías, las cuales, explorado el mundo, se han concentrado ante todo en su dimensión temporal.

4. ¿Qué podemos esperar?

4.1. De la esperanza teológica a la esperanza secular

A través de tal procesualización, la utopía se conecta, no tanto con la simple *espera* (*Erwartung, wait*), sino ante todo con esa espera activa que es la *esperanza* (*Hoffnung, hope*), gracias a la cual el hombre no huye de la insoportable presión del presente hacia un futuro mejor, lleno de consuelos, sino que tiende a procurarlo y, en la medida de lo posible, a vivir ya ahora de él. Tal audacia no torna su vida necesariamente más cómoda, sino con frecuencia más conflictiva, al chocar la dignidad de la andadura vertical —que no anda estirándose, pero tampoco rebajándose—, con un mundo de opresión y de claudicaciones.

Ahora bien, la esperanza ha formado parte tradicionalmente del contenido de las religiones y es posible que, en cualquiera de sus formas, aun las más seculares, revele tal arraigo. En la tradición cristiana, la esperanza era considerada una de las virtudes teologales (junto a la fe y el amor), cuando no se ha pretendido hacer de ella la virtud central, al entender la fe, no tanto como *asentimiento* a determinadas fórmulas dogmáticas, sino como *confianza* en el sentido final del mundo y de la historia; fe como *fiducia* en Lutero o, en nuestros días, en la teología política de Jürgen Moltmann, para el que el cristianismo no sería sino esperanza en su totalidad (Moltmann, 1968). La esperanza no se reservaría entonces tan sólo a las cuestiones escatológicas, a los acontecimientos que sobrevendrán al mundo y al hombre al final de los tiempos, sino que penetraría el contenido entero del cristianismo, otorgándole así una imprescindible dimensión política, que no habría de buscar tanto alianzas con el poder (por más que, en vez de uno de signo conservador, fuese progresista) cuanto la crítica de los abusos a que el mismo siempre se presta. Frente a la concepción circular del tiempo —prevalente en el mundo griego, pero presente también en el cristiano, a través de diversos mitos e imágenes, como la de la rueda de la fortuna—, el profetismo judío habría inaugurado en nuestra cultura una concepción lineal, con un comienzo y un final, que no es exactamente la reedición de los orígenes (Moltmann, 1979). Tal manera de entender las cosas se alió en la modernidad —desde las diversas formas del racionalismo liberal a los socialismos— con una concepción de la historia como marcha ascendente y progresiva hacia la plenitud (Bury, 1971; Nisbet, 1981), aunque dicha concepción fuera puesta en entredicho por algunos de los representantes de la «filosofía de la sospecha» (Nietzsche, Freud), primero, y, luego, por las tendencias postmodernas. Por otra parte, es preciso tener en cuenta que el vínculo entre esperanza en la Trascendencia y concepción lineal e irreversible de la historia no resulta insoluble, tanto más cuanto que, en esa perspectiva, la vida humana cobra sentido, primordialmente, gracias a su participación en la presunta marcha del progreso, lo que abandona a su suerte a todos aquellos que no han sabido o no han podido engan-

charse a la locomotora, desvalorizando aspectos enteros del vivir, al sustituir el carácter de fin en sí de la persona por sus rasgos utilitarios.

No obstante, aunque fue entre los ilustrados entre quienes la idea de progreso se convirtió en uno de los goznes de la modernidad, algunos de sus representantes, y ejemplarmente Kant, pusieron en cuestión tal presupuesto, al preguntarse *Si el género humano progresa hacia mejor* (Kant, 1987). Progreso que, para Kant, no consistía tanto en progreso moral cuanto en progreso en la libertad, en nuestra capacidad de elección y de decisión, que puede, sin embargo encaminarse, como decía ya el coro de la *Antígona* de Sófocles, «unas veces al bien, otras al mal». Kant mantenía una moderadamente optimista imagen del hombre, pues, sin desconocer sus aspectos sombríos, que le llevaban a hablar, en el primer capítulo de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, del «mal radical en la naturaleza humana», pensaba que tal inclinación al mal era una *propensión*, frente a una más fuerte *disposición* hacia el bien (Kant, 1969).

Respecto a la primera, la propensión al mal, desentendiéndose de la postulación rousseauiana de la bondad del «estado de naturaleza», tampoco la denominada «vida civilizada» permitía un sustancial cambio de opinión, pues, al referirnos a ésta, oiremos:

Una larga letanía melancólica de acusaciones a la humanidad; acusaciones de secreta falsedad, incluso en la amistad más íntima, de modo que la moderación de la confianza en las revelaciones recíprocas, incluso de los mejores amigos, es contada como máxima general de prudencia en el trato; de una propensión a odiar a aquél a quien se está obligado, para lo cual ha de estar siempre preparado el bienhechor, de una benevolencia cordial que, sin embargo, permite observar que «hay en la desdicha de nuestros amigos algo que no nos desagrade del todo», y de muchos otros vicios escondidos bajo la apariencia de virtud [Kant, 1969, 43-44].

Y todo ello, por no hablar de las relaciones entre los pueblos, que no han logrado superar el rudo «estado de naturaleza» (asociado aquí, hobbesianamente, a la constante disposición hacia la guerra), lo que hace del *quiliasma filosófico* un objeto de burla o fanatismo. Kant hablaba así de la «insociable sociabilidad» del hombre, aunque —de acuerdo en esto con la tradición liberal, según la cual de la competencia entre los individuos puede obtenerse un bien mayor—, él esperaba que, de manera similar a como los árboles del bosque crecen cada vez más altos, pugnando por obtener la luz solar, con el tiempo podrían arbitrarse leyes que hicieran posible una convivencia más justa, aun cuando los individuos no se hubieran convertido interiormente a la moralidad, e incluso cuando fuesen leyes que hubiesen de regir a un pueblo de demonios (Kant, 1985; Cortina, 1998; Rodríguez Aramayo, Muguerza, Roldán, 1996).

Sin hacerse, pues, fáciles ilusiones, Kant no quiso renunciar, sin embargo, a una visión de esperanza, para la que el pilar más fuerte se lo proporcionaban las asimismo innegables tendencias morales de los hombres. Eran éstas las que le

permitían afirmar que «la balanza de la razón no es enteramente imparcial, y uno de sus brazos, el que lleva la inscripción *esperanza de futuro*, tiene un frágil mecanismo, gracias al cual razones, aun livianas, echadas en su platillo, tienen la virtud de levantar en el otro especulaciones de mayor peso» (Kant, 1994, 72). El peso de esa *Hoffnung der Zukunft*, de esa esperanza de futuro, que él quería añadir al equilibrio de la razón, provocaba que encontrara más absurda la frustración de la exigencia de incondicionalidad y absoluto de la moralidad humana que todos los absurdos y frustraciones que tal exigencia tuviera que arrostrar. Kant articulaba así moralidad y esperanza, hasta abrirse a la Trascendencia, no como simple compensación al horror del mundo, sino como preservación y plenificación de la propia bondad también presente entre los hombres.

Con el eclipse de Dios acontecido en nuestro mundo, esa fe y esa esperanza no se han desechado simplemente, sino que han tratado de secularizarse. La idea de redención dejó paso de ese modo a la más secular de emancipación (Metz, 1979, 129 ss.) y dio lugar a una floración sin igual de tendencias y movimientos políticos de inspiración utópica, que se fueron desarrollando en un proceso de radicalización a lo largo de la modernidad. El siglo XX, sin embargo, tendría oportunidad de conocer cómo el desarrollo técnico iba acompañado, no del progreso moral, sino de una degradación inimaginable, y, tras las advertencias de Nietzsche y Freud, sus más egregios representantes tendieron a sustituir a Prometeo, ladrón del fuego de la técnica a los dioses, por Sísifo, que conoce también el esfuerzo, la tensión y la lucha, pero carece de un horizonte de cumplimiento. No es de extrañar que, en estas circunstancias, algunas de las corrientes del marxismo, y particularmente la que conocemos bajo el nombre de «Escuela de Frankfurt» (Gómez, 1995), se vieran llevadas desde la inicial crítica de la economía política a la posterior crítica de la razón instrumental, cuyos mecanismos alcanzan a toda la sociedad, por la que los gérmenes de la regresión se verifican por doquier. Inflexión que se cumple de manera ejemplar en la obra conjunta de Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración*, en la que el apogeo de la racionalidad instrumental es visto precisamente como el *eclipse de la razón*, pues «la Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres» (Adorno y Horkheimer, 1994, 64). Y así, en un mundo totalmente administrado por una razón meramente calculadora y formal, el proyecto iluminista se ha convertido en el gestor de un mundo ensombrecido, el programa de la razón en un nuevo rostro de la barbarie. No por ello renunciaban a la idea de progreso y se conformaban a lo dado, pues, en palabras de Adorno, nada más falso que pensar que lo que hay es la suprema verdad. Pero tampoco querían trazar ningún cuadro de la sociedad liberada, debido a que «sólo pensar la esperanza es ya traicionarla». Y así, el progreso se les aparecía como una idea a la que no se podía renunciar, pero que tampoco se podía formular, siendo esa contradicción uno de los elementos en que había de vivir la filosofía, en vista de la desesperación. Esa filosofía que, para decirlo con palabras de Benjamin, sólo por amor a los desesperados conservaba todavía la esperanza.

4.2. *El «trascender sin Trascendencia» de E. Bloch*

En relación con ellos, pero orientándose en otro sentido, la alianza entre razón esperanzada y visión utópica alcanzó probablemente su más elaborada formulación en *El principio Esperanza* de Ernst Bloch (Bloch, 1977-1980), para el que la utopía no es la aureola que colocamos sobre un mundo gris, sino la percepción realista del horizonte de posibilidades que atraviesan todo lo real. Según Bloch, el marxismo no debe concebirse simplemente como «socialismo científico», en la medida en que el advenimiento de la sociedad socialista no puede basarse sólo en, ni confiarse únicamente a, el análisis de las contradicciones de la sociedad existente («corriente fría del marxismo»), sino que es preciso contar también, inexcusablemente, con la actividad del sujeto revolucionario («corriente cálida»), capaz de enderezar el curso contradictorio del mundo en el sentido de lo mejor. Al acen-tuar de este modo la importancia de la labor del sujeto en la historia, el pensamiento de Bloch adquiere un notable sesgo ético, conjugado con una ontología materialista de la posibilidad.

Frente al privilegio otorgado al pasado y a la anamnesis en el pensamiento occidental, de Platón a Hegel y Freud, Bloch quiere levantar un pensamiento orientado todo él hacia el futuro, no como mera prolongación del presente, como banal «suma y sigue», sino abierto al *novum*, hacia lo *aún-no-consciente* y su correlato objetivo, lo *aún-no-llegado-a-ser*, pues «nada es más humano que traspasar lo que es». Cuando el deseo de superación de un presente no cumplido accede a la razón, se produce la esperanza; cuando la esperanza se conjuga con las posibilidades reales objetivas que atraviesan la realidad, florece la utopía. Utopía, así, no se identifica con la simple ensoñación, que construye castillos en el aire porque no soporta la realidad, sino, en su sentido eminente, con aspiración a una vida lograda, en la que se expresa la dignidad de la andadura vertical y del paso erguido. Y ese afán de trascendencia del hombre encuentra su correlato objetivo en las posibilidades del mundo, en cuanto que éste no es un conjunto de hechos fijos y consumados, sino una serie de procesos, atravesado de latencias y tendencias; en la medida en que la realidad es tan poco conclusa como el yo que labora en ella, la voluntad de utopía no es contradicha por el mundo, sino que se encuentra en él «confirmada y como en casa». Afuera, en efecto,

La vida es tan poco conclusa como en el yo que labora en este «afuera». No habría posibilidad de reelaborar una cosa según el deseo si el mundo fuese cerrado, lleno de hechos fijos e, incluso, consumados. En lugar de ello hay simplemente procesos [...]. En su frente de proceso todo lo real se traspone a lo posible [Bloch, 1977, I, 188].

En estas condiciones, la esperanza no ha de entenderse como un simple afecto (con su correlato temor), ni como una mera categoría, sino como un principio rector del pensamiento y de la acción del hombre, que puede y debe ser aprendido.

Y ésa es la tarea a la que se endereza *El principio esperanza*, en el que a la parte más teórica y sistemática se suma una enciclopedia de los deseos humanos y de los diversos géneros de utopía a que han dado lugar, desde las más nimias ensoñaciones cotidianas a las utopías geográficas, médicas, técnicas, arquitectónicas, urbanísticas, científicas, farmacológicas... hasta llegar a las grandes esperanzas de redención, tal como se han formulado en las utopías sociales, en las artes (y, sobre todo, en la música, la más utópica de todas ellas) y en la religión.

En efecto, el marxismo blochiano quiere también ser «religión en la herencia»: si para el unilateral análisis marxista, la religión es simple adormidera, para Bloch, en cambio, los contenidos mesiánicos y esperanzadores de la religión, y sobre todo del cristianismo, deben incorporarse al movimiento revolucionario, pues para la voluntad de un mundo mejor, la religión no ha sido sólo opio, sino que, durante mucho tiempo, ha sido también «el espacio más engalanado de esa voluntad, más aún, su entero edificio» (Bloch, 1977, III, 286). Sólo que al prescindir de la creencia en Dios que la religión conserva, el marxismo ha de presentarse como un «trascender sin Trascendencia» que oriente los esfuerzos humanos hacia lo mejor.

Sin embargo, la defendida objetualidad de la esperanza no implica para Bloch seguridad. En la conferencia inaugural que ofreció, a la sombra de Hölderlin, Hegel y Schelling, en la Universidad de Tübingen, tras emigrar a la antigua Alemania occidental procedente de Leipzig, en 1962, Bloch se preguntaba: *Kann Hoffnung enttäuscht werden?*, «¿Puede resultar fallida la esperanza?» (Bloch, 2002), y respondía que sí, que la decepción, el desengaño y la frustrabilidad pertenecen a la *docta spes* porque el curso del mundo no está aún decidido ni la salvación garantizada. Claro que, precisamente por ello, nada está tampoco definitivamente perdido. En la medida en que lo necesario es lo *posible* pero no lo *invariable*, el mundo permanece en su totalidad como un *laboratorium possibilis salutis*, como un laboratorio posible hacia la salvación, y es a los hombres, como guardaagujas en las encrucijadas de la ruta, a quienes corresponde encaminarlo en uno u otro sentido.

Si la esperanza debiera arrumbarse, no habría sido tan insoportable a los tiranos [...]. Esta novena sinfonía no se puede ya retirar y la verdad de sus esperanzas no puede ser sepultada [...]. La historia de nuestra cultura está llena de otros distintos de Nerón y Moloch; y hasta el fin de Cristo fue al cabo su comienzo. Nada es más humano que traspasar lo que es. El que los sueños en flor casi nunca maduran es archiconocido [...]. La esperanza sabe que el fracaso se pasea por el mundo en función de la nada, que también un en-vano está latente en la posibilidad real objetiva, que lleva en sí sin decidir aún tanto la salvación como el fracaso. El proceso del mundo no está todavía decidido en ninguna parte; claro que tampoco está todavía frustrado en ninguna; y los hombres pueden ser en la tierra los guardaagujas de su ruta, no decidida aún hacia la salvación, pero tampoco hacia la perdición. El mundo permanece en su totalidad como fabril *laboratorium possibilis salutis* [...]. De ahí que se pueda decir, como Heráclito: «quien no espera lo inesperado jamás lo encontrará» [Bloch, 2002, 172-173].

La tarea del «héroe rojo», aun a sabiendas de que el camino está jalonado de crespones negros, es encaminar la posibilidad de la realidad hacia un presente cumplido: *Die Heimat*, la patria, esa «patria de la identidad» en la que, de acuerdo con la visión del Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos*, «el hombre quedará naturalizado y la naturaleza humanizada», por cuanto el comunismo supone «la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución» (Marx, 1968, 143). En tono similar, *El Principio esperanza* de Bloch tiende a clausurar la historia con el sueño de la identidad, al cerrarse él mismo con las siguientes palabras:

La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final, y empezará a comenzar sólo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando pongan mano en su raíz. La raíz de la historia es, empero, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que a todos nos ha brillado ante los ojos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria [Bloch, 1977, III, 501].

Antes, sin embargo, de afrontar algunos de los problemas planteados por la concepción blochiana de la historia, inscrita en línea marxiana, hemos de atender a la polémica mantenida, en la dimensión antropológica (Gimbernat, 1983, 53), con un clásico para quien la demolición de las ilusiones —sin renunciar quizá a todas ellas— se convirtió en una de sus principales tareas: Freud.

4.3. Teleología y arqueología o Bloch y Freud

La confrontación, en efecto, resulta de interés, pues, frente a la voluntad de utopía que recorre la obra de Bloch, la de Freud parece estar marcada por el arcaísmo; la preocupación teleológica de Bloch contrasta con la indagación arqueológica freudiana; en suma, si Bloch se interesa por el despuntar de lo nuevo, Freud procura descubrir los ardidés del deseo, regresivo y arcaico. Es mérito de Bloch haber reconocido tempranamente la importancia de los descubrimientos de Freud y aceptar la existencia de procesos inconscientes y el peso de la represión, dos pilares del freudismo. Sin embargo, Bloch fue enormemente crítico con el psicoanálisis. Yo diría, haciendo un breve balance, que Bloch acierta en el planteamiento del problema, aun cuando se extravía en la argumentación concreta. Se extravía, en primer lugar, al dirigirle a Freud, como tantas veces se ha hecho, el reproche de «pansexualismo», olvidando que, para Freud, no todo es sexualidad, aun cuando buscara la incidencia de lo sexual en todos los registros, de lo onírico a lo sublime. Pero la concepción conflictiva del psiquismo que Freud siempre mantuvo requiere de algo opuesto a la sexualidad, lo que obliga a abandonar el señuelo de una

supuesta «liberación sin trabas», ausente del proyecto freudiano. Se extravía asimismo al sostener, presuntamente frente al psicoanálisis, que las necesidades alimentarias priman sobre las sexuales: «El estómago es la primera lamparilla a la que hay que echar aceite» (Bloch, 1977, 49-50); pero Freud no se planteó tal competencia y es posible que, de hacerlo, hubiera estado de acuerdo, hasta cierto punto al menos, con Bloch, pues es obvio que se puede vivir o sobrevivir más tiempo sin relaciones sexuales que sin alimento, aun cuando resulte más dudoso que se pueda vivir o incluso sobrevivir sin alguna forma de amor (o de sexualidad, en el sentido ampliado que Freud le da); en cualquier caso, son trastornos de este orden los que se encuentran a la base de los conflictos psíquicos, debido a la labilidad de la sexualidad, a su carácter pulsional, mientras que los conflictos alimentarios (también atravesados por los eróticos), aunque no sean puramente instintivos —nada en el hombre lo es—, están más cerca de ello y por eso, para resolverlos, no se puede recurrir a la represión. Se extravía, en fin, y sobre todo, al establecer una rígida dicotomía entre sueños nocturnos y sueños de vigilia, o, si se quiere, entre *sueños* y *ensoñaciones*, y pensar que mientras los primeros apuntan hacia el pasado y lo arcaico, los segundos señalan al futuro, pues también las ensoñaciones se encuentran marcadas por los dinamismos inconscientes. La legitimidad de la cuestión del *futuro*, entonces, ha de canalizarse preguntando al psicoanálisis si dentro de sus coordenadas hay o no posibilidad de apertura al mismo; si se pueden reelaborar, en ciertos momentos al menos, los dinamismos inconscientes; si todo es mera repetición, simple vestigio, o las manifestaciones de la vida erótica, intelectual o artística puedan abrirse al *novum*, como quiere Bloch. Por responder sucintamente, cabría decir (Gómez, 1998) que por más que Freud haya subrayado ante todo las tendencias regresivas y arcaizantes, no pudo dejar de tomar en consideración también las progresivas, tanto en su teoría, como sobre todo en su práctica, que continuamente las supone, al trabajar con el paciente para que el pasado de éste no se convierta en destino. Mas, como en su día indicó P. Ricoeur (1970), tal intención sólo ha sido indirectamente recogida en la teorización metapsicológica freudiana, en la que encontramos *una doctrina de lo arcaico tematizada* y *una teleología implícita*. No por ello Freud renunciaba a toda perspectiva de futuro, pero, frente a la Ilustración ingenua, no daba el progreso por descontado: la regresión a la inmoralidad y a la barbarie es una posibilidad siempre abierta, que podría incluso conducir a los hombres a su total exterminio. De este modo, habría que saber «eludir el prejuicio entusiasta según el cual nuestra cultura sería lo más precioso que podríamos poseer o adquirir y su camino habría de conducirnos indefectiblemente a la cumbre de una insospechada perfección» (Freud, 1930, 3067). Como más tarde observaría Habermas, Freud «dio a la dominación y a la ideología fundamentos demasiado profundos como para que pudiera prometer seguridad», aunque sus cautelas «no impiden la actividad crítico-revolucionaria, al contrario, tienen la ventaja de excluir la certeza totalitaria» (Habermas, 1982, 280).

4.4. *Las fisuras de la «patria de la identidad»*

Con todo, también Bloch fue consciente de las grietas y límites de su «patria de la identidad», como es el caso ante todo de la muerte, la «antiutopía máxima». Muerte que planearía sobre la patria socialista dejando irresuelto —frente a lo que pensaba el joven Marx— el «conflicto entre esencia y existencia». Bloch trata de zafarse de sus mandíbulas al estatuir un presunto núcleo extraterritorial frente a ella, que tiene en torno a sí el círculo protector de lo todavía-no-vivo y que, por tanto, no la teme. Pero tal recurso de corte epicúreo («cuando llega, yo ya no estoy; cuando estoy, ella no ha llegado») olvida que la muerte arroja su sombra sobre toda la existencia humana, pues, como alguna vez se ha dicho, «apenas hemos nacido, ya somos lo suficientemente viejos para morir». La cuestión es que el hombre no sólo muere, sino que, por saberlo anticipadamente, es un ser mortal. Y si de lo que se trata es de preservar el núcleo de la vida todavía no alcanzada, de la verdadera vida, como quiere Bloch, ello sólo sería así a costa de que lo que la muerte recibe sean únicamente las cáscaras en las que ya no hay nada o no hay todavía nada; pero, entonces, nuestra vida se torna insípida y vacía, pues parece difícil tomarla en serio cuando se pretende que su supresión no tiene por qué afectarnos, cuando se trata de erradicar el horizonte mortal en el que está inscrita. En *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (1915), Freud analizó algunos de los motivos de tal erradicación, fundamentalmente el hecho de que los procesos inconscientes no conocen la negación y, por tanto, de alguna forma y aun a sabiendas de que vamos a morir, todos nos consideramos inmortales, facilitando los graves riesgos a que niños y adolescentes se exponen, no porque no teman a la muerte, sino porque, revestidos de narcisismo, parece como si no pudiera afectarles. La muerte se comienza a percibir como algo verdaderamente real a través de las experiencias de renuncia a seres queridos y, sobre todo, cuando éstos efectivamente mueren, pues, por la identificación establecida con ellos, su muerte nos amputa y nos enseña de manera efectiva que todo, también nuestro amado yo, ha de morir. Amargo saber que quizá nos permita, sin embargo, cuidar mejor de la vida, por lo que podría parafrasearse el viego adagio latino, *si vis pacem, para bellum* («si quieres la paz, prepárate para la guerra») haciéndole decir: *Si vis vitam, para mortem*, si quieres vivir, prepárate para morir.¹

Con independencia de la muerte, Bloch es consciente de que también en la sociedad sin clases se darán alienaciones existenciales no resueltas por la disolución de los conflictos económico-sociales. Y así, frente al animoso final de *El Principio esperanza*, en *Derecho natural y dignidad humana* reconoce:

Sin duda, una sociedad que no sea ya antagonista retendrá firmemente en la mano todos los destinos del mundo; esa sociedad implanta la carencia de situación político-económica, la ausencia de destino; mas justamente por ello destacan de manera tanto más perceptible las indignidades de la existencia, desde la mandíbula de la

muerte hasta los reflujos vitales del aburrimiento, del hastío. Los mensajeros de la nada han perdido sus meros *valeurs*, basados en la sociedad de clases, y tienen su nuevo rostro, pero éste es ahora mucho más inimaginable todavía [Bloch, 1980, 280-281].

Quizá por ello, en esos mismos pasajes advertía de que precisamente la sociedad comunista pondría en el centro y a flote, de forma más aguda que nunca, los asuntos verdaderamente humanos, «las preguntas finales del hacia dónde y del para qué»:

Más aún, en lugar de las preocupaciones más ruines de todas, de las preocupaciones por el sustento, que ocultan y ocupan sin cesar los problemas últimos de cada uno, aparecen las preocupaciones dignas de nosotros, la cuestión acerca de qué es lo que en la vida humana no concuerda [*ibid.*].

Entre los teólogos, fue sin duda Moltmann el que trabó un más decidido diálogo con Bloch (Moltmann, 1968), mas, pese a sus reconocimientos, no dejó de plantear la cuestión de qué esperanza otorga el «Principio Esperanza» no tanto a lo que *todavía-no-es* cuanto a lo que *ya-no-es*, esto es, la pregunta por los hombres del pasado, y ante todo por las víctimas, subrayada por Benjamin y por Horkheimer, para el que la idea de una justicia plena se volvía impensable en la historia secular (Horkheimer, 2000). Sin insistir en ella, también Habermas reconocería más tarde cómo la teoría de la estrategia revolucionaria de la lucha de clases se muestra impotente respecto a los reveses de fortuna que toda vida humana puede experimentar:

Respecto de los riesgos de la vida individual, es *impensable* una teoría que cancele, interpretándolas, las facticidades de la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte; las contingencias que dependen de la complexión corporal y moral del individuo, y son insuprimibles, sólo admiten elevarse a la conciencia *como* contingencias: tenemos que vivir con ellas, por principio, sin esperanza [Habermas, 1975, 145].

De ahí el peligro de que, al esperar de la historia y el hombre lo que ni una ni otro pueden dar, del entusiasmo mesiánico-revolucionario se pase fácilmente a la actitud a la que, pese a su animoso *Eros y civilización* (Marcuse, 1968), se veía abocado Marcuse, al final de *El hombre unidimensional*, queriendo «permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo» (Marcuse, 1972, 286). Tratando de salvar esas oscilaciones, mas sin abandonar el impulso utópico ni reservarlo sólo para la esperanza trascendente, el teólogo protestante Paul Tillich se preguntaba, en «Crítica y justificación de la utopía», de qué modo deberían considerarse las relaciones entre política y religión, teniendo en cuenta que una utopía del simple progreso «no acierta a tomar en serio la finitud y el extrañamiento de la condición humana y, por tanto, conduce inevitablemente a

la desilusión metafísica», pero, asimismo, que una religión en la que el impulso utópico y transformador se recluye sólo en la esperanza trascendente se torna escapista (Tillich, 1982, 361-362). Tillich era consciente de que, aunque todo orden, por nuevo que fuese, no sería sino preliminar, ambiguo, y, por tanto, no se debería absolutizar, por otra parte, la expresión de esa idea podía restar fuerza a los movimientos revolucionarios, que parecen exigir una fe incondicional. Para esquivar que esa fe degenerara en fanatismo o en desengaño, cuando la utopía, al fin, mostrase que no era sino una forma finita disfrazada de infinitud, Tillich proponía «una solución posible, aunque no perfecta»: no preservarse de los movimientos de liberación con el pretexto de que ninguno podría al cabo autorrealizarse de modo cabal, sino entregarse a ellos, aun a sabiendas de que su pretendido carácter absoluto es quimérico y a pesar de las dificultades de esa inestable posición.

Y es de esa inestabilidad, precisamente, de la que da cuenta, para volver a Bloch, el conjunto de su obra, pues la conciencia de los límites y de las marcas sombrías de la existencia, no parecen haberle hecho abdicar del trazo fundamental de su pensamiento, en el que, como no ha dejado de advertirse, la esperanza prima sobre la desesperación. Bloch defendió de manera tenaz y ejemplar la posibilidad de una ilusión no engañosa, la compatibilidad de la esperanza con lo objetual, y ése es uno de los aspectos que a mí me parece más permanente de su legado, más allá de los desacuerdos que con muchas de sus formulaciones o propuestas se puedan mantener. Parafraseó la expresión y la intención kantianas de la *Hoffnung der Zukunft* de una forma tan rica y tan abundante, la persiguió en tantos registros, que se perdería mucho perdiendo su testimonio. Con todo, pretendió estirar esa esperanza más de lo que la historia humana permite. Y es que, en efecto, en la pugna de las herencias kantiana y hegeliana, Bloch se decanta por ésta, al rechazar la moral del esfuerzo infinito, que no encuentra meta en la que sosegar. En el capítulo XXI de su obra *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, cuyo significativo título es «Deber, ser y contenido alcanzable», Bloch lleva a cabo una discusión entre Kant y Hegel, en la que, sin dejar de otorgar razones al primero (pues «donde falta el deber se paraliza el ímpetu»), acaba orientándose hacia el segundo, en el rechazo de aquel trozo de protestantismo de la moral infinita hostil a la llegada, según el cual, y exageradamente, el verdadero Paraíso del hombre cristiano sería el infierno, pues en ningún sitio mejor que en él tendrían cabida el anhelo infinito y la infinita lejanía de la salvación. Para Hegel, en cambio, tiene que ser posible echar una raya final. Todo lo demás «se sumerge y ahoga en la infinitud mala. Hegel preconiza, en vez de esa infinitud, una orilla alcanzable, y quien no aspire a ser un Tántalo le dará la razón», pues «allí donde la intención carece de meta y la esperanza no puede echar el ancla, no tiene sentido abrigar intenciones morales y carece de base el concebir esperanzas humanas». Esas intenciones se refieren a aquel estado de cosas «en que la nostalgia, la aspiración, el deber ser, la esperanza, no desaparecen, pero ya divisan tierra» (Bloch, 1982, 415-417).

4.5. De la utopía-cuadro a la utopía-intención o utopías horizontales y verticales

En «Razón, utopía, disutopía» (Muguerza, 1990, cap. VIII; cf. asimismo Muguerza, 2006), y pese a reconocer gustoso el ímpetu ético que recorre la obra de Bloch, Javier Muguerza ha señalado la dependencia de las que denomina «utopías horizontales» de una filosofía de la historia de corte escatológico, en la que se nos acaba por asegurar un final feliz como culminación del desarrollo lineal de la historia. Refractario a todo tipo de reabsorción —hegeliana o marxista— del *deber ser* en el *ser*, la por Hegel denostada como *mala infinitud* sería, para Muguerza, la única tolerable desde un punto de vista ético. Es por ello por lo que la crisis del marxismo y la caída de los regímenes del socialismo real no tienen por qué suponer «el fin de la historia», como se había apresurado a anunciar Fukuyama, pues esos acontecimientos no habían engullido ni la historia ni toda filosofía de la historia, sino tan sólo cierta concepción de la misma:

Aquella filosofía *escatológica* de la historia, propia de un cierto marxismo de cuño hegeliano que proclamaba que la historia tenía un «fin», en el doble sentido de una meta y un acabamiento. El tema del *fin de la historia* es, en efecto, un tema hegeliano que puede ser hecho suyo tanto por los «hegelianos de derechas» (el caso, en nuestros días, de Francis Fukuyama) cuanto por los «hegelianos de izquierdas», como fue en su día el caso del gran filósofo marxista de la utopía Ernst Bloch. Para los hegelianos de derechas —en cuyo censo se incluiría el propio Hegel—, el «fin de la historia» ha representado siempre la consagración del presente *statu quo*. Los «hegelianos de izquierda» y, señaladamente, los marxistas hegelianos —incluido en ocasiones el propio Marx y, desde luego, filósofos como Bloch— no hablaban tanto del «fin de la historia» cuanto de su verdadero «comienzo», tras la cancelación revolucionaria de la «prehistoria». Pero, aunque referida al *futuro* más bien que al *presente*, la idea era la misma: el tiempo histórico (o prehistórico) constituía un «horizonte de futuro» que *habría de culminar con la revolución*; y ésta, que constituía una *novedad histórica* —la *novedad histórica por excelencia* (lo que Bloch llamaría un *novum*)—, representaría al mismo tiempo la plenitud de un «último término». Para esa «filosofía escatológica de la historia», que era el marxismo de que hablamos, la historia vendría a ser una película que ha de acabar bien. Pero, ¿quién puede *garantizar* tal cosa? Y, por lo pronto, ¿*cuándo* acabaría la película? [...]. Eso *no* significa olvidarnos de la filosofía de la historia *sin más* [...]. Yo apostaría por una concepción filosófica de la historia para la que ésta no tuviese que tener un último término, lo que equivale a reivindicar eso que Hegel denostaba como la *mala infinitud* (o *infinitud sin fin*) pero que, sin embargo, resulta ser la única tolerable desde un punto de vista ético. Por ejemplo, la lucha por lo que demos en considerar un mundo mejor no tendrá presumiblemente *fin*, puesto que siempre nos será dado imaginar un mundo mejor que el que nos haya tocado vivir [cf. Gómez, 1993, 10-12].

Es decir, Javier Muguerza rechaza la filosofía de la historia de Bloch por considerarla decantada expresión de lo que Kolakowski denominó el «mito de la

autoidentidad humana» (Kolakowski, 1976). Y sin tener por qué suscribir los injustos reproches que Kolakowski dirige a Bloch en su obra *Las principales corrientes del marxismo* (Kolakowski, 1983, 406 ss.), Muguerza concuerda, no obstante, con él, al recelar de todos aquellos intentos que quisieran clausurar la historia con el candado de la identidad, pues aunque Bloch sabía «que “el optimismo militante avanza con crespones negros”, el caso, al parecer, es que se avanza, con luto o sin él» (Muguerza, 1991, 33).

De lo que se trata, entonces, no es de negar simplemente la utopía, sino de proponer un modelo diferente, que la caracterizaría más por la actividad que por el resultado, más por ser energía e intención que acabamiento; esto es, más por reactivar continuamente en la historia la diferencia entre el ser y el deber ser que por esperar un estado de cosas en el que tal oposición pudiera cumplidamente quedar apaciguada. Así, frente a las «utopías horizontales», en las que se nos acaba por asegurar un final cumplido, la «utopía vertical» defendida por Javier Muguerza:

Incidiría más bien en perpendicular sobre el proceso histórico, esto es, sobre tal o cual momento dado de éste, reactualizando en cada uno de esos instantes el contraste entre la realidad y el ideal —la tensión entre el ser y el deber ser— y fragmentando, así, el cumplimiento de la intención utópica, que no hay por qué pensar que alcance nunca definitivo cumplimiento [Muguerza, 1990, 414-415].

En su artículo «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?», K.O. Apel insistió asimismo en que la recepción de la utopía en el campo de la ética comunicativa recoge, ante todo, la intención utópica, desentendiéndose, en cambio, de la utopía como cuadro acabado del universo (Apel, 1986). Aunque habría motivos para preguntarse si, a la larga, en él no acaba por introducirse subrepticamente el punto de vista de Bloch. Y si Habermas ha orillado, en cierto modo, la problemática, un autor cercano a él, como es A. Wellmer, ha ofrecido una caracterización similar a la que comentamos al indicar que el final de la utopía, en cuanto cancelación de la idea de una definitiva realización de un Estado ideal, no equivale al cese de los impulsos radicales de libertad, aspiraciones democráticas y universalismo moral:

El carácter de fin abierto del proyecto de modernidad implica el final de la utopía, si es que utopía significa «terminación» en el sentido de una realización definitiva de un ideal o de un *telos* de la historia. El final de la utopía, en este sentido, no es la idea de que nunca seremos capaces de realizar plenamente el ideal, sino de que la propia idea de una definitiva realización de un Estado ideal no tiene sentido respecto a la historia humana. Un final de la utopía en *este* sentido, sin embargo, no equivale al final de los impulsos radicales de libertad, del universalismo moral, y de las aspiraciones democráticas que forman parte del proyecto de la modernidad [...]. Este final de la utopía no sería el bloqueo de las energías utópicas, sería más bien su redirección, su transformación, su pluralización, porque ninguna vida humana, ninguna pasión humana, ningún amor humano parece concebible sin un horizonte utópico.

Solamente la objetificación de este horizonte utópico de la vida humana en la concepción de un estado último de reconciliación es lo que podría ser llamado «metafísico» [Wellmer, 1991, 135].

También Paul Ricoeur ha querido sostener ese doble esfuerzo de mantener el impulso utópico, desmarcándose de sus caricaturas, al indicar la necesidad de remontar sin cesar el curso que va de la utopía-cuadro a la utopía-energía, de la utopía-visión a la utopía-intención y, así, sustituir los panoramas congelados que interceptan el dinamismo creador por el aliento de una ética kantiana de la convicción, que no puede —ni pretende— resolver todos los problemas políticos, pero que no resulta políticamente inoperante.

Más allá del weberiano dilema entre «ética de la convicción» y «ética de la responsabilidad» (Gómez, 2007) y por atender un momento sólo a un aspecto de la polémica, convendría resaltar que, según advirtió el propio Kant desde las primeras páginas de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, y frente a lo que tantas veces se le ha reprochado, la ética de la convicción (de la intención, de los principios) no se desentiende de las consecuencias e incluso hace acopio de todos los medios a su alcance para realizar los fines que estima más adecuados; sólo que, al querer destacar analíticamente en qué reside el valor moral, no puede atribuirlo al resultado (que puede ser desastroso, como cuando no logramos salvar la vida de un indefenso ahogándose o impedir el desencadenamiento de la guerra de Irak), sino sólo a la intención (tratar de evitar, en el caso de nuestros ejemplos, la muerte del bañista o la invasión de Irak, recurriendo a todos los medios legítimos de que dispongamos). La moralidad de una acción no vuelve indiferente el resultado, pero lo que finalmente se alcance no afecta a su valor moral (Kant, 2002, A3). Es cierto que el carácter formal de tal ética hace que no tenga contenido definido ni definitivo. Pero impulsa a la política a encarnarla en proyectos plausibles, impidiendo considerar cualquier estado de cosas como inmejorable. De este modo, respecto a la democracia por ejemplo, y según insistió en su día Aranguren, se haría preciso diferenciar entre la *democracia establecida* y la *democracia como moral*, tornándose ésta entonces en una tarea siempre pendiente y sin presumible fin (Aranguren, 1979).

5. Para no concluir

La concepción de la utopía así defendida insistirá, según hemos tratado de subrayar, más en la intención de encaminar los procesos abiertos del mundo en el sentido de lo mejor que en el retablo de una sociedad idílica, más en la imperiosidad de superar las injusticias patentes y presentes que en el diseño de una sociedad acabada y perfecta, sin desentenderse por ello de los proyectos políticos en los que tal impulso puede acertar a canalizarse. Proyectos que han de estar siempre abiertos a su revisión,

profundización y superación, en un camino en el que habrían de esquivarse a la vez tanto la idea de permanecer continuamente a la intemperie cuanto la tentación de trocar un orden y albergue, siempre provisorios, en morada definitiva, pues, con toda probabilidad, lo más que a los hombres nos es dado alcanzar es «posada en el tiempo», en un proceso que presumiblemente no encuentre estación final. Tal concepción de la utopía permitiría esquivar los más frecuentes reproches que se le han aplicado (desde la imposibilidad de realización a la facilidad con que la pintura utópica degenera en lo que podría denominarse el «totalitarismo de la salvación», es decir, en una especie de fraternidad por mandato, difícilmente diferenciable del simple autoritarismo), sin renunciar por ello al impulso dinamizador que ella comporta. La crítica antiutópica, por el contrario, suele desembocar en la peor de todas las utopías, la utopía del *statu quo*, como la denominó Robert Musil. Desde estos presupuestos se puede arribar a una conclusión que, según Kolakowski:

Acaso se nos antoje algo trivial, aunque, al igual que tantas trivialidades, sea digna de reflexión. Afirma que la idea de fraternidad humana es desastrosa como programa político pero indispensable como señal orientadora. La necesitamos —por volver a emplear expresiones kantianas— como idea regulativa, más que constitutiva... [Kolakowski, 1990, 206-207].

Y esta alusión a Kant nos permite retomar por un momento, y para finalizar, la tercera de sus grandes preguntas, «¿qué nos cabe esperar?», la cual nos ha guiado durante un buen trecho de la exposición. Poniendo ahora entre paréntesis la cuestión de la Trascendencia y para referirnos tan sólo al futuro intrahistórico de la humanidad, es preciso indicar que, como se pone de manifiesto en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (Kant, 1987), Kant fue muy cauteloso con cualquier pronóstico ajeno a la actuación del propio profeta. Mas, con todo, no desdeñó la posibilidad de una organización mundial de estados sometidos a leyes que habrían de civilizar las relaciones entre los hombres. Tal eticidad encarnada en las instituciones no supondría, sin embargo, como Hegel querría después, la superación de la «mera moral» kantiana (Gómez, 2007), pues, para Kant, la conciencia individual es la única que puede alzarse para exigir una situación mejor o más justa, así como para, llegado el caso, negarse a colaborar —por mucho que se la tilde de «alma bella»— o incluso denunciar la corrupción de las instituciones defendidas por los «héroes» de la acción del momento. Una acción tantas veces mortífera, como, para no ir muy lejos, el pasado siglo y lo que llevamos del presente han mostrado, desgraciadamente, con aterradora amplitud. Resulta, pues, tergiversadora e injusta —pese a tratarse de un artículo bien escrito— la reciente interpretación ofrecida por André Glucksmann en su «¡Kant en Bagdad!» (Glucksmann, 2004), deplorando la realizada por algunos estudiosos alemanes (presumiblemente, Habermas, entre otros), frente a la que él nos quería ofrecer un Kant belicoso, cuando no un legitimador de la invasión de Irak (a la que más arriba

aludíamos). Pero es sólo retorciendo el sentido de los textos como se puede hacer de Kant, para decirlo con las palabras de *Juan de Mairena*, «un hombre de vocación batallona». Más bien, sin edulcorarse su visión de los hombres, él apostó por un camino que nos condujese *Hacia la paz perpetua* (*Zum ewigen Frieden*) y en sus propuestas cabe enraizar gérmenes de instituciones internacionales (como la ONU o el Tribunal Penal Internacional) enderezadas en ese sentido. Y, sobre todo, aunque estimemos *u-tópico*, fuera de lugar, esa *eu-topía*, ese tan bello y buen lugar, lo que kantianamente sí podemos y debemos hacer es esforzarnos por él sin término, de manera que, aun cuando no fuésemos *Hacia la paz perpetua*, nos encamináramos *Hacia la paz, perpetuamente*, que es como el profesor Carlos Pereda (1996) ha propuesto traducir (variando levemente el sentido literal, pero sin traicionar en absoluto su intención profunda) el opúsculo kantiano.

REFERENCIAS CITADAS

- ADORNO, Th.W. y HORKHEIMER, M. (1994), *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J.J. Sánchez, Madrid, Trotta.
- ALTHUSSER, L. (1972), *Pour Marx*, París, François Maspero.
- APEL, K.O. (1986), «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?», en *Estudios éticos*, trad. de C. de Santiago, Barcelona, Alfa, 175-219.
- ARANGUREN, J.L. (1968), *El marxismo como moral*, en *Obras Completas*, ed. de F. Blázquez, Madrid, Trotta, 6 vols., 1994-1996, vol. III.
- (1979), *La democracia establecida. Una crítica intelectual*, en *O.C.*, cit., vol. V.
- ARIÈS, Ph. (1992), *El hombre ante la muerte*, trad. de M. Armiño, 40 ed., Madrid, Taurus.
- BLOCH, E. (1977-1980), *El principio esperanza*, trad. de F. González Vicén, Madrid, Aguilar, 3 vols.
- (1980), *Derecho natural y dignidad humana*, trad. de F. González Vicén, Madrid, Aguilar.
- (1982), *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, trad. de W. Roces, J. M. Ripalda, J. Hirata y J. Pérez del Corral, México, FCE.
- (2002), «¿Puede resultar fallida la esperanza?», en C. Gómez (ed.) (2002), 165-173.
- BURY, J. (1971), *La idea de progreso*, trad. de E. Díaz y J. Rodríguez Aramberti, Madrid, Alianza.
- CORTINA, A. (1998), *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus.
- FOUCAULT, M. (1999), «Espacios diferentes», en *Estética, ética, hermenéutica*, ed. de A. Gabilondo, Barcelona, Paidós, 431-442.
- FREUD, S. (1915), *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, en *Obras Completas*, ed. de L. López-Ballesteros, 30 ed., Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, vol. II.
- (1930), *El malestar en la cultura*, en *O. C.*, cit., vol. III.
- FUKUYAMA, F. (1990), «¿El fin de la historia?», *Claves de razón práctica*, n.º 1, 85-96.
- GIMBERNAT, J.A. (1983), *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*, Madrid, Cátedra.
- GLUCKSMANN, A. (2004), «Kant en Bagdad!», *El País*, 14 de febrero.
- GÓMEZ, C. (1993), «La ética de nunca acabar. Entrevista a Javier Muguerza», *Disenso*, n.º 2.
- (1995), «La Escuela de Frankfurt: J. Habermas», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política. VI*, Madrid, Alianza, 219-258.
- (1998), «Psicoanálisis, ética, utopía», en *Freud, crítico de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, cap. 3.
- (ed.) (2002), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza.
- (2007), «Una reivindicación de la conciencia. De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral», *Isegoría*, n.º 37.

- HABERMAS, J. (1975), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, trad. de J.L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1982), *Conocimiento e interés*, trad. de M. Jiménez, J.F. Yvars y L. Martín Santos, Madrid, Taurus.
- HEGEL, G.W.F. (1966), *Fenomenología del Espíritu*, trad. de W. Roces, México, FCE.
- HOBBSAWM, E. (1995), *Historia del siglo XX*, trad. de J. Faci, J. Ainaud y C. Castells, Barcelona, Crítica.
- HORKHEIMER, M. (1982), «Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia», en *Historia, metafísica, escepticismo*, trad. de M0 del Rosario Zurro, Madrid, Alianza, 11-118.
- (2000), «El anhelo de lo totalmente otro», en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, trad. de J.J. Sánchez, Madrid, Trotta, 165-183.
- KANT, I. (1969), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, ed. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza.
- (1985), *La paz perpetua*, trad. de J. Abellán, introd. de A. Truyol y Serra, Madrid, Tecnos.
- (1987), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, ed. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán, Madrid, Tecnos.
- (1994), *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*, trad. de P. Chacón, Madrid, Alianza.
- (2002), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, ed. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza.
- KOLAKOWSKI, L. (1976), *El mito de la autoidentidad humana*, trad. de J. Álvarez, Valencia, Teorema.
- (1983), *Las principales corrientes del marxismo*, trad. de J. Vigil, Madrid, Alianza, T. III.
- (1990), «La muerte de la utopía: reconsideración», en *La modernidad siempre a prueba*, trad. de J. Almela, México, Vuelta, 187-207.
- MANNHEIM, K. (1997), *Ideología y utopía*, trad. de S. Echavarría, Madrid, FCE.
- MANUEL, F.E. y F.P. (1984), *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 20 ed., trad. de B.M. Carrillo, Madrid, Taurus, 3 vols.
- MARCUSE, H. (1968), *Eros y civilización*, trad. de J.G. Ponce, 5.0 ed., Barcelona, Seix Barral.
- (1972), *El hombre unidimensional*, trad. de A. Elorza, Barcelona, Seix Barral.
- MARX, K. (1968), *Manuscritos: economía y filosofía*, ed. de F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza.
- (1974), «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en K. Marx y F. Engels, *Sobre la religión*, ed. de H. Assmann y M.R. Mate, Salamanca, Sígueme, 93-106.
- METZ, J.B. (1979), *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad.
- MOLTMANN, J. (1968), *Teología de la esperanza*, trad. de A. Sánchez Pascual, Salamanca, Sígueme.
- (1979), *El futuro de la creación*, trad. de J. Rey Marcos, Salamanca, Sígueme.
- MUGUERZA, J. (1990), «De la intrascendentalidad de la razón» y «Razón, utopía, disutopía», en *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, caps. 4 y 8, respectivamente.
- (1991), «Kant y el sueño de la razón», en C. Thiebaut (ed.) (1991), 9-36.
- (2006), «En torno a la vigencia del pensamiento utópico», en R. R. Aramayo y T. Ausín (eds.) (2006), 337-356.
- NISBET, R. (1981), *Historia de la idea de progreso*, trad. de E. Hegewicz, Barcelona, Gedisa.
- NEUSÜSS, A. (1971), *Utopía*, trad. de M. Nolla, Barcelona, Barral.
- RIQUEUR, P. (1970), *Freud, una interpretación de la cultura*, trad. de A. Suárez, Madrid, Siglo XXI.
- (1989), *Ideología y utopía*, comp. por G.H. Tylor, trad. de A.L. Bixio, Barcelona, Gedisa.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.; MUGUERZA, J.; ROLDÁN, C. (1996), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant*, Madrid, Tecnos.
- y AUSÍN, T. (eds.) (2006), *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*, Madrid, Plaza y Valdés.
- PEREDA, C. (1996), «Sobre la consigna: "Hacia la paz, perpetuamente"», en R.R. Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán (eds.) (1996), 77-100.

- SERVIER, J. (1991), *Histoire de l'utopie*, París, Gallimard.
- THIEBAUT, C. (ed.) (1991), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica.
- TILLICH, P. (1982), «Crítica y justificación de la utopía», en *Utopías y pensamiento utópico*, trad. de M. Mora, Madrid, Espasa-Calpe.
- WELLMER, A. (1991), «Modelos de libertad en el mundo moderno», en C. Thiebaut (ed.) (1991), 104-135.
- ZIZEK, S. (2001), *El sublime objeto de la ideología*, 20 ed., trad. de I. Vericat, México, Siglo XXI.

NOTA

1. Ph. Ariès (1992), que ha estudiado la manera de encarar la muerte en Occidente a lo largo del mundo moderno, señala cómo en la sociedad actual se la trata de escamotear, atribuyéndola a la casualidad («si no hubiese tomado ese avión, si la ambulancia hubiese llegado a tiempo...»); cómo se preserva de ella a los niños —pese a que, en los cuadros clásicos de moribundos, es difícil que se les haya sacado de la escena— y cómo, en definitiva, se la niega, cuando no se la tapona entre una red de aparatos, tubos y salas de hospital, de manera que lo que nos llega de la muerte es ante todo la *muerte-espectáculo* de las noticias o de la televisión. No se trata, naturalmente, de ir contra los a veces necesarios cuidados requeridos por un enfermo. Pero esos cuidados no deberían impedir, como Aranguren señaló alguna vez al defender la muerte «a la antigua», la posibilidad de que cada cual muera con los suyos, de los que quizá quiera despedirse cuando aún hay tiempo, así como de afrontar la propia muerte: tarea paulatina de toda una vida, pero decisiva en el momento definitivo del morir, en el que otorgamos a nuestra existencia un último sello.