

La necesidad de la utopía (El principio de esperanza)

VÍCTOR FLORES OLÉA *

RESUMEN: Abriendo una crítica en un doble frente para encarar la crisis de las utopías, este ensayo, por un lado, cuestiona el desencanto que se promulga a través del mito del *fin de la historia* formulado por Francis Fukuyama; por otro lado, a la par, cuestiona una modalidad complementaria pero inversa de desencanto, justo aquella que usa el fracaso de los proyectos del capitalismo y del socialismo como emancipación de la alienación capitalista para promover solo desilusión. Frente a esta crisis de las utopías, el autor recupera en este trabajo las aportaciones de la Escuela de Frankfurt y el *principio esperanza* de Ernst Bloch para impulsar el relanzamiento del pensamiento crítico-utópico en el siglo XXI.

PALABRAS CLAVE: crisis, utopía, esperanza, democracia, nuevos partidos políticos, nuevos movimientos sociales, Escuela de Frankfurt, Ernst Bloch.

ABSTRACT: Opening in a double front to face the crisis of the utopias, this essay, on the one hand, criticizes the disenchantment that it is promulgated through the myth of *the end of the history* by Francis Fukuyama; on the other hand, on a pair, criticizes a complementary but inverse modality of disenchantment, just one that sees single disappointment in the failure of the projects of capitalism as freedom and socialism as emancipation of the capitalist alienation. In front of this crisis of utopias, the author recovers in this paper the contributions of the Frankfurt School and Ernst Bloch's *principle of hope* to begin the relaunch of critical-utopian thinking in the twenty-first century.

KEYWORDS: crisis, utopia, hope, democracy, new political parties, new social movements, Frankfurt School, Ernst Bloch.

En un pasaje de *El hombre sin cualidades* de Robert Musil el personaje central Ulrich sostiene en un momento: “*La estupidez se caracteriza por ser profundamente ajena a la dimensión de lo posible*”. Podría decirse también que la estupidez es la antiutopía por excelencia, el hombre *sin cualidades* es aquel absolutamente incapacitado para concebir una *utopía*, aquel que no levanta la vista de lo más inmediato, del funcionamiento rutinario de las cosas y del orden establecido, que se le imponen y reinan en su horizonte vital. En otras palabras: la *antiutopía* consiste precisamente en la dócil aceptación de una realidad frente a la cual no

* Ex embajador de México en la Unión Soviética (1975-1976); vicepresidente de la Comisión de los Estados Unidos Mexicanos para la Unesco (1977); representante en la UNESCO (1978-1982); subsecretario para Asuntos Multilaterales de la Secretaría de Relaciones Exteriores (1982 -1988) y primer presidente del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA) (1988-1992). Investigador universitario, ensayista, narrador, diplomático y fotógrafo mexicano. Estudió Derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y realizó estudios de posgrado en las universidades de Roma y París. Ha sido Director (1970-1975) y profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Su obra fotográfica se ha exhibido en múltiples Museos de Arte Moderno en América y Europa. Autor del libro *Crítica de la globalidad*.

se tiene respuesta alguna, la mínima perspectiva de renovación y menos aun el impulso de modificarla: se vive, por decirlo así, en el secuestro de un estado fijo de cosas, cosificado en un mundo que considera lo actual la única expresión posible de la verdad, ante lo cual resulta inútil pérdida de tiempo aspirar a algo mejor. En esta perspectiva, el conformismo y la docilidad serían también dimensiones acabadas de la estupidez.

La idea viene a cuento porque en el mundo dominante hoy, en el “orden establecido de las cosas”, el invariable argumento que se utiliza para defenderlo es precisamente que “las cosas son así, inmutables e inmodificables”: lo demás es utopía, “idealismo”, con un inocultable tono de desprecio. Tratar de cambiar la realidad es estéril pérdida de tiempo; más bien se invita al conjunto social, y a cada individuo en particular, a la obediente aceptación de “lo establecido”, al acomodo y a la disciplina. Desde el punto de vista personal y colectivo tal disciplina se ofrece como el más seguro camino del éxito y el ascenso, mientras que la disidencia, la oposición y la negación del “orden de las cosas” resultan conductas contraproducentes: la exclusión, la marginación y la devaluación social son el futuro previsible de quienes no ajustan sus vidas a lo inmediato real, al sistema de poderes existente, al sistema de la dominación en turno.

Es útil recordar aquí el estudio de Max Horkheimer y Teodoro Adorno (*La dialéctica de la Ilustración*) sobre los aparatos culturales de la modernidad que, nos dicen, controlan las conciencias y prácticamente excluyen de la existencia a quienes no atienden las “reglas fijas de lo establecido”. Y la manera en que la moderna idea de Razón, que se desarrolló en el siglo XVIII, radical y subversiva, cambió con el tiempo y se convirtió prácticamente en su contrario: de ser un poderoso instrumento de liberación social y política, un ariete de la subversión (del absolutismo monárquico, y también de las supersticiones y las mitologías y en favor de las libertades y la democracia), se convirtió en un aparato de sumisión propia y ajena, en un aparato de dominio y represión. Los aparatos del poder político y económico —nos dicen Horkheimer y Adorno—, reducen a la nada al individuo y sus libertades: la Filosofía de la Ilustración promovió en su tiempo las libertades pero al mismo tiempo los mecanismos e instrumentos sociales, culturales, económicos y políticos de su negación. La liberación de un lado pero la supresión de la libertad por el otro, la emancipación como principio pero la subordinación como realidad de vida y como horizonte de existencia.

En gran medida la historia del mundo se ha “fabricado” invariablemente entre los polos del conformismo y el rechazo, frustrándose las utopías y su principio de realización. Sin duda, sigue teniendo plena actualidad el estudio “de la sociedad industrial más avanzada” de Herbert

Marcuse (*El hombre unidimensional*, 1964) cuando nos habla con lucidez de la *reificación* y del *control represivo* que se ha implantado en el mundo más desarrollado, pero podríamos decir hoy también que la esclavitud con signo moderno que vivimos, consecuencia del dominio del capital, en su forma actual de globalización, ha integrado a las sociedades de todas partes convirtiéndolas en “materia prima” subordinada a los centros de poder y campo de explotación por diferentes vías.

Pero a pesar de la *integración* globalizada a ese sistema de poderes dominantes (en buena medida integración también de la clase obrera, en palabras de Marcuse), sigue presente la contradicción básica entre el sistema imperante y las necesidades vitales de porciones crecientes de la humanidad, que son insatisfechas, negadas, despreciadas. La “integración” de amplios sectores de la sociedad al sistema de la dominación no elimina entonces tal contradicción fundamental, que de todos modos se manifiesta políticamente en el rechazo y en la disidencia de los marginados y rechazados, de los explotados y perseguidos, de los desempleados y de aquellos que hasta han perdido toda posibilidad de trabajo en la “nueva economía”. Pertinentemente Marcuse transcribe al final de su libro la emocionada frase de Walter Benjamin: “Sólo en nombre de los sin esperanza tenemos esperanza”.

Es decir, según Marcuse, no obstante el fracaso de los “socialismos realmente existentes”, sigue siendo posible y necesario para el hombre el cambio social, esa *dimensión de lo posible* de que habló el personaje de la obra de Musil. Pero un socialismo que lo sea de verdad, es decir democrático, plural y libre, y que no devore a sus propios hijos y productos como en definitiva ocurrió en gran medida con el socialismo o los socialismo dominantes del siglo XX. Y en el que se hagan realidad, si bien a un nivel más elevado, los valores y principios que fueron proclamados por la Ilustración desde el siglo XVIII.

El actual sujeto de las transformaciones

En una transformación de esta naturaleza, todo indica que las clases asalariadas (mucho más amplias hoy que la “clase obrera” en sentido estricto, de carácter industrial), seguirían representando la fuerza central de las transformaciones y el *potencial* motor o sujeto del cambio, entre otros sectores sociales y seguramente en compañía de ellos. Las circunstancias se han modificado y no parece haber una sola clase y un solo partido que sean los exclusivos portadores de la revolución y de las transformaciones liberadoras. Pero el proletariado (las clases asalariadas en sentido más amplio), siguen siendo (entre otros) de los principales contingentes sociales y políticos de la transformación.

El asunto del Estado y del poder ha sido efectivamente, en general, el gran ausente en las procesos de las transformaciones en nuestro tiempo. Opino que en las reuniones del Foro Social Mundial ha faltado el análisis, las preguntas y las respuestas, sobre el papel que juega la cuestión del Estado y del poder político en el posible nuevo mundo a que se aspira: ¿el Estado ha de “tomarse” y “manejarse” para operar esas transformaciones? Probablemente sí, pero también seguramente no a la manera en que se pensaba tal manipulación en la tradición revolucionaria de ya casi un siglo, ya que la historia nos mostró prácticamente que la “toma del poder” (del Estado vertical y no democrático) ha reproducido hasta hoy, de manera casi infalible, la dominación de los aparatos de poder, hasta ahora en manos de un partido y de la inevitable burocracia que se gesta y desarrolla. La “desaparición” del Estado sólo puede tener lugar simultáneamente a la plena democratización radical y profunda del Estado de la actual dominación, en su dejar de ser “gobernador de hombres” para convertirse en “administrador de las cosas” para lograr un mundo más equilibrado, más justo, con menores extremos y polarizaciones.

La indispensable democracia

En la actualidad, el camino de las transformaciones parece ser diferente: es el de la conversión del Estado que es la “sociedad en marcha” viviendo un proceso democrático ininterrumpido y radical, organizado pero hondamente democrático y participativo. Hoy las transformaciones han de ser obra de la *intervención* de todos los explotados, marginados y excluidos de la sociedad nacional y de su globalización, que desbordan por mucho los límites del proletariado “clásico”, como dijimos antes, pero que lo incluyen. Tal es hoy el “diseño” de la vía de las transformaciones que se apuntan como *posibles* en el plano político, social y económico. En ese horizonte son sin duda posibles las *utopías concretas*.

Tal es la dimensión actual de lo posible, la medida de las alternativas en marcha, la utopía realizable que debe asumirse como pensamiento crítico y como opción en movimiento. ¿Que han de cumplirse todavía una infinidad de supuestos y condiciones? Claro está, pero también debe admitirse que tal es el rumbo que ha tomado hoy práctica y efectivamente la oposición al mundo de la dominación y de la explotación que durante tantos años se ha impuesto globalmente.

Hay utopías como simple expresión del optimismo, pero la utopía concreta es aquella que se deriva de las fuerzas sociales en acción, no sólo de la crítica intelectual (Escuela de Frankfurt) sino de la crítica y disidencia revolucionaria práctica. La utopía concreta no es una esperanza

romántica e idealizada sino que es una posibilidad real de la historia y de la acción.

El principio de esperanza

Resulta imposible hoy hacer referencia al principio de esperanza y al concepto de utopía sin hacer mención a una de las obras maestras de la filosofía del siglo XX: *El principio de esperanza* de Ernst Bloch (también en español, Ed. Aguilar, Madrid, 1977-1980).

Es necesario, señala Bloch, distinguir entre utopía y utopismo, entre la utopía que tiene elementos de concreción y realización humana y la que permanece como abstracta exigencia de un deber ser. El concepto de lo utópico-concreto, de lo anticipatorio, no coincide en absoluto con la ensoñación utópico-abstracta, sino que trasciende “lo dado en el momento”. La “utopía-concreta”, a los ojos de Bloch, es aquella que conforme a las fuerzas sociales actuales en movimiento se apunta ya como “posibilidad concreta de ser”: sería, en otras palabras, “la esperanza y el presentimiento objetivo de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser-lo-que-debiera-pero-que-contiene-en-sí-posibilidad-real-de-llegar-a-ser”.

La función utópica sería así la vocación y el presentimiento de la esperanza, que es una función utópica positiva, que pasa por imágenes, por ideas y razonamientos, que es el conjunto de la cultura. El humanismo se acrecienta en la utopía y es a partir de Marx cuando, para Bloch, adquiere verdadero sentido: *homo homini homo* es la fórmula de ese humanismo que, a su vez, al ser realizado abrirá las puertas a la más grandiosa mediación posible, con las fuerzas de la naturaleza inorgánica, y a la que ya apuntaba Marx en los Manuscritos: “en la profunda y lejana significación, aún vaga, de una naturalización del hombre y de una humanización de la naturaleza”. Por ello la actitud que adoptemos ante el conocimiento no puede estar cerrada al futuro.

Y observa Bloch: el tránsito de la utopía a la ciencia que habría tenido lugar con la obra de Marx no significa en absoluto que el marxismo deba perder su impulso utópico, la “voluntad de utopía” que le ha abierto la posibilidad de poner al descubierto las insuficiencias del presente y del pasado muerto. Lo que ha sucedido es que, a veces, al intentar una reducción del pensamiento de Marx, se ha llegado a “empequeñecer la fantasía revolucionaria”, que es una “disminución cómoda, es decir, esquemático-pragmatista de la totalidad... Y así apareció, a veces, también un progreso excesivo del socialismo de la utopía a la ciencia”, privando al marxismo de aquella antorcha de la utopía que había servido para alumbrar el camino.

En la función utópica por necesidad existe un sujeto, ya que sin él la existencia de la misma esperanza se desdi-

buja: así es como el socialismo alude a y requiere de una conciencia de clase proletaria. Tal conciencia convierte al socialismo en posibilidad real y se erige en mediadora que hace posible la tendencia real, la posibilidad-real. El marxismo recoge la herencia de Hegel y la lleva más allá de sus límites: sujeto y objeto son conceptos que se relacionan recíprocamente, y sólo tienen sentido en referencia uno con el otro, no aislados y fijos. “La influencia recíproca del factor subjetivo y del factor objetivo permite superar tanto el activismo golpista que surge de ignorar las leyes objetivas, dice Bloch, como el automatismo del acomodo de oportunidad socialdemócrata.

Esta anticipación, subversiva del presente y anunciadora del futuro, no se conforma con las perspectivas meramente “reformistas”, que es la ideología de las épocas ya no revolucionarias. De lo que se trata en el fondo es de ver en qué medida existe una interrelación entre ideología y utopía (calificando a la primera de “utopía muerta”, en la medida en que se conforma con aceptar lo existente y justificarlo y encubrirlo), y la real utopía que sería una “utopía viva”, que dinamiza la historia y nos dispara al futuro. La ideología, como sistema de pensamiento de la clase dominante, que es una clase alienada, encierra el interés central de presentar al mundo, el mundo alienado de hoy, como un bien absoluto y sin reparos. Tal es la falsificación a que conducen las ideologías. Pero trascender la alienación significa precisamente sistematizar “otro mundo posible” que se depende pero trastoca y subvierte revolucionariamente el mundo anterior, el mundo de las ideologías.

Aunque las ideologías también están en fermento, en ebullición y cambio, y ese contenido dinámico se expresa en las ideologías siempre que no se agoten simplemente en su vinculación a la época, ni en la mera conciencia falsa acerca de la época. Las ideologías encubren siempre los intereses de la clase dominante, por ello justifican siempre la situación social dada, negando sus raíces económicas que son las de la dominación y encubriendo la explotación. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en la formación de las ideologías en la sociedad de clases hay que distinguir tres fases diferentes posibles en su evolución:

Normalmente una ideología sustituye a otra anterior, afianza sus propias bases políticas y jurídicas y la ornamenta culturalmente. En esta situación “estable” generalmente se presentaría una cierta situación de armonía entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, aun cuando sea de manera temporal. Pero inevitablemente la clase en decadencia inicia la tercera fase de su historia ideológica, en que desaparece casi plenamente la buena fe de la conciencia falsa de su primera etapa, y entonces la ideología cumple directamente una función de engaño

repulsivo cada vez más abierto al mismo tiempo que muestra sin disimulos la “podredumbre de su raíz”, según dice Bloch.

Por otro lado la ideología pudiera ser entendida de dos maneras sustancialmente distintas: por un lado, en cuanto “falsa conciencia interesada”, la ideología es la suma de representaciones con las cuales una sociedad se ha justificado en sus diferentes momentos; pero, también en las esferas moral y material, tan distinta en las tres fases, aparece otro lado de la ideología que no coincide simplemente con la conciencia falsa y con la apología de una sociedad clasista condenada históricamente, y que aparece cuando nos referimos a la “cultura” que contiene esa ideología. En la cultura, para Bloch, siempre hay un excedente que puede permitir, en una sociedad radicalmente transformada, una herencia que es preciso recoger: “El problema de la ideología entra justamente en el campo de la herencia cultural, hablando del problema de cómo es posible que, después de la desaparición de sus fundamentos sociales, obras de la ‘superestructura’ se reproduzcan progresiva y positivamente en la conciencia cultural”. No es sólo en la fase ascendente, revolucionaria, de una sociedad cuando nos encontramos con productos culturales que trascienden la conciencia falsa de la sociedad, sino sobre todo “en la época clásica de la misma” cuando nos encontramos con productos en los que se pone de relieve ese excedente en el arte, en la ciencia, en la filosofía, que ha tenido la sociedad pasada.

Incluso en las épocas de decadencia y en esos contenidos múltiples que libera su descomposición existe una herencia utilizable, valiosa y cargada de significados. Herencia de esa época que muestra el valor de ciertos productos culturales de la sociedad burguesa en descomposición, y la manera en que en ellos existen elementos que deben ser rescatados por el marxismo, y por la cultura humana en general. En otros términos: las épocas de decadencia tienen valores que es necesario recuperar porque son parte de la experiencia de la humanidad (lo que no parece haber entendido cabalmente Lukács).

Bloch recuerda, a propósito de los “valores de verdad” y de los “valores de cultura” dentro de la falsa conciencia, la carta de Marx a Ruge, cuando el primero señalaba que con la realización del socialismo se mostrará de qué manera el mundo ha tenido por largo tiempo el sueño de una cosa, y la manera en que es indispensable poseerla realmente a través de la conciencia. “Se mostrará —nos dice— que no se trata de una raya entre el pasado y el futuro, sino también de la realización de las ideas del pasado. De esta forma se nos aparece el futuro en el pasado, que el marxismo debe liberar de su reificación, disipando los aspectos de opresión y represión que también pueden tener”.

El “excedente cultural”, que mantiene el substrato de la herencia de cultura de la humanidad en su historia, es creado sin duda por el contenido de “utopía” que contienen las ideas en la vertiente cultural, ya que sin la función utópica es inexplicable todo excedente cultural y espiritual respecto a lo ya logrado y existente en el momento. Toda anticipación se legitima así y complementa con la función utópica, y ésta hace suyo todo posible contenido en lo que hemos llamado el excedente cultural. Incluso también, el contenido de lo que un día fue vivo e interés progresivo, y que perteneció a ideologías no hundidas totalmente con sus sociedades, y que se conservan aun en arquetipos abstractos, en alegorías y símbolos de valor estético universal, aunque muchos los consideren ya esencialmente estáticos, paralizados.

En este sentido debe decirse que la utopía no es reducible a la utopía política, sino que debe ser entendida en sentido mucho más amplio, aplicable a toda anticipación cultural y es por eso que toda construcción que se lleva hasta el límite de su perfección roza la utopía y, como queda dicho, otorga precisamente a las grandes obras culturales, a aquellas de influencia siempre progresiva, un excedente sobre la mera ideología que contienen en la situación concreta, es decir, les otorga nada menos que el “substrato de la herencia cultural”, que cuando es auténtica es universal. Bloch se ve a sí mismo como el primer responsable de esa apertura del concepto, que tiene su origen en su libro *Espíritu de la Utopía*. Con esa ampliación del concepto, la utopía significa un proyecto a realizar y realizándose a sí mismo, es decir, como utopía concreta, eliminando lo irremediablemente utopístico (imposible), conociendo y eliminando la utopía abstracta, para convertirse en un “sueño inacabado hacia adelante”.

Entendida así, la utopía es el “órgano metódico para lo nuevo”, “condensación objetiva de lo que está por venir”, por lo que todas las grandes obras culturales tienen implícitamente un trasfondo utópico. En toda gran expresión de la cultura humana, según Bloch, existe un “espíritu de la utopía” e incluso en el seno mismo de las ideologías existe un excedente susceptible de ser recogido: “Tras el fin de las ideologías de clase, para las que sólo sirve de decoración, la cultura no experimenta otra pérdida que la de su decoración misma, de la armonización falsamente acabada. La función utópica evita a los usos de la cultura humana su lecho corrompido de mera contemplación; y abre así, desde cumbres verdaderamente elevadas, la visión no falseada ideológicamente del contenido de la esperanza humana”.

En más de un sentido, Bloch intenta sobre todo negar la oposición absoluta entre *Ideología y Utopía*, tal como pretendió establecerlo Karl Mannheim, mostrando la

posible existencia de un “excedente utópico en la ideología, de una presencia de la utopía en el seno mismo de la ideología, de valores culturales de actualidad en el pasado”. Algunos críticos señalan que Bloch, al intentar recuperar de las ideologías elementos esenciales y positivos de la herencia cultural, llega a desdibujar el concepto de ideología hasta el punto en que, se ha llegado a decir, la crítica de la ideología corre el riesgo de convertirse en una defensa de la conciencia utópica, que en nada sirve para revelar la significación histórica encubridora de los contenidos ideológicos. El concepto de ideología que utiliza Bloch se considera agrietado, lleno de contradicciones, encontrándose siempre con una resistencia que, en último extremo, configura el excedente que puede ser recuperado por el marxismo.

Por mi parte, estaría mucho más cercano del concepto de Bloch en la medida en que no traza fronteras infranqueables entre las épocas históricas y en la medida en que no da automática y definitivamente por muertas las construcciones del pasado. Para Bloch no hay un fin absoluto e irreversible del pasado sino continuidad en el esfuerzo y reafirmación, en muchas circunstancias, en nuevas situaciones, del principio de esperanza. De otra manera, la interpretación marxista de la historia se convertiría en un carnaval en que sólo hay arlequines blancos y negros sin pasar por sus matices y grados intermedios y, sobre todo, sin entender la génesis del presente (y del pasado), también como elementos de la construcción del edificio del futuro.

La temporalidad del ser humano y de la historia

Para Bloch, el tiempo sería una continuidad y no una ruptura, una experiencia que ha de iluminar el presente y llevarnos a un futuro mejor. El pasado contiene al mismo tiempo los sufrimientos, las tragedias y los fracasos de la humanidad, con sus frustradas esperanzas y sus posibilidades, que todavía pueden y deben realizarse. El momento presente es pues un momento cargado de potencialidades, y de señales que nos indican la dirección en la que ya emerge el futuro, en dónde se sitúa. La conciencia histórica consiste entonces en percibir el potencial emancipatorio del pasado y sus esperanzas que puedan ser realizables en el porvenir.

Bloch sobre todo desarrolla una filosofía de la esperanza y del futuro, de las esperanzas que podrán realizarse en el futuro: también una visión de la libertad en el porvenir, un futuro reino de la libertad. Por lo demás, Bloch está convencido de que cuando proyectamos el futuro a la luz de lo que hemos vivido y comprometiéndonos con una práctica creativa que puede originar el mundo-hogar

que deseamos, estaremos muy cerca de realizar nuestros sueños más deseados.

En su principal obra Bloch procede a una profunda revisión sobre los caminos en que la esperanza y las visiones de un mundo mejor se manifiestan en las grandes religiones, en el gran arte y en la gran política, llevando a cabo lo que pudiéramos llamar una historia de la “cultura anticipatoria”, parte importante de lo cual ha sido efectuado, sin duda alguna, nos dice Bloch, por el marxismo. Bloch nos proporciona una hermenéutica crítica de la manera en que la historia cultural y los desarrollo socio-económicos apuntan hacia el socialismo como la realización posible de las esperanzas más profundas de los hombres, y nos estimula a ver el lado progresivo y emancipatorio de los productos culturales de la historia (más allá de su sentido mistificador, si únicamente los observamos con el prisma de la ideología).

En este sentido, Ernst Bloch construye un concepto de “ideología crítica”, o tal vez más exactamente de “crítica de la ideología”, que no se conforma con demoler la cultura y la ideología burguesa, a las que se considera simplemente como intérpretes de la ideología dominante e instrumentos de mistificación, mentira y dominio. Por este camino la “ideología crítica” se convierte simplemente en una especie de “martillo teórico” irresistible, destructor de todo lo anterior.

Pero para Bloch, tomando otra versión de Marx y Lenin, la “ideología socialista” es una fuerza positiva que contribuye poderosamente a desarrollar la conciencia revolucionaria y a promover el desarrollo del socialismo. Bloch es todavía más sofisticado que esto: a sus ojos resulta “vulgar” simplemente denunciar todas las ideologías como “falsa conciencia”; pero para él no basta con descubrir y subrayar los aspectos positivos de las ideologías (presentes y pasadas), sino que llega hasta descubrir los elementos utópicos de emancipación en las ideologías vivas, así como aspectos meramente ilusorios y engañosos dentro de las mismas.

Para Bloch la ideología es bifronte, como Jano: contiene errores y mistificaciones y técnicas de manipulación y dominio, pero también residuos de esperanza y utopía de épocas anteriores, que pueden ser utilizados eficazmente en la crítica de la política actual. Más aún: Bloch propone que se reconstruya el concepto de “ideología crítica” de tal suerte que puedan analizarse fenómenos sociales y culturales que son olvidados por un marxismo vulgar: los sueños diarios, la literatura popular, la arquitectura, los deportes, las modas, los juegos infantiles, las películas, los *mass media*, etcétera.

Anteriores teorías de la ideología, por contraste, tendían a “igualar” o a poner un signo de ‘igual’ a textos y

discursos políticos, acusándolos simplemente de ocultar la verdad y de mentir y mistificar. La tentación era la de denunciar la mentira y en su lugar proclamar la verdad. A esto Bloch lo llama una actitud de “media ilustración” que compara con la que denomina “real ilustración”. Para Bloch, la “media ilustración” sólo sería una *actitud*, es decir, el rechazo racional de las mistificaciones, supersticiones, leyendas, lo que no se ajusta al criterio “científico” del observador. La “real ilustración”, en cambio, al mismo tiempo que descubre la falsedad de las mentiras y mistificaciones, toma en serio cualquier potencial genuino que pueda ser emancipatorio.

Bloch está en contra de una “crítica ideológica” que meramente considere lo negativo, en cambio no considera despreciables las ideologías que contienen una dimensión “anticipatoria” y en las cuales los discursos, imágenes y figuras anuncien un mundo mejor. Pero hay que cuidar que esas “bellas” imágenes no sean simplemente “apologéticas” del presente, que se manifiestan sobre todo en tiempos “no revolucionarios”. La “crítica” de tales contenidos apologéticos puede ayudar, ni más ni menos, a descubrir lo que falta en una época determinada y cuáles son las vías para llenar tales vacíos, y luchar porque se satisfagan (lograr un futuro “más feliz”).

La crítica de las ideologías, nos dice Bloch, no sólo tiene la función de “desenmascarar” o “desmistificar”, sino también la de descubrir, la de revelar los sueños no realizados, las posibilidades frustradas, las esperanzas abortadas: son, por decirlo de otra manera, los testimonios perdidos de la esperanza de un mundo mejor.

Bloch desea preservar para el socialismo las tradiciones que han sido despreciadas, y rescatar lo que es verdadero en la falsa conciencia. Todas las grandes culturas que han existido contienen ideas y formas que pueden ser proyectadas para un futuro mejor, para una mejor vida. En toda ideología, con su carga esencial de falsa conciencia, pueden ser salvados elementos que son claves para una transformación positiva del mundo.

Por ejemplo, la noción de *ciudadano* en la ideología burguesa, con su carga reivindicatoria de derechos humanos, de libertades cívicas y de autonomía expresan mucho más que una mera legitimación y apología de las instituciones y prácticas de los sistemas burgueses. Bloch toma en serio la idea de Marx de que sólo en el socialismo se pueden realizar cabalmente ciertos ideales de la burguesía. Tales ideologías son utopías no realizadas plenamente que es preciso cumplir y consumir. Son también parte de las metas a cumplir en un futuro mundo mejor. La crítica de las ideologías –regresa con la idea– no sólo es una demolición de lo anterior sino una hermenéutica del pasado, una interpretación positiva del mismo (por ejemplo,

poniendo en claro los valores postulados por la burguesía en su crítica al orden feudal, como requisito previo a su plena realización).

Inclusive la “cultura de masas” en su más vulgar interpretación, que es exacta, ofrece el testimonio de ciertas esperanzas y fantasías de la colectividad, a la que otorgan voz. En las ideologías también se expresan deseos humanos, fantasías, ansiedades y esperanzas. Las ideologías y las utopías están interconectadas de una secreta manera que, en conjunto, además de su función misticadora y de falsa apología (en el caso de las ideologías), también expresan esperanzas e ilusiones, y estas no pueden silenciarse en un estudio “crítico” de las ideologías.

Una verdadera crítica de las ideologías no puede dispensarse de examinar la cultura de la vida cotidiana, ni puede menospreciar las motivaciones de la conducta humana que no son exclusivamente “interesadas” y partidarias de un orden determinado. En la conducta diaria de los hombres hay fantasías, imaginación, preferencias y deseos. Todo esto se finca en una antropología humanista que no olvida, por supuesto, la opresión pero tampoco las “promesas de futuro” que contiene. En este sentido, para Bloch, el humanismo es revolucionario y ofrece una fuerte base para la comprensión crítica del mundo y significa un ímpetu adicional para la acción política y el cambio social.

Discusión

Sin remedio, las tesis de Ernst Bloch han sido extensamente discutidas. Algunos argumentos centrales: para algunos, esta fijación y rescate de los elementos utópicos o positivos de las ideologías anteriores comportarían necesariamente posiciones políticas demasiado matizadas, en la práctica darían lugar a una gran aproximación a las socialdemocracias y a un colaboracionismo parlamentario que, en el fondo, habría sido un fracaso y un freno a las transformaciones revolucionarias.

Cabe por supuesto esta interpretación, pero pensamos que no se compadece con el análisis profundo que lleva a cabo Bloch del fenómeno universal, histórico y cultural que ha significado el principio de esperanza y la formulación de “utopías” en diferentes momentos de la evolución. Lo que Ernst Bloch sugiere es que en las transformaciones revolucionarias, y mucho más cuando éstas se desprenden de una “consciente y lúcida lucha de clases” no pueden simplemente poner a un lado, lo que equivale a destruir, las edificaciones culturales del pasado, en todos sus aspectos, pero sobre todo en su sentido de ideas y categorías éticas digamos universales.

Sí, las revoluciones han de ser “radicales” e ir al fondo de sus transformaciones, pero tal cosa no significa la

negación sin distinciones del pasado, de las conquistas positivas de la humanidad en tiempos anteriores, de los valores que han aparecido en la experiencia histórica del hombre. Estos deben ser recreados, rescatados o mantenidos esencialmente, en la nueva situación pero asimilando todo su valor de verdad y de consistencia ética. Los cambios revolucionarios no implican cada vez el cambio del mundo desde cero, sino su cambio en el sentido de perfeccionamiento y coronación, de cumplimiento y plenitud. Esta es una profunda enseñanza que nos acerca al universo de la democracia social y de la revolución como verdadero rescate de la humanidad, de sus sueños y esperanzas. La “prehistoria” ha tenido también algo de la historia que inicia el socialismo, y para hacer la historia son también necesarios elementos del pasado. Tal vez el principal error y vacío de los “socialismos reamente existentes” consistió en ese olvido dramático de los valores anteriores, que conservaban su plena actualidad y vigencia, y en su incapacidad de partir “de” lo ya construido por la humanidad para seguir edificando lo nuevo, sin negarlo ciegamente. La historia es una espiral de agregados y no avanza por rupturas tajantes sino que es una continuidad que integra lo anterior transformado y lo nuevo que se sobrepone pero que también implica una evolución de lo anterior, un corte tajante pero que recoge las huellas pasadas, novedad radical siempre con anclas en la historia.

“Otro mundo es posible”

En los párrafos siguientes y a manera de ejemplo, examinaremos ciertos movimientos, levantamientos sociales y nuevas organizaciones que han ilustrado recientemente las aspiraciones de corrientes muy diversas que han expresado su decisión de conquistar “otro mundo posible”.

1.- La rebelión del EZLN en México

La rebelión indígena del EZLN del 1 de enero de 1994, el mismo día que entró en vigor la asociación de México con Estados Unidos y Canadá (el *Tratado de Libre Comercio*, pretendido ingreso del país al primer mundo), nos recordó dramáticamente a todos los mexicanos que esa fantasía olvidaba una parte sustancial de nosotros mismos, de nuestro propio ser. Un olvido multiseccular que había puesto a los pueblos originarios de nuestra tierra a la orilla del mundo que habitamos, sin apenas percibirlos ni reparar su condición en sus necesidades reales, en sus formas de vida, en sus angustias y esperanzas.

Un “olvido”, por supuesto, que no es ingenuo sino culpable, porque no se trató de una “distracción” más de

la vida moderna, sino de un trato discriminatorio y francamente explotador y subordinado que los ha despojado de riqueza y, sobre todo, que ha significado la negación de su condición de hombres, de su dignidad, de su cultura, es decir, la negación de una parte entrañable de nosotros mismos, y por consiguiente de valores que son también fundamentales para la nación.

Su toma de conciencia, expresada ese 1 de enero, nos obligó también a “los olvidadizos” a tomar conciencia de la situación que no sólo tenía una dimensión moral sino política. Y que nos hizo ver que la vida social no sólo se construye como agregado de gestos, de sentimientos y acciones aislados sino que es, inescapablemente, acción solidaria de todos, acción política y social del conjunto. Los indígenas y campesinos de Chiapas nos hicieron evidente, de manera irrevocable, que en el aislamiento y la lejanía de unos y otros no se avanza colectivamente, y que la soledad y la incomunicación es el principio mismo del rezago y la parálisis.

Al hacerlo así, el EZLN no actuaba únicamente en beneficio de sus filas y de las comunidades indígenas que acompañaban a su organización, sino en beneficio de la totalidad de los mexicanos. Tal es el alcance de su llamado a la organización y a la movilización de la *sociedad civil*. Tal es su mayor virtud: recordarnos que la salvación —que la justicia, que la democracia, que el equilibrio social, que la real liberación— no es un hecho aislado de personas y sectores, y que ni siquiera depende del triunfo de determinadas clases, sino que sólo puede ser el triunfo de toda la sociedad, en este caso de todos los mexicanos unidos. O es de todos o no es de nadie.

No hay duda que la aparición del EZLN, inclusive por arriba de las reivindicaciones concretas de las comunidades indígenas y campesinas, se dirigió al total de los mexicanos, diciéndonos que el consenso, la solidaridad y la moral son inseparables de la democracia y de la vida pública, y que la sustancia de ésta no se reduce a las formas y a los instrumentos, que no sólo es cuestión de técnicas y procedimientos sino de calidad, asunto cualitativo y no sólo cuantitativo que implica el respeto a otras dignidades, a otras existencias, a otras formas de ser y vivir que no únicamente son las de la llamada “modernidad”, sino que son eventualmente más profundas que las postuladas por la vida moderna.

El EZLN nos dijo además que no puede haber democracia ni real convivencia allí donde imperen tamañas desigualdades sociales, tal concentración de la riqueza y desequilibrio en las oportunidades de vida, dependencia del exterior de esta magnitud y sumisión servil y humillante respecto al capital financiero, que para nuestra vergüenza hemos vivido ya varias décadas. El EZLN nos dijo además

que no hay democracia ni equidad allí donde se desprecian la necesidades sociales, donde aumenta dramáticamente la pobreza extrema, donde crece exponencialmente el número de los sin trabajo, donde se desbarata el tejido social y productivo de las medianas y pequeñas empresas. Todo esto causa también del crecimiento en flecha del enorme negocio del narcotráfico.

La democracia en México implica entonces, necesariamente, la transformación de un modelo económico que nos ha empobrecido, que nos ha pulverizado socialmente, que ha sido el caldo de cultivo de una mayor corrupción e irresponsabilidad en la función pública: un modelo que elimina las políticas de beneficio popular y se olvida que la economía no tiene otro fin que el bienestar de los hombres y las mujeres. Un modelo, además, que ha hecho añicos una soberanía tan difícilmente conquistada, y que nos pone a merced de otras voluntades e intereses. Sin una transformación profunda de la economía actual es imposible hablar de democracia, resulta inútil hablar de consensos, resulta mentiroso hablar de soberanía popular.

La democracia en México —ha dicho el EZLN— implica inevitablemente un nuevo *pacto social*. La Revolución Mexicana postuló el suyo y transformó el país. Pero ese *pacto* de la Revolución se desvió y desertó hasta convertirse, casi exclusivamente, en un pacto entre privilegiados, los propietarios y gerentes (*otra gran esperanza traicionada: el pacto social de la Revolución*). Frente a este pacto entre propietarios y gerentes sería preciso construir, debemos ir construyendo, —nos recordó también el EZLN— otro pacto que abra las puertas al desarrollo, al bienestar, a la igualdad, al futuro de todos los mexicanos. Y nos recordó que en la democracia no es suficiente la transparencia de los procesos electorales sino esencialmente la equidad, la participación, el equilibrio.

Somos puntuales en el pago de la deuda externa, y absolutamente irresponsables en el pago de nuestra deuda interna, en el pago de una deuda histórica que nos hace sonrojar y que tenemos con el pueblo: los campesinos y los indígenas, los mexicanos marginales, los trabajadores, los desempleados, las mujeres y los ancianos, los niños desheredados sin educación ni salud y también, dicho sea de paso, con la “pequeña burguesía” y hasta con amplios sectores de las clases medias.

Por eso la democracia en nuestro país sólo será posible verdaderamente en la reconstitución de la fuerzas sociales que funden un nuevo sistema de vida y un sistema político que satisfaga las necesidades, las demandas, los abandonos y olvidos de nuestras mayorías a que los han sometido las falsas modernizaciones que hemos vivido. La democracia en México ha de fundarse en un verdadero *pacto social*,

pero en un pacto realmente definido por la alianza del pueblo y en favor del pueblo.

No deja de ser “misteriosa” la razón del apoyo universal a la causa zapatista. ¿Por qué razón las muy fuertes movilizaciones en México y en buen número de países en favor del EZLN? ¿Por qué motivo el movimiento de una remota zona de Chiapas causa esa atención en el mundo, y concentra la solidaridad no únicamente de las sociedades de muchos países sino las palabras de apoyo de las cabezas de variedad de instituciones históricas en todas partes? En un análisis superficial podría decirse que el fenómeno se explica por la veta “romántica” que suscitan los líderes indígenas, el levantamiento de los pobres, la revuelta de las etnias; sin descartar enteramente esos elementos, me parece que la explicación es otra, se encuentra en otros elementos que aluden al significado *histórico* y *actual* de ese movimiento.

Para decirlo en una palabra: la rebeldía zapatista se sintetiza en una postura, en una ideología que rechaza el principio más extendido en el tiempo actual: la “lógica de la ganancia”, el comportamiento de individuos y sociedades enteras de acuerdo a un principio dominante: la acumulación del capital y la avidez del lucro como motivo primero y único de su lógica de vida.

Y el hecho de que conociendo en carne propia esa aberración y experimentándola todos los días, amplios sectores de las sociedades de todo el mundo “leen” en el movimiento zapatista la actitud de repudio que se desearía asumir y que no siempre se hace, sino apenas marginalmente: el rechazo enérgico a una vida enteramente fundada en las “satisfacciones” materiales, negativa que ahora, en Chiapas, la hacen unos hombres y mujeres a los que les va la vida y la seguridad en esa lucha y en esa denuncia, hombres y mujeres pertenecientes a los pueblos indígenas, en que las posiciones políticas no son juego sino hondos compromisos con las propias convicciones, con la propia moral y con la vida de los demás, aún cuando esos “otros” moren en regiones muy lejanas de los lugares en que ha nacido y vive el movimiento zapatista.

El zapatismo encarna entonces, y ha sabido hacer, uno de los movimientos más originales y significativos contemporáneos opuestos a la “lógica del capital”, a su incontenible afán de lucro y a su inevitable violencia. No, por supuesto —después del hundimiento del “socialismo realmente existente”—, proponiendo una salida específicamente socialista y menos a la vieja usanza, pero sí señalando con la mayor energía y claridad de qué manera el neoliberalismo y la globalización en manos del capital financiero y de las corporaciones significan hoy destrozamiento y devastación para la mayoría de los pueblos del mundo.

2.- Nuevos partidos políticos

En Francia (escribió Louis Project, enero de 2009, en *International Viewpoint*), la *Liga Comunista Revolucionaria* se disuelve y se convierte en un nuevo partido de la izquierda: el *Nuevo Partido Anticapitalista*. En esta transformación estuvieron presentes algunos decanos del marxismo revolucionario que participaron en la rebelión de 1968, como Daniel Bensaid, Alain Krivine y Pierre Rousset, encabezados por el joven líder Olivier Besancenot.

En documentos preliminares del nuevo partido se fijan posiciones en términos muy claros: lucha de clases y apoyo a todas las luchas de los explotados y oprimidos; unidad de acción de los trabajadores y de sus organizaciones; rompimiento con el sistema capitalista; un nuevo proyecto “ecosocialista”, oposición a todas las políticas que simplemente pretendan restaurar y manejar la economía capitalista y la centralización de los poderes en las instituciones capitalistas; lucha por un gobierno de trabajadores; la transformación revolucionaria de la sociedad, democracia social y un programa y práctica internacionalistas.

Por supuesto, quedan abiertas un conjunto de cuestiones: por ejemplo, la naturaleza de las revoluciones en el siglo XXI, los problemas de la transición al socialismo, la reformulación del proyecto socialista y comunista para nuestro tiempo, que el nuevo partido ha de discutir y fijar colectivamente. En cuanto a la “cuestión bolchevique” el partido estaría abierto a diferentes interpretaciones que quedarían bajo el rubro de “problemas de la transición al socialismo”. El nuevo Partido, sostienen sus líderes, busca sus fundamentos en la oposición al capitalismo, ya que no participan de la idea de que al capitalismo puede dársele permanentemente un “rostro humano”. Dentro del partido habrá gente cercana a los “partidos verdes” radicales, incluso al guevarismo: en la práctica, dentro de ese nuevo partido se desarrollarán inevitablemente y serán permitidos distintas corrientes y enfoques, y tal es una de las novedades de mayor interés. En realidad, tal “permisibilidad” sería una de las características centrales de este *Nuevo Partido Anticapitalista*.

En reciente entrevista Olivier Besancenot expresó que “valen más nuestras vidas que sus ganancias”, y que “la revolución debe ser reinventada, ya que ningún experimento revolucionario ha tenido éxito”, sino que ha sido traicionada o “destruida por la contrarrevolución burocrática”. Nosotros trataremos —añade— “de mantener el balance entre tomar el poder sin ser tomados por el poder”.

Pero el “capitalismo está en profunda crisis y ya no es capaz, ni de lejos, de lograr la paz social”, al contrario: “la explosión de la burbuja de las hipotecas está lejos de haber terminado, y esta vez no es la periferia la que está

en juego sino que toca el corazón mismo del sistema”, y entonces “tiene un efecto de dominó que va del centro a las orillas”: “Es un cambio mayor en la evolución de la economía mundial”. “Nos dirigimos –agrega– a una catástrofe social que lo es también en el aspecto humano-individual, agravada por la guerra y la destrucción ecológica. Debemos entender que para los ambientalistas el actual modelo socio-económico no tiene más futuro, pero si no lo cambiamos destruiremos a nuestro propio planeta”. En Italia, *La Izquierda Crítica* ha declarado recientemente que está superada la experiencia del Partido de la Refundación Comunista, y que se propone iniciar la construcción de un nuevo proyecto político, y propone construir en su primera fase una suerte de “arcoiris” de izquierda que supondría una coalición anticapitalista a la manera de un *Movimiento* más que de un *Partido*, que continuaría su trabajo dentro del pacto existente contra la inseguridad, a favor del movimiento feminista y de las luchas ecológicas y antirracistas, etcétera.

En la declaración final de su Conferencia Nacional, la *Izquierda Crítica* aprobó, entre otros, los siguientes principios: la construcción de una oposición anticapitalista inspirada en los movimientos sociales (en realidad se dice que *Izquierda Crítica* es un *Movimiento*), y como tal orientada hacia los movimientos de masas, de las que se propondría recoger las experiencias más valiosas, subrayando la creciente importancia política actual de los jóvenes.

Este nuevo partido estaría estrechamente vinculado a los movimientos sociales y a su dinámica y objetivos: privilegiar la presión de masas y afirmar la independencia de las instituciones del sistema político vigente pero sin renunciar eventualmente a la arena electoral; dar continuidad a los principales objetivos de los movimientos sociales y ampliarlos dentro de lo posible, mencionando los movimientos feministas, la discriminación sexual y los derechos civiles y el Estado laico; defensa del medio ambiente en contra de la lógica de las ganancias y fortalecimiento de las luchas antirracistas y sosteniendo las organizaciones de los migrantes (africanos y europeos del este, principalmente). Todo lo anterior llevaría a extender y profundizar la idea de la “centralidad” del trabajo en la sociedad humana y luchar fuertemente por la defensa y ampliación de los derechos de los trabajadores.

Una cuestión no cerrada en la transformación posible de las estructuras sociales hoy, es el del papel de la “clase obrera” en esas luchas. Dijimos antes que la clase obrera y sus organizaciones habían perdido fuerza en la mayoría de los países debido a la desocupación y a la “integración” de que han sido objeto sobre todo dentro del neoliberalismo. En muchos países se ha retrocedido dramáticamente en el derecho laboral y un buen número de trabajadores está

forzado inclusive a aceptar empleos temporales, de tiempo parcial con bajos salarios y muy pocos derechos. Deben reconocerse estas tendencias junto al abandono creciente de los obreros a los partidos y organizaciones tradicionales de clase; pero de estas debilidades no puede concluirse que la clase obrera ha perdido definitivamente su capacidad de lucha en contra del sistema capitalista y por un nuevo orden social incluso de carácter socialista. Pero, sobre todo, más democrático, equilibrado, justo y participativo.

3.- Los nuevos movimientos sociales (Porto Alegre)

Cuando se ha sostenido en el Foro Social Mundial de Porto Alegre (que ahora se ha diversificado a distintas partes del mundo) que *otro mundo es posible*, y cuando responden a esa convocatoria variedad y multitud de organizaciones sociales de todo tipo, hemos de pensar que se trata de una movilización real, y no anarquizante, que se opone y niega enfáticamente el tipo de dominio, explotación, globalización que vivimos.

Esta movilización, como es fácil ver, empieza ya a tener detrás de sí una pequeña pero importante historia que se acumula: de Seattle pasando por Washington, por Davos, por Praga, por Génova y otros lugares, hasta las reuniones de Porto Alegre, de Mumbai, de Sudáfrica, de Belem do Pará y de muchas otras ciudades del mundo, en un tiempo además cargado de movilizaciones y de diferentes frentes sobre una variedad grande de temas y circunstancias, sobre todo ahora para enfrentar el empobrecimiento acelerado que en todas las regiones ha causado la crisis del capitalismo neoliberal.

Es verdad también: este movimiento que postula que *otro mundo es posible*, y que exige *otra globalización* y no la actual (la globalización de la solidaridad y la cooperación de la que se destierren la explotación y el enriquecimiento de unos pocos a costa de las mayorías), ha de enriquecerse todavía mucho tanto en el aspecto teórico como en el plano práctico y organizativo. Pero no podemos olvidarlo en el panorama actual por el hecho de que su estructura y funcionamiento no vaya por idénticos caminos al de las oposiciones, discusiones y cultura política de hace un siglo.

Cierto, han de considerarse también esas discusiones porque sin ellas resulta imposible el avance teórico y práctico de una izquierda renovada, pero hemos también de ver con frescura las características y significado de los nuevos movimientos sociales. Que, por cierto, tienen ya influencia en los nuevos partidos políticos de izquierda, como vimos en el párrafo anterior. Su aparición es aún joven en la historia pero en esa misma perspectiva sus posibilidades al futuro están abiertas y son sin duda promisorias. No

desesperemos porque mucho de lo dicho anteriormente está incluido en ellos.

Es verdad: a pesar de su premura la acción y pensamiento de los nuevos movimientos sociales están destinados a ir lejos en la historia. Lo decíamos antes: con otros antecedentes pero también con la pertinencia de la riqueza intelectual de otras tradiciones revolucionarias, algunos partidos comunistas (o representantes del marxismo revolucionario) de importante abolengo evolucionan ya y asumen posiciones análogas o paralelas a las líneas anotadas antes, que han recorrido los nuevos movimientos sociales.

Uno de los graves problemas, como hemos dicho, es que el socialismo ha perdido atractivo como consecuencia combinada al menos de dos factores: el fracaso del estalinismo y el dominio de la burocracia en los países del “socialismo realmente existente”, y del control social y mediático que se ha desarrollado desmesuradamente en el tiempo del capitalismo neoliberal y aun antes. La pregunta ahora es: ¿la profunda crisis del sistema capitalista hará surgir de manera más fuerte y extensa la conciencia de la necesidad del socialismo? Probablemente pueden ya señalarse síntomas de ese resurgimiento, aun cuando tal vez sea prematuro echar las campanas al vuelo.

En todo caso, como hemos visto, surgen prácticamente en todas partes del mundo, entre los más jóvenes y en núcleos no despreciables de la clase obrera, y también en variedad de partidos y organizaciones políticas de tradición, programas anticapitalistas que llevan de la mano a posiciones socialistas. Otro tanto ocurre, desde luego, entre los “nuevos movimientos sociales”, que concluyen en la necesidad de un nuevo socialismo ante el espectáculo de la profunda crisis actual del capitalismo neoliberal equivalente “a la caída del Muro de Berlín” (Joseph Stiglitz).

Cada vez se extiende más la conciencia de que sólo con un nuevo socialismo puede lucharse efectivamente en favor de los derechos humanos, de los derechos democráticos y participativos, de los niveles de vida, y en contra de la devastación del medio ambiente y del militarismo sangriento que prevalece en la escena internacional. Sin confrontar el poder de la clase o de las clases capitalistas no es posible alcanzar esos objetivos. Pero también es verdad, volvemos a decirlo, teniendo a la vista un socialismo profundamente renovado, e intensamente creativo. En realidad, quienes aceptan al mercado como forma dominante y “eterna” de la organización social, en realidad condenan a las mayorías del futuro a una creciente polarización de la sociedad, a más intensos conflictos hasta de orden criminal, al empobrecimiento de las mayorías y a la aplicación de medidas cada vez más bárbaras de opresión y represión.

En realidad, la aceptación del mercado sin más calificaciones implica reconocer que la producción y

la distribución mundial de bienes sea controlada por un puñado de grandes monopolios, la definición de las prioridades sociales según sus intereses y ganancia y la “organización” de la vida económica según la “jungla” de la competencia sin freno y anárquica del mercado. En cambio, dentro de un socialismo democrático y realmente participativo, y con la aplicación de los avances científicos y tecnológicos no en provecho de la acumulación individual sino para satisfacer necesidades sociales, sin duda será posible llegar a un armonioso desarrollo de la sociedad en interés de la mayoría.

Para trascender las contradicciones sociales y económicas que sufre hoy la sociedad humana, y el mundo de explotación que se vive, resulta necesario entonces la formulación de un programa, o de líneas de acción que alcancen un alto consenso, dentro del horizonte de un socialismo profundamente democrático y participativo, que no ha florecido hasta el momento. Algunos han dicho, para resumir en breves palabras lo anterior: “es preciso luchar por un socialismo del futuro si no queremos capitular y ser devorados por el bárbaro capitalismo que se ha impuesto” (Lynn Walsh, *Socialism Today*, sep. 2005).

Utopía y esperanza

Resumiría lo dicho afirmando que la crisis de las utopías de los dos últimos siglos —el capitalismo como libertad y el socialismo como emancipación de los modos de alienación que aquel impone—, no significa que el hombre haya renunciado a “la utopía”, a la posibilidad de un “mejor mundo”, es decir, a la libertad, a la plena democracia, a la igualdad, a negar la explotación y a convertir el trabajo humano en fuerza creativa para el individuo y la sociedad, ni que haya desistido de la posibilidad cierta de un desarrollo armonioso y orgánico del conjunto social, sin excluir al individuo. Individuo y sociedad que, al final de cuentas, no han de contraponerse sino completarse en sus dimensiones varias y crecer como un todo indisoluble, orgánico.

Llamo la atención sobre la necesidad de entender “la utopía” en el sentido de “esperanza militante” en que la hemos expuesto a lo largo de este escrito. Diría también que entre otros sentidos la liberación alude a la emancipación del hombre respecto a la economía como fuerza que se le impone inexorablemente, igual que a la sociedad en su conjunto. Fuerzas y procesos que están fuera de su control y que la arrastran, definiendo su destino que también se le escapa de las manos: el mundo como horizonte subordinado, cerrado, tal el *Huis Clos* de Sartre.

Sí, es verdad, debemos avanzar contra viento y marea, y eliminar la situación de destierro en que viven hoy las personas y los proyectos de futuro en nuestro mundo, que

sería semejante al de los poetas en la República de Platón. El filósofo griego los expulsa de la República alegando cosas como éstas: son meros imitadores y no creadores; no contribuyen a la mejora de las ciudades ni han demostrado ser buenos legisladores; no han hecho ninguna invención, ni han realizado aportaciones propias de sabios, ni han sido guías de la educación. “Afirmamos –dice Platón– que todos los poetas, empezando por Homero, son imitadores de imágenes de virtud y de aquellas otras cosas sobre las que componen; y que, en cuanto a la verdad, no la alcanzan” (*La República*, libro X). “El poeta –repite una y otra vez– no sabe hacer otra cosa que imitar. Y el imitador no sabe nada importante sobre las cosas que imita; no entiende nada del ser; sólo entiende sobre la apariencia y sólo habla de ello (ibid., 601). La imitación no es una cosa seria, sino niñería” (id., 602b). (Lo que no se aclara en estas líneas es precisamente que la *imitación* es también para Platón la definición, la esencia propia del *arte*).

A primera vista, la utopía parecería excluida de todos los campos: de las ciencias y las letras; de la economía y de la política; de la filosofía y la teología; e incluso de la vida y del quehacer cotidianos. Hemos pasado de la tan repetida consigna del 68 “seamos realistas, pidamos lo imposible” al “seamos realistas, atengámonos a los hechos”; del “fuera del sistema está la salvación”, al “fuera del sistema no hay salvación”, tan afín al principio eclesástico medieval excluyente: “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Hemos pasado cruelmente de la idea y la filosofía al más grueso pragmatismo.

Desde el siglo XVI viene desarrollándose una vieja y virulenta pugna entre la razón utópica y la razón instrumental, que adquiere distintos tonos y modalidades. Primero fue, probablemente, entre la *Utopía* de Tomás Moro y *El príncipe* de Maquiavelo. Después, entre la Revolución Francesa y las sucesivas restauraciones políticas. Más adelante, entre el conservadurismo, defensor del *status* aristocrático y monárquico y el liberalismo, defensor de la libertad, entre la revolución burguesa y la revolución socialista; entre el socialismo utópico y el socialismo científico, etc. Los contendientes han sido siempre desiguales, y la pugna entre ellos se parece mucho a la que libraron el desarmado David (razón utópica) y el bien pertrechado Goliat (razón pragmática e instrumental).

Hoy son los realistas y pragmáticos quienes contienden contra los utópicos (algunos les llaman ideólogos), pero la utopía es vista con desprecio y tratada agresivamente. Es colocada del lado del ensueño y de la inexactitud. Y como nos encontramos en “el fin de las ideologías”, se cree que también estamos llegando al final de las utopías, que son automáticamente puestas del lado de lo irracional. Y, como lo que impera hoy es la razón instrumental, todo lo que va

contra esa razón se consideró falso, ilusorio, visceral. Es ubicado del lado de lo política, económica, social y culturalmente desviado, incorrecto, demagógico. Frente a ella se pone como modelo el filosofar y teologizar correctos, lo política, lo cultural, lo económico y religiosamente correcto. La utopía es situada del lado de lo subversivo y desestabilizador. Y eso, en tiempos de “orden y concierto”, debe ser combatido recurriendo a la violencia, si fuere necesario, a la represión, hasta eliminarla definitivamente: como lo que prevalece en nuestra civilización científico-técnica es la razón calculadora, la utopía debe desaparecer, lo imprevisto borrarse o controlarse, las ilusiones desterrarse, o al menos convertirlas en invisibles. La dicotomía actual entre ambas razones parece muy bien reflejada en la siguiente anécdota que cuenta el teólogo holandés Edward Schillebeeck: “Una vez aterrizó un europeo con su avión en medio de un poblado de habitantes africanos que miraban atónitos al extraño pájaro grande. El aviador, orgulloso, dijo: ‘En un día he recorrido una distancia para la que antes necesitaba treinta’. Entonces se adelantó un sabio jefe negro y preguntó: ‘Sir, ¿y qué hace con los 29 restantes?’”.

Pero lo más llamativo y sorprendente del caso es que, mientras se destierra la utopía de todo el territorio de lo humano, se nos hace creer que está haciéndose realidad a través de la globalización. Ésta sería, según el neoliberalismo, la traducción política y económica del “mejor de los mundos” de que hablaba Leibniz. Con el capitalismo democrático y neoliberal, dirá Francis Fukuyama, la humanidad ha llegado al final de la historia: ya no se puede aspirar a más. Ha nacido el “hombre nuevo” que era el ideal de la Ilustración. Se ha hecho realidad el reino de Dios en la historia y en la tierra, que ha sido siempre el viejo sueño de los milenarismos. Consecuencia: carecen de sentido las preguntas de Kant: “¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?”. No hay nada nuevo que esperar, porque el objeto de la esperanza se ha logrado. No hay nada que hacer, porque todo está hecho. No hay que luchar por la utopía porque ya se ha hecho realidad.

Y mucha gente termina por creer ciegamente que la globalización es la plena realización de la utopía en el aquí y ahora. Pero tal argumentación está llena de trampas, que de seguro más de un lector ha descubierto. Se explica así: la globalización es un proyecto imperial que pretende uniformar culturas, controlar las economías y someter a todas las heterodoxias al pensamiento único. Es un manto con el que se quiere ocultar el fenómeno de neocolonización del mundo por el capital multinacional. Es, a su vez, una construcción ideológica, y no la descripción del nuevo entorno económico; se trata de una interpretación falsa de la realidad que sustituye a su descripción exacta, una tremenda y letal mentira.

Sin embargo, el actual destierro de la utopía no debe sorprender a los utópicos. Porque tal es su estado natural. Tal es precisamente el significado etimológico de utopías: *ou-topos*, no-lugar. Así lo vio ya el propio Platón, verdadero creador del pensamiento utópico en el libro IX de la ya citada *La República*. El filósofo griego diseña un modelo ideal de ciudad que, en un primer momento, cree posible construir en la tierra, inclusive la ve realizable en una ciudad griega, donde los ciudadanos serán “buenos y civilizados” (470e) y “se portarán como personas que han de reconciliarse” (471a).

Sin embargo, al final del libro IX, en un texto lleno de grandeza y profundidad como pocos en la literatura antigua, da un giro coperniqueano a lo dicho y expresa su escepticismo en torno a la posibilidad de realizar la ciudad ideal en la tierra y afirma que esa ciudad “no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo que se dé en lugar alguno de la tierra” (592b). Para Platón el *no-lugar* sería la verdadera identidad de la utopía.

La idea de utopía ha sufrido entonces un tremendo proceso de deterioro, que se refleja en la propia definición de algunos diccionarios, que acentúan su ingenuidad, su carácter irreal, quimérico, fantasmagórico. Tales derivaciones nada tienen que ver con el sentido que se le da en el pensamiento y la literatura utópicas. Lo que se ha impuesto en el lenguaje ordinario, en la vida social es una caricatura. Así, a las personas utópicas se las considera carentes de sentido de la realidad, de estar en las nubes, de moverse por impulsos primarios, de actuar sentimentalmente y no de manera racional. No es que se las califique necesariamente de malvadas, pero sí como ajenas y alejadas de la realidad.

En verdad debe decirse que el término utopía es ambivalente, como en definitiva lo son también términos como “mito” y, en cierta medida, “ciencia”. El sentido más frecuente que suele dársele a la utopía es el negativo, el que implica una connotación peyorativa. Utopía sería casi sinónimo de sueño ilusorio, quimera, fantasía, y se confundiría con lo meramente desiderativo. Cuando se califica a una persona de utópica se está diciendo que no tiene los pies en la tierra y confunde el deseo con la realidad. Ahora bien, utilizar la palabra utopía en ese sentido constituye, a mi juicio, una derivación patológica de la misma.

Utopía se emplea también en sentido positivo como proyecto o ideal de un mundo justo, que implica la crítica del orden presente. Crítica y utopía son las dos grandes líneas que forman el pensamiento moderno europeo, y en buena medida universal. Es mérito de Bloch es el de haber recuperado una palabra tan denostada, liberándola de su acepción peyorativa y convirtiéndola en categoría mayor de la filosofía. Él devuelve a la utopía la credibilidad y la solidez que había perdido en el marxismo ortodoxo. Para

ello renuncia a la oposición entre socialismo utópico y socialismo científico, y establece la distinción –para mí, fundamental– entre utopía abstracta y utopía concreta. Mérito de Karl Mannheim es también el haberla introducido en la sociología del conocimiento. Utopía, para él, no es lo irrealizable sin más, lo irrealizable de manera absoluta, sino “lo que parece ser irrealizable solamente desde el punto de vista de un orden social determinado ya existente”, es decir, lo que no puede realizarse en unas determinadas coordenadas ya establecidas. Cuando se formula una utopía en el sentido indicado, no se está proponiendo un imposible; se busca cambiar las coordenadas que la hacen imposible para que pueda ser realidad, para que sea posible y real. La utopía tiene, por ende, una doble función, como acabamos de decir: crítica de la realidad existente (función iconoclasta) y alternativa de la misma (función constructiva).

Creo que es aplicable a esta concepción de la utopía lo que dice Herbert Marcuse del marxismo en su emblemática disertación *El final de la utopía* (ciclo de conferencias en la Universidad Libre de Berlín, 1967): “El marxismo ha de asumir el riesgo de definir la libertad de tal modo que se haga consciente y se perciba como algo que en ningún lugar subsiste ni ha subsistido. Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negaciones histórico sociales determinadas de lo existente, la toma de consciencia de esas posibilidades y la toma de consciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición muy libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente”.

Ahora bien, con la recuperación del significado positivo de la utopía no se resuelven todos los problemas en torno a ella, pues el concepto tiene carácter valorativo y no sólo descriptivo. “Utopía” –afirma con razón Marcuse– “es una categoría esencial dentro del debate conceptual-político quizá más importante: el que trata sobre la forma de vida justa y digna de la sociedad y del individuo”. Llegamos así a la esperanza, que constituye el impulso y el principio de realidad de la utopía concreta.

En *El principio esperanza*, Ernst Bloch considera que la esperanza no es una simple disposición anímica o una disposición que define a las personas de “naturaleza optimista” y está ausente en las personas con tendencia al pesimismo. La esperanza es una determinación fundamental de la estructura del mundo, un principio siempre presente y actuante en la realidad objetiva, y un rasgo constitutivo del ser humano. El *principio esperanza*: he aquí, como decíamos, una noción también central de la filosofía de nuestro tiempo.

El determinismo mecanicista entiende la materia como un simple “hoyo negro” de sustancias químicas e identifica la realidad con lo dado aquí y ahora. La realidad tiene pasado y presente, pero no futuro: tal determinismo se ubica en el terreno de los hechos, de lo “contante y sonante”, se mueve en el mundo de “lo dado” sin levantar nunca el vuelo, es decir, sin esperanza. Sólo considera real y verdadero lo que puede verificarse empíricamente. Lo demás, o no existe o no es verdadero. El único lenguaje válido para el determinismo mecanicista es el descriptivo. En esta visión de las cosas, la realidad es más importante que la posibilidad; más aún, ésta queda excluida del horizonte de aquélla, del horizonte de la vida.

Sin embargo, para la filosofía de la esperanza, la materia es creadora y activa; la realidad no se reduce a algo inmóvil, sólido, simple, inerte, pasivo; tiene carácter abierto y dinámico. En la realidad no sólo hay presencia, sino también—y de manera preferente— posibilidad. La realidad no es una repetición al infinito de lo ya acontecido ni la suma de los pasados y presentes. Tampoco debe entenderse como un circuito cerrado sin comunicación con el exterior. Se nos presenta, más bien, como un espacio abierto sin límites, un torrente de agua sin compuertas. Se parece más a una caja de sorpresas que al eterno retorno de lo mismo. Su principal característica es la novedad, no la repetición.

Bloch nos dice más: “lo real está en proceso o, mejor, es proceso: está siempre en marcha, en permanente construcción, en ininterrumpida creación. En dicho proceso puede suceder todo, nada está decidido de antemano. Por lo mismo, los hechos no son fenómenos aislados e irreversibles, sino momentos de un proceso que discurre con fluidez, aunque no siempre en línea recta sino, con frecuencia, en zig-zag, con avances y retrocesos. Conforme a esta filosofía de la realidad, no vale decir “las cosas son como son”, pues pueden —y deben ser— de otra manera. El mundo no se encuentra terminado ni mecánicamente determinado. Ni siquiera las cosmologías y cosmovisiones que consideran el mundo como creación de Dios o de los dioses se refugian en una idea determinista del mismo. En el mundo —afirma Bloch— “se dan posibilidades objetivas..., ocurren cosas verdaderamente nuevas. Cosas que verosímelmente aún no le habrían ocurrido a ninguna realidad... Hay condicionamientos que nosotros no conocemos aún, o que ni siquiera existen por ahora. Vivimos rodeados de la posibilidad, no sólo de la presencia. En la prisión de la mera presencia ni siquiera podríamos movernos o respirar”.

La esperanza es la respuesta del ser humano individual y social a la situación de alienación que nos envuelve. La esperanza nos lleva a desear que el estado de alienación o cautividad no dure indefinidamente sino que termine cuanto antes, que tenga un fin. Max Horkheimer escribió

que “la teología es la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra”; es la “expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente”. Cuanto mayor es la conciencia del ser humano de su finitud, de su cautividad y de las pruebas a que se ve sometido, mayor es su esperanza de verse liberado de ellas. Siguiendo al poeta Hölderlin, habría que decir: cuanto mayor es el peligro, mayor es la esperanza de salvación.

Debe decirse, además, que la esperanza aparece en la vida social, no se produce sin el encuentro del uno con el otro y se da sobre todo en sociedad. La esperanza, o esperar, es un acto constitutivo de la persona y de la sociedad. Mi esperanza incluye el esperar de los otros y con los otros. La esperanza de los otros y con los otros activa mi esperar. Mi esperanza sin la de los otros desemboca en el solipsismo. Mi desesperar pone a los otros en el despenadero de la desesperación: esperamos y desesperamos uno junto al otro, en comunidad.

Pero la esperanza es también virtud. Se mueve en el horizonte ético, pero no es una virtud de ojos cerrados, pies quietos y manos atadas, como se ha presentado tradicionalmente. La virtud de la esperanza tiene los ojos abiertos para analizar la realidad con lucidez, es decir, con sentido crítico. Tiene la mirada puesta en el futuro y los pies en movimiento, es acción y *praxis*: movimiento hacia la utopía. Gracias a ella, el ser humano emprende el camino buscando la libertad y se dirige a la tierra prometida: es *esperanza-en-acción*, que lleva derechamente a transformar el mundo. El principio-esperanza de Ernst Bloch se convierte en *compromiso-esperanza*. Gracias a él, la esperanza baja de la abstracción y quiere hacerse historia, “hacerse carne” y habitar entre los humanos y en la sociedad de los hombres y las mujeres.

El filósofo brasileño Rubem Alves ha dicho que la esperanza “es el presentimiento de que la imaginación es real y que la realidad es menos real de lo que parece... Es la convicción de que la abrumadora brutalidad de hechos que la oprimen y la reprimen no han de tener la última palabra. Es la sospecha de que la realidad es mucho más compleja que el realismo que nos hace creer que las fronteras de lo posible no quedan determinadas por los límites de lo actual, y que, de una forma milagrosa e inesperada, la vida está preparando el acontecimiento creador que abrirá el camino a la libertad”. (*El poeta, el guerrero y el profeta*, Trade Paperback, Filadelfia, 1900).

Por lo demás, sostiene Bloch, el miedo a las utopías es uno de los rasgos definitorios del pensamiento conservador: para el pensamiento conservador la utopía es profundamente desestabilizadora del orden establecido, que debe

salvarse por encima de todo ya que es el estado natural del mundo. Si no se salva el orden, se impone el caos. Pero lo que más pesa en la crítica de la tradición conservadora –política y cultural– es el miedo a que se haga realidad la utopía de la justicia y igualdad en el mundo; en cuyo caso, quienes siempre han detentado el poder y han vivido en la abundancia, perderían sus privilegios, y quienes han estado excluidos accederían a unos condiciones dignas de existencia.

¿Qué hacer? La utopía concreta y posible debe responder a una visión no determinista de la realidad, con la inclusión de la esperanza como “momento” fundamental de la condición humana y del pensamiento. Ha de responder a la intención ética que la anima, consciente de la distancia entre cómo es el mundo y cómo debe ser, pero con el propósito de aproximar el deber ser al ser. Ha de combinar también la crítica y la propuesta y proponerse como meta el logro de la realización individual y la realización de la sociedad humana, y la liberación de la naturaleza. Debe responder a un interés emancipatorio integral y no excluyente.

Dirían los postmodernos: por necesidad ética “es indispensable regresar a los metarelatos”. Recordemos las palabras fundamentales que escribió Marx en el libro I de *El Capital*: “Lo que distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es que aquél tiene siempre una idea anterior de lo que pretende realizar... La historia es un proceso de contradicción permanente entre las ideas y su realización material. La utopía supone la supresión de esa contradicción”.

SECUENCIA

Revista de historia y ciencias sociales
Número **74** mayo - agosto 2008



ARTÍCULOS

<p>Constanza M. González Navarro La estancia: su génesis y su estructura en Córdoba (gobernación del Tucumán, virreinato del Perú, 1573-1700)</p> <p>Oscar Ernesto Mari Los límites del Estado en la colonización de un espacio territorial argentino. El caso del Chaco durante la reconversión de los años veinte y treinta en el siglo XX.</p> <p>Luz María Uthoff López El Departamento de Contraloría y la búsqueda del control del presupuesto en México, 1917-1932. Una aproximación</p>	<p>Ricardo Pozas Horcasitas Elección presidencial y reproducción del régimen político en 1964</p> <p style="text-align: center;">EN CONSECUENCIA CON LA IMAGEN</p> <p>Miguel Rodríguez El Sagrado Corazón de Jesús: imágenes, mensajes y transferencias culturales</p>
--	--



Instituto
Mora

Informes: Madrid 82, Col. del Carmen Coyoacán,
CP 04100, México, D. F. Tel./Fax 5554 8946 ext. 3108
secuencia@mora.edu.mx
www.mora.edu.mx