

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

POSGRADO EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

**La utopía como motor del pensamiento crítico
y como alternativa al proyecto
de la modernidad capitalista**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES

P R E S E N T A:

GERSON DANIEL COLINA VELÁZQUEZ

D I R E C T O R

DR. FRANCISCO PAMPLONA RANGEL

Ciudad de México, junio de 2018.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS ©

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Por su amistad, ejemplo y paciente guía, mi enorme agradecimiento y admiración a Francisco Pamplona.

Por tomarse el tiempo de leerme, hacer comentarios y ampliar mis horizontes epistemológicos, muchísimas gracias a Concepción Delgado, Florinda Riquer, Ricardo Romo y Leticia Ventura.

A mi querido maestro Mario Magallón, inspiración para continuar en la aventura del pensamiento y la reflexión, mi más profunda gratitud.

Un agradecimiento especial a mis compañeros de viaje en distintos momentos: Raquel, Franco, Luis David, Diana, Iván, Román, Let, Carlos, Beto, Cacho, Gerardo, Pavo, Abner, los cachorros (Emanuel, Carlos, Gabriel)... han hecho mi camino más ligero, más entretenido.

A mis hermanos, Memo, por su increíble resistencia, bondad y lucha constante, y Diana, por su ternura y generosidad, les quiero y agradezco infinitamente.

Para mis padres, Guillermo y Eréndira, quienes a pesar de todo siempre han creído en mí, me han apoyado y formado hasta el momento en que escribo esto... No tengo palabras, no me alcanzan. Saben que les amo... han sido mi motor.

*Lo que somos y lo que podemos llegar a ser
son proyectos abiertos que habrán de construirse
en el curso del tiempo.*

Nick Srnicek y Alex Williams. *Inventar el futuro*

Índice

Introducción.....	4
Capítulo I En defensa de la utopía	
1. Una primera aproximación a la utopía.....	11
2. Delineando la modernidad capitalista.....	14
3. ¿El fin de las utopías?.....	16
4. Anquilosamiento de la utopía.....	22
5. Hacia una revaloración de la utopía.....	26
6. Reinterpretando “el fin de la historia” y “el último hombre”	29
7. La utopía como latencia.....	33
Capítulo II Recuperación de la utopía	
1. La utopía como una constante en el imaginario político-social.....	39
2. Configuración de la modernidad capitalista a partir del modelo económico.....	56
3. La Ilustración como construcción de un nuevo ideal humano de dominio.....	69
4. El mesianismo como una manifestación utópica transformadora.....	76
5. Apertura de la historia y <i>novum</i> como posibilidad.....	88
6. Hacia una nueva modernidad: propuestas utópicas contemporáneas.....	98
Capítulo III La utopía como una práctica de transformación	
1. Configuración de un piso común de la utopía.....	113
2. La utopía como búsqueda del bien supremo.....	117
3. El arte como último reducto de la imaginación liberadora.....	122
Conclusión.....	129
Bibliografía.....	134
Apéndice Lo fantástico como una forma de subvertir la realidad.....	140

Introducción

Si la historia de la utopía arroja alguna luz sobre la historia de la humanidad, es esta: nuestras utopías fueron tristemente deficientes e inadecuadas; y si no han ejercido la suficiente influencia práctica sobre el curso de los acontecimientos, es porque –como afirma Viola Page en sus *Gospels of Anarchy*– sencillamente no eran lo bastante buenas. Viajamos a través de la utopía solo para ir más allá de la utopía.

Lewis Mumford, *Historia de las utopías*

Hace cinco siglos la utopía surgió como concepto a partir del libro de Tomás Moro quien planteaba la idea de una sociedad ideal. Durante mucho tiempo se ha considerado que la *Utopía* de Moro inauguró un género literario, el género utópico, pero en esta investigación sostendremos que la intención de Moro iba mucho más allá de un ejercicio imaginativo. Hay que tomar en cuenta que Tomás Moro fue canciller de Inglaterra durante el gobierno de Enrique VIII, uno de los precursores del Absolutismo europeo, por lo que podemos suponer que en su *Utopía* se esconde una profunda crítica ante la nueva configuración que comenzaba a darse en las monarquías europeas. Sus críticas más directas en lo referente a la formación de la Iglesia anglicana lo llevaron al encarcelamiento para posteriormente ser decapitado.

Dentro de lo que en esta investigación llamaremos pensamiento utópico, podemos remontarnos muchos siglos antes de la aparición de la *Utopía* de Moro para encontrar propuestas de mundos o sociedades ideales, la más importante es la que encontramos en el pensamiento de Platón, específicamente en *La República*. No está por demás notar que Sócrates, maestro de Platón y sobre quien versan todos sus *Diálogos*, corrió el mismo destino que Tomás Moro, no fue decapitado, pero sí fue enjuiciado por pervertir a los jóvenes atenienses con sus ideas y condenado a morir envenenado con cicuta.¹ Podemos observar que

¹ Cabe subrayar que Sócrates podía optar, como alternativa a la muerte, por el destierro, pero elige morir por ser congruente con su pensamiento, lo que en sí mismo ya es una forma de utopía.

quien se sale de la norma de pensamiento no es muy bien visto por los que sustentan el poder, sin importar de que época histórica o sociedad se trate.

Así la utopía ha llegado hasta nuestros días como un concepto incómodo, generalmente se utiliza para descalificar propuestas o proyectos que se piensan irrealizables a pesar de las buenas intenciones que estos proyectos puedan tener. Lo que proponemos en esta investigación es una revaloración del concepto utopía, entendiéndolo como una crítica de la sociedad existente y una búsqueda de alternativas para transformarla.

La tarea no es fácil, el pensamiento único suele desconfiar de todo aquel que enarbole la bandera de la utopía, el concepto se relega a lo literario, a ensoñaciones vagas. Parte de esta reticencia se lo debemos a las continuas derrotas de las alternativas libertarias, también a que muchos de los que las sostenían terminaron como Moro o Platón y quizá a que Marx pretendió distanciarse de este tipo de propuestas al calificar a su socialismo como científico en contraposición al socialismo utópico de Saint Simon, Owen o Fourier. Pese a ello, en esta investigación sostendremos que el marxismo también es una utopía, pero no en su acepción peyorativa que la califica como algo imposible, irreal o que no puede existir, sino como la búsqueda de una sociedad más justa, en la que se alcance el mayor potencial que tenemos como humanidad, a pesar de que nunca lleguemos a la perfección, ya que no es viable cuando se habla de lo humano. Es en este sentido que la utopía hoy más que nunca se hace necesaria.

Nuestra idea de utopía se presenta como alternativa a la realidad existente, es decir, a lo que en esta investigación llamaremos proyecto de la modernidad capitalista. Este concepto podría equipararse a lo que comúnmente se llama capitalismo, neoliberalismo, o incluso (de manera más reciente) capitalismo financiero; nuestra categorización obedece a la necesidad de situar al capitalismo como un proceso histórico de larga duración que se configuró como proyecto moderno triunfante ante otros proyectos modernos que se iban gestando a la par. A pesar de que a lo largo de su desarrollo ha presentado distintos rostros para adaptarse a las crisis generadas por sí mismo, el proyecto de la modernidad capitalista no ha cambiado en su fin principal, la obtención de la ganancia a través de la explotación del hombre por el hombre.

Ante la falta de alternativas al proyecto de la modernidad capitalista, se hace indispensable replantear el valor de la utopía, analizar las diversas propuestas que han existido en torno a ella, ya sea como concepto o como proyecto que se ha intentado llevar a

cabo en la realidad. El pensamiento utópico se nos presenta como alternativa al pensamiento único que intenta una sola forma de aprehender la realidad, de ser y de estar en el mundo.

El pensamiento utópico, tal como yo llegué a concebirlo, era pues lo opuesto al unilateralismo, el sectarismo, la parcialidad, el provincianismo y la especialización. Quien practicase el método utópico debía contemplar holísticamente la vida y verla como un todo interrelacionado: no como una mezcla azarosa, sino como una unión de piezas orgánica y crecientemente organizable, cuyo equilibrio era importante mantener—como en el caso de cualquier organismo viviente— a fin de promover el crecimiento y trascendencia (Mumford, 2013: 14).

Occidente ha intentado imponer el pensamiento único, por ello declaró el fin de la historia y con ello el fin de cualquier alternativa al proyecto de la modernidad capitalista, el fin de todo proyecto utópico. Nosotros pensamos que existen otros proyectos de modernidad que no llegaron a su pleno desarrollo, proyectos que pueden aportar en la construcción de nuevas alternativas que permitan al desenvolvimiento de una vida verdadera.

Cualquier comunidad posee, además de sus instituciones vigentes, toda una reserva de potencialidades, en parte enraizadas en su pasado, vivas todavía aunque ocultas, y en parte brotando de nuevos cruces y mutaciones que abren el camino a futuros desarrollos. Aquí se constata la función pragmática de los ideales, pues ninguna sociedad será plenamente consciente de su naturaleza intrínseca o de sus perspectivas naturales si ignora el hecho de que existen múltiples alternativas al sendero por el que de hecho se ha encaminado, así como una multitud de fines posibles además de aquellos que resultan inmediatamente visibles (Mumford, 2013: 16).

De lo anterior, vemos que la utopía se presenta como una posibilidad de recuperar lo mejor de nuestro pasado y construir lo mejor hacia el futuro; es una tensión entre pasado y futuro que busca objetivarse en el presente, un presente más justo donde nuestros sueños y esperanzas no sean dictados desde las torres de los poderosos.

La utopía se encuentra en constante tensión entre lo real y lo posible, la crítica marxista a lo que se llamó socialismo utópico partía principalmente de que las condiciones materiales existentes no permitían la realización de los postulados de este grupo de socialistas. Así, muchos de los postulados de diversas utopías se ven como irrealizables en un momento determinado y por eso se les desecha como proyectos inviables. Sin embargo, las condiciones

materiales no están fijas, como nada está fijo en la historia humana, por lo que es plausible que lo que hoy se piensa imposible mañana pueda ser realizable, este es el verdadero potencial de la utopía, el mostrarnos un camino hacia una realización más plena de lo humano.

Pensamos que la negación de la utopía desde los centros de poder es contradictoria, ya que Occidente concretó su utopía, la utopía del consumo y la ganancia. Autores como Francis Fukuyama y Samuel P. Huntington declararon que la democracia liberal y el capitalismo eran irreversibles, siendo su mayor exponente Estados Unidos, al que los demás países deberían alinearse, declarando incluso el fin de la historia (Fukuyama), argumento que contó con gran número de detractores, sin embargo, en los hechos el pensamiento único al que aspiraba sigue siendo una constante y el dominio que Estados Unidos ejerce sobre el resto del mundo y en particular sobre la región latinoamericana y otras naciones del llamado tercer mundo es una realidad.

Aunado a esto la posmodernidad ha declarado el fin de la historia, del socialismo, de los metarrelatos, la muerte del sujeto y de la utopía; parecería que ya no hay nada que decir, nada por hacer, nada que cambiar, nada que mejorar. En un inicio de milenio donde se vende (y se impone) la idea de que el proyecto de la modernidad capitalista, la “democracia americana”, el libre mercado, etcétera, son las únicas alternativas que existen en este mundo; donde el hombre queda reducido a una mercancía más en un mundo cada vez más consumista, sin valores claros; en un sistema donde como anunciara Marx en su Manifiesto: “Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo santo se hace profano.”; se hace necesario recuperar la esperanza, las alternativas al capitalismo salvaje, la utopía.

La utopía como proyecto ha sido prácticamente borrada del mapa, se ha entendido por ésta programas irrealizables, fantasías, ficciones que en su concreción llevaron a la humanidad a sistemas totalitarios. Sostenemos que tanto la historia como la utopía no han llegado a su fin, no lo harán mientras existan hombres y mujeres que sueñen y luchen por mejores mundos posibles, donde el hombre no sea más el lobo del hombre.

En las investigaciones sociales no es muy común encontrar el concepto utopía como un componente que permita analizar una realidad específica, este concepto se ha relegado al espacio de la literatura donde incluso se habla de utopías negativas o distopías como *Un mundo feliz* de Aldus Huxley y *1984* de George Orwell. Sin embargo, la utopía es mucho

más que un género literario si bien esta puede ser una de sus vertientes y aun donde se piensa como mera literatura, ésta nos presenta posibilidades de creación de realidades nunca antes imaginadas, piénsese por ejemplo en los libros de Julio Verne que hablan de viajes a la luna, automóviles y aparatos voladores, nada de eso existía en el siglo XIX, pero hoy son una realidad ampliamente superada.

Ernst Bloch en *El principio esperanza* analiza la utopía en sus más diversos matices, hablará de utopías médicas, geográficas, arquitectónicas, sociales, entre muchos otros rubros en que la función utópica juega un papel importante. Por ello, el intento de borrar la utopía como alternativa de construcción de un mundo mejor, nos parece un error y una mistificación planteada desde los centros de poder hegemónicos.

En esta investigación planteamos centralmente revisar el concepto “utopía, para mostrar que la carga negativa que se le ha dado desde sus inicios es una interpretación errónea. Se piensa que la utopía se refiere a situaciones imposibles, mundos que no existen, a paraísos antiguos producto de la imaginación de los hombres. Sin embargo, la utopía también es un espacio de posibilidad, de construcción, la búsqueda de concretar realidades más justas; la utopía como potencia y como proyecto debe ser y ha sido una constante en el hombre, esa búsqueda de una sociedad mejor, en donde las disparidades económicas y sociales no sean tan abismales como lo son actualmente, en donde menos del 10 % de la población mundial detenta el poder económico y el resto lucha día a día por la supervivencia. Por ello consideramos que el análisis de la utopía como posibilidad y como concreción es necesario para poder aportar alternativas viables y propuestas de soluciones a los problemas de nuestras sociedades.

Es de esencial importancia poner énfasis en la función utópica como fuente de creación y acción emancipadora, ya que identificamos el problema de que la modernidad capitalista declaró el fin de la historia, del socialismo, la muerte del sujeto y de la utopía. ¿Pero qué es del ser humano sin esa alternativa del soñar despierto? Sin el sueño diurno el ser humano, el hombre, se encuentra incompleto; pierde la capacidad de invención, de imaginar mejores mundos posibles. Es aquí, donde radica el principal problema que encontramos en esta investigación, al cancelar toda alternativa utópica, se cancela a la vez la posibilidad de proyectos políticos y sociales distintos a los existentes. Todo proyecto que busque la transformación futura, se sostiene en un ideal, es decir en utopías, que quizá no se alcancen

en su totalidad, pero que son una brújula que marca la dirección que dicho proyecto debe seguir. La ausencia de utopías lleva a la inmovilidad social, al conformismo y a la imposición de una sola forma de sociedad, de habitar en el mundo.

No obstante, ante la crisis profunda del sistema económico-político hegemónico en los inicios del siglo, es necesario pensar nuevas realidades, nuevos mundos posibles. Desde los centros hegemónicos se impone una forma de hacer y de ser, de estar en el mundo; toda oposición es rápidamente reprimida por lo que un cambio sustancial dentro del entramado social parece irrealizable. Sin embargo, la esperanza está ahí, vive en cada uno de nosotros, en los sueños que soñamos despiertos cuando imaginamos una vida mejor.

En el desarrollo de esta investigación revisaremos lo propuesto por los principales detractores del pensamiento utópico, e intentaremos vislumbrar las contradicciones dentro de estos postulados, siendo de especial relevancia lo argumentado por Karl Popper y por Francis Fukuyama quienes, desde nuestra perspectiva, han contribuido en la construcción de la idea negativa que se tiene de la utopía.

Presentamos una breve revisión de lo que consideramos como principales propuestas utópicas a lo largo de la historia, ya sea porque muchas de estas fueron fundadoras de este tipo de pensamiento, o porque presentaron una verdadera innovación y ruptura con el pensamiento de su época. La mayoría de estas propuestas se quedaron sobre el papel, pero algunas otras fueron intentos de llevar a la utopía a la realidad concreta. Esta revisión no pretende ser exhaustiva, tan sólo es una muestra de que la utopía ha estado presente desde hace mucho tiempo, como una búsqueda de la sociedad ideal, de la felicidad y del bien supremo.

Dentro de los pensadores que defienden la utopía como una crítica de la realidad y una propuesta de transformación de la misma, nos centraremos fundamentalmente en el pensamiento de Ernst Bloch el cual situamos dentro de la corriente más avanzada del marxismo crítico del siglo XX, pero también cobra profunda importancia lo propuesto por Walter Benjamin, sobre todo en lo que se refiere al mesianismo y a la relación que éste guarda con la utopía.

Trataremos de delinear la configuración del proyecto de la modernidad capitalista como un proyecto que transformó profundamente a la sociedad en lo económico, político y cultural. Para ello recurriremos principalmente a la propuesta de Karl Polanyi en *La gran*

transformación, sin dejar de tomar en cuenta los postulados de Marx, sobre todo en sus escritos de juventud. También nos acercaremos a la idea de Ilustración y cómo esta pasó de ser un proyecto liberador de las mejores y mayores fuerzas humanas, a alinearse a la nueva configuración que el proyecto omniabarcante de la modernidad capitalista presentaba. Esto, para mostrar que a la par de este proyecto moderno, existieron otros proyectos que presentaron una fuerte resistencia al proyecto capitalista, proyectos que de alguna forma perviven en nuestros días y que podrían presentar una alternativa moderna al proyecto dominante.

Por ser una de nuestras fuentes principales, nos detendremos en las categorías filosóficas desarrolladas por Ernst Bloch en *El principio esperanza*, sobre todo en las categorías de: *novum*, *todavía no consciente* y *todavía no llegado a ser*, que nos muestran la utopía como una posibilidad constantemente en construcción dentro del acontecer humano, algo que todavía no es, pero que busca ser.

Consideraremos la viabilidad de propuestas que hoy se presentan como utopías reales a partir de lo planteado por Erik Olin Wright y observaremos que, si bien no podemos hablar de una utopía en particular, sino de utopías diversas tanto en sus postulados como en su configuración, sí podemos identificar algunos puntos que son comunes a toda utopía, o viéndolo desde otra perspectiva, es posible pensar en cuestiones fundamentales que todo proyecto utópico debe contener.

Por último, revisaremos la importancia de la filosofía y del arte en el desarrollo y construcción de toda utopía, ya que las diversas utopías que han existido a lo largo de la historia se nutren de nuestra capacidad de pensar y reflexionar sobre nuestro mundo, y, sobre todo, de nuestra capacidad de imaginar nuevos mundos posibles, donde la utopía se muestra como la última frontera de lo humano.

Capítulo I

En defensa de la utopía

...una nube sin fronteras, un espía del aire y del agua, una forma arquetípica, algo de antes, de abajo, que reconcilia mexicanos con noruegos y rusos y españoles, los reincorpora al oscuro fuego central olvidado, torpe y mal y precariamente los devuelve a un origen traicionado, les señala que quizás había otros caminos y que el que tomaron no era el único y no era el mejor, o que quizá había otros caminos y que el que tomaron era el mejor, pero que quizá había otros caminos dulces de caminar y que no los tomaron, o los tomaron a medias, y que un hombre es siempre más que un hombre y siempre menos que un hombre...

Julio Cortázar, *Rayuela*

1. Una primera aproximación a la utopía

Cuando se escucha la palabra utopía generalmente se piensa en lo imposible, irrealizable, sueños y quimeras que no existen en ninguna parte. En el ámbito académico el concepto ha sido prácticamente desterrado para dar paso a un realismo político que se conforme con la realidad existente y que no pugne por posibilidades de transformación. Se ha dado tal carga peyorativa al concepto que su sola mención produce la burla y el escepticismo de los interlocutores.² De hecho se hace referencia a que su construcción etimológica se refiere a no lugar, lugar que no existe. Si bien es cierto que éste fue uno de los sentidos que Tomás Moro le dio al título con el que bautizara su obra, no fue el único que le otorgó. Lewis Mumford menciona que Moro escribió un cuarteto en el que daba dos acepciones de la utopía, lamentablemente ese poema no suele incluirse en las traducciones modernas de *Utopía*, en él

² Sobre esta estigmatización del concepto utopía concuerdan en lo general diversos estudiosos de la misma. Como ejemplo puede consultarse (Aínsa, 1992, 1999 y 2009) y (Tamayo, 2012).

se “explicaba que utopía podía referirse bien al griego ‘eutopía’, que significaba buen lugar, bien a ‘outopía’, que quiere decir no lugar” (Mumford, 2013: 10).

En el momento que Moro escribe *Utopía* (1516) el mundo atraviesa por una serie de cambios producto del llamado descubrimiento del Nuevo Mundo, cambios que se dan en todos los ámbitos, tanto político, económico como religioso³. De ello, es posible pensar que Moro realmente creyera en la posibilidad de que pronto existiera una sociedad como la que planteaba en su obra.

Con Moro se inaugura el género utópico que continuarán pensadores como Francis Bacon y Tomaso Campanella por sólo mencionar a algunos que se conocen como utopistas del Renacimiento. Sin embargo, soy de la idea de que la intención de estos autores no era crear un nuevo género literario, sino que en sus obras se plasmaba una crítica a la sociedad existente y se pugnaba por posibilidades de cambio. “Para estos filósofos, la sociedad perfecta se podía implantar en cualquier parte y en cualquier momento, siempre que los hombres, ya sea por persuasión, astucia o incluso por la fuerza, puedan llevarlos a una determinada concepción del Estado” (Horkheimer, 1971: 95).

Podemos rastrear la idea de utopía mucho antes de la aparición del concepto, entendiéndola como el planteamiento de una sociedad ideal, no son pocos los autores que ubican la *República* de Platón como obra precursora de este pensamiento.⁴ Sin embargo, hay una distinción importante entre la propuesta platónica y la renacentista.

La ficción utópica ya había aparecido en forma literaria muchos siglos antes de Moro. Fue Platón con su “Estado” quien ofreció el modelo por el que todas las futuras utopías se verían influidas. Sin embargo, mientras que los escritos de Platón intentaban llevar a la práctica el deseo autoritario de un sistema social y político estático, estructurado jerárquicamente, y que debía ser tan racional como fuera posible, los escritos utópicos de Moro y de sus amigos humanistas significaban, en tiempos del Renacimiento, la expresión de una corriente intelectual y social de liberalización (Mannheim, 1971: 83).

³ Piénsese en la apertura de nuevas rutas comerciales, el inicio de los Estados absolutistas, el Renacimiento y la Reforma como ejemplos de estos cambios.

⁴ Como ejemplo pueden consultarse (Mumford, 2013), (Mannheim, 1971), (Bloch, 2006) y (Tamayo, 2012).

Tanto Horkheimer como Mannheim consideran que la propuesta de Moro no es sólo un ejercicio literario, sino que en él se encuentra una crítica profunda a la sociedad existente: “En Moro se une una crítica dura a la injusticia social, tal y como se manifiesta en el período de transición del feudalismo al capitalismo, con una melancólica visión retrospectiva sobre la Edad Media” (Mannheim, 1971: 84).

Pese a que en las utopías renacentistas podemos encontrar tópicos comunes como su ubicación en islas apartadas del resto de la civilización, el pleno empleo en jornadas reducidas que permiten dedicar el resto del tiempo al esparcimiento (sobre todo en actividades artísticas), el diseño geométrico de sus ciudades, entre otras características similares; en realidad los diversos modelos utópicos renacentistas son muy distintos entre sí. Se puede decir que existe un acuerdo en clasificar las obras del género utópico en dos grandes vertientes: las utopías de la libertad y las utopías del orden.

En una simplificación extrema, la *Utopía* de Moro inaugura la línea basada en la libertad, y la *Ciudad del Sol* de Campanella la del orden, lo que se ha traducido, sin hacer juego de palabras, en dos modalidades opuestas del género: las utopías que describen un estado ideal del ser (utopías de tradición popular y revolucionaria) y las utopías que definen el ser ideal del Estado (utopías institucionales y totalizantes, cuando no totalitarias). En estas direcciones opuestas radica parte del debate que opone a los utopistas entre sí y a estos con quienes temen la “realización de las utopías” (Ainsa, 1999: 23).

No es la intención de esta investigación hacer un recuento de las utopías literarias o utopías reales⁵ que se han dado a lo largo de la historia, este trabajo ya ha sido realizado magistralmente por pensadores como Lewis Mumford en *Historia de las utopías* y por Ernst Bloch en *El principio esperanza*, sin embargo, es importante resaltar que son muy abundantes y que por ello resulta sospechoso el que actualmente parezca borrado del mapa todo intento por destacar la importancia de las utopías, y más bien, como ya vimos, se les haya cargado de un sentido peyorativo que las muestra inútiles e irrealizables, productos de la mente ociosa que se resiste a aceptar la muerte de las utopías.

⁵ Más adelante ahondaré sobre el significado de utopías reales que a primera vista resulta ser un oxímoron.

2. Delineando la modernidad capitalista

Antes de avanzar en el análisis de la utopía, tenemos que sentar algunos precedentes sobre lo que en esta investigación entenderé por modernidad y específicamente por modernidad capitalista, ya que toda mi argumentación pretende ser una crítica a dicho proyecto, así como una búsqueda de alternativas al mismo. Hay distintos horizontes desde dónde pensar lo moderno, diversas posturas que sitúan los inicios de la modernidad mucho antes del siglo XIX. Una aproximación histórica podría ubicarnos entre los siglos XV y XVI como el lapso en que surgen distintos acontecimientos que darán origen a la modernidad, entre ellos el Renacimiento y el “descubrimiento” de América (Echeverría, 2009: 14).

El llamado descubrimiento de América será un momento trascendental para la configuración de la modernidad porque “sería a partir de él que el mundo deja de ser un universo cerrado y se abre hacia las fronteras infinitas” (Echeverría, 2009: 14). El descubrimiento del Atlántico como nueva ruta comercial permitió la expansión de los mercados, lo que a su vez fomentó el desarrollo de la técnica, siendo esta última un pilar fundamental de la modernidad y del surgimiento del capitalismo.

En sus inicios, la modernidad mostró la obsolescencia del sistema, su inoperancia y buscó sustituirlo por una realidad en la que las necesidades humanas fueran resueltas (Echeverría, 2009: 8). Bolívar Echeverría señala que esta característica de lo moderno se manifiesta en tres fenómenos: “la técnica científica, la secularización de lo político y el individualismo” (Echeverría, 2009: 8).

Así vemos que lo moderno se presenta en distintos niveles de la vida, distintas esferas, lo que dificulta su comprensión; no es un concepto unívoco que podamos componer y descomponer a nuestro antojo, se nos muestra de manera difusa, haciéndolo a la vez más atractivo. “La modernidad es algo que buscamos en sus múltiples cambios, pero nunca logramos asirla. Es el instante, lo permanente, es aquello que se encuentra en todas partes, pero a la vez en ninguna. Se le quiere tener pero se escapa y se desvanece, para convertirse en un abigarrado conjunto de expresiones estéticas, políticas y culturales” (Magallón, 2006: 23).

De esta forma, ubicamos que cierto tipo de modernidad comienza a configurarse a partir de las llamadas revoluciones burguesas que incluyen la Independencia de las trece colonias

de Norte América, la Revolución francesa y la Revolución Industrial en Inglaterra.⁶ A partir de estas rupturas se inicia una nueva configuración de la clase dominante, es una nueva configuración que se da tanto en lo político como en lo económico porque como enunciara Marx: “toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas su propia forma de gobierno” (Marx, 1857-58: 3). Se rompe con el pasado, con la sociedad feudal y en su lugar “se estableció la libre concurrencia, con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la clase burguesa” (Marx y Engels, 1972: 58).

La nueva burguesía se presenta como clase revolucionaria, rompió con el régimen feudal económica y políticamente, ya no habrá siervos, sino obreros; no habrá señores feudales ni reyes, sino gobernantes elegidos “libremente”. No obstante, el mayor logro de la burguesía será cambiar el sistema de producción.

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedaron rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas (Marx y Engels, 1972: 55-56).

El proyecto sustentado por la clase dominante, es decir, el proyecto de la modernidad capitalista se nos muestra como la única modernidad posible. Los que sostienen esto se olvidan de que la realidad es una construcción social y, por lo tanto, es modificable, por ello

⁶ Merece una mención aparte la Revolución inglesa liderada por Oliver Cromwell e iniciada en 1642. Su importancia radica en que fue el primer movimiento político moderno en el que se decapitó a un monarca, mostrando el carácter humano de la monarquía y se instauró una república, la primera en la historia moderna, lo que dio pauta a la construcción del Estado moderno.

es necesario que la utopía se postule como proyecto concreto que luche por la transformación de la realidad en que vivimos. “Aquí se constata la función pragmática de los ideales, pues ninguna sociedad será plenamente consciente de su naturaleza intrínseca o de sus perspectivas naturales si ignora el hecho de que existen múltiples alternativas al sendero por el que de hecho se ha encaminado, así como una multitud de fines posibles además de aquellos que resultan inmediatamente visibles” (Mumford, 2013: 16).

3. ¿El fin de las utopías?

A finales del siglo pasado el pensamiento dominante declaró el fin de la historia y con ello el fin de las alternativas al proyecto de la modernidad capitalista. Uno de los principales apologistas de esta consigna fue Francis Fukuyama en su libro *El fin de la historia y el último hombre*, quien declaraba que tras el fin del llamado socialismo real, se eliminaban las alternativas al liberalismo occidental (Fukuyama, 1992). Este tipo de pensamiento estático no es nuevo, se da desde los inicios del proyecto de la modernidad capitalista: “La confianza en la estructura organizativa de la sociedad burguesa se da tanto en Hobbes como en Spinoza y la Aufklärung⁷. Para ellos esta forma de organización y su desarrollo constituye la finalidad de todo proceso histórico, sus leyes fundamentales son leyes naturales eternas, cuyo cumplimiento no sólo representa el mandamiento moral más elevado, sino también la garantía para la felicidad terrenal” (Horkheimer, 1971: 91).

Todo modo de dominación busca sustentar su existencia como algo natural, no es una característica exclusiva de la modernidad capitalista, siempre han existido defensores del orden existente; básteme el siguiente ejemplo: “La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y del esclavo se confunden” (Aristóteles, 2002: 8).⁸

⁷ Ilustración.

⁸ Cabe acotar que no comparo en lo absoluto el pensamiento de Fukuyama con el de Aristóteles, lo que sí noto, es que pensadores en posición de privilegio suelen argumentar en favor del sistema al que pertenecen, sustentar cierto orden natural dentro de los sistemas de dominación.

En estas pocas líneas Aristóteles da sustento al modo esclavista de dominación, Fukuyama intenta hacer lo mismo con el modo capitalista y junto con él hay una pléyade de pensadores que contribuyen al pesimismo y a la inacción a partir de postulados en los que se abona a desacreditar el pensamiento utópico. Uno de los principales opositores de este pensamiento es Karl Popper quien en un artículo titulado “Utopía y violencia”, argumenta que el utopismo es producto de un racionalismo erróneo ya que no se pueden determinar fines políticos científicamente, es decir, nos dice que una “acción es racional si se hace el mejor uso de los medios disponibles para lograr determinado fin” (Popper, 1971: 133). Y continúa:

Puesto que no podemos determinar los fines últimos de las acciones políticas científicamente o por métodos puramente racionales, no siempre es posible dirimir por el método de la argumentación las diferencias de opinión concernientes a cuál debe ser el Estado ideal. Tendrán, al menos parcialmente, el carácter de diferencias religiosas. Y no puede haber tolerancia alguna entre esas diferentes religiones utópicas. Los objetivos utópicos están destinados a ser la base de la acción política racional y la discusión, y tal acción sólo parece posible si se ha elegido definitivamente el objetivo. Así, el utopista debe conquistar o aplastar a sus utopistas rivales, que no comparten sus propios objetivos utópicos y no profesan su propia religión utopista. [...] El uso de métodos violentos para supresión de objetivos se hace aún más urgente si consideramos que el periodo de la construcción utopista, probablemente sea un periodo de cambio social. [...] Nuevamente, la única manera de evitar tales cambios de nuestros objetivos, parece ser el uso de la violencia, que incluye la propaganda, la supresión de la crítica y el aniquilamiento de toda oposición (Popper, 1971: 134-135).

Es muy posible que al escribir esto (1947) Popper estuviera pensando en regímenes como el nazismo y el fascismo, de hecho inicia su disertación mencionando que si bien han sido derrotados, la barbarie y la brutalidad continúan existiendo (Popper, 1971: 129). De ello se entiende su crítica apabullante al utopismo, no hay duda de que el nazismo debió ser una utopía para Hitler y sus allegados, sin embargo, no por ello se justifica la cancelación de otras alternativas utópicas que busquen la realización de una sociedad más justa.⁹

⁹ En nuestra concepción, la utopía nunca puede proponer la aniquilación de un ser humano, mucho menos de un pueblo, muy por el contrario, debe potencializar las mejores cualidades humanas y coadyubar a su realización.

Calificar a todo intento utópico de irracional incita a conformarnos con la realidad existente, elimina toda crítica radical y a lo sumo alude a intentar pequeños cambios y mejoras dentro del sistema existente (Popper, 1971: 138). Y es cierto, se pueden lograr mejoras dentro del proyecto de la modernidad capitalista, pero considero que a la larga no son más que paliativos que no eliminan los problemas reales. Nos piden la renuncia a los sueños de una vida verdaderamente libre, sustituyéndola por el consumo más desahogado de bienes y servicios que no necesitamos. Se nos exige la renuncia, se nos pide ser realistas, prácticos, se nos dice que la realidad es ésta y que es la única posible, el hombre es como es, el mundo es como es y no hay por qué aspirar a más, no hay por qué cambiarlo.

Hay muchos problemas acuciantes que podemos resolver, al menos *parcialmente*; podemos ayudar a los débiles y los enfermos, y a todos los que *sufren bajo la opresión y la injusticia*; podemos *eliminar la desocupación, igualar las oportunidades* e impedir los delitos internacionales como el chantaje y la guerra instigados por hombres exaltados a la posición de dioses, por líderes omnipotentes y omniscientes. *Podríamos lograr todo eso si abandonáramos los sueños e ideales distantes y dejáramos de luchar por nuestros esquemas utópicos de un nuevo mundo y de un nuevo hombre* (Popper, 1971: 138).¹⁰

Las propuestas de Popper en este párrafo me parecen adecuadas, pero como el transcurso de los años ha dejado ver, son falsas. El pleno empleo que se logró en la posguerra ha llegado a su fin, lo mismo que el Estado benefactor. El proyecto de modernidad capitalista ha agotado sus paliativos, enfrentamos crisis tras crisis y aun así se nos insta a la inacción, al conformismo.

Si algo debo concederle a Popper, es que se muestra consecuente en su pensamiento, su crítica a lo que llama “utopismo” va de la mano de su férrea crítica al historicismo y al marxismo, ambas acuerpadas en sus libros *La miseria del historicismo* y *La sociedad abierta y sus enemigos*.¹¹ Al historicismo contraponen lo que él llama “ingeniería fragmentaria”, la cual se enfoca al uso de los conocimientos tecnológicos disponibles para resolución de

¹⁰ El subrayado es mío.

¹¹ Popper llega al extremo de ver en Platón, Hegel y Marx, la matriz filosófica del totalitarismo, lo que es un contrasentido, como bien apunta Enzo Traverso (Traverso, 2017: 22).

conflictos en la vida pública o privada (Popper: 18).¹² El carácter fragmentario está dado en que no busca resolver los problemas de la vida social en su totalidad, sino que se aboca a alguna parte que pueda ser transformada o reformulada para su mejoramiento. Según Popper, este proceder es contrario a lo que llama “ingeniería social utópica”, cuyo objetivo es “remodelar a ‘toda la sociedad’ de acuerdo con un determinado plan o modelo; busca apoderarse de las ‘posiciones claves’ y extender ‘el poder del Estado... hasta que el Estado se identifique casi totalmente con la sociedad’, y busca, además, controlar desde esas ‘posiciones claves’ las fuerzas históricas que moldean el futuro de la sociedad en desarrollo” (Popper: 19).

Popper continúa diciéndonos que la ingeniería utópica es “irreflexiva y chapucera” y que al final lo que realmente hace es aplicar métodos fragmentarios improvisados para salir del paso (Popper: 20). En este mismo orden de ideas se inserta su crítica al marxismo y al mismo Marx de quien dice que fue un “falso profeta”.

Profetizó sobre el curso de la historia y sus profecías no resultaron ciertas. Sin embargo, no es esta mi principal acusación. Mucho más importante es que haya conducido por la senda equivocada a docenas de poderosas mentalidades, convenciéndolas de que la profecía histórica era el método científico indicado para la resolución de los problemas sociales. Marx es responsable de la devastadora influencia del método del pensamiento historicista en las filas de quienes desean defender la causa de la sociedad abierta (Popper: 29-30).

La grandilocuencia de Popper tiende a confundir, supuestamente se sitúa en un espacio de apertura y pluralidad, donde todos los argumentos son válidos siempre y cuando puedan ser discutidos pacíficamente sin dar paso a acciones violentas e irracionales. Sin embargo, su crítica a Marx (por no mencionar a Platón y otros tantos) carece de verdadero sustento en tanto que se refiere principalmente a lo expuesto por Marx y Engels en el *Manifiesto*, el cual no hay que olvidar que era un texto político y panfletario dirigido esencialmente a la clase obrera que podría formar parte del partido. Decir que Marx sólo hizo predicciones y que al

¹² Las citas que aparecen sin año hacen referencia a una selección de escritos sociopolíticos de Karl Popper compilada por Carlos Verdugo y publicada por el Centro de Estudios Públicos de Chile. Dicha publicación aparece sin año, sin embargo, los escritos incluidos corresponden a *La miseria del historicismo* (1936) y *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945).

no haberse cumplido su pensamiento queda anulado, es no haber comprendido a Marx en lo más mínimo, es la crítica que cualquier liberal puede hacer sin haber leído uno solo de sus libros.

Esta pluralidad postulada por Popper, no es más que la cara que adopta la modernidad capitalista al declarar el fin de las ideologías, pero cabe preguntarnos si no es más que una apariencia que busca la inacción a partir de la supuesta apertura en donde todo es válido, una postura multicultural que despolitiza a los individuos y que podría ser la nueva ideología del “capitalismo global” (Žižek, 2010: 11), ideología que bajo su supuesta tolerancia cancela cualquier alternativa al proyecto sustentado por la clase dominante y que nos exige ser realistas y conformarnos con el mundo tal cual es.

Por ello pienso que es indispensable ser utópicos en contraposición al realismo que nos han impuesto: “Los realistas nunca transformarán la realidad, porque la aceptan, porque renuncian a intentar cambiarla, porque promueven el sin-remedio y la indiferencia en lugar de la tensión humana, de la pasión, de la compasión” (Mayor, 2009: 221).

Pienso que tras la crisis financiera del 2008 (que seguimos padeciendo y que parece ser cada vez más aguda), el capitalismo da claras muestras de agotamiento, sin embargo, no es la primera vez que el sistema capitalista entra en crisis, pero sí es la primera vez que esta crisis es global (Arizmendi, 2011: 11), quizás porque los alcances del sistema también se han hecho globales.

El mito del progreso capitalista ha fracasado, hoy más que nunca las desigualdades sociales se dejan sentir no sólo en los países del llamado tercer mundo; diversas economías europeas entraron en una crisis de la que todavía no saben cómo salir, incluso el gigante norteamericano se tambalea y las políticas económicas implementadas no parecen aminorar las oleadas de desempleados en casi todo el Orbe. Ante esto se habla de una crisis alimentaria, crisis ambiental y mundialización de la pobreza (Arizmendi, Luis, 2011).

Ante esta crisis profunda del sistema económico-político hegemónico en los inicios del siglo, se hace necesario pensar nuevas realidades, nuevos mundos posibles. Desde los centros hegemónicos se pretende imponer una forma de hacer y de ser, de estar en el mundo; toda oposición es rápidamente reprimida por lo que un cambio sustancial dentro del entramado social parece irrealizable.

Otra corriente del pensamiento que al menos en las ciencias sociales parece estar muy en boga y que también asume una postura pesimista ante las posibilidades de cambio es la llamada posmodernidad. Podemos leer en uno de los primeros escritos que analizan la posmodernidad lo siguiente:

El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación.

Se puede ver en esa decadencia de los relatos un efecto del auge de técnicas y tecnologías a partir de la Segunda Guerra Mundial, que ha puesto el acento sobre los medios de la acción más que sobre sus fines; o bien el del redespigüe del capitalismo liberal avanzado tras su repliegue bajo la protección del keynesismo durante los años 1930-1960; auge que ha eliminado la alternativa comunista y que ha revalorizado el disfrute individual de bienes y servicios (Lyotard, 2012: 73).

Vemos que en general se piensa que las alternativas al “capitalismo liberal” se encuentran agotadas. Es un pesimismo producto de las Grandes Guerras, no puede haber esperanza después de Auschwitz e Hiroshima, la humanidad ha mostrado su peor faz, la mayor brutalidad de la que pareciera no haber retorno.

Sin duda el modelo crítico se ha mantenido y se ha refinado de cara a ese proceso, en minorías como la Escuela de Frankfurt o como el grupo *Socialisme ou Barbarie*. Pero no se puede ocultar que la base social del principio de la división, la lucha de clases, se difuminó hasta el punto de perder toda radicalidad, encontrándose finalmente expuesto al peligro de perder su estabilidad teórica y reducirse a una “utopía”, a una “esperanza”, a una protesta en favor del honor alzado en nombre del hombre, o de la razón, o de la creatividad, o incluso de la categoría social afectada *in extremis* por las funciones ya bastante improbables de sujeto crítico, como el tercer mundo o la juventud estudiantil (Lyotard, 2012: 33).

Es sintomático que éste sea el planteamiento de un pensador de izquierda¹³, deja ver el pesimismo que el siglo XX dejó en el pensamiento crítico que terminó por declararse en bancarrota. La alternativa soviética presentaba grandes deficiencias, con Stalin el socialismo

¹³ Fundó junto con Cornelius Castoriadis y otros intelectuales de gran calado el grupo *Socialisme ou Barbarie*, quienes presentaban un frente crítico al estalinismo y al socialismo soviético.

se había convertido en una caricatura de lo que Marx e incluso Lenin plantearan en sus escritos, lejos de ser un sueño igualitario, comenzaba a vislumbrarse en una pesadilla burocrática con dejos de totalitarismo.

Desde esta perspectiva es comprensible la crítica al sistema soviético, pero no la derrota, si bien lo que se planteaba como una alternativa más justa y humana al modelo capitalista en sus inicios no lo fue en sus resultados, no por ello habría que tirar la toalla y declarar el triunfo del proyecto de la modernidad capitalista. Este diagnóstico es el planteamiento general de la posmodernidad, hemos llegado a la “era del vacío” en la que las alternativas al proyecto de la clase dominante se ven difuminadas casi hasta la desaparición:

La despolitización y la desindustrialización adquieren proporciones jamás alcanzadas, la esperanza revolucionaria y la protesta estudiantil han desaparecido, se agota la contra-cultura, raras son las causas capaces de galvanizar a largo término las energías. La *res publica* está desvitalizada, las grandes cuestiones “filosóficas”, económicas, políticas o militares despiertan poco a poco la misma curiosidad desenfadada que cualquier suceso, todas las “alturas” se van hundiendo, arrastradas por la vasta operación de la neutralización y banalización sociales. Únicamente (sic) la esfera privada parece salir victoriosa de ese momento apático; cuidar la salud, preservar la situación material, desprenderse de los “complejos”, esperar las vacaciones: vivir sin ideal, sin objetivo trascendente resulta posible (Lipovsky, 2012: 50-51).

Hasta cierto punto me parece certero el diagnóstico posmoderno, pareciera que la preocupación por el otro ha desaparecido de lo social, el individualismo narcisista que plantea Lipovsky se da en muchos sentidos de la vida cotidiana, sin embargo, no es todo lo que existe, al menos no es todo lo que puede existir.

4. Anquilosamiento de la utopía

Hemos visto que la utopía, al menos durante gran parte del siglo pasado, ha tenido una connotación peyorativa, se le asocia con lo imposible, lo irreal, lo ingenuo o al menos con un tipo de pensamiento precientífico. No es raro que el pensamiento conservador plantee la obsolescencia del pensamiento utópico, sin embargo, como hemos visto, el pensamiento crítico también tiene sus reservas ante la utopía. Como ejemplo fundamental podemos pensar la crítica que hacen Marx y Engels a este tipo de pensamiento, planteando que el socialismo

que ellos proponen es científico en contraposición al socialismo utópico de Saint Simon, Fourier o de Owen. Sin embargo, no dejan de aceptar que este socialismo “precientífico” contribuye a la crítica de la realidad existente.

Estas fantásticas descripciones de la sociedad futura, que surgen en una época en que el proletariado, todavía muy poco desarrollado, considera aún su propia situación de una manera también fantástica, provienen de las primeras aspiraciones de los obreros, llenas de profundo presentimiento, hacia una completa transformación de la sociedad.

Mas estas obras socialistas y comunistas encierran también elementos críticos. Atacan todas las bases de la sociedad existente. Y de este modo han proporcionado materiales de un gran valor para instruir a los obreros. Sus tesis positivas referentes a la sociedad futura, tales como la desaparición del contraste entre ciudad y el campo, la abolición de la familia, de la ganancia privada y del trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social y la transformación del Estado en una simple administración de la producción; todas estas tesis no hacen sino anunciar la desaparición del antagonismo de las clases, antagonismo que comienza solamente a perfilarse y del que los inventores de sistemas no conocen todavía sino las primeras formas indistintas y confusas. Así estas tesis tampoco tienen más que un sentido puramente utópico (Marx y Engels, 1972: 92-93).

Ante esto, no deja de ser curioso que los detractores de la utopía consideren al marxismo como un planteamiento utópico¹⁴ y que uno de sus argumentos más fuertes en contra de la misma es que en los hechos, el llamado socialismo real mostró ser un sistema con tantas perversiones o incluso más que el proyecto de la modernidad capitalista.

Esta argumentación es al menos simplista y reduccionista, piensa al marxismo como una serie de recetas que de no cumplirse deben ser tiradas a la basura¹⁵. Es lo que se ha intentado hacer durante la segunda mitad del siglo XX y sobre todo tras la caída del muro de Berlín (1989) y el fin del llamado socialismo real (1991), que en los hechos se presentaba como única oposición al sistema capitalista en creciente expansión. Es así como incluso pensadores que se inscribían dentro de la corriente marxista, han abandonado las categorías

¹⁴ Coincido con que el marxismo es un planteamiento utópico (al menos un tipo de marxismo que se aleja del marxismo ortodoxo), pero no en el sentido que pretenden darle sus detractores. Sobre esto reflexionaré más adelante.

¹⁵ Como ya vimos, esta es, a grandes rasgos, la postura de Karl Popper.

de lucha de clases y proletariado como sujeto revolucionario, al no identificar estos componentes en la realidad presente, y pasan a plantear la importancia de otros conceptos como las instituciones democráticas y la sociedad civil (Cueva, 2007).

Argumentos como estos muestran una lectura bastante miope de la obra de Marx, en vez de entender que Marx hablaba de las condiciones materiales de su época (segunda mitad del siglo XIX) y que por supuesto preveía que las condiciones serían distintas en otra época y en otras sociedades, lo que alguien como Gramsci supo leer y por ello pudo identificar al campesinado como un sujeto revolucionario ante la ausencia de un proletariado fuerte en la Italia de inicios del siglo XX.

De tal suerte, parece ser que no se nos permite pensar nada nuevo, nada distinto a lo propuesto por la modernidad capitalista, parece que, como enunciara Francis Fukuyama, hemos llegado al fin de la historia y que todo lo que existe es liberalismo económico y democracia a la americana. Sin embargo, esto no tiene porqué ser así.

El pensamiento único intenta imponernos lecturas anquilosadas del pensamiento crítico, lecturas que nos lleven a la inacción y al pesimismo, a conformarnos con las condiciones materiales que nos presenta la modernidad capitalista. Éste es el caso que se presenta con la concepción de la utopía como algo caduco e irracional. No obstante, esta no es la única forma de concebir la utopía y el pensamiento utópico en general.

La carga inminentemente negativa que actualmente adquiere el concepto de utopía es una construcción histórica, humana. Es producto de la construcción de una clase que aspira a la conservación del *status quo*, pero cabe preguntarnos (como lo hiciera Nietzsche sobre el pensamiento de su época en el prefacio de la *Ciencia jovial*)¹⁶ si la interpretación actual de la utopía no es errónea, preguntarnos a qué obedece esta interpretación, a quiénes beneficia.

¹⁶ “[...] no ha sido tal vez la enfermedad lo que hasta ahora ha inspirado al filósofo. El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas al socaire del objetivo, ideal, puramente espiritual, se extiende hasta lo aterrador —y muy a menudo me he preguntado si, considerada en su totalidad, la filosofía no ha sido hasta el momento, en general, más que una interpretación y un *malentendido del cuerpo*. Detrás de los juicios de valor superiores que hasta ahora han guiado a la historia del pensamiento, se ocultan malentendidos acerca de la constitución espiritual, ya sea de los individuos, de las clases o de razas enteras” (Nietzsche, 2014: 312).

Mi hipótesis, como ya se ha visto, es que la concepción actual de la utopía obedece a los intereses de una clase que aspira a que las condiciones materiales de la vida se perpetúen hasta el final de los tiempos. Nos venden la idea de que las cosas han sido así desde que existen sociedades, se olvidan de que la modernidad capitalista en su fase industrial lleva poco más de doscientos años y que antes de ella existieron otros modelos de dominación como el feudalismo y el esclavismo, y que por más de treinta mil años lo que existió fue una suerte de comunismo primitivo, en el que las relaciones de dominación (si es que existían) no se objetivaban de ninguna forma como en nuestros días. La modernidad capitalista que, como ya vimos, no sólo es un sistema económico sino político, tuvo un inicio y por lo tanto, es posible pensar en que tenga un final, por lejano que éste se vislumbre. La modernidad capitalista es, a lo sumo, una fase de la historia que debe ser superada.

Los escasos cinco milenios del homo sapiens —dice uno de los biólogos más recientes— representan, en relación con la historia de la vida orgánica sobre la tierra, unos dos segundos al final de una jornada de veinticuatro horas. Llevada a esta escala, la historia de la humanidad civilizada ocuparía la quinta parte del último segundo de la última hora.” El “tiempo del ahora”, que como modelo del tiempo mesiánico resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad, coincide exactamente con *esa* figura que representa la historia de la humanidad dentro del universo (Benjamin, 2008: 57).

La concepción conservadora que aniquila todo intento utópico de transformar la realidad es lo que lleva al gran filósofo de la esperanza a decir que “El mundo tal como existe no es verdadero” (Bloch, entrevistado por Löwy, 2011: 38). La sentencia brutal de Bloch es clave para mi argumentación y no porque niegue la existencia de un capitalismo salvaje que cada vez es más sofisticado y voraz, sino porque, junto con Bloch, pienso que este modelo es producto de una gran mentira y que tarde que temprano tiene que caer. Ante los defensores del pensamiento único, frente a los profetas de la muerte y descrédito de otras realidades, tan solo nos queda decir junto con el poeta “ni colorín ni colorado, el cuento no se ha acabado”.¹⁷

¹⁷ Referencia a un poema de Mario Benedetti (Benedetti, 2004: 243).

5. Hacia una revaloración de la utopía

Existen distintas acepciones de utopía, hasta el momento me he centrado en la connotación peyorativa que en las últimas décadas se le ha dado al término, aunque ya he dejado notar que éste tan solo es uno de los múltiples sentidos que puede adquirir. En este apartado revisaremos algunas de estas connotaciones para llegar a la construcción del sentido de utopía que utilizaré a lo largo de esta investigación.

Lewis Mumford identifica que las utopías pueden presentar dos caras. A unas las llama utopías de escape; a las otras, utopías de reconstrucción: “La primera deja el mundo tal como es; la segunda trata de cambiarlo, de forma que podemos interactuar con él en nuestros propios términos. En un caso construimos castillos imposibles en el aire; en el otro, consultamos al agrimensor, al arquitecto y al albañil y procedemos a la construcción de una casa que satisfaga nuestras necesidades básicas, hasta el punto —claro está— en que las casas hechas de argamasa y de piedra pueden lograr tal fin” (Mumford, 2013: 27).

Es claro que el primer tipo de utopías al que se refiere Mumford coincide con la percepción negativa que se tiene sobre el término, se refiere a meras construcciones imaginarias que a lo sumo nos sirven para la distracción y el esparcimiento, sin que se modifique en ningún sentido la realidad social. En el segundo tipo, en cambio, hay por lo menos un intento de modificar lo existente, intento que puede convertirse en concreción si las condiciones materiales lo permiten. No obstante, ya sean utopías de evasión o de reconstrucción, un componente esencial de éstas es que surgen de un descontento, de un mal sabor de boca que surge en la interacción de los hombres en su vida cotidiana. “Casi cualquier utopía supone una crítica implícita a la civilización que le sirve como trasfondo; y de igual modo, constituye un intento de descubrir las potencialidades que las instituciones existentes o bien ignoran o bien sepultan bajo una vieja corteza de costumbres y hábitos” (Mumford, 2013: 11).

En este mismo orden de ideas, se encuentra lo planteado por Arnhelm Neusüss quien también otorga un sentido positivo al concepto que estamos analizando: “la utopía *es* el sueño del orden de vida verdadero y justo —por muy diferente que este sueño resulte a lo largo de la historia—, independientemente del problema de lo que tal sueño provoque o pueda provocar histórica y socialmente en cada caso” (Neusüss, 1971: 12).

De tal suerte, vemos que la utopía empieza a configurarse como una categoría que en un primer momento critica a la sociedad existente, y puede construir las bases para su transformación. En este sentido el pensamiento marxista es profundamente utópico en tanto que postula la transformación de la realidad. Ello queda plasmado en la famosa tesis 11 sobre Feuerbach “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.

La afirmación de que el marxismo es utópico seguramente no sería aceptada por los marxistas ortodoxos que no dejarían de argumentar la primacía de un pensamiento científico basado en la comprensión de las condiciones materiales existentes, considerando (como ya hemos visto) todo postulado utópico como fase de un pensamiento precientífico e irracional. Son más o menos los argumentos que utilizan los avatares del pensamiento único, calificando a la utopía (y con ello a un tipo de marxismo)¹⁸ de irracional e irrealizable, e incluso que de llevarse a cabo presenta características totalitarias (Popper, 1971: 135-137).

¹⁸ Al tipo de marxismo al que nos referimos es al que Ernst Bloch llama corriente cálida, diferenciándolo de lo que llama corriente fría: “Como teoría cálida, el marxismo está referido únicamente a aquel ser-en-la-posibilidad positivo, no sometido a ningún desencantamiento, que abarca la realización creciente de lo a realizar, ante todo dentro del ámbito humano. Y lo que está dentro de ese ámbito significa el *totum* utópico, es decir, aquella libertad, aquella patria de la identidad, en la que ni el hombre respecto al mundo ni el mundo respecto al hombre se comportan como extraños. Ésta es teoría cálida en el sentido del anverso, del «frente» de la materia, o lo que es lo mismo, de la materia hacia adelante. El camino se abre aquí como función del objetivo, y el objetivo se abre como sustancia en el camino, en un camino indagado en sus condiciones, avizorado en sus aperturas. En estas aperturas está latente la materia en dirección a sus contenidos de esperanza real-objetivos: como final de la alienación y de la objetividad cargada con lo extraño, como materia de las cosas para nosotros. En el camino hacia ello tiene lugar el rebasar objetivo de lo existente en historia y mundo: este trascender sin transcendencia que se llama proceso, y que de modo tan gigantesco es acelerado en la tierra por el trabajo humano. Materialismo hacia adelante o teoría cálida del marxismo es por eso teoría-praxis de un «alcanzar el hogar», o bien del salir de una objetivación inadecuada; de esta manera el mundo evoluciona a un ya-no-más-alienación de sus sujetos-objetos, es decir, a la libertad.” (Bloch, EPE1: 252-253).

A este tipo de marxismo también hay quien lo llama crítico, diferenciándolo del llamado científico. El primero se enfoca más en los desarrollos filosóficos de Marx, mientras que el segundo tiende al análisis economicista (Lander, 2006: 234). En realidad, la corriente cálida o crítica no puede avanzar sin su contraparte, pero es en la cálida donde el potencial emancipador se visualiza con más fuerza.

Así, la utopía como crítica de lo existente y posibilidad de transformación se aleja del pensamiento que la concibe como irrealizable, como imposible, pero “¿Por qué razones imposibles? En la corriente discusión de la utopía, la imposibilidad de la realización del proyecto de una nueva sociedad se afirma, primero, porque los factores subjetivos y objetivos de una determinada situación social se oponen a la transformación; se habla entonces de inmadurez de la situación social,” sin embargo, “la ausencia de factores subjetivos y objetivos, no puede considerarse sino, a lo sumo, provisionalmente irrealizable” (Marcuse, 1986: 8-9).

Herbert Marcuse ya en 1967 en una conferencia pronunciada en la Universidad Libre de Berlín que tituló “El final de la utopía”, decía que habíamos llegado a un momento de la historia en el que la humanidad podía transitar de una sociedad no libre a una sociedad libre (Marcuse, 1986: 7). Menciona que: “Ahí están todas las fuerzas materiales e intelectuales que es posible aplicar a la realización de una sociedad libre. El que no se apliquen a ello ha de atribuirse exclusivamente a la movilización total de la sociedad existente contra su propia posibilidad de liberación” (Marcuse, 1986: 10). Es decir, que no se alcance el ideal de una sociedad libre, obedece a intereses político-económicos represivos de la modernidad capitalista.

Es así que toda una corriente de pensamiento que podemos considerar como crítica, reformula el sentido negativo de la utopía y nos la presenta en su faz transformadora. Esta investigación se inserta dentro de esta corriente y toma como acepción del concepto lo postulado por Horkheimer: “En realidad la utopía tiene dos aspectos: por una parte representa la crítica de lo existente, por otra la propuesta de aquello que debería existir” (Horkheimer, 1971: 97). Esto es, *la utopía se presenta como motor fundamental del pensamiento crítico, a la vez que representa una alternativa a los distintos proyectos de la clase dominante; en el caso que nos toca vivir, como alternativa al proyecto de la modernidad capitalista.*

Como hemos visto, no son pocos los detractores de la utopía, sin embargo, tampoco son tan pocos los que han argumentado a su favor y que pretenden que sea revalorada como un concepto fundamental del marxismo humanista (Tamayo, 2012: 147). De esta forma la utopía se nos muestra ya no como lo irrealizable, sino lo que no puede realizarse bajo determinadas condiciones existentes (Tamayo, 2012: 149), por ello debemos impulsar la concreción de nuevas condiciones que permitan la realización de la utopía liberadora.

Y mientras la realidad no sea algo totalmente predeterminado, mientras posea posibilidades inconclusas en nuevos gérmenes y nuevos espacios de configuración, mientras tanto será imposible formular una objeción absoluta contra la utopía desde el punto de vista de la mera realidad fáctica. Puede objetarse a utopías en el mal sentido de la palabra, es decir, utopías que divagan abstractamente, en mediación inadecuada, pero precisamente la utopía concreta tiene una correspondencia en la *realidad como proceso*: la del *novum* en mediación (Bloch, EPE1: 238-239).¹⁹

La modernidad capitalista ha intentado imponer una idea de utopía, le ha asignado una carga valorativa negativa, pero como todo valor no es inmutable: “Para decir ‘no’ en un mundo que excluye esta significación es necesario trabajar sobre el orden valorativo que lo sostiene: sacudirlo, cuestionarlo, despertarle la contingencia de sus fundamentos, exigirle que dé más de sí mismo y se transforme, que se traslade a un nivel superior, donde aquello que para él no debería ser otra cosa que un reino de contra-valores condenado a la aniquilación pueda “salvarse”, integrado y re-valorado por él” (Echeverría, 1998: 56).

6. Reinterpretando “el fin de la historia” y “el último hombre”

En un apartado anterior esboqué el argumento central postulado por Francis Fukuyama en *El fin de la historia y el último hombre*. Es necesario analizar las ideas de este pensador más a detalle, ya que considero que su argumentación es una de las principales opositoras a toda idea o proyecto alternativo al sustentado por el pensamiento dominante. Primero hay que decir que la idea del fin de la historia no es original (lo cual menciona Fukuyama), la recoge de Hegel quien pensaba que “la historia culminaba en un momento absoluto, en el que triunfaba la forma definitiva, racional, de la sociedad y del Estado” (Fukuyama, 1992: 66).²⁰ Para Hegel, el fin de la historia se dio tras la batalla de Jena en 1806 en la cual se llevaron a

¹⁹ En las referencias a la obra de Bloch *El principio esperanza*, por tratarse de una edición en tres volúmenes, se colocará EPE seguida del número del volumen correspondiente en lugar del año ya que las tres corresponden al mismo.

²⁰ Las citas son de un libro electrónico, por lo que la numeración corresponde a la posición y no a la página.

cabo los principios básicos de la Revolución francesa, es decir, los principios básicos del liberalismo (Fukuyama, 1992: 76, 169-181). Con esta declaración no quería decir que no fueran a existir cambios en el mundo, pero para él lo esencial ya había ocurrido. (Kosik, 2012: 107).

Fukuyama retoma esta idea y nos dice que: “Las dos guerras mundiales de este siglo y sus concomitantes revoluciones y levantamientos simplemente extendieron espacialmente esos principios de modo que los diversos reductos de civilización humana fueron elevados al nivel de sus puestos de avanzada, y aquellas sociedades en Europa y Norteamérica en la vanguardia de la civilización se vieron obligadas a aplicar su liberalismo de manera más cabal” (Fukuyama, 1992: 88).

Los argumentos de Fukuyama no carecen de sustento, al menos en los hechos, parece ser que el mundo tiende hacia el liberalismo. Menciona que en el siglo XX el liberalismo tuvo dos grandes desafíos: “el fascismo y el comunismo” (Fukuyama, 1992: 208). Para Fukuyama ambos regímenes fueron derrotados por el liberalismo democrático sustentado por las principales potencias de Occidente, y marca como signo del triunfo el que el liberalismo político y económico se haya insertado en una sociedad tan disímil como la japonesa (Fukuyama, 1992: 247), o que la economía de mercado apareciera en China y en Rusia, países con una fuerte tradición comunista (Fukuyama, 1992: 276). Lo que no parece aceptable, es la idea de que el liberalismo político y económico (que es un eufemismo del proyecto de la modernidad capitalista) sea el único sistema político-económico al que la humanidad puede aspirar. Si bien es cierto que el llamado socialismo real (que en los hechos no fue más que una caricatura de lo que Marx entendiera por socialismo y mucho menos por comunismo) resultó ser tan funesto como su contraparte capitalista, habría que preguntarnos si por ello es cierto que las alternativas al modelo sustentado por Fukuyama queden anuladas.

El proyecto de la modernidad capitalista se nos presenta como la culminación de los grandes ideales de la humanidad, ideales de la Ilustración. Lo que Fukuyama no toma en cuenta es que este proyecto también fracasó. Lo que se presentaba como el momento de la liberación del hombre de sus ataduras feudales, lo atan al nuevo ídolo de la producción y el consumo. “La realidad de nuestros días, la época del ‘final de la historia’, es un ‘sistema de necesidades’ grandioso, creciente y expansivo dentro del cual las personas son humilladas y se ven reducidas al desempeño de la función de productores y consumidores. Este sistema es

además la única realidad, la más elevada, y no tolera que junto a ella y, ante todo, sobre ella, exista nada diferente, distinto y autónomo; todo se lo tragan sus engranajes” (Kosik, 2012: 109).

Karel Kosik, reinterpretando lo postulado por Fukuyama, acepta el fin de la historia, pero entendiéndolo como el fin y agotamiento del proyecto de la modernidad capitalista.

Lo que ha llegado a su fin y está terminando es la historia del *paradigma moderno*. Esta historia está agotada y ha perdido creatividad. Esta historia ha llegado al final de su razón, de su capacidad de comprender lo que de verdad está pasando y de actuar en consecuencia, *su* razón ha dejado de ser una combinación del entendimiento y el saber, de la comprensión y el comportamiento responsable, se ha degradado hasta convertirse en la criada del funcionamiento del sistema. Esta historia ha perdido también la imaginación, transformada en unilateral inventiva técnica, orientada a hacer la vida fácil y entretenida, ya no a hacerla *buena* (Kosik, 2012: 109).

No obstante, el proyecto de la modernidad capitalista se nos sigue presentando como la única realidad posible, como el modelo al que todas las naciones deben imitar, cada vez que agoniza el sistema nos muestra una cara más voraz que se resiste a perecer, y nos muestra esta cara como algo natural. “Para los vencedores de hoy, el sistema de la ‘economía de mercado’ no es sólo la última palabra de la historia sino también el *orden* natural, tanto tiempo buscado y por fin felizmente hallado, que responde a la esencia del hombre e implanta en la tierra la *normalidad*” (Kosik, 2012: 107).

Incluso podríamos pensar que lo que Fukuyama distingue como fascismo y comunismo, son caras del mismo proyecto moderno, quizás las peores caras, pero al final no tan distintas de lo que el pensamiento dominante nos ha mostrado como el rostro más amable y bondadoso de este proyecto: el liberalismo. No es objeto de esta investigación mostrar las similitudes que existen entre los regímenes políticos que en el siglo XX se nos mostraron como antagónicos, pero cabe mencionar que lo que se califica de liberalismo suele ser mucho menos liberal de lo que se predica y que puede llegar a ser el ala más reaccionaria que se resiste a todo tipo de cambio. Para Karel Kosik, el proyecto moderno se acuerpó tanto en lo que Fukuyama entiende por liberalismo como comunismo.

El paradigma de la época moderna se impone, en formas diversas y con diferentes resultados, en *las dos* formas de propiedad dominantes del siglo XX, tanto en la capitalista privada como en la

burocrática estatal. En este constante proceso de redistribución de bienes, de su expropiación y levantamiento, en el que las expectativas de enriquecimiento se convierten en un cegador espejismo, tras esta apropiación empírica y *vulgar*, se desarrolla un proceso más profundo, oculto, invisible, una expropiación *metafísica*, en la que la gente a diario y sin distinción alguna es privada colectivamente de aquello que le es más propio y más esencial, es un proceso en que domina lo secundario, lo accesorio, lo falso, la verdad a medias. Esta expropiación metafísica afecta a todos, tanto a los expropiadores como a los expropiados, los deja fuera de la relación fundacional y liberadora con lo que es, de modo que como seres carentes de base y apoyo, perseguidos por los más diversos fantasmas, poseídos por “ideas” fijas y bajos intereses, incapaces de orientarse en lo que de verdad sucede, caen en el despiadado torbellino de la confusión (Kosik, 2012: 111).

De esta forma, se nos impone una realidad que nos despoja de nuestra verdadera humanidad, nos reduce a seres que viven en un mundo de las apariencias, en lo que en otro lugar Kosik llamó el mundo de la pseudoconcreción (Kosik, 1984). En este mundo de la falsedad que se nos impone como la *normalidad*, lo que *debe ser*, es difícil hallar alternativas viables de cambio. Bajo esta premisa los avatares del proyecto de la modernidad capitalista nos incitan al sinremedismo, al conformismo, a la inacción.

Como personaje sustentador de esta normalidad, el proyecto moderno también nos ha impuesto una idea de hombre, el *showman* (Kosik, 2012: 114). Kosik retoma la figura del *showman* del pensamiento nietzscheano, quien lo caracteriza como un hombre que busca exhibirse al público, el reconocimiento, que vive del instante en el que actúa y en el que alcanza sus fines sin importar los medios empleados para hacerlo (Kosik, 2012: 114-115).

La referencia a Nietzsche no es fortuita, el texto de Francis Fukuyama se titula *El fin de la historia y el último hombre*, este “último hombre” es otra categoría nietzscheana y se refiere a esta misma idea de hombre creada por el proyecto de la modernidad capitalista. El último hombre es quien ha dominado a la naturaleza por medio de la ciencia y de la técnica; es el hombre que maximiza la productividad y la ganancia; el hombre racional y calculador; el hombre que ha inventado la felicidad moderna (Nietzsche: 1999: 39). Para Nietzsche este ideal de hombre es símbolo del ocaso de la humanidad, un ser despreciable, y es algo que debe ser superado (Nietzsche: 1999: 81). En este punto radica la importancia del último hombre, en que es algo que puede superarse; no es una piedra impertérrita, sino la culminación de un ideal que puede dar paso a un nuevo comienzo. “La grandeza del hombre

está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*” (Nietzsche, 1999: 36).

Es así, como a través de Kosik y Nietzsche podemos darle otro sentido al “fin de la historia”, pugnando por la necesidad de cambiar de paradigma, de caminar hacia un mundo más justo, donde la palabra humano cobre su sentido verdadero.

La historia se acerca a su fin y este agotamiento la debilita hasta tal punto que no hace más que imitar lo ya imitado, porque ha perdido imaginación creativa. Los productores del confort y el bienestar modernos son al mismo tiempo los ejecutores del “fin de la historia”. Pero los realizadores del “fin de la historia” son también los sepultureros de este fin y los preparadores inconscientes de *otro* comienzo. Cuánto más perfecto sea el funcionamiento de la ahistoricidad de la historia, más vulgarmente cotidiano será para la gente (para una minoría) el confort con todos sus rasgos complementarios, entre los cuales figuran en puestos destacados un aburrimiento mortal y una satisfacción enternecedora (que requiere drogas y emociones artificiales). Y menos tardará en surgir de las profundidades de lo humano una nueva imaginación cuyo ingenio sea tan innovador, tan revolucionario, tan liberador, que pueda imaginar otra forma de vida que no esté fatalmente determinada por la ambigüedad del “fin de la historia” (Kosik, 2012: 117).

Resignificar el fin de la historia nos permite pensar en nuevas alternativas al proyecto de la modernidad capitalista, un nuevo proyecto moderno que surja de los mejores sueños, anhelos y esperanzas humanas. Para ello debemos empezar a pensar a la utopía desde otro lugar, no como la mera enunciación de fantasías irrealizables, sino como el espacio de oportunidad para construir un mundo mejor.

7. La utopía como latencia

La utopía es más que sueños irrealizables, imposibles. Desde otra perspectiva es el motor de las esperanzas humanas, es una constante en el hombre que aspira a la realización de un mundo mejor y se encuentra latente en los bordes de la sociedad capitalista, sólo hace falta darse cuenta de ello para pasar de un pesimismo diletante a un optimismo crítico militante, que se traduce en la toma de conciencia y en el ejercicio de una praxis liberadora. “El pensar en utopías hace parte de la *conditio* (sic) humana misma. Quien proclama el 'fin de las

utopías', llega a un levantamiento ciego y por eso inhumano contra la conditio (sic) humana” (Hinkelammert, 1984: 32).

Así lo piensa Ernst Bloch, filósofo de la esperanza cuya obra es un alegato a favor de la utopía concreta, la cual ya se encuentra realizándose, no es tan sólo un ideal, sino que es inherente al ser humano que busca traspasar los límites de su condición actual: “El verdadero traspasar conoce y activa la tendencia, inserta en la historia, de curso dialéctico. En sentido primario, el hombre que aspira a algo vive hacia el futuro; el pasado sólo viene después; y el auténtico presente casi todavía no existe en absoluto” (Bloch, EPE1: 27).

La humanidad siempre ha soñado con mundos mejores, y algunos de estos sueños han irrumpido en la historia a pesar de que su duración sea momentánea por la resistencia que las fuerzas reaccionarias presentan a su consolidación. Como utopías concretas (al menos por un tiempo), puede pensarse en los Hospitales-pueblo de Vasco de Quiroga o las reducciones jesuíticas del Paraguay. Como ejemplos contemporáneos de lo que Erick Olin Wright llama utopías reales se encuentran los Presupuestos urbanos participativos, la Wikipedia, las Cooperativas de trabajadores Mondragón y la Renta básica universal (Wright, Erik, 2014: 18-21).²¹

²¹ Los ejemplos de Wright junto con otros serán analizados más adelante como ejemplos de utopías concretas. Por el momento hay que mencionar que para nosotros la utopía está presente no sólo en los grandes proyectos, sino en todas las tentativas de la vida que en algún momento nos parecen imposibles y nos acercan a la renuncia, es ahí donde la labor de la utopía es más importante, en ese momento en que decidimos continuar, luchar, a pesar de que todo parezca estar en nuestra contra. Así la muestra la siguiente evocación de María Zambrano de un momento coyuntural de su vida:

“Y ya con esto, me acerco a este libro *Filosofía y Poesía* que fue escrito cuando, después de la derrota, fuimos a México. Y tiene que ver íntimamente porque mi libro lo escribí en aquel otoño mexicano como homenaje a la Universidad de San Nicolás de Hidalgo, descendiente directo de los estudios de Humanidades, fundado por Don Vasco de Quiroga no lejos de las orillas del lago Patzcuaro, que fue allí desde España, a la región de los indios Tarascos, para fundar la Utopía de República Cristiana de Tomás Moro. Utópico para mí el escribir este pequeño libro, pues que, siendo irrenunciable en mi vida la vocación filosófica, era perfectamente utópico el que yo escribiera, y aún explicara, como lo hice, en la Universidad de San Nicolás de Hidalgo, Filosofía.

Entiendo por Utopía la belleza irrenunciable, y aún la espada del destino de un ángel que no conduce hacia aquello que sabemos imposible, como el autor de estas líneas ha sabido siempre que Filosofía, ella, y no por ser mujer, nunca la podría hacer. Y la coincidencia se revela hasta en las palabras, pues en mi adolescencia alguien me preguntaba, a veces con compasión, a veces con ironía un tanto cruel, ¿y por qué va usted a estudiar Filosofía? Porque no puedo dejar de hacerlo, y en este libro he escrito, en aquel precioso otoño de 1939, qué utópico me parecía, en el más alto grado, poderlo escribir. Y a las Utopías, cuando son de nacimiento, no se las puede, discutir aunque uno se

El principio esperanza (que consta de cerca de 1600 páginas en tres tomos) es una obra fundamental dentro del marxismo crítico del siglo XX, cuya profundidad y relevancia ha sido poco analizada como una de las obras filosóficas más importantes del siglo pasado y quizás, de la historia de la humanidad. Lo anterior es sintomático y nos muestra la reticencia, no sólo del pensamiento único, sino del pensamiento crítico a analizar las utopías con la seriedad que merecen; por ello la pertinencia de tomar a Ernst Bloch como autor fundamental en el desarrollo de mi argumentación. En este apartado apenas delinearé algunos de los conceptos principales que Bloch utiliza como andamiaje teórico-filosófico de su obra, será en el siguiente capítulo donde su pensamiento sea analizado con mayor profundidad.

Bloch habla a lo largo de *El principio esperanza* del sueño diurno, diferenciándolo del sueño nocturno que nos muestra imágenes de lo que ya fue, de algo arcaico que ha desaparecido; en cambio, los sueños soñados despierto nos muestran el mundo que está por venir. “El interés revolucionario, que sabe cuán defectuoso es el mundo y que conoce cuánto mejor podría ser, precisa del sueño despierto del perfeccionamiento del mundo; más aún, se aferra a él en la teoría y en la práctica, y no sólo de modo instrumental, sino de manera absolutamente objetiva” (Bloch, EPE1: 127).

Así, Bloch nos está invitando a la búsqueda de lo nuevo, de lo mejor. En su argumentación recurre a conceptos psicoanalíticos; entre ellos destaca el de inconsciente, lo que se encuentra fuera del campo consciente, pero nos dice que para el psicoanálisis esto “preconsciente no es una consciencia que va despertando con contenidos nuevos, sino una consciencia anterior con contenidos también anteriores que se han hundido más abajo del

rebele contra ellas. La ocasión fue que en el año 1940 pretendían ser tres las Universidades fundadas por los «bárbaros españoles», San Marcos de Lima, San Carlos de Guatemala y la Universidad que debía su existencia a los estudios de Humanidades fundada por Don Vasco de Quiroga. Tenía que agradecerlo de algún modo y aceptarlo, sin más, aunque de vez en cuando, yo me rebelase contra este Imperio de escribir el libro, no exigido académicamente sino personalmente por mi entonces compañero, que sin medios ningunos los fue imprimiendo en una imprenta que solo podía tirar unos pliegos. Temblaba, como había temblado al tener que explicar en la ciudad de México, como miembro de la Casa de España, las tres conferencias que habían ya formado el volumen «Pensamiento y Poesía en la vida Española». Mas precisamente cuando era el momento de dar por terminado el curso de la Universidad, se me pedía, por un mandato invisible que se encarnaba en mi entonces compañero, éste que ofrezco hoy al lector, después de haber sido publicado en la misma Morelia, recogido después y ya corregido a mano en algunos de los capítulos que forman el libro, en los ejemplares que se me dieron por la Universidad como regalo” (Zambrano, 2006: 9-10).

dintel y que lo atraviesa de nuevo por virtud de un recuerdo más o menos claro” (Bloch, EPE1: 149).²²

²² En este sentido cabe la siguiente acotación para matizar lo que Bloch entiende por inconsciente problematizando la propuesta freudiana:

“Un motivo principal en esta parte es el *descubrimiento y la descripción inconfundible de lo todavía-no-consciente*. Es decir, de un algo relativamente inconsciente todavía desde el punto de vista de su otra faceta, la faceta dirigida hacia adelante, no hacia atrás. La faceta de un algo nuevo en gestación y que no ha sido consciente hasta ahora; no de algo, digamos, olvidado, recordable por haber ya sido, hundido en la subconsciencia como reprimido o arcaico. Desde el descubrimiento del subconsciente por Leibniz, a través de la psicología romántica de la noche y el pasado originario, hasta el psicoanálisis de Freud, lo único que se ha delineado e investigado esencialmente hasta hoy ha sido el «crepúsculo hacia atrás». Se creyó haber hecho un descubrimiento: todo lo presente está cargado de memoria, de un pasado situado en el sótano de lo ya-no-consciente. No se descubrió, en cambio, que en el presente, incluso en lo recordado, hay un impulso y una ruptura, una incubación y una anticipación de lo que todavía no ha llegado a ser. Y esta ruptura, que es a la vez un comienzo, no tiene lugar en el sótano de la conciencia, sino en su primera línea. Se trata aquí, por tanto, de los procesos psíquicos del surgimiento, propios de la juventud, en épocas críticas o en la aventura de la productividad, es decir, en todos los fenómenos en los que alienta algo que todavía no ha llegado a ser y que quiere articularse” (Bloch, EPE1: 35).

Y más adelante va más lejos en el desarrollo de esta idea:

“En su última época, es verdad, Freud subraya que, además del inconsciente olvidado y del reprimido, hay una tercera clase, a saber: un inconsciente en «el yo mismo». «También una parte del yo -Dios sabe qué parte tan importante de él- puede ser inconsciente, más aún, es seguramente inconsciente». Pero Freud continúa diciendo: «Cuando nos vemos obligados así a establecer un tercer inconsciente, un inconsciente no reprimido, tenemos que conceder que el carácter del inconsciente pierde para nosotros importancia». Y pierde importancia –Freud menciona entre sus manifestaciones, sorprendentemente, incluso la producción espiritual más importante– porque este tercer inconsciente no se adapta al esquema de la represión. Con ello, empero, se roza aquel preconscious que no se adapta en absoluto a las concepciones de Freud, el preconscious en la otra significación, hacia el otro lado, en el que no se trata de poner en claro lo reprimido, sino lo ascendente. El sueño nocturno puede muy bien estar referido a lo ya-no-consciente, retrotraer a él. Pero el sueño diurno está referido a algo que, por lo menos para el soñador, es nuevo, a algo incluso nuevo en sí mismo, en su contenido objetivo. En el sueño diurno se nos manifiesta así la importante determinación de lo *todavía-no-consciente* como la clase a la que él pertenece. Con ello se nos revela una última determinación psicológica del sueño diurno, que vamos a tratar de poner en claro. Hasta ahora esta determinación ha sido totalmente ignorada; no hay todavía una psicología del inconsciente del otro lado, del lado del entrever hacia adelante. Este inconsciente ha quedado ignorado, a pesar de que representa el espacio en sentido propio de la disposición hacia lo nuevo y de la producción de lo nuevo. Lo todavía-no-consciente es, sin duda, tan preconscious como el inconsciente de la represión y del olvido, y en su clase es incluso un inconsciente tan difícil y que ofrece tanta resistencia como el inconsciente de la represión. Pero lo todavía-no-consciente no está subordinado en absoluto a una conciencia manifiesta, sino sólo a una conciencia futura, que todavía tiene que llegar. Lo todavía-no-consciente es, por eso, únicamente el preconscious de lo venidero, el lugar psíquico de nacimiento de lo nuevo” (Bloch, EPE1: 150).

Dentro del campo de lo preconscious, Bloch introduce el concepto de “lo todavía-no-consciente”, el cual “no está subordinado en absoluto a una consciencia manifiesta, sino sólo a una consciencia futura, que todavía tiene que llegar. Lo todavía-no-consciente es, por eso, únicamente el preconscious de lo venidero, el lugar psíquico del nacimiento de lo nuevo” (Bloch, EPE1: 150).

Es así como lo nuevo se relaciona con la utopía, entendida como algo que *todavía* no existe pero que *puede* existir. “El punto de contacto entre el sueño y la vida —sin el cual el sueño no es más que utopía abstracta y la vida sólo trivialidad— se halla en la capacidad utópica reintegrada a su verdadera dimensión, la cual se halla siempre vinculada a lo real-posible” (Bloch, EPE1: 183).

Para Bloch la búsqueda de lo nuevo es inherente al humano, desde que nacemos estamos al acecho de algo, aunque no se sepa bien qué: “Me agito. Desde muy pronto se busca algo. Se pide algo, se grita. No se tiene lo que se quiere” (Bloch, EPE1: 47). De esta forma inicia la monumental obra, con la carencia, con la espera de algo que se nos escapa de las manos.

El principio esperanza fue escrito en el exilio durante gran parte de la Segunda Guerra Mundial (entre 1938 y 1947), pese a que en ese momento la humanidad nos mostraba su faz más voraz y sanguinaria, Bloch supo ver la esperanza que existe en lo más profundo del hombre. A través de su obra se impulsará lo que Bloch llama función utópica, es decir, la constante búsqueda de nuevas realidades que se acerquen cada vez más al ideal del mundo como casa común del hombre. A lo largo de las cerca de 1600 páginas que constituyen su obra, Bloch nos muestra que el humano siempre ha buscado el *novum*, esta búsqueda es la que ha permitido el desarrollo histórico. Pienso que para Bloch como marxista, la historia no es sólo la historia de la lucha de clases, sino la historia de las utopías no realizadas que mantienen una tensión entre lo *real* y lo *posible*. “De la reflexión sobre el presente y la influencia que se ejerce para cambiarlo, surge la tensión utópica. La exteriorización de la tensión (*Streben*) se traduce en el sentimiento de aspiración (*Sehnen*). Pero la tensión debe tender concretamente hacia alguna cosa. Se convierte en búsqueda (*Suchen*) cuando tiende hacia una finalidad y se diferencia según su objetivo en pulsión y en necesidades no materiales” (Aínsa, 2011: 19).

Con Bloch vemos que la realidad del mundo no es algo dado e inmutable, sino que es algo que se va construyendo día con día en nuestro presente que se alimenta del pasado y que va brotando hacia un futuro que se encuentra abierto a todo tipo de posibilidades. Es por ello que la utopía puede ser entendida como latencia, como algo que *todavía no* es, pero que busca ser.

Capítulo II

Recuperación de la utopía

Son demasiados los que esperan fuera. Al que no tiene nada y se conforma con ello se le quita además lo que tiene. Pero el impulso hacia lo que falta no cesa jamás. La carencia de aquello con lo que sueña no causa menos, sino más dolor. Y ello impide acostumbrarse al estado de necesidad. Cualquier cosa que causa dolor, oprime y debilita tiene que ser eliminada.

Tener sólo un poco de respiro no bastó nunca a la larga. El soñar, sobre todo, trasvive siempre el breve día personal. Aquí se trata, por tanto, de algo distinto a las ganas de acicalarse, de reflejarse tal y como los señores lo desean a uno. Aquí una imagen mayor se traza en el aire, una imagen desiderativamente superior. También con esta imagen superior se ha errado en gran medida. Ni tampoco cabe contentarse fácilmente con ella, porque la voluntad tiende a más, y este más es a lo que sabe todo lo que ésta alcanza. De tal suerte que la voluntad busca vivir no sólo por encima de sus propias circunstancias, sino totalmente por encima de las circunstancias malamente existentes. El anhelo mantiene su fuerza justamente en tanto que engañado, y también en tanto que gira acá o allá de vacío. Cuánto más mantendrá su fuerza, cuando el camino sigue hacia adelante recta y precavidamente.

Ernst Bloch, *El principio esperanza*, tomo II

1. La utopía como una constante en el imaginario político-social

En el capítulo anterior, vimos como ciertas corrientes de pensamiento han querido borrar del mapa de las teorías sociales y del pensamiento crítico en general a la utopía. Esto con la finalidad de sustentar un modelo político-económico como el único posible. En este capítulo intentaré mostrar que la utopía no puede ser borrada de las disciplinas sociales, debe seguir

existiendo, si no como proyecto, al menos como horizonte que nos permita pensar en otras realidades y cuestionarnos el estado actual de las cosas.

Como leemos en el epígrafe, los hombres siempre tienen una sensación de carencia, de incompletud, de que algo les hace falta. Esto es aun más cierto cuando se trata de los pobres, los oprimidos, los despojados.

Muchas cosas resultarían más sencillas si se pudiera comer hierba. El pobre, en este aspecto, aunque es mantenido como ganado, ni siquiera tiene esta ventaja. Sólo el aire está a disposición de todos, pero el campo tiene que ser trabajado una y otra vez. Y en actitud agachada, moviéndose trabajosamente, no como se coge, enhiesto, la fruta que cuelga por encima del muro. La recolección del grano, de los frutos, la caza libre hace mucho que han desaparecido, y unos pocos ricos viven de los muchos pobres. El hambre permanente recorre la vida y sólo ella fuerza el trabajo del siervo; sólo entonces es el látigo el que obliga. Si el bocado diario fuera tan seguro como el aire, no habría miseria. Tal como son las cosas, sin embargo, sólo en sueños crece el pan en los árboles como crecen las hojas. Nada semejante existe, la vida es dura, y no obstante siempre ha habido un sentimiento de escapatoria y de que tal escapatoria era posible (Bloch, EPE2: 32).

Es de esta forma, que vemos que la utopía (que en este momento podemos pensar simplificando al extremo como la objetivación de una vida mejor) surge de las necesidades más primarias del humano, tan primarias y fundamentales como el alimentarse. Esto es así porque, siguiendo a Bloch, el impulso de conservación es el impulso principal de todo humano. Por supuesto que hay otro tipo de necesidades y de impulsos, pero el hombre puede sobrevivir largo tiempo sin amor o sin relaciones sexuales, lo mismo pasa si no logra dominar a los otros si ésta es su motivación, sin embargo, nadie puede permanecer largo tiempo sin alimentarse, el resultado de tal privación es la muerte (Bloch, EPE1: 94).

Si el hambre es saciada, el hombre pasa a desear otras cosas que hagan su vida más confortable, que lo acerquen a lo que los griegos llamaban el supremo bien, es decir, la felicidad (Aristóteles, 1995: 1102^a 5).²³ Esta felicidad solamente puede ser alcanzada por

²³ Toda la *Ética Nicomáquea* es una larga disertación sobre el verdadero carácter de la felicidad, Aristóteles concluirá en el libro X que ésta se alcanza a través de una vida contemplativa, lo que no difiere mucho de lo que los utopistas del Renacimiento proponían a partir de jornadas de trabajo

todos los hombres en una sociedad ideal, la cual permita el libre desenvolvimiento de las capacidades humanas y así lograr que sus integrantes puedan sentirse en plenitud.

Generalmente se considera a Platón como el primer pensador utópico. La idea de sociedad ideal se presenta en dos de sus diálogos: la *República* y las *Leyes*. Sin embargo, la propuesta platónica, lejos de plantear un reino de la libertad, plantea una utopía del orden a través de una división de clases cerradas donde los hombres no tienen posibilidad de ejercer otra actividad que la que les ha sido asignada desde la infancia. En las *Leyes* incluso se pasará a un Estado policial que servirá para sustentar este orden. Por ello, la República ideal platónica se considera una utopía autoritaria (Bloch, EPE2: 45-49 y Tamayo, 2012: 31). No opina lo mismo Lewis Mumford quien nos dice:

No debemos malinterpretar la división platónica en clases. Aristóteles la critica desde la perspectiva de una forma más simple de democracia, pero Platón no pretendía instituir un orden inmutable. Dentro de su República, la divisa napoleónica *–la carrière est ouverte aux talents²⁴–* constituía el principio conductor. Lo que subyacía a la argumentación platónica era una convicción que los actuales estudios de psicología parecen confirmar: la idea de que los niños vienen al mundo con una inclinación bien señalada en su constitución física y mental. Es cierto que Platón aboga por una aristocracia o gobierno de los mejores, pero no creía en las falsas aristocracias que se perpetúan por medio de una riqueza y una posición hereditarias (Mumford, 2013: 53).

No es mi intención analizar si la propuesta de República platónica es autoritaria o no, pienso que no es tan simple como decir sí o no, esto sería una reducción maniquea del pensamiento platónico. La idea de que sólo los sabios fueran quienes gobernaban, obedecía a que en la realidad había visto las malas decisiones que tomaban gobernantes corruptos e ignorantes, entre ellas la condena a muerte de su maestro Sócrates (Zea, 1983: 96). Como sea que se

reducidas (seis horas en Moro y cuatro en Campanella), lo que permitiría dedicar el resto del tiempo al ocio entendido en su mejor forma, donde el ser humano puede dedicar su tiempo libre al arte y a la reflexión (Cfr. Moro, Campanella y Bacon, 2014). Sin embargo, esta vida contemplativa tiene como requisito indispensable que las demás necesidades estén satisfechas, como ya hemos mencionado, uno no puede dedicarse a otras actividades con el estómago vacío, mucho menos a la contemplación. Este ideal de vida contemplativa sólo es realizable si se tienen las demás necesidades satisfechas. Sólo esto permite la realización de la vida plena.

²⁴ Carrera abierta a los talentos.

considere, autoritaria o no, no quita que haya sido una propuesta que a su modo buscaba la realización de una vida mejor; es una utopía producto de su época, su proyecto de Estado ideal resulta de la crítica de la decadencia de Atenas (Zea, 1983: 95), con distintos alcances y limitaciones, pero no deja de ser un referente y una muestra de que el pensamiento utópico es de larga data en la historia del pensamiento humano.

Después de la utopía platónica se suele dar un salto de casi dos mil años hasta la *Utopía* de Moro, como si el pensamiento utópico hubiera permanecido dormido, fuera de la imaginación y de la producción del pensamiento de la época (Mumford, 2013: 67). Sin embargo, este planteamiento está lejos de la realidad. Tras la muerte de Platón y con la sociedad helénica en descomposición, grandes pensadores se dieron a la tarea de imaginar y de buscar la realización de una vida buena, uno de ellos fue Epicuro.

El pensamiento de Epicuro puede leerse como un planteamiento utópico ya que lo que busca es la realización de una vida feliz, al igual que Aristóteles, piensa en la felicidad como el mayor bien del hombre y como el fin de la vida (Epicuro, 2014: 1298).²⁵ Este fin de la vida dichosa se obtiene a través del gozo, pero se equivoca quien postula que Epicuro busca los placeres vanos, su idea de gozo se acerca más al planteamiento de una vida mesurada, en la que las necesidades básicas sean saciadas: “Así pues, cuando afirmamos que el gozo es el fin primordial, no nos referimos al gozo de los viciosos y al que se basa en el placer, como creen algunos que desconocen o que no comparten nuestros mismos puntos de vista o que nos interpretan mal, sino al no sufrir en el cuerpo ni estar perturbados en el alma”. (Epicuro, 2014: 1314).

Vemos que la utopía epicúrea busca una vida gozosa, pero reflexiva, de la cual se descarten los placeres mundanos que a la larga pueden ocasionar más daño que bienestar. Para ello Epicuro recomienda la sensatez como medio para tomar las decisiones sobre los placeres que convienen al cuerpo y al alma (Epicuro, 2014: 1320). Así, la filosofía epicúrea nos muestra que el mayor gozo se alcanza mediante la supresión del dolor que es producido por la carencia de algo (Epicuro, 2014: 1344), el hambriento alcanzará un gran gozo cuando reciba alimento, así sea tan sólo lo suficiente para saciar su hambre; el sediento será feliz con

²⁵ Por tratarse de un libro electrónico, la numeración corresponde a la posición, no a la página.

un vaso de agua. Es un principio básico de la economía en el que le damos un mayor valor a algo en tanto más lo necesitamos.

El pensamiento de Epicuro nos parece realmente visionario ya que identifica que lo que hace a los hombres desgraciados es la carencia de algo, y va más allá cuando observa la existencia de deseos naturales y necesarios y otros deseos que no son ni naturales ni necesarios, sino resultado de la insensatez (Epicuro, 2014: 1401). En esta sentencia podemos observar parte de la decadencia de la sociedad actual, la cual ha creado deseos ni naturales ni necesarios, sin los cuales el hombre moderno se siente desgraciado, lo cual para Epicuro no es más que producto de la “necia estupidez del hombre”.

Ernst Bloch identifica en la misma época en la que vivió Epicuro (alrededor del siglo III a. C.), una propuesta por parte del estoicismo que contiene fuertes componentes utópicos.

Así, por ejemplo, en la imagen que Zenón traza hacia el 300 a. C., en la imagen del *Estado universal ideal*, del Estado de *humanidad* [...] El Estado ideal debería ser tan grande y de tal calidad que nada podría comparársele, y como primera utopía plantó la bandera de la república universal y, más adelante, la de la monarquía universal. La *polis*, utópica de Platón quería ser tan intemporal como la idea del bien; el imperio de Alejandro, el imperio romano, añadieron a ello la extensión utópica. El cambio desde una situación limitada comienza ya con la utopía social de Zenón, manifestándose como el hundimiento de la *polis* griega, también de la utopizada, y el tránsito hacia el imperio supranacional de Alejandro (Bloch, EPE2: 53).

De tal suerte, el estado ideal estoico se ve objetivado en el imperio de Alejandro Magno, al menos desde el punto de vista de Plutarco en su texto “Sobre la fortuna y virtud de Alejandro”, si bien este estado ideal se desintegró tras la muerte del macedonio (Bloch, EPE2: 54).

Lo que cabe resaltar es que el pensamiento utópico permanece en el imaginario griego e incluso se piensa que la utopía se hizo concreta durante el imperio alejandrino, lo que nos muestra que en cierto nivel las utopías son realizables, si no en todo lo que proponen, sí en algunos de sus postulados.

Durante la Edad Media el pensamiento tendió a lo religioso, a dar explicaciones teológicas: “La utopía de los primeros mil quinientos años después de Cristo se traslada a las alturas y recibe el nombre de 'Reino de los Cielos'. Se trata claramente de una utopía de escape” (Mumford, 2013: 67-68). Para Mumford la utopía que propone el cristianismo deja

de plantear la realización de la misma en el mundo terrenal y manda sus aspiraciones a una vida después de la muerte (Mumford, 2013: 68). Esto tiene como consecuencia que se justifique la pobreza y la miseria de los estratos más bajos de la población, lo que los lleva a conformarse y esperar la redención en el más allá.

Una muestra de este pensamiento que encuentra la utopía en la trascendencia es la obra de Agustín de Hipona *La Ciudad de Dios*, en ella ve al Estado terrenal como enemigo de Cristo, como el reino del demonio (Bloch, EPE2: 66). El reino de Dios en cambio, es un reino del orden en el que no existe el pecado, sin embargo, para Agustín no hay forma de acceder a este reino sino a través de la gracia divina, es decir, se alcanza por predestinación, incluso las buenas obras y el amor al prójimo no aseguran la entrada a la Ciudad de Dios.

Todo ello aleja al Estado ideal de san Agustín, de hecho, de la voluntad y planificación utópicas en sentido propio: y, *sin embargo, la civitas Dei es utopía*. No se trata, es verdad, de una utopía que quiera modificar, ya que, según san Agustín, sólo hay una libertad del querer psíquico pero desde la caída de Adán, no una libertad del poder querer moral (*non possum non peccare*). Sin embargo, en tanto que la gracia impulsa al hombre, no sólo al bien, sino así mismo a la disposición del bien, también la *civitas Dei* atrae al hombre de antemano y está viva en él como una espera predestinada en los escogidos. Y su contenido esencial, la comunidad de los perfectos y santos, aparecerá, como ya hemos visto, sólo al final de la historia. La *civitas Dei* no se logra completamente, cuando el Estado terreno se va al diablo, allí donde tiene su lugar propio. La *civitas Dei*, por tanto, no vaga por la historia, sino que, como «conquista de la imagen y semejanza de Dios», es producida, o por lo menos, resaltada por la historia (Bloch, EPE2: 70).

Sin duda, el pensamiento de san Agustín fija la utopía en una trascendencia, pero también es un reflejo de la búsqueda de mejores mundos posibles. Sin embargo, no todo el pensamiento cristiano tiene esta interpretación, hay diversas corrientes que buscan la realización del reino de los cielos en la tierra, una de ellas fue la propuesta del Tercer Reino de Joaquín de Fiore.

La utopía joaquiniana fue la más radical de todas las utopías medievales, en ella planteaba la supresión de la Iglesia y del Estado a quienes veía profundamente corrompidos. Veía a la historia dividida en tres estadios y pensaba que cada uno se acercaba más a la irrupción del Reino de Dios en la tierra. “El primer estadio es el del Padre, del Antiguo Testamento, del temor y de la ley aprendida. El segundo estadio es el del Hijo o del Nuevo Testamento, del amor y de la Iglesia, separada en clérigos y laicos. El tercer estadio es el que

se aproxima, es el del Espíritu Santo o el de la iluminación de todos en una democracia mística, sin señores ni Iglesia” (Bloch, EPE2: 72).

Joaquín piensa que su época (s. XII d. C.) se acerca cada vez más al tercer estadio, ve a la historia como un continuo devenir de avance y progreso, sin duda piensa que el Tercer Reino se realizará en la tierra, difiriendo en este sentido con la interpretación agustiniana (Tamayo, 2012: 49). En la propuesta joaquiniana podemos encontrar antecedentes de las utopías del Renacimiento e, incluso, de una corriente del marxismo: “Los escogidos de Joaquín son los pobres, los cuales deben ir al paraíso con el cuerpo vivo, no sólo en espíritu. En la sociedad del tercer Testamento no hay ya clases; será una 'época de los monjes', es decir, del comunismo monástico y del consumo hecho general, una 'época del espíritu libre', es decir, de la iluminación espiritual, sin singularidad, sin el pecado y sin su mundo” (Bloch, EPE2: 73).

La importancia de Joaquín radica esencialmente en que piensa que el Tercer Reino puede y debe realizarse en la tierra, para su época es una propuesta profundamente revolucionaria, en ella recupera la visión milenarista anterior a san Agustín, pero lo hace con una fuerza eminentemente liberadora. “En Joaquín el reino de Cristo es tan decisivamente de este mundo como no lo había sido nunca desde el cristianismo primitivo. Jesús es, una vez más, el Mesías de una nueva tierra, y el cristianismo tiene lugar en la realidad, no sólo en el culto y en el consuelo; y tiene lugar sin señores ni propiedad, en una democracia mística” (Bloch, EPE2: 73).

Es verdad que el Tercer Evangelio se encuentra en el estadio final de la historia, pero sin salirse de ella. A diferencia de otros pensadores cristianos que sitúan la comunidad ideal en la trascendencia, De Fiore la ubica en el modo y el estado del futuro histórico. En consecuencia, el comunismo monástico de la tercera era no desemboca en una especie de *fuga mundi* en el cielo y en el más allá. Su concepción del reino de Cristo es de este mundo, como lo fue en la predicación y la praxis liberadora de Jesús de Nazaret y en el cristianismo primitivo (Tamayo, 2012: 50).

El pensamiento de Joaquín de Fiore es recuperado y llevado a la práctica revolucionaria concreta en el movimiento milenarista de Thomas Müntzer, dentro del marco de la Reforma protestante, sin embargo, por la importancia que Bloch le asigna considerándolo “teólogo de la revolución”, analizaremos sus propuestas fundamentales en otro apartado.

Así llegamos al Renacimiento y con ello al momento en que las propuestas utópicas muestran una de sus caras más críticas, producto del humanismo de la época, la utopía de Tomás Moro nos presentará la primera utopía libertaria, la que indudablemente influenciará el pensamiento socialista del siglo XIX. La relevancia de estas utopías es que:

Criticar las nuevas estructuras sociales opresivas, especialmente, la avaricia de los propietarios por acumular propiedades, la consideración de la ganancia como fuerza motriz de la historia. La crítica se centra en la propiedad privada considerada por Moro raíz de los males sociales, causa de la miseria humana y fuente de toda la disensión entre los seres humanos. A ella, en la modalidad del primer desarrollo industrial, la responsabilizan de la miseria de las masas hambrientas que deambulan por las grandes urbes. La supresión de la propiedad privada constituye la condición necesaria para una justa distribución de los bienes (Tamayo, 2012: 75).

Bloch incluso llega a ver una anticipación del concepto de plusvalía en un párrafo en el que Moro menciona que los ricos diariamente arrebatan una parte del jornal de los pobres, no por medio de la estafa, sino con la anuencia de las leyes del Estado (Bloch, EPE2: 86). Por eso ve en la utopía de Moro “la primera descripción en la Edad Moderna del sueño democrático-comunista” (Bloch, EPE2: 83).

Otra de las aportaciones que encontramos en la *Utopía* de Moro (y que ya ha sido mencionada) es el tiempo que los utopianos dedican al trabajo. Ocupan seis horas divididas en tres por la mañana y tres horas por la tarde, en el intermedio descansan y comen, su tiempo libre lo ocupan en actividades diversas, pero ninguna incluye la holganza ni el desenfreno. Hay lecciones y lecturas que son obligatorias para los que serán letrados, pero pueden asistir a ellas quienes así lo deseen, también pueden pasear en los jardines, tocar algún instrumento musical, o simplemente dedicarse a la contemplación y al cultivo del espíritu (Moro, 2010: 60-61).

La *Utopía* de Moro (como las demás utopías a las que hemos hecho mención) es producto de su época, como primera utopía moderna tiene en cuenta el descubrimiento del Nuevo Mundo, lo que hace patente la mención en sus primeras páginas de Américo Vespucio (Moro, 2010: 11) de quien posiblemente toma la idea de abolir la propiedad privada, ya que en sus descripciones Vespucio menciona que los habitantes del Nuevo Continente se las arreglaban sin ella (Bloch, EPE2: 79). Pero esto no resta originalidad al canciller inglés, en cambio muestra su apertura para percibir los aires renovadores de su tiempo, los que no sólo

se reflejaran en su obra, sino en diversos pensadores contemporáneos a Moro, como ejemplo podemos pensar en Maquiavelo como iniciador de la política moderna, Lutero y la Reforma, Gutenberg y la imprenta, entre otras innovaciones que surgieron a la par de éstas (Jemeson, 2009: 158).²⁶

El llamado descubrimiento de América es de importancia fundamental para nuestra investigación, ya que como se menciona en el capítulo I, es uno de los grandes hitos que dieron inicio al proyecto moderno. Con ello comienza un proceso de configuración de nuevas realidades políticas y económicas. Desde principios del siglo XVI se dará una especie de translación en el continente recién descubierto de la Europa cristiana católica, que se encontraba en pugna con otra Europa que iniciaba un proceso de modernización, como realización de una nueva configuración cultural (Zea, 1971: 161). Más adelante, la Europa moderna también iniciará un proceso de colonia y conquista en el norte del Continente americano, dando como resultado una constante tensión entre dos procesos civilizatorios, entre dos formas de construir y pensar América.

Así, las dos Europas traerán al “continente americano sus sueños y utopías creando las dos Américas que lo forman” (Zea, 1971: 161). Los conquistadores y colonizadores de las dos expresiones europeas proyectarán en América ideales muy distintos: la Europa occidental (Inglaterra, Francia y Holanda) trasladarán a nuestro continente sus sueños de progreso, sustentados por instituciones democráticas y el libre mercado; en cambio, la Europa católica (España y Portugal) proyectarán los resabios de la sociedad medieval (Zea, 1971: 162). Más adelante analizaremos cómo el proyecto de la Europa occidental fue adquiriendo cada vez más fuerza, hasta imponerse como el único proyecto moderno que se acepta en nuestros días. Por ahora continuaremos revisando otras expresiones del pensamiento utópico que siguieron a la *Utopía* de Moro.

Si Tomás Moro inauguró la utopía moderna de la libertad, es con Tommaso Campanella con quien se inauguran las utopías modernas del orden. A cien años de distancia, Campanella estará más influenciado por la revolución copernicana que por el descubrimiento del Nuevo

²⁶ Por tratarse de un libro electrónico, la numeración corresponde a la posición, no a la página.

Mundo (Tamayo, 2012: 84). Es por ello que en la *Ciudad del Sol* se le da una enorme importancia a la ciencia.

Ciencia que no se reduce a la memoria y a los conocimientos librescos, sino que implica la meditación, la observación, la investigación y el descubrimiento gradual de las leyes por las que se rige la creación. Los muros de la ciudad están ilustrados con frescos en los que hay representaciones de todas las ciencias. Las investigaciones científicas se traducen en numerosas invenciones prácticas que contribuyen a hacer más llevadero el trabajo y mejorar las condiciones de vida de los solarianos. Entre ellas cabe citar arados de vela, barcos con ruedas, etcétera. (Tamayo, 2012: 86).

Aunque se suele ubicarla dentro de las utopías del Renacimiento, la *Ciudad del Sol* se desarrolla más precisamente durante el Barroco “época del poder monárquico centralizado” a lo que “responde una utopía completamente autoritaria y burocrática” (Bloch, EPE2: 87). A pesar de ello encontramos rasgos comunistas dentro de la utopía de Campanella, como la eliminación de la propiedad privada y la comunidad de bienes (Bloch, EPE2: 89). “Pueden extrañar los rasgos comunistas de tal utopía de la autoridad, pero es que aquí no tenemos una utopía de la libertad, sino un orden impersonal pensado como Estado universal. Su minuciosa organización administrativa se refleja en un modelo de isla, con lo cual se elimina la contradicción entre imperio universal y ciudad insular” (Bloch, EPE2: 89).

Campanella se acerca al ideal griego del justo medio ya que tanto la pobreza como la riqueza hace que broten los peores vicios del hombre (Moro, Campanella y Bacon, 2014: 176), eso y el rigor organizativo que presenta su proyecto, hacen que se encuentre mucho más cerca de lo planteado por Platón que de la *Utopía* de Moro.

Es así como llegamos a la utopía de Francis Bacon, *Nueva Atlántida*, obra inconclusa en donde el predominio religioso se entrelaza con la ciencia como medio para transformar la naturaleza. Bacon no agrega gran novedad al pensamiento utópico de su tiempo, el nombre de su isla lo recupera de Platón quien menciona la Atlántida en su *Timeo*, su aportación más valiosa será ver en la ciencia y la técnica una función liberalizadora, sólo a través de estas se puede acceder a una vida mejor (Tamayo, 2012: 90). Mediante la ciencia y la técnica se puede dominar a la naturaleza para mejorar la vida de los seres humanos (Tamayo, 2012: 92). De esta forma podemos ver en Bacon antecedentes del pensamiento ilustrado, donde la ciencia y la razón pasarán a ser el motor de la sociedad occidental.

Hasta el momento sólo hemos visto propuestas utópicas de grandes pensadores de diversas épocas, esto puede hacer pensar que los proyectos utópicos quedan relegados a las grandes imaginaciones, a los pensadores cultos e ilustrados que pueden observar las contradicciones e injusticias intrínsecas al sistema que les tocó vivir; nada más alejado de la realidad. Las clases subalternas, los oprimidos, los despojados, es decir, los pobres, también tienen propuestas utópicas, también sueñan con la realización de una vida mejor, de alguna forma, al ser los desposeídos, quizá sean los que más sueñan con una transformación de su realidad, por mínima que ésta sea.

Come ejemplo, están las utopías campesinas que Carlo Ginzburg menciona en su libro *El queso y los gusanos*. El libro investiga el proceso por el cual un molinero friulano del siglo XVI fue condenado a a hoguera por orden del Santo Oficio, dicho molinero conocido como Menocchio sin ser un hombre instruido, pero sabiendo leer y escribir, llegó a conclusiones sobre Dios y otras cuestiones del cosmos que lo mostraron como un hereje. En una parte del proceso y próximo a su muerte, Menocchio menciona que no le queda más que el deseo de un “mundo nuevo” (Ginzburg, 1999: 2117)²⁷, pero el mundo nuevo pensado por Menocchio no es un mundo que se realice en una vida más allá de la muerte, ya que no creía en un mundo creado por Dios, sino un mundo que podía realizarse en la tierra y por medio de acciones humanas (Ginzburg, 1999: 2122). Ginzburg menciona que el mundo nuevo deseado por Menocchio tampoco se refería a la realización de éste en las nuevas tierras descubiertas, de las que tenía noticias por las cartas publicadas de Americo Vespucio, sino a una “transformación radical y rápida de la sociedad” (Ginzburg, 1999: 2132).

De la misma época en que Menocchio tiene estas consideraciones, existen escritos que reflejan el imaginario utópico de los campesinos del siglo XVI. Ginzburg recoge un manuscrito anónimo publicado en Módena, en donde se mencionan los temas más presentes en estas utopías campesinas: “Una montaña de queso rayado se alza sola, aislada en la llanura, que en la cima le han puesto una caldera...De leche un río nace en una gruta que discurre en medio del país sus saltos están hechos de *ricotta*...El rey del sitio se llama Bugalosso, por ser el más gandul le han hecho rey, y es grande y grueso como almiar... y es maná lo que sale

²⁷ Por tratarse de un libro electrónico, la numeración corresponde a la posición, no a la página.

de su culo, y cuando escupe, escupe mazapanes, y ya no piojos, en el pelo tiene peces” (Ginzburg, 1999: 2154-2158). Vemos que el principal componente de este tipo de utopías es la abundancia de alimentos (una montaña de queso, un río de leche, mazapanes, peces, etc.), lo que sólo refleja la miseria a que están expuestos los campesinos en una época en la que todavía las relaciones de dominación se daban entre señor y siervos.

Una utopía donde lo que se sueña es poder acceder a alimentos puede resultarnos ingenua y pueril, sin embargo, cuando la miseria es tal que los hombres se encuentran agobiados por el hambre, soñar con una vida repleta de alimentos tiene un componente profundamente revolucionario. Sobre el mismo tema, Ginzburg nos presenta un lamento de la misma época:

Mala cosa es carestía,
todos en buena compañía
desde que la cruel carestía
no nos hace padecer...
Viva el pan y viva el trigo,
la riqueza y la abundancia,
cantemos pues los pobres,
que ya ha vuelto la esperanza...
Tras la noche viene el alba,
tras el mal nos llega el bien,
la riqueza guía y dueña,
nos alivia toda pena;
mucho trigo trae consigo:
sólo esto nos mantiene,
el pan blanco, bello y bueno.
(Ginzburg, 1999: 2214-2219).

Esto es tan sólo una muestra del espíritu de la época en que vivió Menocchio, se observa el deseo constante de una vida mejor, quizá no hay gran teorización y poco se habla sobre una transformación verdadera de la sociedad, pero estas utopías campesinas no dejan de mostrarnos que en todas las épocas los hombres sin importar su condición económica y social, buscan la realización de una vida más justa, buscan mitigar sus carencias que son fuente de sufrimiento y dolor.

Hasta el momento sólo hemos mencionado utopías que se presentan como pensamiento, como teorizaciones sobre cómo se imagina la vida mejor, sin embargo, existieron experiencias sociales con un fuerte componente utópico que se llevaron a cabo en la realidad, una de ellas fueron las reducciones del Paraguay, lo que se contrapone al “supuesto carácter irrealizable de las utopías” (Tamayo, 2012: 92).

En estas reducciones jesuíticas fundadas en el siglo XVII buscaban liberar a los guaraníes de la esclavitud que les imponía el sistema de encomiendas, si bien les imponían un ideal religioso y social que chocaba con sus tradiciones y con su visión del mundo (Tamayo, 2012: 93). Las reducciones adoptaron el modelo “despótico-aldeano o despótico comunitario, que combinaba un modo de producción comunitario con cierta división del trabajo y el despotismo autocrático con el colectivismo agrario (Tamayo, 2012: 93).

A pesar de que las reducciones jesuíticas presentaban un modelo económico-social mucho más humano que las encomiendas, no dejaban de ser una imposición de una forma de vida harto diferente a lo que los guaraníes estaban acostumbrados, contrastando profundamente con sus tradiciones, lo que hizo que su éxito fuera momentáneo. No obstante, no dejan de ser importante como experimento social comunitario que buscaba la realización de una vida más plena para los indígenas guaraníes del siglo XVII.

De esta forma llegamos a lo que Marx y Engels llamaron socialismo utópico (Marx y Engels, 1972: 91), cuyos principales representantes fueron Owen, Saint-Simon y Fourier, sin ser estos los únicos. Martín Buber considera que el socialismo utópico evoluciona en dos momentos generacionales, agrupando a los tres ya mencionados en un primer momento, y precedidos por Proudhon, Kropotkin y Landauer (Buber, 2014: 28). Nos dice que a partir de Proudhon “se halla la incisión decisiva que separa la primera fase de este socialismo —contemporáneo de los principios del gran capitalismo— de la segunda, contemporánea de su apogeo” (Buber, 2014: 28). Cada uno de estos pensadores tuvo propuestas utópicas diversas, en este apartado revisaremos brevemente lo planteado por Proudhon ya que a pesar de que rechazaba los sistemas utópicos, su pensamiento contiene fuertes componentes que llevan a Buber y a otros a considerarlo dentro de la misma corriente de pensamiento, aunque más cercano al anarquismo (Bloch, EPE2: 142).

Es significativo el título de la primera obra de Proudhon *¿Qué es la propiedad?*, y su respuesta no podría ser más contundente: “La propiedad es un robo” (Bloch, EPE2: 141).

Esta consigna se irá matizando con los años, sobre todo en el terreno individual, para concentrar su crítica en la función del Estado a quien veía como represor de la libertad tanto colectiva como individual (Buber, 2014: 43). El pensamiento de Proudhon irá constantemente en contra de las imposiciones y privilegios, pero donde se muestra más claramente su propuesta utópica es en el *mutualismo* (Buber, 2014: 45). Sobre este proyecto menciona:

Hay mutualidad, reciprocidad, cuando en una industria todos los trabajadores, en vez de trabajar para un empresario que los paga y se queda con su producto, trabajan unos para otros elaborando un producto común cuyo beneficio se reparten entre sí. Extiéndase ahora a las asociaciones de trabajo, concebidas como unidades, el principio de mutualidad que une el trabajo de cada grupo, y se habrá creado una forma de civilización que desde cualquier punto de vista: político, económico o estético, se distinguirá totalmente de las civilizaciones anteriores (Proudhon citado por Buber, 2014: 45-46).

La propuesta del mutualismo es utópica en tanto se presenta como *novum*, como algo distinto a lo existente que modifica las relaciones de dominación entre patrones y trabajadores, pero con miras a crear un mutualismo que funcione en todos los niveles de la vida en sociedad. Lo que plantea Proudhon es una revolución total.

Mutualismo, organización de la economía a base de reciprocidad de servicios, y federalismo, organización del orden político sobre la base de la hermandad de los grupos, son sólo dos aspectos de la misma estructura. “Mediante la agrupación de las fuerzas individuales y la vinculación entre los grupos, toda la nación adquiere figura corpórea.” Y las naciones constituirán una verdadera humanidad como federación de federaciones. (Buber, 2014: 49).

En los hechos la propuesta mutualista se llevó a cabo con diversos niveles de éxito en distintos países de Europa durante el siglo XIX, como ejemplos se encuentran la cooperativa de consumo inglesa fundada en 1827, la cooperativa de producción francesa fundada en 1832, los experimentos de Owen y sus seguidores, y las diversas cooperativas de consumo surgidas en 1848 como los tejedores de Rochdale y los talleres nacionales de Louis Blanc (Buber, 2014: 83-84).

El principal problema con estas cooperativas fue que los obreros que se asociaban para iniciarlas, al poco tiempo tomaban el papel de dueños y contrataban muchos más trabajadores asalariados en lugar de integrar nuevos miembros asociados por lo que pasaron de ser explotados a explotadores de otros obreros. De esta forma se perdía el carácter socialista de las cooperativas, por una “diferenciación dentro de la cooperativa creciente entre los socios que la fundaron y los obreros que se van incorporando a ella, diferenciación que imprime ineludiblemente en la cooperativa, por más expresa que sea su profesión de fe socialista, al carácter del apéndice del orden capitalista” (Buber, 2014: 93). Sin embargo, estos intentos son una muestra de que las propuestas e intentos utópicos son una constante en la historia de la humanidad.

Como último ejemplo que revisaremos brevemente en este apartado, se encuentra la propuesta de utopía individualista de Henry David Thoreau (1817-1862), reflejada en su libro *Walden. La vida en los bosques*.²⁸ Esta obra fue producto de la experiencia real de Thoreau viviendo en un bosque cercano a Walden Pond durante dos años, de 1845 a 1847. La forma de vida que experimentó durante este tiempo, se asemeja mucho a lo propuesto por Epicuro para alcanzar el gozo, a través de una vida sencilla que va desde la construcción de una casa para refugiarse, tener una huerta que le proveyera de alimentos frescos y la lectura de los clásicos junto con la contemplación de la naturaleza para alcanzar una mayor comprensión de la vida. *Walden* es una utopía de la libertad individual, alejado del ruido y la agitación de las grandes ciudades, pero alejado incluso de la mayoría de los hombres.

Mi espacio y tiempo eran otros, y yo vivía más cerca de aquellas partes del universo y de aquellas horas históricas que más me habían atraído siempre. El lugar que habitaba era tan remoto como algunas de las regiones objeto de la atención de los astrónomos cada noche. Solemos imaginar que existen otros lugares, más raros y delectables, en algún remoto rincón de los cielos, más allá de Casiopea, alejados de todo ruido y molestia. Yo descubrí que mi casa se hallaba ubicada precisamente en una parte así del universo, retirada y siempre nueva y sin mácula. (Thoreau, 2013: 1424).

Podemos observar que Thoreau no sólo nos habla del placer de una vida alejada de la civilización, sino que nos muestra cómo la vida moderna nos ha quitado la capacidad de

²⁸ Por tratarse de un libro electrónico, la numeración corresponde a la posición, no a la página.

disfrutar de la enorme belleza que presenta la naturaleza; no es necesario soñar con lugares paradisiacos más allá de la tierra, en nuestro mundo existen estos lugares, pero de alguna forma hemos perdido la capacidad de percibirlo. La importancia de *Walden* es que nos muestra que se puede vivir una vida buena y, más aún, bella, sin la necesidad de grandes esfuerzos, a partir de la sencillez y de cubrir nuestras necesidades reales:

La misma nación, con todas sus llamadas mejoras internas que, por cierto son bien externas y superficiales, no es sino un establecimiento abultado e hipertrofiado, colmado de muebles y preso en sus propias galas, arruinado por el lujo y los gastos vanos, por falta de cálculo y de objeto digno como el millón de hogares que alberga. Y la única cura está en una economía rígida, en una sencillez de vida estricta y más que espartana y en una elevación de propósitos. (Thoreau, 2013: 1486).

En *Walden*, Thoreau observa (al igual que hiciera Marx desde los manuscritos de 1844 y a lo largo de toda su obra), que el hombre común pierde la mayoría de su tiempo trabajando para apenas subsistir o para adquirir bienes superfluos e innecesarios, lo que le impide siquiera poder construir verdaderas relaciones con los miembros de su comunidad (Thoreau, 2013: 209). Pero para Thoreau “La mayoría de lujos y muchas de las llamadas comodidades de la vida no sólo no son indispensables, sino obstáculo cierto para la elevación de la humanidad” (Thoreau, 2013: 322). El ideal de vida que se propone en *Walden*, se acerca mucho al ascetismo de algunos filósofos orientales, y como mencionamos antes, también a cierto ideal griego en el que la verdadera riqueza es la de pensamiento.

Thoreau ocupa varias páginas del primer capítulo de su libro al tema de la vivienda, le resulta increíble que en sociedad moderna, donde supuestamente se ha llegado a la cima de la civilización, no más de la mitad de la población posea este bien básico para la supervivencia y que a un trabajador le lleve más de diez años ahorrar la suma necesaria para adquirir una casa (Thoreau, 2013: 567-573), lo que en nuestros días resulta aún más complejo. Es por ello que en la primera parte del libro, Thoreau nos muestra cómo con una suma que un trabajador podría ganar en menos de un año, se hizo de una casa con las suficientes comodidades para que pudiera vivir incluso una familia pequeña (Thoreau, 2013: 997). Sin embargo, nuestros tiempos y los de Thoreau son muy distintos, él construyó su casa en un terreno virgen por el que no tuvo que pagar nada, incluso se apropió de cerca

de una hectárea de parcela en la que cultivó diversos vegetales, y se pudo haber apropiado de más terreno si no hubiera sido demasiado trabajo el cultivar una mayor cantidad de tierra para un solo hombre. Esto simplemente es imposible en nuestros tiempos, en los que toda tierra fértil tiene dueño.²⁹

A pesar de todos los inconvenientes e imposibilidades que presenta realizar una vida como la que propone Thoreau en su *Walden*, no deja de tener importancia su profunda crítica a las necesidades superfluas y vanas, productos del proyecto de la modernidad capitalista, generando que los hombres se conviertan en “herramientas de sus herramientas. Aquel que con toda libertad tomaba el fruto del árbol para calmar su hambre se ha vuelto agricultor; y el que se acogía al árbol en busca de refugio cuenta hoy con una casa. Hemos dejado la acampada de pernocta para fijarnos en la tierra olvidándonos del cielo” (Thoreau, 2013: 666). En esta última sentencia, vemos que el hombre se aleja de todo estado superior, para verse reducido a cumplir con sus necesidades más básicas y a veces, sin siquiera alcanzar eso cuando se trata de las clases más empobrecidas. “La abundancia de una clase se compensa con la indigencia de la otra” (Thoreau, 2013: 623).

²⁹ Ya en los tiempos de Thoreau tal libertad y extensión de tierra empezaba a desaparecer, Alexis de Tocqueville en *Quince días en el desierto americano*, memorias sobre un viaje que realizó junto con un amigo, en julio de 1831, desde Detroit hasta Saginaw, rinde cuenta de cómo el hombre blanco va transformando los inmensos bosques y valles norteamericanos en ciudades, nada sobrevive a su paso. Lo que él llama desierto se refiere a tierras sin poblar, tierras de una inmensa tranquilidad y belleza ante las que entró en una especie de ensoñación y reflexión sobre la existencia que se vio súbitamente interrumpida por un disparo de fusil que le recordó la inminente marcha de la civilización occidental. “En pocos años, estos bosques impenetrables habrán sido derribados. El ruido de la civilización y de la industria romperá el silencio del Saginaw” (Tocqueville, 2014: 35). Una reflexión similar sobre el devastador avance de la modernidad capitalista se encuentra al final del *Fausto* de Goethe, lo que es bien leído y analizado tanto por Marshall Berman (2006) como por Karel Kosik (2012). Ambos autores refieren el episodio en que Fausto en su afán de desarrollo y ceguera de poder le pide a Mefistófeles que desaloje a una pareja de ancianos (Filemón y Baucis) que viven en una cabaña muy cerca de su palacio. Mefistófeles cumple la orden incendiando la cabaña con los ancianos dentro a lo que Fausto muestra indignación aduciendo que no era lo que el pretendía, sin embargo, es innegable que en su espíritu desarrollista las pérdidas humanas y naturales están justificadas. “La realidad moderna como sistema que funciona se basa en la apuesta y en el timo: ofrece, promete y le otorga a la gente *aparentemente* todo, le brinda confort y lujo, pero en realidad le da poco y le quita lo esencial” (Kosik, 2012: 102).

El experimento de Thoreau es un intento de vivir de la tierra, como los primeros hombres o como algunos campesinos de diversos estadios de la historia, es un intento de vivir sin prisas y del producto del esfuerzo de nuestras propias manos, para al final poder destinar el tiempo que se quiera al ocio, la lectura y la contemplación del mundo: “Cuando actuamos sin prisas y con prudencia, nos damos cuenta de que sólo lo grande y valioso posee existencia permanente y absoluta y de que las cuitas y placeres vanos no son sino sombra de la realidad. Ello resulta estimulante, sublime” (Thoreau, 2013: 1542). El ideal que Thoreau nos muestra es el ideal del filósofo, del poeta, del artista. Es darse cuenta de lo maravilloso y sublime que existe en el mundo, y que esto maravilloso y sublime puede ser accesible a todos los hombres de la tierra, aquí y ahora. Sin embargo, sólo se puede acceder a ello rompiendo con la vida *humana enajenada* a través de la “*apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre” (Marx, 1980: 143). Lo anterior sólo se alcanza a partir de una vida plena, donde el hombre no es un esclavo de su circunstancia, donde la alimentación, la vivienda y el vestido están garantizados y así poder decidir sobre el sentido de la realización como humano.

Es momento de revisar cómo y cuándo fue que el proyecto moderno se configuró de tal forma que despojó al hombre de su capacidad de elevación trascendental, es decir, en el momento en que el hombre y la naturaleza pasaron a ser una mercancía más de intercambio a partir de un nuevo sistema de dominación.

2. Configuración de la modernidad capitalista a partir del modelo económico

Nuestro mundo está en crisis, eso es innegable. A esta crisis se le atribuyen diversos factores que generalmente terminan con una apabullante condena al sistema económico que a partir de la década de 1980 (con los gobiernos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan) se comenzó a llamar neoliberalismo y actualmente capitalismo financiero, lo que nosotros vemos como distintas adaptaciones de un mismo proyecto moderno. Lo que nos interesa en esta investigación es identificar los orígenes de este proyecto y sus características principales, así como la forma en que logró imponerse como el modelo económico, político y cultural dominante en el mundo, del que pareciera no haber alternativa.

Lo que nosotros llamamos proyecto de la modernidad capitalista debe ser entendido como algo que se presenta en la historia como proceso, no como algo fijo, sino como movimiento "...se nos presenta, al igual que la vida misma, como un espectáculo fugaz, móvil, formado por la trama de problemas intrincadamente mezclados y que puede revestir, sucesivamente, multitud de aspectos diversos y contradictorios" (Braudel, 1989: 25). Por ello, ya anticipábamos en el primer capítulo, que la modernidad capitalista no es algo fácil de asir, es algo que se fue configurando durante un periodo temporal que abarca varios siglos.

Mencionamos que la modernidad como nueva etapa de la historia inicia a partir del llamado descubrimiento de América en 1492, así lo ven Enrique Dussel (1994: 8) y Bolívar Echeverría (2009), pero también identifican que la modernidad no nace como un proyecto unívoco, sino que tiene varias caras, algunas de éstas presentan un fuerte arraigo latinoamericano. Como ejemplo está lo que Dussel llama Trans-Modernidad (Duseel, 1994: 7) y el *ethos barroco* de Bolívar Echeverría (Echeverría, 1998: 46). Podemos pensar que lo que el descubrimiento de América inaugura como acontecimiento moderno es la apertura de nuevas rutas comerciales y el desborde de la imaginación europea hacia otros mundos posibles, lo que da pie a que también surja una nueva idea de hombre que es uno de los pilares fundamentales del proyecto moderno, la idea de individuo.

El individuo se empezó a configurar como tal y con ciertas características modernas a partir del Renacimiento italiano, en el que la individualidad surge como la liberación interna y externa del individuo de las formas comunitarias de la Edad Media, que desvanecían los contornos de la persona y frenaban el desarrollo de la libertad personal (Simmel, 2002: 283).

En este primer momento la individualidad se dará como un intento de los individuos por distinguirse de sus pares, es la búsqueda del prestigio y la diferenciación. Los hombres buscarán destacar en distintas disciplinas y ciencias, dando como resultado genios como Leonardo da Vinci, Miguel Ángel, Maquiavelo, entre muchos otros que sobresalieron a partir del cultivo de su individualidad. Sin embargo, el hombre común sigue sin diferenciarse, son pocos los que logran destacar y poseer una personalidad bien definida, el resto de los hombres siguen las normas de su condición social.

En el siglo XVIII el rasgo común del individuo será la búsqueda de la libertad como autoafirmación ante la sociedad (Simmel, 2002: 284). Esta idea será sustentada por Rousseau,

Kant y Fichte, que verán al Yo como el portador del mundo cognoscible y su autonomía como un valor moral supremo (Simmel, 2002: 284).

Tras la idea de libertad, habrá una búsqueda de igualdad; se piensa que todos los hombres son iguales como componentes de un todo, por lo que se pasa a una idea de hombre genérico, por lo que el hombre específico y diferenciado pasa a disolverse en la idea de hombre en general. “[...] si el hombre se libera de todo lo que él no es completamente, entonces permanece como la auténtica sustancia de su existencia, el hombre por antonomasia, la humanidad que vive en él como en cualquier otro, el fundamento siempre idéntico que sólo se viste, empequeñece y desfigura histórico-empíricamente” (Simmel, 2002: 286).

Desde esta perspectiva el derecho natural descansará sobre la idea de individuos aislados iguales a quienes se pueden y deben aplicar las mismas reglas. Es una idea fundamentada principalmente en el pensamiento Kantiano: “Somos moralmente tanto más valiosos, tanto más indulgentes y bondadosos, cuanto más es cada uno sólo él mismo, esto es, cuanto más deja enseñorearse en sí aquel núcleo máximamente interno en el que, más allá de la confusión de sus ataduras sociales y ropajes accidentales, todos los hombres son idénticos.” (Simmel, 2002: 287).

Sin embargo, esta igualdad de los individuos, a todas luces artificial, se irá rompiendo tras el surgimiento de hombres que buscan diferenciarse entre sí, las relaciones con el otro se vuelven relaciones mediante las cuales el Yo llega a sí mismo. Con el Romanticismo surgido en el siglo XIX, se inserta el concepto de singularidad en el de individuo, ya no será el hombre genérico, sino que el individuo encuentra el sentido de su existencia en virtud de su diferencia frente a los otros.

El liberalismo de las personalidades libres pensadas como iguales determina el liberalismo francés e inglés, mientras que el que apuesta por el individuo particular diferenciado es de origen germánico. Del primero surge la idea de libre competencia y del segundo la división del trabajo, configurando la economía y el orden social del siglo XIX (Simmel, 2002: 290-291).

La nueva configuración que surge a partir de la idea del libre mercado y la división del trabajo será el foco de atención de Adam Smith, quien dedicará gran parte de su vida al análisis del nuevo orden social que se empieza a configurar. A Smith le sorprendió la forma en que se dividía el trabajo en una fábrica de alfileres (Smith, 2015: 21-22), veía en la

especialización un gran avance de la industria y el comercio a finales del siglo XVIII. A partir de este momento Smith piensa en el individuo como un trabajador al servicio de las fuerzas productivas.

Al igual que la fábrica, Smith ve “la sociedad como un sistema de conexiones e interdependencias ocultas, donde los miembros individuales tienen un papel modesto” (Nadal, 1999: 8). Sin embargo, para Smith es ese papel el que hace que el sistema opere de forma adecuada, incluso sin que sus miembros estén conscientes de ello.

Igual que con el todo, aun las más pequeñas partes coexistentes del universo, están ensambladas, una contra otra, de la manera más precisa, y todas contribuyen a formar un solo sistema, inmenso y conectado; así, todo, aun el aparentemente menos significativo de los eventos sucesivos que siguen uno al otro, forman partes, y partes necesarias de aquella gran cadena de causas y de efectos que no tenían comienzo, y no tendrán ningún fin; y de la manera que todas son el resultado necesario del ordenamiento y arreglo original del todo; así, todas son necesariamente esenciales, no sólo en cuanto al feliz funcionamiento del todo, sino en cuanto a su continuidad y preservación (Smith citado por Nadal, 1999: 9).

Vemos que Smith asume una posición estoica ante la vida, como una suerte de predestinación en donde todo funciona conforme a un plan mayor, el individuo es parte del gran sistema y en cierta forma está condenado a actuar de tal forma que éste continúe su desarrollo armónico y progresivo. Desde esta perspectiva el orden social está por encima del individuo.

El individuo es parte integrante de un todo y debe estar dispuesto a sacrificar su interés personal “en aras del interés público, de su particular comunidad o de la sociedad” (Nadal, 1999: 11) El fin último es la sociedad, el conjunto, un individuo aislado no es visto como una totalidad, por lo que su bien está supeditado al bien común. Smith supone que si se obra con miras al bien de la comunidad, el individuo también alcanza la satisfacción y la felicidad.

Smith plantea que el hombre actúa de acuerdo al bien de la totalidad debido a lo que él llama el espectador imparcial (Nadal, 1999: 14), el cual se puede entender como una especie de conciencia que nos muestra nuestra conducta en una situación específica y así logramos actuar de tal forma que la comunidad se vea beneficiada. El hombre actúa como su propio juez y según Smith, esto lo lleva a tener una conducta adecuada para la constitución del bien común.

Sin embargo, si esto fuera así, no habría la necesidad de jueces externos que impongan castigos a los individuos que actúan en perjuicio de la sociedad. Su idea de autorregulación no es del todo clara ya que más adelante nos habla de dos jurisdicciones: “La jurisdicción del hombre exterior, se basa enteramente en el deseo de la alabanza real, y en la aversión de la acusación real. La jurisdicción del hombre interior, está basada enteramente en el deseo de lo que es correcto, y en la aversión a la culpabilidad...” (Smith, citado por Nadal, 1999: 16).

En su *Teoría de los Sentimientos Morales*, Smith parte del supuesto de que todos los hombres actúan de acuerdo a la idea del espectador imparcial, piensa que se avergüenzan cuando actúan mal, por lo que su conducta en general tendería al bien; de esta idea se sustenta su concepción de la *mano invisible* con la que en un primer momento hace referencia a un dispositivo mediante el cual la sociedad llega a resultados deseables, a pesar de que los individuos no estén totalmente conscientes de sus acciones (Nadal, 1999: 5). De esta forma se entiende a la mano invisible como un conjunto de reglas morales resultantes de un proceso no previsto y que es benéfico para la totalidad (Nadal, 1999: 18).

Más adelante, la concepción de la mano invisible será trasladada de la sociedad al mercado en su obra *La riqueza de las naciones*; el cambio es interesante porque en vez de un espectador imparcial regulador de las relaciones sociales, habrá un sistema de precios que regule las leyes económicas. Es así que el sistema impersonal de precios sustituye a la red de jurisdicciones entrelazadas y constituye el terreno en donde el proceso de la mano invisible se lleva a cabo (Nadal, 1999: 19).

Como ya mencionamos, dentro del sistema económico, Smith se interesa fundamentalmente en la división del trabajo, según él, mediante ésta cada persona intercambia el excedente que no le es de utilidad: “Así, cada hombre vive en base al (sic) intercambio, o se hace, hasta algún punto, un comerciante, y la sociedad misma se desarrolla hasta formar la sociedad mercantil propiamente dicha” (Nadal, 1999: 22). De esta forma, Smith da sustento a un sistema económico que se rige por el intercambio, es decir, un sistema que se logra principalmente por el funcionamiento del mercado. Esto, como veremos más adelante, es insólito dentro de los sistemas económicos y sociales en general hasta ese momento de la historia.

Para Smith, todos los conflictos se solucionan a través de la mano invisible incluso pensando en una sociedad donde los individuos son egoístas, su supuesto es que el mercado

resuelve las cosas de tal forma que los individuos no lucharán entre sí. (Nadal, 1999: 25). Sin embargo, en el siglo XIX el orden social fundamentado en las relaciones mercantiles cobrará un rostro que Smith no había previsto, el de la explotación del hombre ante los amos del capital. Karl Marx recuperará gran parte de lo expuesto por Smith en *La riqueza de las naciones* para criticar al sistema imperante.

Marx ve que en el nuevo orden el obrero sólo es dueño de su fuerza de trabajo, ha sido despojado de la tierra que a finales de la Edad Media todavía poseía. La especialización producto de la división del trabajo lo hará contratarse en las condiciones más desfavorables y compitiendo constantemente contra las innovaciones tecnológicas que desplazan a miles de trabajadores de sus labores. El capitalista como dueño de los medios de producción, sólo tendrá que darle al obrero un salario con el que éste y su familia puedan seguir subsistiendo y así asegurar la reproducción de la fuerza laboral, reduciéndolos a una existencia dedicada al trabajo y nada más (Marx, 1980: 51-52).

En este orden económico el individuo pierde todos los atributos que autores como Descartes, Kant y Rousseau le habían asignado, tales como la libertad, la igualdad, y el cultivo de sí. El obrero está sujeto a las leyes de la oferta y la demanda y es visto como una mercancía más. “Si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los obreros se hunde en la mendicidad o muere por inanición. La existencia del obrero está reducida, pues, a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. El obrero se ha convertido en una mercancía y para él es una suerte poder llegar hasta el comprador” (Marx, 1980: 52).

De esta forma, el hombre se ve reducido a un ser que trabaja sólo para subsistir de la manera más miserable e incluso ese trabajo no está asegurado, día a día debe luchar para procurarse las condiciones que le permitan realizar su labor ante la competencia de miles de trabajadores que subsisten bajo las mismas condiciones (Marx, 1980: 53).

Marx abunda en cómo la condición del obrero lo hace despojarse de su humanidad, lo único que tiene es su fuerza de trabajo y se vende a sí mismo por un salario que apenas permite su subsistencia. Desde esta perspectiva la Economía Política ve al obrero como un animal de trabajo, como una bestia reducida a las necesidades más básicas. (Marx, 1980: 61).

Dentro de su análisis, Marx encuentra una contradicción en el sistema productivo, con los avances tecnológicos de su época un trabajador de una industria algodonera realizaba el trabajo de 250 a 350 trabajadores de siglos atrás (Marx, 1980: 61), sin embargo, trabajaba el

mismo tiempo o incluso más. El mercado se convierte en un monstruo que produce no para cubrir las necesidades humanas, sino para obtener más y más ganancias por medio de la producción de mercancías que ni siquiera son necesarias.

Así, el individuo no tiene tiempo para cultivarse, para la recreación, perdiendo otra característica que era esencial en la configuración del individuo moderno, el cultivo de sí mismo como medio de perfeccionamiento del alma (Simmel, 2002: 294). Vemos pues, que todos los logros del primer momento de la modernidad en la construcción del individuo, van desapareciendo paulatinamente hasta la concepción de un ser que es extraño hasta para sí mismo.

La configuración del orden social estará supeditada a la dicotomía que existe entre los dueños del capital y los trabajadores, donde el capital se entiende como “el *poder de Gobierno* sobre el trabajo y sus productos: El capitalista posee este poder no merced a sus propiedades personales o humanas, sino en tanto en cuanto es *propietario* del capital. El poder *adquisitivo* de su capital, que nada puede contradecir, es su poder” (Marx, 1980: 68-69).

De esto se entiende que la sociedad queda dividida en dos clases, la de los propietarios y la de los obreros, lo que en escritos posteriores Marx llamará burgueses y proletarios (Marx y Engels, 1972). En esta dicotomía Marx encuentra una desvalorización del mundo humano para dar paso a una valorización del mundo de las cosas (Marx, 1980: 105), como hemos visto, el hombre queda reducido a una mercancía.

En esta relación de explotación el objeto producido por el trabajador le es extraño, no lo posee en tanto que no es dueño de su trabajo, así el trabajador se convierte en siervo del objeto que produce y se vuelve extraño para sí: “La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independientemente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil.” (Marx, 1980: 106).

De lo anterior entendemos que el trabajador es despojado no sólo de su fuerza de trabajo, sino del producto de su trabajo y de su vida, ya que el trabajo es tiempo y es vida, lo entendemos como trabajo vivo que es subsumido por la maquinaria capitalista que despoja al trabajador de su dignidad y poco a poco lo aniquila.

El hombre se siente extraño ante el producto de su trabajo, sus jornadas laborales son jornadas de sufrimiento, la realización de sus labores aniquilan lo que queda en el de humano hasta quebrar su espíritu: “De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal” (Marx, 1980: 109).

Así se configura la nueva sociedad de mercado, que logra un enorme progreso económico y tecnológico, hipotecando el progreso del hombre no sólo como individuo, sino en su forma de interacción social que se subordina a lo económico (Polanyi, 1989: 61-62). Karl Polanyi sostiene que tras la Revolución industrial hubo una modificación total en el entramado social, no sólo en lo económico, dado que el nuevo sistema de mercado no se sustentaba en la subsistencia de una comunidad por medio de la producción de alimentos y bienes que permitieran el desarrollo de ésta, sino que toda la economía de mercado se sustentaba en la ganancia (Polanyi, 1989: 71). “La producción mecánica en una sociedad comercial supone nada menos que la transformación de la sustancia natural y humana de la sociedad en mercancías. [...] Es evidente que la dislocación provocada por un dispositivo semejante amenaza con desgarrar las relaciones humanas y con aniquilar el habitat natural del hombre” (Polanyi, 1989: 72).

Esta subordinación al mercado, según Polanyi, no había existido en ningún otro sistema económico en la historia de la humanidad. Menciona que para Adam Smith la división del trabajo “dependía de la existencia de mercados o, como él decía, de la 'propensión del hombre a cambiar bienes por bienes, bienes por servicios y unas cosas por otras” (Polanyi, 1989: 73). Polanyi piensa que la interpretación de Smith es errónea, pero que se presenta como una profecía, ya que si bien esta propensión no existía en la época de Smith, o como máximo era un rasgo secundario de la vida económica, cien años después el sistema industrial regirá en prácticamente todo el planeta (Polanyi, 1989: 73).

Para Polanyi la idea del intercambio como sustento de las actividades económicas de las primeras sociedades es falso, y esta idea sustentada por Smith contribuirá a ver la economía de mercado como algo natural. Polanyi ve a la división del trabajo como un “fenómeno tan antiguo como la sociedad, [que] proviene de las diferencias relativas a los sexos, a la geografía y a las capacidades individuales; y la pretendida tendencia del hombre

al trueque y al intercambio es casi completamente apócrifa” (Polanyi, 1989: 74). A partir de escritos históricos y antropológicos, Polanyi sostiene que:

...por lo general las relaciones sociales de los hombres engloban su economía. El hombre actúa, no tanto por mantener su interés individual de poseer bienes materiales, cuanto para garantizar su posición social, sus derechos sociales. No concede valor a los bienes materiales más que en la medida en que sirven a este fin. Ni el proceso de la producción ni el de la distribución están ligados a los intereses económicos específicos, relativos a la posesión de bienes. Más bien cada etapa de ese proceso se articula sobre un determinado número de intereses sociales que garantizan, en definitiva, que cada etapa sea superada. Esos intereses son muy diferentes en una pequeña comunidad de cazadores o de pescadores y en una extensa sociedad despótica, pero, en todos los casos, el sistema económico será gestor de móviles no económicos (Polanyi, 1989: 76-77).

Así vemos, que antes de la etapa industrial de la economía, la propensión al lucro, a la ganancia, no era lo que sustentaba las relaciones económicas. Esto se aprecia de manera más clara cuando se analizan comunidades que conservan sistemas económicos de sociedades tribales, como son algunas de la Polinesia y de África. En este tipo de comunidades ninguno de sus miembros muere de hambre ya que todos participan de las labores productivas y como tal reciben una parte de la producción. Hay una importancia primordial de los vínculos sociales que se llevan a cabo a partir de dones o regalos. Si alguno de los miembros de la comunidad no observa los códigos de generosidad pierde su honor y se ve aislado del grupo al que pertenece, por otra parte, todas sus obligaciones hacia la comunidad son de largo plazo y recíprocas, y al cumplirlas, el individuo fortalece sus lazos sociales y contribuye a la realización de sus propios intereses y los de la comunidad. Esto se refuerza a través de una serie de actividades que deben realizarse en conjunto como la repartición de los alimentos obtenidos de la recolección o la repartición de un botín obtenido en una expedición (Polanyi, 1989: 77). En este tipo de sociedades:

Todos los intercambios se efectúan a modo de dones gratuitos que se espera sean pagados de la misma forma, aunque no necesariamente por el mismo individuo —procedimiento minuciosamente articulado y perfectamente mantenido gracias a métodos elaborados de publicidad, a ritos mágicos y a la creación de “dualidades” que ligan los grupos mediante obligaciones mutuas— lo que podría explicar por sí mismo la ausencia de la noción de ganancia

e, incluso, la de una riqueza que no esté constituida exclusivamente por objetos que tradicionalmente servían para incrementar el prestigio social (Polanyi, 1989: 78).

Vemos que en este tipo de sociedades lo que domina el comportamiento social es la reciprocidad y la redistribución, no la propensión al trueque (Polanyi, 1989: 83). Podría pensarse que este tipo de economía sólo funciona en sociedades tribales poco desarrolladas, pero un sistema similar de distribución de los bienes se practicó en la Antigua China, en el imperio Inca, los reinos de la India, en Egipto y en Babilonia (Polanyi, 1989: 85). Aunado a los principios de reciprocidad y redistribución, podemos identificar que en la mayoría de comunidades anteriores a la economía de mercado existía lo que Polanyi denomina principio de administración doméstica, consistente en la producción para uso propio, lo que los griegos conocieron como *oikonomia* (Polanyi, 1989: 86). De esta forma, se puede afirmar “que todos los sistemas económicos que conocemos, hasta el final del feudalismo en Europa Occidental, estaban organizados siguiendo los principios de la reciprocidad, de la redistribución, de la administración doméstica, o de una combinación de los tres” (Polanyi, 1989: 89). Lo anterior es así incluso en tiempos de Adam Smith, lo que se observa en la descripción que hace sobre la economía de una nación en la introducción de *la riqueza de las naciones*, dado que habla de los suministros que una nación produce para que la totalidad de sus miembros los consuma, ya sea que participen en el proceso productivo o no (Smith, 2015: 17). Los intercambios mercantiles se daban entre naciones a partir de excedentes de la producción de determinada nación, como la lana en el caso de Inglaterra. Es decir, el comercio entre naciones fue una parte fundamental para la creación de la economía de mercado (Polanyi, 1989: 94).

...se ha comprobado que los trueques o cambios individuales no conducen a la creación de mercados en las sociedades en las que predominan otros principios de comportamiento económico. Actos de este tipo son corrientes en casi todas las variantes de las sociedades primitivas, pero se los considera como secundarios, pues no proporcionan aquello que es necesario para vivir. En los vastos sistemas antiguos de distribución, actos de trueque y mercados locales no tenían por lo general más que un papel subalterno. Esto es válido también allí donde regía la reciprocidad: en este caso los trueques quedan habitualmente enmarcados en relaciones a largo plazo que suponen la confianza, situación que tiende a hacer olvidar el carácter bilateral de la transacción. Los factores limitativos provienen de todos los puntos del

horizonte sociológico: costumbre y ley, religión y magia contribuyen también al resultado, que consiste en limitar los cambios relativos a las personas y a los objetos, el momento y la ocasión. Comúnmente quien realiza el trueque entra simplemente en un tipo específico de transacción en el que los objetos y el equivalente de su valor constituyen un punto de partida (Polanyi, 1989: 97).

Nos hemos extendido sobre cómo la propensión a la ganancia no es un móvil por el que funcionaban las economías anteriores a la economía de mercado, dado la importancia que este móvil adquiere tras la transformación de la sociedad, supeditando todas las relaciones sociales a este objetivo de ganancia. Polanyi abunda mucho más en esta cuestión, sin embargo, para nuestra investigación es suficiente con lo expuesto, al menos para poner en duda que la propensión al lucro sea algo natural dentro de las sociedades humanas. Hasta finales del siglo XVIII el uso de la tierra seguía funcionando como en el sistema feudal “era la base del sistema militar, judicial, administrativo y político; su estatuto y su función estaban determinados mediante normas jurídicas y costumbres” (Polanyi, 1989: 108). Pasar a un modelo de economía de mercado implicaba grandes cambios en la estructura social.

Permitir que el mecanismo del mercado dirija por su propia cuenta y decida la suerte de los seres humanos y de su medio natural, e incluso que de hecho decida acerca del nivel y la utilización del poder adquisitivo, conduce necesariamente a la destrucción de la sociedad. Y esto es así porque la pretendida mercancía denominada “fuerza de trabajo” no puede ser zarandeada, utilizada sin ton ni son, o incluso ser inutilizada, sin que se vean inevitablemente afectados los individuos humanos portadores de esta mercancía peculiar (Polanyi, 1989: 113).

Para garantizar la producción industrial implicada en una economía de mercado, debían asegurarse algunos elementos fundamentales para su realización, entre ellos los más importantes eran la tierra, el trabajo y el dinero, por lo que estos debían estar disponibles para ser comprados (Polanyi, 1989: 116). De lo anterior se sigue que, para ser funcional, la economía de mercado tuvo que transformar de manera radical la organización de la sociedad, para finalmente convertirla en un apéndice del sistema económico (Polanyi, 1989: 117). Sin embargo, esto no sucedió de un día para otro, la sociedad se resistió al nuevo funcionamiento

de la maquinaria económica. Un ejemplo de esto fue la ley de Speenhamland que operó de 1795 a 1834 en Inglaterra.³⁰

Esta ley consistía en destinar un subsidio a las personas asalariadas y no asalariadas para que logaran alcanzar una renta semanal que permitiera la subsistencia mínima de un hombre y su familia, la medida se incrementaba dependiendo del número de hijos que tenía un varón. Si el salario de un obrero era inferior a la renta familiar establecida, la administración gubernamental tenía que socorrerlo completando el resto de la renta (Polanyi, 1989: 120-121). Esta medida se implementó como una forma de garantizar el “derecho a vivir” entre la comunidad más empobrecida, no obstante, el subsidio generó que los salarios se mantuvieran en niveles marginales y gran parte de la población se encontró desocupada. Aunado a la ley de Speenhamland se crearon leyes en contra de las coaliciones de trabajadores, lo que impedía que estos lucharan por una mejora salarial utilizando el subsidio como una forma de ayudar a los parados. De esta forma lo que pudo haber ayudado a fortalecer a la clase trabajadora en formación, hizo que los salarios descendieran a cantidades risibles por lo que los obreros se encontraban en condiciones de miseria que les hacían perder la mayoría de sus rasgos humanos (Polanyi, 1989: 126). “El hombre tuvo que resignarse a su ruina temporal: estaba avocado (sic) a interrumpir la procreación de su especie o a condenarse

³⁰ Existen análisis sobre la pobreza anteriores a la publicación de *La gran transformación* (1944), destaca por su originalidad el realizado por Alexis de Tocqueville en *Memorias sobre el pauperismo* (escritas entre 1835 y 1840) donde observa que la pobreza moderna se origina al pasar del campo a la industria, es decir, en el momento en que el campesino se convierte en obrero y vive al amparo del patrón y del azar al carecer de toda propiedad (Tocqueville, 2003: 82-83). En estas consideraciones Tocqueville se anticipa a Marx al concebir que la carencia de propiedad hace que el obrero se encuentre desamparado y pierda algunas de sus cualidades humanas, ya que sólo vive para trabajar. Tocqueville propone crear los medios para proveer al obrero y al campesino de propiedad, sobre todo por medio del ahorro y también por medio de la unión de trabajadores que crearan sus propias industrias, lo que, sin embargo, no había tenido éxito en su época (Tocqueville, 2003: 88).

Otro análisis importante sobre la pobreza (o más específicamente sobre quien es sujeto de ésta) es el realizado por Georg Simmel en 1908, *El pobre*, donde concluye que el pobre es aquel que recibe asistencia pública o es sujeto de ésta. Es interesante que Simmel observa que la asistencia no es una forma de eliminar la pobreza, sino sólo de mitigarla y con ello evitar manifestaciones extremas de descontento social y mediante ello preservar el *status quo* (Simmel, 2011: 31-32).

conscientemente a la liquidación por la guerra, la peste, el hambre y el vicio. La pobreza era la naturaleza que sobrevivía en la sociedad” (Polanyi, 1989: 129).

Esto fue así, porque el nuevo sistema llegó de una forma intempestiva. “El capitalismo llegó sin haber sido anunciado previamente. Nadie había previsto la aparición de una industria fundada en la máquina, que se convirtió así en una completa sorpresa. De hecho, Inglaterra esperó durante un tiempo una permanente recesión del comercio exterior y, cuando los obstáculos cedieron, una irresistible cuchilla segó la hierba del viejo mundo dejando el campo libre a una economía planetaria” (Polanyi, 1989: 135).

La situación de pauperización en la que se encontraron las masas populares al inicio del siglo XIX en Inglaterra fue justificada como algo natural y necesario para el pleno desarrollo de la industria. El naturalista norteamericano John Townsend se pregunta: “¿Qué otra cosa aparte del desamparo y la pobreza, podría empujar a las clases inferiores del pueblo a afrontar todos los horrores que la esperan en el océano tempestuoso o en los campos de batalla?” (Polanyi, 1989: 174). De manera similar piensa Edmund Burke quien menciona: “Cuando aparentamos mostrar piedad por esos pobres, por esas personas que deben trabajar —ya que de otro modo el mundo no podría subsistir—, nos burlamos de la condición humana” (Polanyi, 1989: 175). Vemos que cada sistema de dominación encuentra defensores que intentan justificar la injusticia social, muchas veces atribuyéndola a una cuestión natural. A partir de argumentos de este tipo, se eliminarán las leyes de protección a los pobres, dejándolos al amparo del mercado que, según la teoría económica de la época, tendería a autorregularse. Desde ese momento “se creará que el mercado autorregulador se deriva de las leyes inexorables de la naturaleza y que es de una necesidad ineluctable que el mercado se vea liberado, que se vea desembarazado de cualquier obstáculo” (Polanyi, 1989, 187). Este argumento, con distintos matices, será el que prevalezca hasta nuestros días.

De tal suerte, el hombre y la naturaleza fueron introducidos al mercado como una mercancía más: “Del hombre (bajo el nombre de trabajo) y de la naturaleza (bajo el nombre de tierra) se hacían mercancías disponibles, cosas listas para negociar, que podían ser compradas y vendidas en todas partes a un precio denominado salario, en el caso de la fuerza de trabajo, y a un precio denominado renta o arrendamiento, en lo que se refiere a la tierra” (Polanyi, 1989: 193). Podemos observar que Polanyi desmitifica la idea de que el libre mercado funcionó al irrumpir la Revolución industrial en la segunda mitad del siglo XVIII,

su argumentación nos muestra que fue hasta la década de 1830 tras la abolición de las leyes de pobres que se insertaron con toda su fuerza los dogmas liberales en el entramado social, estos se pueden resumir en tres ideas fundamentales: “el trabajo debe encontrar su precio en el mercado; la creación de la moneda debe estar sometida a un mecanismo de autorregulación; las mercancías deben circular libremente de país en país sin obstáculos ni preferencias” (Polanyi, 1989: 198).

Polanyi intenta mostrarnos que la “gran transformación”, fue un proceso que afectó brutalmente en el núcleo de la sociedad, no solamente en el ámbito económico, sino que llevó a una modificación de las relaciones sociales y del hombre mismo como individuo que pertenece a una comunidad.

La causa de la degradación no es, pues, como muchas veces se supone. La explotación económica, sino la desintegración del entorno cultural de la víctima. El proceso económico puede, por supuesto, servir de vehículo a la destrucción y, casi siempre, la inferioridad económica hará ceder al más débil, pero la causa directa de su derrota no es tanto de naturaleza económica cuanto causada por una herida mortal inflingida a las instituciones en las que se encarna su existencia social (Polanyi, 1989: 229).

Hasta el momento hemos visto cómo la economía de mercado modificó todas las esferas de la vida de la sociedad occidental del siglo XIX, ahora toca revisar otra cara de la configuración del proyecto de modernidad capitalista, una cara que en sus inicios pretendía liberar al hombre de sus ataduras estamentales y otorgarle el dominio de la naturaleza, sólo que al hacerlo, puede que se haya perdido más de lo ganado.

3. La Ilustración como construcción de un nuevo ideal humano de dominio

Cuando se escucha la palabra Ilustración generalmente se piensa en un movimiento que liberó al hombre de las ataduras que la época medieval le impuso, precisamente la Ilustración se contraponen al oscurantismo al que llevaron cerca de mil años de dominio monárquico y eclesial. Sin embargo, la realidad es que la Edad Media no fue tan oscura como se pretende, ni la Ilustración tan iluminadora en su ideal de progreso.

En el siglo XVII una nueva clase comenzaba su ascenso, la clase burguesa, para seguir avanzando necesitaba romper con la forma de organización social feudal que pervivía hasta el momento. Aunado a esto, los hombres querían romper con un sistema monárquico que imponía un gobernante por derecho divino y el poder de la Iglesia que impedía avances en la ciencia por prejuicios carentes de fundamento. Ya desde el Renacimiento grandes pensadores buscaron romper con el dominio divino para regresar al hombre como centro del mundo, donde podemos observar una recuperación del principio de Protágoras “el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del ser de las que no son” (Platón, 2014: 437). De esta forma, la Ilustración tendrá diversas manifestaciones que a lo largo de cien años construirán una nueva idea de hombre, un hombre que se ve liberado y está dispuesto a controlarlo todo. Uno de los pilares de esta etapa histórica fue la formulación de un método que planteaba una nueva forma de conocer, pero también asentaba el ideal de dominio.

El método moderno es el modo en el que el hombre se *asegura* del dominio sobre todo lo que hay —no sólo sobre la naturaleza sino también sobre el tiempo, sobre el pasado y el futuro, sobre la historia, sobre las ideas, etcétera—. [...] El método manda, y estar a la altura de los tiempos significa convertirse en su realizador, ponerse plenamente a *su* servicio; quien pretenda, como señor indudable, dominar a la naturaleza y a toda la realidad tiene que convertirse en *siervo* del método (Kosik, 2012: 58).

Desde nuestro punto de vista, el problema surge cuando el hombre le atribuye demasiado poder a la razón y a la técnica como formas de dominar su realidad, al hacerlo pierde otras cualidades de lo humano que eran parte fundamental de un proyecto moderno que fomentara la verdadera realización de una vida plena. Para Kant, la Ilustración “es la salida del hombre de su autoimpuesta inmadurez” (Kant citado por Kosik, 2012:133). Para Kosik el sentido de esta frase no es tan simple, sino que es la clave de toda la argumentación de Kant en su ensayo *¿Qué es la ilustración?*, y la clave de gran parte de su pensamiento. Para ello Kosik se remite al alemán, idioma en que la frase fue escrita originalmente, donde la palabra Ilustración *Aufklärung* produce la sensación de un movimiento hacia arriba (Kosik, 2012: 133).

Vemos, pues, que la Ilustración en un primer momento fue un movimiento de emancipación del hombre, un momento en que el hombre como individuo dejaba de ser

dependiente de Dios y de los poderes terrenales manifestados en la monarquía y el clero. No obstante, en este proceso el hombre fue construyendo nuevos ídolos que le arrebataron sus grandes conquistas. En este movimiento, el hombre poco a poco fue convirtiéndose nuevamente en esclavo, sólo que ahora no de una persona o institución, sino de todo el sistema de mercado.

La transformación propia de la modernidad, el ansia de cambiarlo todo en provecho del hombre y en favor de su bienestar, resulta ambigua e irónica. El cambio produce y provoca una *suplantación* en la que se instala la *falacia* de la época moderna. El hombre moderno se ha liberado de la dependencia personal medieval con respecto a las autoridades eclesiásticas y mundanas, pero esta emancipación no ha sido coronada por la implantación de un régimen libre, no se ha convertido en libertad. El hombre moderno se quedó a la mitad de camino, se convirtió en un sujeto emancipado que en provecho propio y para su propio bienestar construye un sistema funcional con el que se asegura el *dominio* de lo existente pero, antes o después, se ve implicado en la marcha de esta maquinaria y se convierte en un instrumento suyo. Ya no es un súbdito real de Su Majestad (*subject of His Majesty*) sino que se ha transformado en un instrumento del funcionamiento técnico-industrial que dicta el *tiempo* y el ritmo de su vida, su modo de pensar y sentir, que modifica profundamente el *sentido* de la moral y la cultura (Kosik, 2012: 137).

Es innegable que el pensamiento ilustrado influyó de manera definitiva en las grandes revoluciones modernas, el siglo XVIII presentaba una ola de transformaciones que mostraban que la humanidad iba en camino de la libertad y el progreso tan anhelados por los grandes pensadores de los últimos dos siglos. Pero en este afán de progreso, el hombre pierde el horizonte. Como vimos en el apartado anterior, el proyecto de modernidad capitalista logra su consolidación tras el triunfo de la Revolución industrial a pesar de la resistencia de las masas populares a formar parte del proceso de industrialización, la maquinaria capitalista se presenta como algo imparables, como un monstruo que devora todo lo que está a su paso. El campesino se separa de la tierra y se vuelve un ser extraño en la fábrica de la gran ciudad en la que todo le es ajeno, no conoce a nadie y nadie lo respalda porque el vínculo social se ha roto a partir del desplazamiento de las masas del campo a la ciudad. El hombre se encuentra solo, pero no como individuo diferenciado que puede aportar a partir de su individualidad al fortalecimiento de la sociedad, sino como un ser genérico que no se distingue de la masa que busca un sustento mínimo para la subsistencia.

La expropiación histórica de la época moderna priva todo de su *propia* esencia; las cosas, la gente, los acontecimientos pierden su esencialidad y su fundamentación, se convierten en un accesorio irrelevante de una acelerada maquinaria que produce bienestar y confort pero a un precio tremendo: la devastación de la tierra y de la gente. La expropiación va acompañada por la excomunión. El hombre ya no vive en *comunión* con la naturaleza, la historia, el espacio y el tiempo sino que es empujado y apremiado en un engranaje en el que todo pierde su autonomía y se vuelve ajeno a todo. Es gracias a esta excomunión y expropiación masiva que todo —la naturaleza, el pasado, la historia, la gente, las ideas— puede convertirse en accesorio y complemento de un sistema, impecable o calamitoso, que por una parte produce confort y bienestar y por la otra pérdida de la espiritualidad y devastación (Kosik, 2012: 88-89).

Lo anterior es así, porque el ideal moderno de libertad y progreso se sustituye por un ideal de ganancia. La producción pasa de ser el medio para satisfacer las necesidades humanas para convertirse en el fin en sí mismo, la producción por la producción que mantiene al hombre subsumido a ésta (Kosik, 2012: 90). De esta forma el hombre ya no busca su autocultivo y autorrealización, sino que se ve envuelto en un consumo desmedido que nunca termina, por el que trabaja toda su vida para obtener mercancías que no necesita.

El proyecto de la modernidad capitalista nos impone un ritmo de producción en el cual no podemos detenernos ni por un segundo. Pocas son las personas que pueden detenerse a contemplar el cielo, las nubes, un atardecer. La maquinaria de la producción capitalista no se detiene, ¿cómo hacerlo nosotros? La utopía planteada por Thoreau en su *Walden*, el ideal de que el hombre construya su casa con sus propias manos, contemple la naturaleza, tenga tiempo para la lectura, la música, es un ideal que se muestra imposible en la modernidad capitalista, sobre todo para la amplia mayoría de pobres; “el tiempo para disfrutar, el tiempo de la alegría y la reflexión placentera, el tiempo para estar a gusto; todo se subordina a la prisa y al apresuramiento” (Kosik, 2012: 100).

Ante este ritmo de vida, el hombre moderno pierde su relación con las cosas y con sus semejantes, el apresuramiento no permite crear relaciones significativas con los otros, nos encontramos aislados y con pocas posibilidades de cultivar vínculos basados en la confianza porque no tenemos tiempo para construir estos lazos. En una sociedad donde el fin es la ganancia, la gente no tiene tiempo más que para seguir produciendo y consumiendo una cantidad inabarcable de cosas que muy pronto se convierten en desechos (Kosik, 2012: 64).

El problema es que esta desvinculación con los otros, lleva al hombre a una pérdida de comunidad y a una pérdida de sentido espiritual, es decir, lo que lo vincula con una realización plena como humano.

El hombre de la época moderna se siente por encima de todo porque todo lo ha reducido al papel de materia prima de su ansia de *bienestar*, por eso en la construcción de las ciudades el lugar de lo liberador lo ocupa lo imponente, que es su sucedáneo y su imitador, lo ocupa una grandiosidad que mistifica y apresa: lo colosal, lo poderoso, lo imponente. El hombre moderno carece ya del sentido de lo sublime y por eso sus edificios son sólo *imponentes*, no excelsos. Las construcciones grandiosas no elevan al hombre, no le permiten entrar en contacto con lo infinito, sólo lo atan a un anónimo proceso de uniformación. En este proceso el hombre cae en la ilusión de estar *por encima* de todo y le da vértigo pensar en todo lo que, como técnico, es capaz de hacer y de construir. Lo sublime, que junto con lo bello y lo íntimo crea lo poético, desaparece de las ciudades modernas [...] Allí donde todo es dominado y dirigido por la prisa y la premura como ritmo normal de la vida, allí donde la gente no tiene tiempo para detenerse, desaparecen también *el tiempo y el espacio* para lo sublime. La premura y lo sublime se excluyen. El asombro que invade al hombre cuando se topa con lo sublime, que lo deja sin respiración, clavado en el sitio, es completamente distinto al pavor glacial que produce lo grandioso, lo imponente, lo colosal, que devora al hombre y lo priva de la capacidad de reflexionar críticamente y distanciarse; lo implica en un proceso imparabile de apresuramiento por el que transitan interminablemente masas de personas, de cosas, de información, de placeres (Kosik, 2012: 69).

Citamos en extenso, porque lo anterior nos permite mostrar que el proyecto de la modernidad capitalista no sólo empobrece a los hombres en su realidad material, sino que los empobrece espiritualmente de manera profunda. Para entender mejor lo anterior, es necesario revisar la idea que Kosik nos quiere mostrar cuando habla de lo sublime: “La sublimidad es un *poder* que no conduce al hombre a la irrealidad, al ámbito de la fantasía vacua, sino un *respeto* productivo y fundacional que hace habitable el mundo y lo protege de caer en la mediocridad. La sublimidad no consiste en estar por encima de lo que sucede sino en un poder que libera a la gente del yugo de los estereotipos, de la esterilidad, de la imitación, y es un poder transformador, fundacional” (Kosik, 2012: 68). Como vemos, lo sublime no es algo que tan sólo nos lleve a una especie de trascendencia, sino que nos libera y acerca al hombre a

alcanzar su verdadera faz. Sin una idea de lo sublime el hombre se entrega a lo transitorio, a lo superficial y vano, buscando la satisfacción en los placeres más mundanos.

Vivimos en una época en la que tanto la producción de bienes materiales como culturales es inmensamente mayor a la de cualquier otra época de la historia, sin embargo, el acceso a estos bienes es muy limitado y su calidad es al menos cuestionable. En épocas anteriores las cosas estaban hechas para permanecer, en la época de la modernidad capitalista nos encontramos ante la presencia de lo efímero. No dudamos que existan productos culturales de valor incalculable creados en la época moderna, pero en su mayoría son dejados de lado por el bombardeo constante de nuevos productos. No hay tiempo que perder, el monstruo tiene que seguirse alimentando. Este estado de aletargamiento que se logra a través de una producción incesante, hace que los hombres sean dominados incluso sin darse cuenta de su opresión y que la acepten como algo natural.

Hoy, mientras en la producción material el mecanismo de la oferta y la demanda se disuelve, en la superestructura actúa como control a favor de los que dominan. Los consumidores son los obreros y los empleados, los agricultores y los pequeños burgueses. La producción capitalista los absorbe de tal modo en cuerpo y alma, que se someten sin resistencia a todo lo que se les ofrece. Pero lo mismo que los dominados siempre se han tomado la moral que les venía de los señores más en serio que éstos mismos, hoy las masas engañadas sucumben, más aún que los afortunados, al mito del éxito. Las masas tienen lo que desean. Por eso se aferran sin dudar a la ideología con la que se les esclaviza (Adorno, 2013: 146).

Todo este proceso de dominación, lleva al hombre a vivir dentro de una ilusión en la que no se da cuenta de su degradación como humano. Su vida se reduce a obtener cosas y placeres momentáneos que le brinden una vida cómoda, pero no necesariamente digna, mucho menos elevada en sentido trascendental (Kosik, 2012: 70). En este sentido, no sólo los pobres se ven reducidos en su humanidad, sino todos los hombres, tanto dominadores como dominados, ya que se ha perdido el horizonte que elevaba al hombre y lo acercaba a lo infinito. Esto plantea la necesidad de buscar alternativas que le devuelvan al hombre su capacidad de trascendencia, de alcanzar el sentido de lo sublime.

El hombre vive en la tierra pero la habita de tal modo que su existencia en la tierra se ve afectada por lo inalcanzable. El hombre conoce y reconoce la tierra como el lugar de su existencia sólo

porque observa la tierra a la que está sujeto desde la perspectiva de las inalcanzables estrellas. La tierra, como habitáculo humano, es por eso para él su tierra y no algo rastreado. Si el hombre no mirara hacia *arriba*, si no fuera atraído por lo elevado y no lo ansiara, no sabría tampoco lo que es la tierra y no tendría con ella esa relación que determina esencialmente nuestra humanidad; no sabría que la tierra es su cuna y su ataúd y no se comportaría con ella como con su cuna y su ataúd (Kosik, 2012: 83-84).

Sólo teniendo objetivos que vayan más allá de lo material, más allá de lo que tiene al alcance de sus manos, es como el hombre alcanzará verdaderamente su humanidad. Esto no quiere decir que en otras épocas el hombre realmente haya alcanzado este ideal de humanidad, si bien los productos culturales (como algunas manifestaciones artísticas o arquitectónicas) se creaban para resistir el embate del tiempo, muchos de estos productos se construyeron a través del sufrimiento y opresión de las clases dominadas, algo de lo que Walter Benjamin muestra plena consciencia en sus *Tesis sobre la historia*, sobre todo en la tesis VII donde nos anuncia que “No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie” (Benjamin, 2008: 42). En esta tesis Benjamin nos dice que los grandes monumentos culturales (piénsese en las Pirámides de Egipto o el Coliseo romano), son producto de la opresión de una clase y que esto solo puede romperse a partir del ideal utópico de una sociedad sin clases.

Es así como el proyecto de la modernidad capitalista que en sus orígenes ilustrados se nos mostraba como un proyecto liberador, donde el progreso humano se iría consolidando como el estado natural de las cosas, y la opresión y destrucción son sólo una excepción a la normalidad del sistema, terminó siendo una falacia. La historia del siglo XX nos enseñó la peor cara que los diversos sistemas de dominación han presentado; Auschwitz e Hiroshima son una marca imborrable que los defensores del proyecto de modernidad capitalista tratan de mostrarnos como una excepción en la marcha del progreso, tratan de mostrarnos al fascismo como un producto anacrónico, un vestigio del pasado (Löwy, 2012: 98). Sin embargo, la lectura de las *Tesis* de Benjamin nos presenta una realidad hartamente distinta, ya que en ellas logra vislumbrar al fascismo como un producto moderno relacionado íntimamente con el proyecto industrial capitalista, como lo indica la tesis VIII: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello” (Benjamin,

2008: 43). Para Benjamin la barbarie y destrucción mostradas por el fascismo no eran la excepción, sino el continuo devenir del sistema de opresión, cuya cara más brutal no alcanzó a ver, pero sí anticipó. Como ya mencionamos, parte de esa barbarie fueron los campos de concentración en Auschwitz y en otras ciudades controladas por el nazismo, pero no hay que olvidar que la bomba nuclear arrojada en Hiroshima fue utilizada por Estados Unidos, quienes siguen siendo el país con mayor poder bélico en el mundo, el cual no duda en usar en la supuesta defensa del progreso y la libertad.³¹ Darnos cuenta de que la violencia, la destrucción y la opresión son una constante en el proyecto de modernidad capitalista, abre la puerta para comenzar a imaginar alternativas a dicho proyecto, quizá recuperando lo mejor de la Ilustración y sobre todo recuperando a la utopía como un horizonte que nos muestra que la vida puede y debe ser mejor. Sólo de esta forma se puede plantear una recuperación de lo sublime, eso que eleva al hombre hacia lo alto, eso que lo lleva a otras realidades más plenas y felices.

4. El mesianismo como una manifestación utópica transformadora

Una de las manifestaciones humanas que desde sus orígenes ha buscado la relación del hombre con algo trascendental y con la realización de una vida mejor es la religión. En toda religión persiste un ideal utópico de trascendencia, de que después de una vida de sufrimiento en esta tierra habrá una recompensa en un paraíso celestial que tiene distintas representaciones dependiendo de la religión de que se trate. Sin embargo, este paraíso como tierra prometida no es exclusivo de un mundo celestial, religiones como el judaísmo y el cristianismo nos presentan el anhelo de la realización de este paraíso en la tierra a través de la redención que llegará al mundo con la figura del Mesías.

En la figura del Mesías hay una promesa de liberación, incluso desde antes de que se hablara del Mesías como tal, ya encontramos en la fundación del judaísmo un ideal liberador.

³¹ Mientras escribo esto (13 de abril de 2017) los medios internacionales anuncian que Estados Unidos utilizó por primera vez la bomba no nuclear más poderosa del mundo, arrojándola sobre suelo afgano, supuestamente en territorio donde se encuentran túneles de la organización terrorista conocida como ISIS.

En el texto bíblico del Éxodo Yahvé le habla a Moisés y le dice que liberará a su pueblo de la opresión de Egipto, pero no sólo los liberará de su esclavitud, sino que los llevará a una nueva tierra llena de abundancia donde fluye la leche y la miel (Ex 3: 8-9 Reina-Valera Revisión 1995).

El Dios de Moisés es la promesa de Canaán o no es Dios. La rebelión de Job, el Prometeo hebreo, tiene todavía su origen aquí y posee, por eso precisamente, una agudeza muy distinta, una sustantividad muy otra que la que tiene la discordia con Dios en cualquier otra religión. El éxodo se hace radical en Job: no simplemente como comparación de Yahvé, con el ideal de justicia y con el reino de la justicia, sino como *éxodo desde Yahvé mismo* hacia la desconocida Canaán, que era la promesa no cumplida de Yahvé. [...] Si Moisés, sin embargo, no hubiese anunciado a Dios en Canaán y Canaán en Dios, Job no hubiera tenido palabras para su acusación ni luz para su esperanza rebelde. El impulso de Moisés presta cohesión a todo el Antiguo Testamento, incluso el mesianismo que tardíamente aparece, o mejor dicho, que *tardíamente se formula* (Bloch, EPE3: 351-352).

Bloch identifica en los primeros capítulos del *Éxodo* todo el potencial mesiánico del Dios de Israel en la forma en que se presenta ante Moisés: “*Ehye asher ehye*, ‘Seré el que seré’”³² (Bloch, EPE3: 352). Para Bloch, el que *Ehye asher ehye* pueda ser interpretado en tiempo futuro, es una muestra de que el Dios del éxodo es un “Dios del final de los tiempos, con el futuro como la naturaleza de su ser” (Bloch, EPE3: 353). Esto se verifica al principio del último libro de la Biblia, en el que Dios se nos vuelve a presentar como potencial de futuro: “Gracia y paz a vosotros de parte del que es y que era y que ha de venir” (Ap 1: 4). Vemos pues, que aunque el mesianismo como idea acabada es bastante posterior al tiempo de Moisés, en esencia se encuentra ya prefigurado en el *Ehye asher ehye* y en la promesa de liberación del pueblo judío del yugo de Egipto. Sobre esto Bloch menciona:

[M]ientras la situación fue soportable para el pueblo, no se sintió la necesidad de un salvador; o bien, mientras se creyó que eran los pecados sólo la causa de los males sufridos. Pero, pese al

³² Suele traducirse como “Yo soy el que soy” (Ex 3: 14), dada la multivocidad del verbo hebreo *haya* puede ser interpretado como ser o como devenir, es decir, en tiempo presente o futuro (Bloch, EPE3: 353).

cambio grato a los ojos de Dios, que tiene lugar en el Estado-Iglesia judío a partir del 450 a.C., la situación se hace cada vez más horrenda. Por esta razón se impone la imagen de un caudillo último, una imagen que se hace más clara y distinta desde el siglo II a.C., desde la opresión por Antíoco y la guerra de los Macabeos. El sueño culmina en la época romana: Mesías es el rey secreto, el ungido del Señor, el restablecedor del reino de David. Y en tanto que tal, es un caudillo nacional-revolucionario con un halo romántico, pero, a la vez, en el sentido de la Sión universal de los profetas, el soberano en una nueva *época*, en un nuevo reino de Dios: en la fe mesiánica surge así, además del rey esperado de la casa de David, un esperado y más alto Moisés (Bolch, EPE3: 354-355).

De esta forma, el Mesías como idea acabada surge ante la necesidad del cumplimiento de la promesa de liberación hecha por Yahvé a Moisés y a su pueblo. “Sin Egipto no habría ni éxodo ni tal evidencia del mesianismo; y si Egipto se hunde en el mar, entonces queda abierto el camino para la sagrada morada, es decir, que también en Moisés se halla latente el apocalipsis” (Bloch, EPE3: 359). Pero esta liberación ya no podía ser llevada a cabo por Yahvé, su promesa se había quedado muy atrás junto con los primeros profetas por lo que tenía que ser renovada. Esta renovación se presenta con Jesús quien establece un nuevo pacto, pero como *novum* se presenta de manera muy distinta a la de Yahvé y no busca la restauración del reino de David, es decir, de una nueva época de abundancia y prosperidad para el pueblo judío, sino una ruptura del orden establecido. Jesús se presenta como un Mesías del fin de los tiempos, “*las palabras mejor atestiguadas de Jesús son escatológicas*, Jesús habló realmente tal y como nos lo relata Marcos 13, y habló de la ruina de Jerusalén, del Templo, del mundo del viejo eón” (Bloch, EPE3: 383). Es por eso que Jesús resultó una figura tan incómoda, aun para su propio pueblo, ya que su llamado no estipulaba el fin del imperio romano y el auge de un nuevo reino judío, sino que hablaba del fin de los privilegios en general, incluyendo los de las castas sacerdotales judías. Jesús es un Mesías rebelde, no viene a restaurar sino a revolucionar, su apuesta es por los marginados, los despreciados, su búsqueda es la de la renovación del hombre para transformar el mundo.

Lo que Jesús moviliza no es el hombre dado, sino la utopía de un hombre posible, cuyo núcleo y cuya fraternidad escatológica ha vivido él como modelo. Dios, que era una periferia mítica, se convierte en un centro humano-conforme, humano-ideal, *en el centro de la comunidad que, en cualquier lugar*, se reúna en su nombre. Para ello era necesario y de ello iba a convencer un fundador en el que la Palabra se había hecho carne, se había convertido en un tangible *cruxifixus*

*sub*³³ *Pontio Pilato*. Para ello era necesaria la dulzura infatigable de una *hybris*³⁴ que se presenta afirmándose tan serenamente, que ni siquiera es sentida como tal (Bloch, EPE3: 380).

Es la rebeldía de Jesús la que lo llevará a la cruz, se muestra como un Mesías que está en contra de las viejas costumbres, incluso insta a romper los lazos familiares para seguirle (Mt 10: 34-37 y Lc 12: 49-53). Pero es, como ya vimos, hasta que proclama la destrucción del templo y de Jerusalén (Mt 24: 2) cuando se le considera un blasfemo y firma su sentencia de muerte (Bloch, EPE3: 384).

La corriente ortodoxa del cristianismo no ve en las palabras de Jesús el advenimiento del reino de Dios en la tierra, sino un abandono de las cosas terrenales por las celestiales, con ello se justifica el sufrimiento y la pobreza en este mundo, para recibir la recompensa en otro mundo supraterráneo. Sin embargo, como ya hemos visto, esta interpretación no es la única posible, si bien se predice el acabamiento del mundo, esto puede referirse al fin de la opresión y la dominación que ejercen tanto creyentes como no creyentes sobre sus semejantes.

La buena nueva de Cristo se muestra desde el punto de vista social como arca de Noé, y de forma soteriológica como venida del Hijo del Hombre, el cual, ya antes de la creación, estaba junto a Dios y procede ahora finalmente a una *nueva* creación. La buena nueva se muestra teológicamente como superación de la absoluta trascendencia de Dios por medio de la *homousía*, la *igualdad con Dios* de Cristo; y se muestra místico-democráticamente como aquel *perfeccionamiento del Dios del éxodo que lo hace Dios del reino, que conduce a la disolución de Yahvé en esta magnificencia*. El Creador, para no hablar del Faraón en Yahvé desaparecen completamente; el Creador queda únicamente como objetivo final, y el último Cristo convoca simplemente a la comunidad como su material de construcción y su ciudad (Bloch, EPE3: 386).

Tras su muerte, resurrección y ascensión, Jesús, como Mesías, se vuelve a presentar como salvador futuro, como alguien que ha de volver para instaurar de una vez y para siempre el reino de Dios en la tierra. Así, los cristianos esperan el retorno del Mesías quien por fin hará

³³ Crucificado por.

³⁴ Desmesura. Intento de transgredir los límites impuestos por los dioses a los mortales, es común en las tragedias griegas. Como ejemplo paradigmático se encuentra Prometeo quien fue castigado por entregar el fuego a los hombres.

justicia con el pobre (Is 11: 4).³⁵ De esta forma el mesianismo se nos presenta como utopía, la utopía del reino tras la destrucción del mundo que ha sido corrompido hasta sus cimientos. Es así como la figura del Mesías se nos presenta como un instigador del incendio del mundo (Bloch, EPE3: 432), pero no sólo para destruirlo, sino para que un mundo nuevo resurja de sus cenizas, como el fénix.

La ascensión de Cristo queda marcada con la promesa de su retorno, lo que podría suponer una espera inerte de su regreso y una pausa en la misión mesiánica, sin embargo, al ascender Cristo deja tras de sí al Gran Consolador, al Espíritu Santo quien morará con los apóstoles (Hch 1: 8) y los instruirá en sus designios. El Espíritu Santo como parte de la Trinidad, puede ser entendido como una extensión del Mesías, o si se quiere como un nuevo Mesías como lo fue Cristo al renovar y modificar el pacto de Yahvé. “El retorno de Cristo no es tampoco aquí el retorno de lo igual, el Cristo aparecido del Nuevo Testamento; porque la época del Espíritu Santo no es ya la época de la convicción y de la promesa. El Paráclito no habla ya de sí mismo, sino que establece la realidad en la que la interioridad se ha hecho exterioridad espiritual. Y de esta manera el Paráclito se convierte en la utopía del Hijo del Hombre, el cual ya no es una utopía, sino la presencia del reino (Bloch, EPE3: 395).

Es gracias a la idea del Espíritu Santo que pudieron desarrollarse movimientos milenaristas como el del Tercer Reino de Joaquín de Fiore, que ya mencionamos al principio del capítulo. Para Bloch, presentó la utopía más importante de la Edad Media: “Su intención no era purificar a la Iglesia y menos al Estado de sus horrores, sino suprimirlos. Y el extinto Evangelio fue encendido de nuevo, más bien, encendida una *lux nova* en él: lo que sus seguidores llamaron el Tercer Reino” (Bloch, EPE2: 72). La interpretación que Joaquín hace de los evangelios, lo insta a construir una fuerte crítica a “las instituciones destinadas al lucro y a la explotación” (Bloch, EPE2: 729), y en esta crítica no se salvaba la Iglesia. Lo que Joaquín buscaba era la implantación de una verdadera comunidad cristiana en la que la servidumbre fuera abolida.

³⁵ La justicia al pobre no es algo que aparezca sólo en el Nuevo Testamento, aparece en toda la Biblia, como ejemplo el libro de Isaías habla del verdadero ayuno que consiste en alimentar, dar refugio y vestir a los pobres y necesitados (Is 58: 7). Incluso se recrimina al ayuno que busca el propio interés mientras quien lo ofrece oprime a los trabajadores (Is 58: 3). No creo que exageremos si vemos en este sencillo pasaje una idea premarxista.

Joaquín fue, sin duda, el espíritu de la *utopía social cristiano-revolucionaria*, tales fueron su doctrina y su influjo posterior. Fijó un plazo para el reino de Dios, es decir, el comunista, y clamó por que este plazo se cumpliera. Desplazó la teología del Padre a la época del temor y la servidumbre, y disolvió a Cristo en una comunidad. Aquí como en ningún otro lugar se tomó en su pleno sentido la expectación social que Jesús había situado en un nuevo eón, y que la Iglesia había convertido en una hipocresía y fraseología (Bloch, EPE2: 75).

En este mismo sentido se gestó el pensamiento de Thomas Müntzer, a quien, como ya mencionamos, Bloch llamó *teólogo de la revolución*. Müntzer desarrolla su pensamiento en la misma época que Lutero (inicios del siglo XVI), sin embargo, sus planteamientos son mucho más radicales que los del Reformador de Wittenberg (Müntzer, 2001: 11) por lo que entrarán en una férrea disputa que traerá las peores consecuencias para Müntzer. Este radicalismo llevará a que a través de sus sermones Müntzer sea uno de los incitadores de la “guerra de los campesinos” de fuerte corte anticlerical (Müntzer, 2001: 42), sin embargo, su participación en los combates durará menos de un mes, tras del cual será apresado, torturado y condenado a muerte (Müntzer, 2001: 47).

A pesar de la derrota, la importancia de Müntzer radica en la reactivación de la utopía mesiánica y de su brutal crítica a la sociedad existente. Müntzer alza la voz en contra de clérigos y príncipes, reafirmando que la opción mesiánica es la opción por los pobres. “No cabe la menor duda: este tiempo es peligroso y estos días son malos. ¿Por qué? Por la sola y única razón de que la noble fuerza de Dios se halla total y miserablemente deshonrada y profanada. Además, porque los hombres pobres y humildes son extraviados por los escribas de perdición con grandes chácharas, tal como dice el profeta Miqueas” (Müntzer, 2001: 99-100). Y en otra parte: “El poderoso, pues, ha de ceder el paso al pequeño y es preciso, además, que se avergüence delante de él. ¡Qué provechoso sería a los pobres humillados y rechazados que supieran todo eso! Dios ha menospreciado a los poderosos como Herodes, Caifás y Anás, y ha tomado a su servicio personal a los pequeños como María, Zacarías e Isabel” (Müntzer, 2001: 171).

Pero la importancia del radicalismo de Müntzer no se queda tan sólo en su defensa de los pobres, sino que dentro de su prédica se instaura el derecho de los pueblos a tomar la espada en contra de sus gobernantes si estos no procuran el bienestar del pueblo, es decir, en

Müntzer ya encontramos el derecho a rebelarse ante la injusticia a pesar de que los príncipes alegaran una naturaleza divina: “la espada también es necesaria para aniquilar a los impíos. Pero, para que todo esto se lleve a efecto de manera justa y conveniente, deben ejecutarla nuestros queridos padres, los príncipes, los cuales confiesan a Cristo con nosotros. *En el bien entendido de que si ellos no lo hacen se les arrebatará la espada*”³⁶ (Müntzer, 2001: 116).

El reformador revolucionario arremete contra el engaño en el que vive el pobre que por causa de su miseria no hace más que procurarse el alimento, sin tener medios para instruirse y acceder al conocimiento que proporcionan las escrituras y sólo puede creer lo que los clérigos les dicen que está escrito, son estos los que a través de su interpretación de las escrituras justifican la injusticia y la miseria en que vive el pobre (Müntzer, 2001: 157, 168). Es por ello que Müntzer busca la transformación radical de la vida terrena en una vida celestial, pero sin pasar a un plano trascendental, “hemos de ser de verdad transformados completamente en él, de manera tal que la vida terrena transcurra toda ella en el cielo” (Müntzer, 2001: 160).

Müntzer encarna ejemplarmente, en su vida, en su doctrina y en su liderazgo al frente de la guerra de los campesinos, la concepción de la salvación de los movimientos milenaristas. Esta no se entiende de manera espiritualista, para después de la muerte y en clave trascendente, sino como una realidad *colectiva*, de la que goza toda la comunidad de los fieles; *terrena*, porque se realiza en este mundo y no fuera de la historia; *inminente*, en cuanto llega repentinamente y no de manera gradual; *total*, porque transforma la vida de la humanidad y el cosmos; y *milagrosa*, porque tiene lugar a través de la intervención de Dios, que se pone del lado de los fieles (Tamayo, 2012: 67).

Podemos observar que quienes plantean la idea del Reino de Dios en la tierra lo hacen desde un lugar crítico, desde una circunstancia que les resulta insostenible y ven en la religión y su propuesta mesiánica un potencial liberador que pocas veces se toma en cuenta precisamente por ser una propuesta que surge de la teología. El ámbito religioso tiene un olor a rancio dentro de las academias, una mala fama (muchas veces merecida), que nos hace distanciarnos

³⁶ Las cursivas son nuestras.

de sus propuestas. A ello contribuye la multicitada frase de Marx en donde nos dice que la religión “es el opio del pueblo”.³⁷ Pareciera que si uno pretende ser crítico de su realidad debe mantenerse lo más alejado que sea posible del pensamiento religioso. Nada más alejado de la realidad, hay que acercarnos con una mirada crítica, pero aceptando que como toda interpretación del mundo, contiene componentes que nos pueden ayudar a comprender mejor nuestro acontecer histórico e incluso puede contener ideas con un profundo potencial liberador, como es el caso del mesianismo. Como menciona Gershom Scholem: “la idea mesiánica no se ha generado sólo como revelación de un principio abstracto de esperanza de salvación para la humanidad, sino respondiendo cada vez más a circunstancias históricas muy concretas” (Scholem, 2008: 103). Y desde otro lugar Jürgen Moltmann Menciona “En su integridad, y no sólo en un apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente” (Moltmann, citado por Tamayo 2012: 215)

De tal suerte, encontramos pensadores que identificando este potencial liberador y partiendo de circunstancias históricas concretas, lo utilizan en sus planteamientos para buscar una comprensión distinta de la historia, pero sobre todo un accionar distinto. Este es el caso de Walter Benjamin, en quien encontramos una de las propuestas más audaces e innovadoras dentro del pensamiento marxista del siglo XX.

Para Benjamin, la teología no es una meta en sí misma, no apunta a la contemplación inefable de las verdades eternas y menos aún, como podría hacerlo suponer la etimología, a la reflexión sobre la naturaleza del Ser divino: está al servicio de la lucha de los oprimidos. Más precisamente, debe contribuir a restablecer la fuerza explosiva, mesiánica, revolucionaria, del materialismo histórico, reducido a un miserable autómatas³⁸ por sus epígonos (Löwy, 2012: 52).

³⁷ Esta es sin duda una de las frases más citadas de Marx y de la que pocos tienen idea de dónde aparece. Se encuentra en la “Introducción para la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel” (Hegel, 1968: 7), en la que un joven Marx (1844) arremete contra la religión en donde ve una conciencia subvertida del mundo. Si bien esta interpretación de Marx es correcta, tan sólo lo es de una parte de la religión y sobre todo de la clase sacerdotal que la ha usado en su provecho desde tiempos ancestrales, lo que fue criticado por Joaquín de Fiore, por Thomas Müntzer y por el mismo Jesús.

³⁸ Löwy hace referencia a la tesis I sobre el concepto de historia, en la que Benjamin hace una analogía de un muñeco controlado por un enano experto jugador de ajedrez en donde el materialismo histórico

Este potencial revolucionario que se desata a partir de la teología se entiende de mejor forma en la tesis II, en la que Benjamin introduce el concepto de *Erlösung* que puede ser traducido como “redención”, pero también puede significar salvación o liberación (Löwy, 2012: 55). Parece ser más adecuada la primera acepción, ya que Benjamin habla de una pretensión que nos viene del pasado, una fuerza mesiánica que une las generaciones pasadas con la nuestra, esa pretensión exige una redención del pasado en que otras generaciones perecieron ante la injusticia (Löwy, 2012: 55).

Para que esta redención sea posible es necesaria una reparación (concepto fundamental dentro del judaísmo, *tikkun*), pero esta reparación no tiene que ver solamente con el resarcimiento del daño, en muchos casos ya no existe a quien resarcir, sino en el cumplimiento de los ideales y objetivos por los que lucharon las generaciones pasadas (Löwy, 2012: 59). De tal forma: “La redención mesiánica y revolucionaria es una misión que nos asignan las generaciones pasadas. No hay Mesías enviado del cielo: nosotros mismos somos el Mesías y cada generación posee una parte del poder mesiánico que debe esforzarse por ejercer” (Löwy, 2012: 59).

El Mesías de Benjamin es un Mesías secularizado, nunca antes se mostró de forma tan terrena.³⁹ De esta manera, la tarea de redención del Mesías es una tarea que compete a la humanidad en su conjunto, pero sobre todo a la humanidad que ha sido objeto de la opresión de los poderosos. Y este mesianismo, como ya hemos visto, no es un mesianismo que espere pasivamente, es un mesianismo que identifica las contradicciones en la historia y lucha por alcanzar la justicia largo tiempo anhelada.

El poder mesiánico no sólo es contemplativo: “la mirada posada sobre el pasado”. También es activo: la redención es una tarea revolucionaria que se realiza en el presente. No se trata

hace las veces de muñeco y la teología las del enano. De esta forma y a lo largo de todas las tesis, Benjamin nos propone una relación materialismo histórico-teología en la que esta última es la que libera todo el potencial de transformación que existe en el primero.

³⁹ A pesar que en tanto la figura de Jesús, en Joaquín de Fiore y en Thomas Müntzer hay una pretensión de realizar el Reino de Dios en la tierra, su misión sigue cargada de un aura de espiritualidad y trascendencia de donde surge el potencial liberador. Para Benjamin, ese potencial liberador sólo puede encontrarse en el pueblo oprimido.

únicamente de memoria, sino, como lo recuerda la tesis I, de ganar la partida contra un adversario poderoso y peligroso. “Nos aguardaban en la tierra” para salvar del olvido a los vencidos, pero también para continuar y, de ser posible, consumir su combate emancipatorio (Löwy, 2012: 61).

El mesianismo de Benjamin se encuentra en constante tensión entre pasado y futuro, nos menciona que “sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado” (Benjamin, 2008: 37). Esto requiere una visión distinta de la historia, la rememoración del pasado de los vencidos, de los oprimidos, sus derrotas y sufrimientos deben ser traídos al presente como un recordatorio de la promesa que no se ha cumplido, una promesa que viene desde el Yahvé de Moisés hasta nuestros días, la promesa de liberación.

Es en esta tradición mesiánica judía recuperada por Benjamin que la restitución del pasado adquiere características de *novum*. “En esta utopía orientada hacia la restauración pueden deslizarse perspectivas [...] inclinadas, de hecho, hacia la idea de un mundo mesiánico completamente nuevo. Este mundo completamente nuevo entraña aún aspectos que corresponden con claridad al mundo antiguo, pero este último ya no es idéntico al pasado del mundo; se trata, antes bien, de un pasado transformado y transfigurado por el sueño resplandeciente de la utopía” (Scholem, citado por Löwy, 2012: 65). Esto nos sitúa como herederos de las utopías libertarias del pasado, de todas las luchas emancipatorias, que si bien no lograron realizarse, permanecen como memoria y latencia que prende la llama de los sueños revolucionarios.

Lo anterior es más claro en la tesis VI en la que Benjamin nos insta a no conformarnos a pesar de las constantes derrotas “En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (Benjamin, 2008: 40).

Benjamin incorpora a su visión mesiánica judía una figura de la teología cristiana: el Anticristo. Esta figura le da más fuerza a la del Mesías al presentarlo no sólo como alguien que liberará de la opresión a su pueblo, sino que combatirá y vencerá a un enemigo plenamente identificado. En tiempos de Benjamin este enemigo era el Tercer Reich hitleriano

(Löwy, 2012: 80), en nuestros tiempos ese enemigo cobra múltiples rostros, pero todos corresponden a los avatares del proyecto de la modernidad capitalista que mantienen oprimida a la mayoría de la población. De igual forma, el Mesías como sujeto histórico de liberación en la época de Benjamin se identificaba con la clase proletaria, en nuestros días cobra los rostros de todos los oprimidos de esta tierra.

Este enemigo que no ha cesado de vencer, lo ha hecho a partir de la falacia del progreso, de pretender que el tren de la historia marcha hacia adelante, y así ha sido, una marcha constante de despojo y de dominación a la cual Benjamin equipara en su tesis IX con una tempestad⁴⁰, palabra que posiblemente tomó del lenguaje bíblico con referencia a una catástrofe o destrucción como en el caso del diluvio (Löwy, 2012: 107). Para Benjamin la única forma de detener esta tempestad llamada Progreso es la revolución, mediante la cual se meten los frenos de emergencia a la locomotora que avanza hacia la aniquilación⁴¹ (Löwy, 2012: 108). “La revolución [...] es la interrupción del eterno retorno⁴² y el advenimiento del cambio más profundo. Es un salto dialéctico fuera del *continuum*, en primer lugar hacia el pasado y luego hacia el futuro. El ‘salto del tigre hacia el pasado’ consiste en salvar la herencia de los oprimidos e inspirarse en ella para interrumpir la catástrofe presente” (Löwy, 2012: 140).

Benjamin insiste a lo largo de sus tesis en recuperar la tradición de los oprimidos, recuperar los momentos en que se impusieron ante la clase que los oprimía y les hicieron

⁴⁰ En la traducción de Bolívar Echeverría que hemos utilizado al citar las tesis de Benjamin, utiliza la palabra huracán en lugar de tempestad. Consideramos que en este caso es más adecuada la traducción de Löwy por las connotaciones bíblicas que se enuncian.

⁴¹ Benjamin hace referencia a una idea de Marx en la que dice que las revoluciones son la locomotora de la historia, pero invierte la idea, ya que, como hemos visto, para Benjamin lo que ha sido una constante es la destrucción y la opresión de una clase hacia otra.

⁴² La mención del eterno retorno, es harto interesante dentro del contexto del mesianismo al que apelamos; el concepto de clara procedencia nietzscheana no sólo cancela las posibilidades de lo nuevo a través de un eterno retorno de lo mismo sino que cancela la posibilidad de la inmortalidad del alma y con ello de la resurrección (Nietzsche, 1999: 300-303); en cambio, como lo hemos visto, la concepción mesiánica y sobre todo su vertiente judeocristiana abre la posibilidad de un mundo nuevo y de una vida nueva a partir de la venida del Mesías. Desde otro lugar, el eterno retorno puede ser entendido como una categoría ética que nos insta a tomar consciencia de nuestro acontecer en el mundo para que cada una de nuestras acciones sea algo con lo que estemos conformes dado que éstas podrían repetirse eternamente.

frente, por muy efímeros que hayan sido estos momentos, son una muestra de que las cosas pueden ser distintas. Estos momentos presentan una ruptura de la historia, la importancia que Benjamin encuentra en el mesianismo es que nos muestra posibilidades jamás logradas, pero siempre anheladas y que en cualquier momento pueden llegar a cristalizarse tras una lucha revolucionaria (Löwy, 2012: 152).

En realidad no hay un instante que no traiga consigo *su* oportunidad revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante a una tarea completamente nueva– . Al pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de una situación política dada. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que dota a ese instante del poder para abrir un determinado recinto del pasado completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica. (La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia sino su interrupción, tantas veces fallida y por fin llevada a efecto.) (Benjamin, 2008: 56).

De tal suerte, en Benjamin el mesianismo está aunado a la revolución, a una transformación radical del presente a través de la reivindicación del pasado y la acción política de lucha contra la opresión. En Benjamin “se pasa de un tiempo de la necesidad a un tiempo de posibilidades, un tiempo aleatorio abierto a la irrupción imprevisible de lo nuevo” (Löwy, 2012: 162). Es a partir de los postulados mesiánicos de Benjamin que la historia se nos muestra como abierta, como algo no acabado y como tal, llena de posibilidades en las cuales se incluye la latencia de lo nuevo, de una sociedad más justa desde siempre soñada. La historia que se nos ha presentado hasta ahora, es una historia de opresión y dominación, por lo que la propuesta mesiánica de Benjamin con un fuerte arraigo en la mística judía nos muestra la necesidad de romper con esta historia para transformarla.

La salvación es ante todo una irrupción de la trascendencia en la historia, una irrupción en la que la historia misma es aniquilada, aunque en su hundimiento se transforme al ser iluminada por una luz que viene de otra parte. Las construcciones de la historia que abundan en los apocalípticos (a diferencia de los profetas de la Biblia) no tienen nada que ver con las modernas representaciones de progreso o desarrollo; si algo se merece la historia en el sentido de esas visiones, es su destrucción. La contemplación pesimista del mundo ha sido siempre la preferida

por los apocalípticos. Su optimismo, su esperanza no están puestos en lo que la historia pueda dar a luz, sino en aquello que aflorará por fin libre y sin deformaciones cuando la historia se derrumbe (Scholem, 2008: 108-109).

Este tipo de mesianismo nos muestra la necesidad de la irrupción de lo nuevo para transformar la vida y acercarnos a ese ideal utópico de un mundo más justo en el que la humanidad comience a merecer su nombre. Esta idea de *novum* es la que revisaremos en el siguiente apartado.

5. Apertura de la historia y *novum* como posibilidad

Frecuentemente se identifican las propuestas utópicas como una búsqueda de recuperación de un pasado de bonanza y felicidad, un paraíso perdido, una época dorada. Así lo muestran escritos tan antiguos como el *Timeo* de Platón donde se relata que Solón tuvo conocimiento de una ciudad donde sus habitantes tuvieron los mejores guerreros y la mejor organización política que hubiera existido, esta ciudad era la mítica Atlántida a la que se equipara con la República planteada por Platón en otro de sus diálogos (Platón, 2000: 159-162). Lo mismo ocurre con una vasta cantidad de autores antiguos que “escribieron sobre la Edad de Oro, desde Hesíodo hasta Macrobio, pasando por Demócrito, Dicearco, Luciano, Lucrecio, Ovidio y Virgilio, hubo una época, bajo el reinado de Saturno, en que la Tierra producía espontáneamente los alimentos necesarios para la subsistencia del hombre. Se nacía y se llegaba hasta viejo ‘en los campos paternos’ (Séneca) y se ‘vivía como dioses, con el alma sin penas, bien lejos de dolor y fatigas’ (Hesíodo)” (Aínsa, 1992: 85).

La noción grecolatina de un pasado glorioso da inicio al “tópico de que ‘todo tiempo pasado fue mejor’” (Aínsa, 1992: 93), tópico que permanece hasta nuestros días. El mismo planteamiento de recuperación del pasado surge de cierta interpretación de los textos bíblicos donde la Tierra prometida no es más que la recuperación del Edén, el paraíso perdido a partir del pecado original. Sin embargo, como hemos visto con Benjamin, lo que hace falta no es una recuperación del pasado, sino una lucha constante por la reparación de este pasado en el que la mayoría de los pueblos no han sido más que explotados, oprimidos y despojados desde el comienzo de la civilización. Como ya mencionamos, esta reparación consiste sobre todo en la realización de los ideales libertarios que han existido en todos los movimientos sociales

desde la liberación de los esclavos liderada por Espartaco hasta nuestros días, donde el sujeto de la historia no es plenamente identificable en una clase o en un movimiento social específicos, sino que cobra el particular y múltiple rostro de todos los oprimidos de la tierra.

La propuesta benjaminiana nos insta no a recuperar el pasado, sino a reivindicarlo e, incluso, transformarlo. Esto requiere una concepción de la historia distinta, no como una gran marcha hacia el progreso que llegó a su final tras el triunfo del liberalismo económico y la democracia representativa, sino como un proceso que sigue abierto, un proceso en el cual no se ha dicho la última palabra y es susceptible de cambiar. Para ello es necesaria una visión de la historia como abierta, en donde tanto el pasado como el futuro no estén fijos y por tanto sean modificables.

La apertura del pasado significa también que los llamados “juicios de la historia” no son en absoluto definitivos ni inmutables. El porvenir puede reabrir expedientes históricos “cerrados”, “rehabilitar” a víctimas calumniadas, reactualizar esperanzas y aspiraciones vencidas, redescubrir combates olvidados o juzgados “utópicos”, “anacrónicos” y “a contrapelo del progreso”. En este caso de figura, la apertura del pasado y la apertura del futuro están íntimamente asociadas (Löwy, 2012: 183).

A partir de la propuesta de Benjamin (recuperada por Löwy) el pasado y el futuro se nos presentan como algo abierto. Para la utopía la apertura de la historia cobra especial relevancia desde el momento que la muestra como horizonte, no como recuperación de un paraíso perdido. Este principio transformador que encontramos también en la propuesta mesiánica judía que Benjamin recoge como ideal de algo distinto, de algo nuevo.

[L]a utopía va más allá: el estadio del mundo en que la tierra estará llena del conocimiento de Dios como cubren las aguas el mar (Is 11, 3) no evoca algo que ya haya sucedido; apela a algo nuevo. Y sin embargo el mundo del *ticún*, de la recomposición del estadio armónico del mundo, que en la cábala luriana es el mundo mesiánico, incluye un momento estrictamente utópico, puesto que aquella armonía que reconstruye no corresponde propiamente a ninguna que ya haya existido ni a ningún estado de cosas paradisiaco, sino cuando más a un plan que sólo ha existido en la idea divina de la creación, pero que ya en los primeros estadios de su realización tropezó con las distorsiones y obstáculos del proceso del mundo descritos al comienzo del mito luriano como “rotura de las vasijas”. [...] Por eso las imágenes de la nueva Jerusalén, tan abundantes

entre los apocalípticos, contienen lo que la vieja ciudad nunca tuvo, y la renovación del mundo es mucho más que su mera restauración (Scholem, 2008: 112).

La idea de la utopía como emergencia de lo nuevo es de gran trascendencia dentro del pensamiento y propuesta utópica de Ernst Bloch, sin el horizonte como espacio de posibilidades infinitas que nos presenta el *novum*, estaríamos condenados a repetir el ciclo de opresión y dominación hasta el fin de los tiempos, como lo pretenden los apologistas del proyecto de la modernidad capitalista. En Bloch la utopía se nos presenta como algo que *todavía no es*, pero que dentro de la visión de la historia como proceso abierto tiene la posibilidad de ser. “*Novum* es la posibilidad real de lo todavía-no-consciente, de lo no-llegado-a-ser-todavía, con el acento en el *novum* bueno (reino de la libertad), cuando es activada la tendencia en esta dirección” (Bloch, EPE3: 505).

Esta definición de *novum* como *todavía no consciente* y como *todavía no llegado a ser* nos presenta dos momentos de un mismo proceso. El primero implica una toma de consciencia de las posibilidades reales de transformación que se encuentran latentes dentro en diversas esferas de la vida, el segundo requiere una acción enfocada en lograr esa transformación, para que el mundo, la vida, muestre un rostro más acorde con la categoría de humano. “En tanto, empero, que el contenido más fundamental del existir, como todavía no manifestado, tiene que ser lanzado más y más hacia afuera, el proceso de la configuración desenvuelve, una y otra vez, manifestaciones fronteras de este ‘aún no llegado’, es decir, del nunca-ha-sido-así-todavía o *novum* en el horizonte, en aquel horizonte hacia el que discurre, hacia el que tiende, en último término, a desembocar en un solo sentido” (Bloch, EPE1: 361).

No obstante, la apertura de la historia y el *novum* como posibilidad no sólo presenta alternativas esperanzadoras, de hecho puede ser todo lo contrario. Hemos visto que la constante en la historia es la dominación de un pequeño grupo sobre el resto de la humanidad, en nuestros días la amenaza de una nueva guerra nuclear sigue latente, la devastación ecológica ha llegado a niveles jamás imaginados; en los hechos, nuestro presente no es muy distinto al que vivió Benjamin a finales de la década de 1930, es cierto que ya no existen regímenes totalitarios como en nazismo o el fascismo que presencié Benjamin, sin embargo, los conflictos a nivel mundial y las luchas por el poder geopolítico se han intensificado en la región de Oriente Medio (por mencionar un ejemplo), donde países como Estados Unidos, Rusia, Corea del Norte entre muchos otros tienen intereses económicos. No obstante,

recuperando el pensamiento de Benjamin y Bloch, debe haber espacio para la esperanza, espacio para la utopía.

[M]ientras la realidad no sea algo totalmente predeterminado, mientras que posea posibilidades inconclusas en nuevos gérmenes y nuevos espacios de configuración, mientras tanto será imposible formular una objeción absoluta contra la utopía desde el punto de vista de la realidad fáctica. Puede objetarse a utopías en el mal sentido de la palabra, es decir, utopías que divagan abstractamente en mediación inadecuada, pero precisamente la utopía concreta tiene una correspondencia en la *realidad como proceso*: la del *novum* en mediación. [...] Lo que va a existir no está todavía decidido, lo que existe como ciénaga puede desecarse por medio del trabajo (Bloch, EPE1: 238-239).

La propuesta de Bloch no es la esperanza por la esperanza, es decir la esperanza ingenua, sino una esperanza que se fundamenta en el trabajo y la lucha constante. Bloch observa que en la época en que escribe *El principio esperanza* (entre 1938 y 1947), la alternativa socialista mostraba un gran vigor, lo que lo hacía pensar que las condiciones materiales estaban dadas para un cambio radical que permitiera el triunfo del socialismo a nivel mundial. Para Bloch: “La Unión Soviética fue en Stalingrado un contemporáneo hartado molesto del fascismo; una Unión Soviética en su atractiva madurez significará por doquier el final del capitalismo de Estado” (Bloch, EPE2: 506).⁴³

La confianza que Bloch mostró en la Unión Soviética es criticable a la luz de los hechos que mostraron la corrupción del sistema que se tornó en privilegios para una cúpula perteneciente al partido, sin embargo, no por ello se invalidan los postulados teóricos que buscan una alternativa distinta al proyecto de la modernidad capitalista como quieren

⁴³ En otra parte (EPE2: 170) menciona que en la Unión Soviética el problema de la desigualdad de la mujer ha desaparecido porque ha sido resuelto el problema del obrero. Esta visión poco crítica de la realidad soviética no deja de ser extraña en un pensador con la amplitud y profundidad que tiene Bloch, sólo es explicable por un ferviente deseo de transformación de la sociedad tras la profunda devastación que dejaron las dos Guerras Mundiales de la primera mitad del siglo XX, las que Bloch vivió y padeció en el exilio. Aunado a esto, la URSS presentaba la única alternativa real al imperialismo capitalista que se iba fortaleciendo cada vez más en diversas regiones del mundo, aunque en realidad este sistema distara mucho de lo que Marx planteaba como alternativa de transformación (Sánchez Vázquez, 2007: 171).

hacernos creer los sustentadores del pensamiento único. Si bien el llamado socialismo real nos mostró una faz casi tan funesta como la de su contraparte liberal (lo que como hemos visto ya vislumbraba Karel Kosik como las dos caras de una misma moneda), esto no debe ser un impedimento para que la imaginación utópica siga trabajando en la transformación de la sociedad. Ello requiere cierta dosis de optimismo, pero no un optimismo falso o ingenuo, sino un optimismo que se da a partir de una praxis liberadora.

Para toda decisión capital el optimismo automático no es menos ponzoña que el pesimismo absolutizado, porque si el último sirve abiertamente a la reacción descarada, a la que se llama por su verdadero nombre, y ello lo hace con el propósito de descorazonar el primero ayuda a la reacción solapada, con el propósito de que se cierren los ojos con tolerancia y pasividad. Lo que se halla coordinado con el saber de la decisión, con la decisión del saber alcanzado, no es por eso el optimismo falso—con el propósito del verdadero—, sino, una vez más, el correlato *en la posibilidad real, entendido utópico-concretamente*: entendido como un correlato en el que de ninguna manera todos los días son noche, pero en el que tampoco —en el sentido del optimismo no-utópico— todas las noches son ya día. La actitud ante este algo no-decidió, pero decidible por el trabajo y la acción mediata, se llama *optimismo militante* (Bloch, EPE1: 240-241).

Mantener este optimismo no es fácil, sobre todo cuando el discurso dominante (tanto en la academia como en los medios de comunicación y la percepción social en general) nos dice que la historia está cerrada, que ha llegado a su fin y que la única opción es seguir reproduciendo el modelo *ad infinitum*. Por eso la imperiosa necesidad de abrir la historia y reabrir el espacio para la imaginación utópica.

Ésa es la condición para poder hacer frente a las exigencias éticas y políticas de nuestro tiempo y reanimar la ambición, sin duda desmesurada—pero ¿qué interés podría tener para la acción humana una utopía mesurada, moderada, mediocre?—, de acabar con la dominación de una clase sobre otra, de un sexo sobre otro, de una nación sobre otra, de los seres humanos sobre la naturaleza. [...] La universalidad utópica —de vocación subversiva (*umwälzende*), en la definición que da Karl Mannheim del concepto de utopía— se opone, término a término, a la seudouniversalidad ideológica que considera el *statu quo* actual como el universal humano consumado (Löwy, 2012: 178).

La utopía entendida como *novum*, es decir, como horizonte que todavía no ha llegado a ser es fundamental en la búsqueda de la verdadera transformación del mundo. Este *novum* como posibilidad, como “todavía no” ha sido dejado de lado por el pensamiento social, el pensamiento dominante exige el realismo práctico, sin embargo no toma en cuenta que la realidad está abierta y se encuentra en constante transformación. “Un todavía-no vive por doquier: tanto hay en el hombre que aún no es consciente, tanto hay en el mundo que aún no ha llegado a ser” (Bloch, EPE1: 286). Y sin embargo se ha escrito tan poco sobre lo posible, sobre otras realidades, pareciera que la humanidad llegó a un límite incruzable y que si hay avances es dentro del mismo orden existente, avances tecnológicos y científicos que sirven para reproducir el sistema, repitiendo la vieja fórmula comtiana de “orden y progreso” (Löwy, 2012: 179). “Parece siempre que es lo nuevo, lo por-venir, lo que aquí no quiere ser pensado” (Bloch, EPE1: 288).

Desde el inicio de esta investigación hemos visto que se piensa que la utopía como concepto no es más que sueños irrealizables, imposibles, imaginaciones vagas, ¿pero por qué debe ser así?, ¿quién pone los límites entre lo posible y lo imposible? Este límite debe ponerlo la realidad, las condiciones materiales objetivas, pero como ya hemos visto, éstas se encuentran en constante transformación, y lo que hoy puede ser pensado (soñado, imaginado) mañana podría ser realizado. “El hecho de que un puede-ser pueda ser dicho y pensado no es, de ninguna manera, evidente. Aquí se da algo abierto todavía, algo que puede ser entendido de modo distinto a lo que lo ha sido hasta el momento, que puede ser modificado en su medida, que puede ser combinado de otro modo, que puede ser cambiado. Allí donde nada se puede ya y nada es posible, la vida se ha detenido” (Bloch, EPE1: 268).

Pareciera que el proyecto de la modernidad capitalista nos ha quitado la capacidad de imaginar: ya todo está dicho, nada puede cambiar. Afortunadamente, esto no es verdad, en el acontecer humano las posibilidades de transformación siguen abiertas, la civilización ha pasado por diversos estadios y como ya hemos visto el proyecto de modernidad capitalista no surgió de la noche a la mañana, fue producto de una gran transformación en todos los ámbitos de lo social que se dio a lo largo de un proceso que duró más de cien años hasta alcanzar su consolidación. Hoy se hace necesaria otra transformación que posibilite un nuevo proyecto moderno. “El hombre es así la posibilidad real de todo lo que se ha hecho de él en

su historia, y sobre todo, con progreso irrefrenado, todo lo que todavía puede llegar a ser” (Bloch, EPE1: 280).

El hecho de que la historia esté abierta y de que la realidad no sea algo estático, consumado, no sólo posibilita la transformación del mundo hacia mejor, muy bien pueden darse nuevos brotes de barbarie y de catástrofe. Por ello la necesidad de apostar por el bien, por la realización de una sociedad más justa, más humana. El futuro es incierto, pero esta “incertidumbre, lejos de inducir a la pasividad o a la resignación, es una poderosa motivación para una mayor actividad, una mayor iniciativa, porque, en los límites dados por las condiciones objetivas, el futuro será lo que hagamos de él” (Löwy, 2012: 182).

El proyecto de la modernidad capitalista nos niega la capacidad de imaginar, de especular sobre posibles futuros, lo que resulta paradójico si pensamos que desde sus orígenes este sistema no ha hecho más que especular: “El capitalismo no es más que un gigantesco sistema especulativo, alimentado, como claramente reconoció en una ocasión Keynes, por una mezcla de ‘expectativas’ (respetables) y ‘comportamiento especulativo’ (vergonzoso). Si tales elementos ficticios e imaginarios nos rodean a cada paso, entonces también existe la posibilidad de ‘crear’ alternativas imaginarias en medio de ellos” (Harvey, 2007: 237). Lo anterior nos insta a buscar estas alternativas en las diversas esferas de lo real, estas alternativas futuras no son algo preestablecido, sino que se van construyendo a partir de las posibilidades materiales que va presentando el momento histórico determinado.

Lo posible real comienza con el germen en el que se halla incluso lo que ha de venir. Lo allí predibujado impele a desarrollarse, pero no, desde luego, como si se encontrara ya de antemano encerrado en un lugar angosto. El “germen” se enfrenta todavía con muchos avances, la “disposición” se despliega en el despliegue mismo hacia inicios de su *potentia-possibilitas* siempre nuevos y más precisos. Lo posible real en germen y disposición no es, en consecuencia, nunca algo concluso encapsulado que, como un algo existente en pequeñas dimensiones, sólo necesitara desarrollarse. Su apertura, al contrario, lo corrobora como despliegue real en desenvolvimiento, no como mero desdoblamiento o distribución. *Potentia-possibilitas* hace siempre originarios en nuevos estadios, siempre con nuevo contenido latente las raíces y *origo* de las manifestaciones en proceso permanente. Y así llega el hombre que trabaja, esa raíz del hacerse de la humanidad, transformado por toda su historia ulterior y desarrollado cada vez más precisamente (Bloch, EPE1: 283).

No obstante, a pesar de que este germen se halla en un futuro prefigurado y en potencia dentro de las posibilidades materiales de lo real, su realización no está en lo absoluto asegurada. Hay que trabajar para que este germen en potencia lleve a cabo sus posibilidades reales, esto es posible a partir del *optimismo militante* del que habla Bloch, el cual nos impulsa a buscar todas estas posibilidades latentes que se hallan en los límites del sistema, incluso del proyecto de la modernidad capitalista.

El hombre es aquello que tiene todavía mucho ante sí. En su trabajo, y por él, el hombre es constantemente transformado. Se halla siempre adelante ante límites que no lo son porque los percibe, los traspone. Lo verdaderamente propio no se ha realizado ni en el hombre ni en el mundo, se halla en espera, en el temor a perderse, en la esperanza de lograrse. Porque lo que es posible puede igualmente convertirse en la nada que en el ser; lo posible es, como lo no completamente condicionado, lo no cierto. Precisamente por ello, frente a este vagoroso real, lo que hay, desde un principio, si el hombre no interviene, es tanto temor como esperanza, temor en la esperanza, esperanza en el temor. [...] Sin embargo, en tanto que en el hombre la capacidad activa forma parte muy especialmente de la posibilidad, la puesta en marcha de esta actividad y valentía, siempre que tiene lugar, causa un predominio de la esperanza. La valentía en este sentido es la acción adversa contra la posibilidad negativa del despeñarse en la nada (Bloch, EPE1: 292-293).

La esperanza de la que nos habla Bloch es una esperanza que surge del trabajo y de la lucha constante de los oprimidos, de diversos movimientos y luchas sociales que como veíamos con Benjamin, meten los frenos de emergencia al tren de la historia que se ha dirigido incesantemente hacia la catástrofe. Sin embargo esta “esperanza no puede confundirse con seguridad alguna; contiene en sí lo precario de la frustración. Pero la frustración no tiene por qué tornarse vencedora en la prueba. La esperanza fundada puede recuperarse y reponerse de sus fracasos; ahí radica su grandeza” (Tamayo, 2012:160). Esta esperanza es por la que, aun en los momentos más oscuros de la historia, pensadores como Walter Benjamin y Ernst Bloch percibieron las posibilidades de cambio. Hoy más que nunca debemos trabajar y luchar por esta esperanza.

La esperanza es la virtud del optimismo, pero no la del optimismo ingenuo de los cuentos de hadas, donde todo se ve de color de rosa, sino del *optimismo militante*, que es consciente de las dificultades del camino, si bien cree que pueden vencerse. Sabe que la acción puede fracasar y

no lograr su objetivo. Más aún, asume el fracaso como momento necesario del itinerario histórico del ser humano, pero no se queda tumbado al borde del camino, como si el fracaso fuera la última palabra, el último acto. Cree, más bien, que puede superarlo. El ser humano puede sentirse afectado negativamente por las múltiples adversidades de la vida, pero tiene capacidad para intentarlo otra vez, sin darse nunca por vencido (Tamayo, 2012: 159).

El pensamiento social dominante califica esta esperanza de ingenua, tras el fin del llamado socialismo real se piensa que la alternativa socialista no tiene un piso que lo sustente, sin embargo, insistimos en la idea de que a pesar de que en los hechos el socialismo en su vertiente soviética fracasó como proyecto alternativo moderno, esto no invalida la teoría marxista en su conjunto, ni otras propuestas que buscan una alternativa al proyecto sustentado por los actuales grupos dominantes, proyecto que está llevando, no sólo al hombre, sino al planeta entero a su aniquilación. El pensar que la realidad está dada y es inmutable, sólo conduce a la pasividad y al conformismo, de esta forma se nos presenta un muro infranqueable que nos muestra el anhelo de una vida mejor como algo imposible. La utopía como motor de lo mejor de lo humano, de la esperanza en una sociedad sin dominación del hombre por el hombre, es el mazo mediante el cual podemos tirar esos viejos muros hasta sus cimientos para poder comenzar la construcción de la sociedad futura.

Sin el impulso hacia lo que hace falta no hubiera más que toda una serie de muros abrumadores, angostos, fijos, entonces ni siquiera el impulso existiría. Así, sin embargo, hay algo abierto, y su impulso, su deseo, su acción, tiene su sitio. Lo que no es puede todavía llegar a ser, lo que se ha realizado presupone lo posible en su materia. Este algo abierto se da en el hombre, y sueños y proyectos viven aquí. Lo abierto se da igualmente en las cosas, en su borde fronterero, allí donde el devenir todavía es posible. Y el impulso no se agota sólo en el arranque o en el espacio libre, allí donde todavía puede caminarsse, escogerse, separar, tomar un camino, trazar un camino, sino que, fuera del camino, hay en lo objetivamente posible algo que posiblemente nos corresponde y en lo que el impulso no continúa infinitamente insaciado. Lo correspondiente no es, en tanto que tal, fijo y garantizado, no es receptivo, ni menos solucionante, pero espera su posible, y en este sentido es receptivo como esperanzado. En las cosas hay una agitación en la que nuestros asuntos son agitados, una frontera en que nuestro futuro puede ser decidido (Bloch, EPE1: 339).

Para que este futuro sea posible, debemos abrir no sólo la historia, sino el espacio para la esperanza, para lo nuevo, pero ese *novum* debe comenzar a perfilarse en el presente, esto es,

entender a la utopía como horizonte a alcanzar, pero también como algo que está latente y que trabaja en su realización desde el instante en que se comienza a imaginar. Se hace necesario identificar en el ahora las manifestaciones utópicas que se dan dentro del mismo sistema de dominación existente. Así, la utopía entendida como actividad, “se traduce en la praxis y se autentifica en el compromiso. La utopía es por naturaleza inconformista: no se conforma con la realidad tal como aparece, sino que entra en conflicto con ella. Anuncia un futuro nuevo, pero no a través de formulaciones doctrinales neutras, sino comprometiéndose en su construcción” (Tamayo, 2012: 162).

La construcción de la utopía requiere que se le pongan límites, es decir, que se plantee como algo alcanzable en un tiempo determinado, teniendo en cuenta que ninguna construcción humana puede ser perfecta, pero reconociendo que la sociedad puede ser mejor de lo que es y que de hecho existen manifestaciones en nuestro presente que nos muestran que una sociedad distinta es posible.

Nada contradice de este modo más la conciencia utópica que precisamente la utopía con viaje ilimitado; infinitud del afán es mentira, infierno. Así como en lugar del instante siempre pasajero o del mero punto de goce debe hacer un descanso, así también debe ser presente en lugar de utopía, y en la utopía, al menos, presente *in spe* o presente utópico; y en último término, si no es necesaria ya ninguna utopía, debe ser el ser como utopía. El contenido esencial de la esperanza no es la esperanza, sino, en tanto que aquél no permite fracasar a ésta, es existencia sin distancia, presente. La utopía labora sólo por mor del presente a alcanzar, y por eso el presente se encuentra al final, como la falta querida, salpicando todas las distancias utópicas (Bloch, EPE1: 367-368).

Pensamos que lo visto hasta ahora nos muestra que la utopía está presente no sólo como anhelo y motor de las esperanzas humanas, sino que se encuentra activa a partir de un compromiso consciente por la transformación de la realidad a partir del análisis de las condiciones objetivas y trabajando constantemente por la realización de una sociedad radicalmente distinta. En este capítulo nos resta revisar algunas manifestaciones actuales que nos muestran que la utopía es realizable, de ello dan cuenta diversas experiencias concretas que en los hechos presentan una alternativa real al proyecto de la modernidad capitalista.

6. Hacia una nueva modernidad: propuestas utópicas contemporáneas

Tras la caída de la Unión Soviética se ha potencializado el discurso del fin de la historia, un discurso que plantea la idea de que no existen alternativas al proyecto de la modernidad capitalista con Estados Unidos a la cabeza, dirigiendo los destinos de la humanidad y sobre todo de las naciones del tercer mundo, que en su mayoría se encuentran alineadas a los designios políticos y económicos que dicta el gran capital a través del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. La realidad es que desde mucho antes de su caída como bloque, la Unión Soviética dejó de ser una alternativa sustentada en verdaderos principios socialistas (Sánchez Vázquez, 2007: 178), ya que lejos de otorgar el poder a los obreros o a una sociedad civil organizada, pasó a ser controlado por una cúpula del partido, estableciendo un modelo de *estatismo autoritario* (Wright, 2014: 144).

Los sustentadores del pensamiento único han impuesto la idea de que lo que se conoció como socialismo real, es decir el modelo económico-político implementado en la Unión Soviética, es el único modelo existente de socialismo e históricamente mostró su inoperancia y resultó ser un fracaso como modelo alternativo al proyecto de la modernidad capitalista. Esta idea tiene una fuerte carga ideológica que busca deslegitimar cualquier intento de transformación de la realidad, al menos por la vía socialista. Es cierto que el modelo soviético fracasó y muy pronto degeneró en un *estatismo autoritario* o en un modelo distinto a lo que Marx planteaba como socialismo, mucho menos como comunismo. Sin embargo, no hay que dejar de anotar que en sus inicios (tras el triunfo de la revolución de octubre de 1917), hubo grandes avances “en el terreno de la producción material, de la ciencia y la técnica, de la enseñanza y la seguridad social. Forman parte asimismo los enormes sacrificios del pueblo soviético en la derrota militar del nazismo y la resistencia que el Estado soviético ha opuesto a los planes más agresivos del imperialismo yanqui” (Sánchez Vázquez, 2007: 170).

El ascenso, desarrollo y caída del modelo soviético debe dejar lecciones para todo aquel que intente vislumbrar alternativas viables el modelo sustentado por la clase dominante, teniendo en cuenta que cualquier acción de transformación (por más positivos que sean sus postulados) puede terminar fracasando. Pero también cabe la posibilidad de que esta acción transformadora perdure y cambie realmente las condiciones más lamentables que presenta el modelo actual, como la inmensa desigualdad en la distribución de la riqueza.

Con todo y sus errores, el llamado socialismo real “forma parte de la historia real, compleja y contradictoria, de la lucha por el socialismo que no es una batalla de flores, batalla que es compleja y contradictoria justamente porque el socialismo no es la simple aplicación de una idea o ideal inmaculado que para no mancharse no debe poner nunca el pie en la realidad” (Sánchez Vázquez, 2007: 182). “Por su sola existencia, la URSS dio un impulso extraordinario a la insurrección de los pueblos colonizados contra el imperialismo. En el mundo accidental, algunos partidos comunistas –a pesar de su carácter de ‘contrasociedad’, Iglesia y cuartel a la vez– supieron dotar de una representación política y un sentimiento de dignidad a las clases trabajadoras” (Traverso, 2017: 67).

La lucha por la transformación de la realidad se encuentra llena de obstáculos, los que detentan el poder no están dispuestos a entregarlo tranquilamente, sino todo lo contrario, todo su arsenal (material e intelectual) está dirigido a mantener el *status quo*. “El adversario de clase, está empeñado en desacreditar el objetivo socialista recurriendo a todos los medios: calumnias, tergiversaciones, pero también a las experiencias más negativas del ‘socialismo real’. Así hemos visto como los ‘nuevos filósofos’ tratan de descalificar no sólo al ‘socialismo real’ sino a la idea, la posibilidad misma del socialismo” (Sánchez Vázquez, 2007: 181).

De esta forma, el proyecto de la modernidad capitalista busca la inacción, el derrotismo y en gran medida lo logra. “Tenemos también los que difunden el pesimismo radical, paralizante, al afirmar que todo proyecto revolucionario al realizarse se degrada inexorablemente. A la opción revolucionaria sólo le esperarían la utopía (en sentido peyorativo) o la degradación del ‘socialismo real’” (Sánchez Vázquez, 2007: 181).

Todas estas barreras hacen difícil (no imposible) argumentar en favor de un modelo alternativo de proyecto moderno, el proyecto de la modernidad capitalista que comenzó a configurarse en parte de Europa en el siglo XVIII y que terminó de consolidarse en Estados Unidos como principal representante de este proyecto en el siglo XX, se ha convertido en un modelo omniabarcante que penetra las esferas más sensibles de lo social y que hace pensar que no hay perspectivas de salida del sistema.

La gente nace en sociedades que ya están hechas de antes. Las normas de la vida social que aprende e interioriza según crece parecen naturales. La gente se preocupa por las tareas de la vida cotidiana, la de ganarse el pan, sobrellevar las penas de la vida y disfrutar de sus alegrías.

La idea de que cabe cambiar deliberadamente el orden social en alguna forma fundamental que haga la vida significativamente mejor para la mayoría de la gente es de largo alcance tanto porque es difícil imaginar alguna alternativa funcional mejor y porque es difícil imaginar cómo desafiar con éxito las instituciones existentes de poder y privilegio con el fin de crear dicha alternativa. Así pues, incluso si uno acepta el diagnóstico y la crítica de las instituciones existentes, la respuesta más natural de la mayoría de la gente probablemente es un sentido fatalista de que, en realidad, no es mucho lo que puede hacerse para cambiar las cosas realmente (Wright, 2014: 40).

Sin embargo, como hemos visto, esto no es así. La historia está abierta, las sociedades cambian y así sus sistemas político-económicos, baste recordar que el proyecto de la modernidad capitalista implicó un cambio que transformó la vida de toda la sociedad al pasar del modo de producción feudal al modo de producción capitalista. Si la burguesía en algún momento se instauró como clase revolucionaria, es viable pensar que otra clase se instaure como nueva clase revolucionaria que termine con el dominio y la explotación que subsiste en el modelo actual. Lo anterior, claro está, no pasará de manera mágica, no pasará sólo con desearlo, debe haber espacio para el optimismo, pero para un optimismo militante como veíamos con Bloch.

La probabilidad de que una alternativa dada a las estructuras e instituciones sociales existentes se realice en algún momento en el futuro depende de dos tipos de procesos: en primer lugar, de las *estrategias conscientemente perseguidas* y del *poder relativo* de los actores sociales que apoyan o que se oponen a la alternativa en cuestión. La estrategia cuenta porque es muy improbable que las alternativas emancipadoras “sucedan” sin más. Solo pueden darse porque la gente trabaja para conseguirlas y es capaz de superar distintos tipos de obstáculos y formas de oposición. La probabilidad de éxito en último término, pues, depende del equilibrio del poder de las fuerzas sociales contendientes que intentan imponer o rechazar conscientemente la transformación emancipadora. En segundo lugar, la probabilidad de que se implemente una alternativa concreta depende de una trayectoria a lo largo del tiempo de una amplia gama de *condiciones socioestructurales* que afecta a las posibilidades de éxito de estas estrategias. [...] En consecuencia, la factibilidad de una alternativa depende de en qué medida sea posible formular estrategias coherentes, convincentes que ayuden a crear condiciones para implementar las alternativas en el futuro y contar con el potencial para movilizar las fuerzas sociales necesarias para apoyar la alternativa cuando se den estas condiciones (Wright, 2014: 41).

Así, se hace necesario regresar a la idea de la utopía como potencia, como *novum*, como todavía no consciente y como todavía no llegado a ser. No podemos cancelar las posibilidades futuras por el simple hecho de que no se han realizado, teoría y praxis deben trabajar por la transformación de la realidad para alcanzar el ideal de un mejor mundo. Esto quiere decir que debemos continuar analizando y criticando nuestra sociedad actual y no entregarnos al derrotismo intelectual que nos impide imaginar nuevas posibilidades de transformación. El cambio debe darse tanto en el plano material como en el de las ideas, no podemos avanzar sin un horizonte, por mínimo que sea, que nos indique hacia dónde vamos. De tal suerte, la “teoría emancipadora de la transformación social tiene que estudiar las grietas en el edificio, las contradicciones y rupturas en el proceso de reproducción social, las formas en que la reproducción social es proclive a los fracasos, en definitiva, los distintos caminos por los que el proceso de reproducción social abre espacios en los que son posibles luchas colectivas en pro de nuevas oportunidades” (Wright, 2007: 43).

Recuperar la utopía como motor del pensamiento crítico que permita imaginar e identificar las posibilidades de transformación de la sociedad no ha dejado de ser necesario, muy a pesar de lo que nos quieran hacer creer los teóricos alineados al sistema de dominación. Mientras exista la necesidad de transformar el mundo, la utopía debe permanecer dentro de nuestras teorizaciones para guiarnos en el camino.⁴⁴

Ante los que sostienen que el proyecto de la modernidad capitalista con su liberalismo económico y democracia representativa es el mejor modelo económico, político y social al que la humanidad puede aspirar, les recordamos que:

No hay duda de que el capitalismo ha producido suficiente riqueza material en el mundo de hoy para que, incluso sin más crecimiento económico, nadie estuviera condenado a la pobreza en los países capitalistas desarrollados y fuera posible atender a las necesidades básicas de todos también en los países pobres del Tercer Mundo. Sin embargo, no hay mecanismo *interno al propio capitalismo* que genere la redistribución necesaria para producir esos efectos, ya sea en los países ricos o en todo el planeta. Para que la marea creciente en verdad reflote *todos* los barcos, hay que crear instituciones contrarias al capitalismo, capaces de neutralizar su impacto

⁴⁴ Parafraseamos una idea de Adolfo Sánchez Vázquez referente al socialismo (Sánchez Vázquez, 2007: 182).

destrutivo en las vidas de mucha gente. Precisamente debido a esta situación en la que el capitalismo crea el potencial necesario para eliminar la privación material pero no puede realizar por sí mismo todo ese potencial, cabe acusarlo de perpetuar formas subsanables de sufrimiento humano (Wright, 2014: 61).

Si se nos quiere imponer la idea de que a falta de un bloque político-económico que sustente el modelo socialista no podemos pretender que una alternativa en esta dirección tenga éxito, tenemos que buscar alternativas que nos muestren una forma distinta de hacer las cosas, tanto si estas alternativas se identifican con el socialismo como si no. “La modernidad capitalista nunca fue un resultado necesario, sino más bien un proyecto exitoso impulsado por diversas clases y un imperativo sistemático de acumulación y expansión. Varias modernidades son posibles, y las nuevas visiones de futuro son esenciales para la izquierda” (Srnicek y Williams, 2017: 109).

En este sentido, Erik Olin Wright propone siete “vías de habilitación social”, es decir, siete modelos político-económicos que difieren del proyecto de modernidad capitalista y que cada uno de ellos presenta en mayor o menor medida una asignación de recursos más equitativa y una mayor participación de la sociedad para decidir sobre asuntos que afectan la vida cotidiana de los ciudadanos. Estas vías de habilitación social son: el socialismo estatista, la reglamentación económica socialdemócrata, la democracia asociativa, el capitalismo social, la economía cooperativa de mercado, la economía social y el socialismo participativo (Wright, 2014: 142).

El socialismo estatista parte de la idea de que un partido profundamente vinculado con la clase trabajadora tome el control del Estado y dirija la producción y la distribución económica. Este modelo fue el que se dio en los inicios de la Unión Soviética, sin embargo degeneró por un excesivo control del poder en la cúpula del partido (Wright, 2014: 143-144).

La reglamentación económica socialdemócrata consiste en que el Estado limite y reglamente el poder económico impulsando la responsabilidad social de las empresas a partir de normas que incentiven la lucha contra la contaminación, la salud y seguridad en el puesto de trabajo, seguridad de los productos, salarios mínimos entre otras reglamentaciones concernientes al campo laboral (Wright, 2014: 146).

La democracia asociativa implica la participación de diversas asociaciones colectivas de la sociedad civil en la toma de decisiones referentes a cuestiones sanitarias, de

urbanización, relaciones laborales o cuestiones asociadas con la ecología (Wright, 2014: 148).

El capitalismo social se da principalmente a partir de las asociaciones de trabajadores que se movilizan para limitar el ejercicio del poder económico. Esto se da cuando los sindicatos realizan negociaciones sobre los salarios y las condiciones laborales (Wright, 2014: 149).

La economía cooperativa de mercado se da como una forma de capitalismo social cuando una empresa cooperativa es propiedad de los trabajadores y se da el principio igualitario de una persona un voto, generando que los trabajadores en conjunto controlen el poder económico representado por el capital de la empresa (Wright, 2014: 151).

La economía social se refiere principalmente a que organizaciones no gubernamentales (ONG) o asociaciones sin ánimo de lucro proporcionen servicios a sectores de la población que de otra forma no podrían obtener, como vivienda, servicios de salud, alimentación, entre muchos otros (Wright, 2014: 152-154).

Por último, el socialismo participativo busca que tanto el Estado como la sociedad civil controlen distintos tipos de producción de bienes y servicios. En este modelo el Estado interviene directamente en la producción y organización de la actividad económica, pero la sociedad civil controla la utilización de ciertos recursos a través de mecanismos de participación democrática (Wright, 2014: 154-155).

Cada una de estas siete vías parte de la idea de una democracia económica vigorosa y amplia conseguida a base de crear condiciones en las que el poder social, organizado merced a la participación activa y la habilitación de la gente común en la sociedad civil, ejerce un control democrático directo e indirecto sobre la economía. Considerado aisladamente, el movimiento a lo largo de una u otra de esas vías puede no representar un gran peligro para el capitalismo, pero un movimiento importante en todas ellas tomadas en conjunto constituirá una transformación fundamental de las relaciones de clase del capitalismo y de las estructuras de poder y privilegios enraizadas en él. El capitalismo puede seguir siendo un elemento componente en la configuración híbrida de las relaciones de poder que gobiernen la actividad económica, pero se tratará de un capitalismo subordinado, muy restringido dentro de los límites determinados por la profundización de la democracia del Estado y de la economía. Esto no garantizará el cumplimiento automático de los ideales igualitarios democrático-radicales de la justicia social y política, pero si de algún modo consiguiéramos movernos por alguna de esas vías hasta una forma híbrida de organización social, estaríamos en una posición mucho mejor

para luchar por una visión radical democrática igualitaria de justicia política y social (Wright, 2014: 156).

Dentro de esta misma visión, Wright analiza distintos niveles de democracia, siendo la democracia directa la que incorpora de manera más clara “el ideal democrático igualitario, ya que constituye ‘el gobierno por el pueblo’ de la forma más transparente” (Wright, 2014: 165). Como ejemplo de este tipo de democracia se encuentra el Presupuesto participativo de Porto Alegre en Brasil, pionero en este tipo de participación ciudadana.

Este programa fue adoptado por el Partido de los Trabajadores tras ganar la elección de la alcaldía en 1988. La idea principal consistió en que los ciudadanos se reunieran en asambleas populares en diversos puntos de la ciudad para deliberar sobre en qué era más urgente invertir el presupuesto municipal, dependiendo de las necesidades de cada localidad. Estas asambleas se organizan principalmente en distintas zonas urbanas, pero algunas se organizan a partir de un tema específico que concierna a toda la ciudad, como el transporte público o la difusión de la cultura. Las asambleas se reúnen cada año cuando inicia el ejercicio presupuestario de municipio, de esta forma los funcionarios municipales, los representantes de las distintas comunidades, las asociaciones de vecinos y otros actores como clubes deportivos discuten sobre cómo gastar el presupuesto de ese año, pero sólo los residentes de la zona tienen derecho a voto. (Wright, 2014: 166-167).

Tras una primera asamblea plenaria se eligen a los delegados que se reunirán en los consejos regionales que se llevan a cabo en distintos barrios durante un periodo de tres meses. Cada delegado se reúne con representantes de diversas asociaciones de su comunidad para escuchar sus propuestas y poder presentar las más importantes en los consejos. Al cabo de los tres meses se vuelven a reunir en una segunda sesión plenaria donde se presentan las diversas propuestas presupuestarias y se ratifican mediante votación, estas propuestas serán presentadas por dos delegados que representarán a la asamblea frente al Consejo Presupuestario Participativo donde ya participan expertos que estudian la viabilidad de cada propuesta. Después de este proceso el consejo envía un proyecto presupuestario al alcalde y éste lo puede vetar o aprobar. Una vez revisado, el proyecto se somete a la aprobación del consejo municipal ordinario, consejo en el que participan miles de ciudadanos quienes todavía deliberan durante un periodo de seis meses (Wright, 2014: 167-168).

Todo este proceso puede parecer engorroso, pero al ver los resultados cada vez más gente quiere involucrarse en las decisiones que afectan su día a día. Es un proceso que regresa al ciudadano de a pie su capacidad de hacer política, de ser un ser político, que se involucra en la vida pública. Las objeciones más burdas sostienen que la gente no tiene el tiempo para participar en este tipo de asambleas, pero cuando los procesos influyen en mejoras tangibles para la vida diaria, es viable pensar que una persona puede sacrificar un fin de semana al mes para discutir sobre cuestiones que implican un mejoramiento de su vida y de la vida de la comunidad.

En nuestro país, un ejemplo de ejercicio de democracia directa son las Juntas de Buen Gobierno zapatistas en Chiapas. “Éstas se conducen conforme a los siguientes principios: participación de todos los miembros de la comunidad en la elección, rotación de mandato, revocabilidad y rendición de cuentas. Estos principios expresan el lema zapatista del ‘mandar obedeciendo’. Sólo la comunidad tiene el mando, no el individuo o los grupos de individuos” (Villoro, 2009: 70).

Erik Olin Wright llama a estas formas de democracia directa “gobernanza participativa habilitada” (GPH) y el ideal de este tipo de participación es implicar a “los ciudadanos directamente en los procesos deliberativos y de solución de problemas mediante los cuales se adoptan las decisiones (Wright, 2014: 171). Estas manifestaciones democráticas tienen distintos niveles de éxito en su implementación en diversas regiones del mundo, pero son una muestra de que existen formas distintas de hacer las cosas, formas que se acercan más al ideal democrático de “gobierno del pueblo y por el pueblo”, dado que hay un involucramiento real en la toma de decisiones.

Otra manifestación anticapitalista en un ámbito muy distinto al de la toma de decisiones democráticas es en el área de las tecnologías de la información y el uso del internet, nos referimos concretamente a Wikipedia. Puede parecer extraña la inclusión de Wikipedia como una organización que funciona de forma antisistémica, pero muchos de sus principios organizativos lo son (Wright, 2014: 204-205). Estos principios se muestran de la siguiente forma:

- *Relaciones no mercantiles: contribuciones voluntarias y libre acceso.* No se cobra por la redacción de los artículos, ni se paga por acceder a las entradas, es gratis para quien tenga acceso a internet y no hay publicidad en sus páginas (Wright, 2014: 205).

- *Participación plena, abierta, igualitaria.* Dentro del proceso de edición de contenidos puede participar cualquier persona que demuestre conocimientos sobre un tema y sea aprobado por los usuarios activos de Wikipedia, sin importar su grado académico (Wright, 2014: 206).
- *Interacciones directas y deliberantes entre los redactores.* La mayoría de las contribuciones y decisiones son obra directa de los editores tras un proceso de deliberación sin que haya una autoridad empresarial que decida los contenidos. Se inicia con una “matriz” del wikipérmimo como una entrada mínima que se va desarrollando con la participación de distintos editores que van complementando la información hasta tener un artículo completo que sufre muy pocas modificaciones. La edición de cada entrada es un proceso colaborativo entre distintos editores que debaten entre sí para llegar a un consenso (Wright, 2014: 206).
- *Gobernanza y adjudicaciones democráticas.* Al inicio todos los editores de Wikipedia fungían como administradores, pero con el aumento del vandalismo en la redacción de artículos, se desarrolló una especie de estructura administrativa. Así se dio “el surgimiento y adjudicación de mecanismos de control social y adjudicación apropiados para esta estructura libre de redes”. Por lo general se presentan cuatro niveles básicos de usuarios: editores, administradores, burócratas y auxiliares. La elección de los administradores se da por medios democráticos (Wright, 2014: 207).

Estas características de Wikipedia “se ajustan a los ideales normativos del igualitarismo democrático radical. Lo más notable es que estos principios han movilizado la colaboración de cientos de miles de personas en todo el mundo en la *producción* de un recurso global en ingentes cantidades”. Lo que esto nos muestra es la posibilidad de “una colaboración productiva no mercantil en una enorme escala” (Wright, 2014: 209).

Otra propuesta desde el ámbito de la economía social es la de la renta básica universal (RBU) también llamada ingreso ciudadano universal (ICU). Consiste principalmente en que todo habitante de un país reciba un estipendio mensual que le permita vivir por encima del

“límite de pobreza”⁴⁵. Lo más importante de esta subvención es su carácter de *universal e incondicional*, de tal forma, todos los ciudadanos reciben el beneficio sin importar si son ricos o pobres (Wright, 2014: 226).

La RBU como propuesta económica busca otorgar lo que Philippe van Parijs entiende por “libertad real para todos”, la cual “presupone que la gente tiene capacidades reales para tomar decisiones en asuntos que le importan y ello requiere que tengan acceso a los recursos básicos necesarios para actuar en sus planes vitales” (Wright, 2014: 35). La RBU proporciona una base mínima de subsistencia para los individuos por los que estos adquieren mayor libertad para emplearse en trabajos mejor remunerados o que se ajusten más a sus intereses personales. Es decir, al contar con una renta básica de subsistencia, el trabajador no está obligado a aceptar un trabajo con condiciones muy desfavorables como salarios miserables o ningún tipo de prestaciones como la seguridad social, que al menos en México, muchas empresas e instituciones gubernamentales han dejado de ofrecer a una gran parte de los trabajadores. Esto mismo puede generar que las empresas empiecen a ofrecer mejores condiciones laborales como salarios más elevados y prestaciones sociales para los trabajadores (Wright, 2014: 227).

El ingreso básico no es nada más una medida ingeniosa que pueda ayudar a paliar los problemas urgentes: es un pilar fundamental de una sociedad libre, en la que la verdadera libertad, para prosperar –mediante el trabajo y más allá del trabajo–, esté distribuida equitativamente. Es un elemento primordial de una alternativa radical tanto al viejo socialismo como al neoliberalismo y de una utopía realista que ofrezca mucho más que la defensa de logros pasados o la resistencia a los mandatos del mercado global. Es una parte decisiva de la visión que se necesita para convertir las amenazas en oportunidades, la resignación en determinación, la angustia en esperanza (Van Parijs y Vanderborght, 2017: 15).

⁴⁵ Este límite de pobreza varía mucho entre países e incluso entre localidades, por ejemplo, en México actualmente ese límite se sitúa entre los 1400 pesos en áreas urbanas y los 994 pesos en áreas rurales (Riquelme, 2017, 31 de mayo).

Si se otorga una RBU se “elimina la pobreza de modo directo y general sin crear los inconvenientes de las transferencias contra la pobreza basadas en el cálculo de la renta de los beneficiarios. No hay estigma alguno puesto que todos reciben la subvención. No existe una separación nítida entre beneficiarios netos y contribuyentes netos, ya que muchas personas y familias pasarán de un lado a otro de esa divisoria a medida que transcurra el tiempo” (Wright, 2014: 227).

No obstante, a pesar de todos los beneficios que presenta una propuesta como la de la renta básica universal, cuenta con muchos detractores por diversos motivos. Uno de los principales es que la RBU sólo es posible si mucha gente continúa trabajando por un salario dentro de un mercado de trabajo ya que a través de estos se generaría la producción y los impuestos necesarios para financiar la subvención, el problema es que al recibir una renta básica de subsistencia la gente podría conformarse con este ingreso y no buscar su incorporación en el mercado de trabajo, por lo que todo el modelo se vendría abajo (Wright, 2014: 229).

Sin embargo, la idea de que la RBU se encuentre apenas por encima del límite de pobreza, haría que la gente difícilmente se conforme con un ingreso tan pequeño, por lo que se esperaría que la mayoría de la gente continuará trabajando en el mercado de trabajo para obtener un salario que le permitiera generar mejores condiciones de vida, no sólo por encima del límite de pobreza, lo que apenas permitiría la subsistencia. Incluso la renta básica podría estar por debajo del límite de pobreza en algunos países que no contaran con la fortaleza económica para brindar una subvención mayor.

La renta básica universal se sigue discutiendo como alternativa económica tanto en la academia como en diversos foros especializados, y en 2017 Finlandia comenzó un programa piloto de RBU otorgándole a dos mil ciudadanos de entre 25 y 58 años una renta mensual de 560 euros. Si la medida resulta exitosa, el programa podría ampliarse a todos los finlandeses mayores de edad sin importar si cuentan con empleo o cuánto ganen. Es muy pronto para saber si el programa tendrá éxito o no, pero su mera implementación abre la posibilidad de

que otros países comiencen a utilizar modelos similares en la búsqueda de una mejor distribución de la riqueza.⁴⁶

En nuestro país esta propuesta ya se encuentra en discusión⁴⁷ y su ejecución es factible si se piensa en dar 1400 pesos a los 50 millones más pobres (que es una de las propuestas) representa un gasto de 77000 millones de pesos (Riquelme, 2017, 31 de mayo).

La cantidad total que destina actualmente el gobierno federal a la asistencia social en todo el país es de más de 1 billón de pesos anuales, lo que representa 6.5% del PIB nominal, que a finales del 2016 fue de 20.73 billones de pesos. La suma de la renta básica universal para los más pobres y su costo fiscal apenas supera 1% del Producto Interno Bruto nacional, lo que pone en evidencia que la renta básica puede ser una buena opción para unificar los subsidios del gobierno mexicano y reducir así con más eficacia la pobreza. La cantidad necesaria para satisfacer esta propuesta es además cuatro veces menor al gasto total de la administración pública, que llega a 346,533 millones de pesos anuales, según la plataforma Transparencia Presupuestaria (Riquelme, 2017, 31 de mayo).

Vemos que en una economía como la mexicana no parece tan descabellado implementar el proyecto de una renta básica universal, al menos pensando en el caso de la población más vulnerable económicamente, sin embargo el ideal sería que esta subvención se otorgara a toda la población sin distinción. El sólo hecho de que se encuentre en discusión es esperanzador, ya que de las propuestas analizadas es la que nos parece más sólida y con mayores beneficios, el más importante, la eliminación de la pobreza extrema. La RBU es una alternativa radical porque, como sostiene Van Parijs: “Su propósito no es únicamente aliviar

⁴⁶ El panorama no es totalmente alentador, en 2016 una iniciativa similar fue rechazada en Suiza con 76.9 % de votos en contra. La iniciativa planteaba otorgar una renta base de 2260 euros para los adultos, ingreso que en Suiza apenas permitiría subsistir tomando en cuenta que el salario medio supera los 6000 euros (Riquelme, 2017, 31 de mayo).

⁴⁷ El 14 de abril de 2016, las diputadas Araceli Damián González y Norma Xóchitl Hernández Colín del Grupo Parlamentario de Morena, presentaron una iniciativa de ley en la que se proponía reformar el artículo 73 constitucional para incluir el derecho al ingreso ciudadano universal. Específicamente se habla de la posibilidad de otorgar un Ingreso Ciudadano Universal Alimentario (ICUA), es decir, un ingreso que cubra el costo de una canasta básica de alimentación. Se calculó un costo de \$1,557 pesos por persona al mes, incluyendo el costo de preparación de los alimentos.

la pobreza sino liberarnos a todos. No es simplemente una manera de hacer que la vida en la tierra les resulte tolerable a los indigentes sino un ingrediente clave de una sociedad transformada y de un mundo que podamos desear (Van Parijs y Vanderborght, 2017: 27).

Por último revisaremos brevemente el caso del grupo de cooperativas Mondragón. El ejemplo es importante porque son el grupo de cooperativas más grande del mundo y con el mayor número de trabajadores-propietarios.⁴⁸

Este grupo inició en 1956 como una única cooperativa en la ciudad Vasca de Mondragón, esta cooperativa producía calentadores de parafina y estufas de gas. Se fueron creando nuevas cooperativas que se unieron como grupo y conforme se fueron expandiendo se crearon diversos servicios y apoyos en cuestiones jurídicas, contables, educativas, sobre seguridad social e investigación. En 1991 hubo una reforma institución y el grupo pasó a conocerse como Corporación Cooperativa Mondragón (CCM) (Wright, 2014: 249).

La principal virtud de esta corporación es que cada cooperativa aporta una parte de sus beneficios para pagar diversas funciones de la corporación. De esta forma, cooperativas que estén pasando por un mal momento económico son apoyadas por las que estén teniendo mayores tasas de beneficios. Así, “la CCM constituye una forma emergente de *economía cooperativa de mercado* antes que una simple empresa cooperativa dentro de una economía capitalista de mercado. Constituye una infraestructura social para la reproducción y la expansión de la propiedad cooperativa que en parte aísla a cada empresa cooperativa frente a la fuerza de las presiones competitivas y de maximización de los beneficios de los mercados capitalistas” (Wright, 2014: 250).

Las propuestas revisadas en este apartado quizá no representen un peligro para el proyecto de la modernidad capitalista si se miran de forma aislada, pero si se observan en conjunto y se llevan a cabo a gran escala, presentan una alternativa real como un proyecto moderno distinto, sobre todo alternativas como el presupuesto participativo si se implementa a nivel nacional en países como el nuestro, al igual que la renta básica universal. Con esas

⁴⁸ En el último informe disponible correspondiente al año 2015 el número de cooperativas pertenecientes al grupo Mondragón ascendía a 101, con 74335 trabajadores en el área industrial, de los cuales el 81 % son socios. Esto puede revisarse en: <http://www.mondragon-corporation.com/sobre-nosotros/magnitudes-economicas/informe-anual/>

dos propuestas se fortalecería la participación democrática y se eliminaría la pobreza extrema, otorgando una mayor libertad a los ciudadanos para decidir sobre su tiempo y sus vidas.

Capítulo III

La utopía como una práctica de transformación

Dichosa edad y siglos dichosos aquéllos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes; a nadie le era necesario, para alcanzar su ordinario sustento, tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto. Las claras fuentes y corrientes ríos, en magnífica abundancia, sabrosas y transparentes aguas les ofrecían. En las quiebras de las peñas y en lo hueco de los árboles formaban su república las solícitas y discretas abejas, ofreciendo a cualquiera mano sin interés alguno, la fértil cosecha de su dulcísimo trabajo. Los valientes alcornoques despedían de sí, sin otro artificio que el de su cortesía, sus anchas y livianas cortezas, con que se comenzaron a cubrir las casas, sobre rústicas estacas sustentadas, no más que para defensa de las inclemencias del cielo. Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia; aún no se había atrevido la pesada reja del corvo arado a abrir ni visitar las entrañas piadosas de nuestra primera madre, que ella, sin ser forzada, ofrecía, por todas partes de su fértil y espacioso seno, lo que pudiese hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían.

Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*

No puedo saber cómo será el mundo dentro de cien años. Pero en el peor de los casos, si fuera el peor de los mundos, prefiero que sus historiadores me citen como un utopista ingenuo que como uno de los precursores de un infierno fascista y tecnológico. Siempre habrá alguien allá para recomenzar el camino hacia la realidad final del sueño.

Julio Cortázar, *Obra crítica*

1. Configuración de un piso común de la utopía

Hasta este punto hemos visto que a la utopía se le califica como imposible, irrealizable, como un sueño absurdo. Sus opositores más férreos la acusan de querer imponerse ante otros pensamientos por medio de la fuerza y la violencia (como vimos en Popper) lo que la haría formar parte de un conjunto de ideologías de corte totalitario. Otros nos dicen que para “concebir una *verdadera* utopía, para esbozar, con convicción, el panorama de la sociedad ideal, hace falta una cierta dosis de ingenuidad, hasta de tontería” (Cioran, 2015: 1087).⁴⁹

Sin embargo, también hemos visto que en distintos momentos de la historia de la humanidad la utopía ha estado presente como una crítica de la sociedad existente. Se equivocan los que ven en la utopía de Moro y aun en la de Campanella un mero ejercicio literario, su propósito era imaginar una sociedad distinta a la que existía; más allá de su situación geográfica o la división social que proponen las distintas utopías que han existido (ya sea como pensamiento o como experimento social), su verdadera fuerza radica en que plantean una transformación de la circunstancia histórica en la que se vive, cualquiera que ésta sea. Como menciona Ricoeur: “no podemos imaginar una sociedad sin utopía porque ella sería una sociedad sin metas” (Ricoeur, 2008: 301).

Todas las utopías que hemos revisado en esta investigación, presentan rasgos distintos, no hay una utopía que sea igual a otra, de esto surge la pregunta ¿por qué hablar de la utopía y no de las utopías? Hablamos de utopía y no de utopías porque lo que nos interesa de ella es un rasgo que es común en las distintas utopías, la capacidad de imaginar un mundo distinto y que ello funcione como crítica del *status quo*. Nuestro objetivo no es proponer una nueva utopía con rasgos completamente delineados en la que digamos que la sociedad debe ser de tal o cual forma, pero ello no significa que no podamos plantear algunos puntos necesarios que funcionen como una especie de suelo en la construcción de una sociedad futura.

Al iniciar el capítulo anterior planteábamos que, de manera muy general, la utopía podía entenderse como la objetivación de una vida mejor. No podemos plantear una sociedad en la que se realice la felicidad plena, eso es impensable e ingenuo como en general se piensa de todo el pensamiento utópico, pero sí es posible alcanzar una sociedad más justa. Los ejemplos

⁴⁹ Por tratarse de un libro electrónico el número corresponde a la posición, no a la página.

que vimos en el último apartado del capítulo anterior son algunas formas que coadyuvarían en la construcción de esta sociedad radicalmente distinta, pero puede haber otras propuestas. Como ejemplo paradigmático tenemos lo que Marx planteaba como socialismo, que él veía como una fase inferior del capitalismo.

En esta fase inferior encontramos: *a)* la propiedad común, social, sobre los medios de producción; *b)* la remuneración de los productores conforme al trabajo aportado a la sociedad; *c)* la supervivencia del Estado a la vez que se inicia, desde el Estado mismo, el proceso de su propia destrucción; *d)* la apertura de un espacio cada vez más amplio de la democracia al transformar radicalmente el principio de la representatividad, y *e)* la autogestión social al devolverse a la sociedad las funciones que usurpaba el Estado (Sánchez Vázquez, 2007: 167).

La desaparición del Estado es algo que ya casi nadie se plantea hoy más allá de algunos grupos anarquistas sin una verdadera base teórica. Sin embargo, proponer la idea de que el Estado actúe como salvaguarda de los intereses de la mayoría de la población y no de un sector empresarial relacionado con la cúpula del poder no debería ser algo descabellado. La enorme corrupción que presentan los gobiernos en la actualidad es un problema real, pero es un problema que podría reducirse si existieran instituciones autónomas que regularan el ejercicio de los gobernantes y existiera una verdadera rendición de cuentas así como un castigo penal para los gobernantes que desviarán fondos o utilizaran sus influencias para alcanzar sus intereses personales.

La realización de una democracia radical es algo que debe plantearse y que es posible realizar en un futuro cercano, para ello deben crearse modelos de democracia directa que permitan una real participación de los ciudadanos en la toma de decisiones sobre asuntos que nos competen a todos como integrantes de la sociedad, una forma de hacer esto es el Presupuesto Participativo que veíamos en el ejemplo de Porto Alegre, cuyo funcionamiento sólo es posible si existe una intervención de los ciudadanos, si no resulta un mecanismo de simulación política.

Existen otros mecanismos de democracia directa que ya se implementan y discuten en diversas partes del mundo, entre ellos se encuentra el plebiscito, el referéndum y la revocación de mandato. El último es especialmente importante porque permitiría que los ciudadanos revocaran a los gobernantes que incumplieran las promesas de campaña o que

simplemente tuvieran una mala administración de los recursos públicos. Podría pensarse que un país que se dice democrático permitiría que estos mecanismos se llevaran a cabo como una forma de fomentar la participación de los ciudadanos en la vida pública, sin embargo, gobiernos como el nuestro muestran una profunda resistencia a ellos. Nosotros pensamos que son un requisito indispensable para hablar de democracia en nuestras sociedades: “la gente debería tener tanto poder como fuera posible sobre aquellas decisiones que afectan a su vida. La ‘libertad’ es el poder de tomar decisiones acerca de la propia vida; la ‘democracia’ es el poder de participar en el control efectivo de las decisiones colectivas que afectan a la propia vida en cuanto miembro de una sociedad más amplia” (Wright, 2014: 35).

En este mismo tenor, Wright plantea una idea de justicia social que gire “en torno a tres ideas: plenitud humana; medios materiales y sociales necesarios; igualdad de acceso en términos generales” (Wright, 2014: 29). El concepto de plenitud humana se refiere a que las personas puedan acceder a una serie de recursos materiales básicos para la realización de una vida plena, entre ellos se encuentran la alimentación adecuada, vivienda, seguridad. Todas las personas deberían tener acceso a estos bienes, sin embargo, ello sólo presentaría una base necesaria para el verdadero desarrollo de la plenitud humana. Ello requiere mucho más que la mera satisfacción de las necesidades materiales más básicas, pero reiteramos, esto ya constituiría un principio desde donde partir para una realización plena de los individuos, sin importar su raza, género o condición social (Wright, 2014: 30-31). En este mismo tenor, Srnicek y Williams nos hablan de lo que ellos llaman libertad sintética, la cual “conlleva el suministro máximo de los recursos básicos necesarios para una vida significativa: cosas como el ingreso, el tiempo, la salud y la educación. Sin estos recursos, la mayoría de la gente se queda en una libertad *formal*, pero no *real*” (Srnicek y Williams, 2017: 117).

La igualdad de acceso implica que cualquier persona pueda acceder a los medios necesarios para alcanzar su plenitud humana, esto quiere decir acceder a una educación de calidad que permita el desarrollo intelectual, así como el cultivo de los talentos que tenga cada individuo, y las condiciones laborales donde se ejerzan las habilidades más acordes con la capacidad de la persona. Esto no requiere necesariamente que todas las personas tengan el mismo ingreso, ni siquiera que pertenezcan a una misma clase social (o la abolición de éstas), sino que el Estado y la sociedad fomenten la realización de los individuos a través del acceso a las actividades donde estos alcancen una mayor realización personal (Wright, 2014: 32).

Lo propuesto por Wright no se logrará de la noche a la mañana, no hay fórmulas mágicas para la realización de la plenitud humana, pero no vemos por qué no debemos plantear estos objetivos y luchar por su realización. Son muchas las injusticias humanas, pero también son muchas las posibilidades de transformación. La eliminación del hambre debe ser primordial como objetivo en la erradicación de la injusticia social, esto podría lograrse en alguna medida con la implementación a nivel global de una renta básica universal que garantizara a los seres humanos el derecho a existir.

Los argumentos en contra de propuestas como la de la RBU se enmarcan sobre todo en la idea de que si se le da un ingreso a la gente por el mero hecho de existir, pronto se tendrá un ejército de ociosos que generarán un desastre social y el modelo fracasaría al no haber recursos para solventar esta subvención. Pensamos que es muy difícil que esto pase ya que la renta básica está pensada apenas para cubrir las necesidades más apremiantes, como las alimentarias, pero no alcanzaría para otro tipo de bienes que son necesarios para la realización de una vida plena, al menos desde el punto de vista que lo hemos planteado. Incluso si se lleva la RBU a un nivel equiparable al salario mínimo, apenas alcanzaría para solventar las necesidades más apremiantes, pero coadyuvaría en “la socialización creciente del salario y una extensión de las garantías en caso de enfermedad, accidente, jubilación o las intermitencias en el trabajo y la formación” (Bensaïd, 2010: 44). “Esta medida no sólo proporciona los recursos monetarios para vivir en el mundo capitalista, sino que también hace posible un incremento del tiempo libre. Nos brinda la capacidad de elegir nuestra vida: podemos experimentar y construir una vida poco convencional, optar por fomentar nuestras sensibilidades culturales, intelectuales y físicas en lugar de trabajar ciegamente para sobrevivir” (Srnicek y Williams, 2017: 117-118).

Es necesario romper con la lógica mercantil y utilitarista en la cual el hombre sólo existe para trabajar y para producir cosas útiles, para pasar a una lógica en la que los individuos alcanzan su plena realización a partir de la creación, pero esto es algo que revisaremos más adelante.

Pensamos que toda propuesta utópica debe plantear la realización plena de los humanos, para ello, como hemos visto, hay que partir de una base o un piso que permita la construcción de una realidad más justa. Este piso debe incluir recursos elementales como la alimentación, vivienda, vestido, educación, y acceso a servicios de salud. Desde esta perspectiva, sería

necesaria la intervención del Estado, sobre todo a través de la recaudación de impuestos con un modelo progresivo⁵⁰ en el que los que más tienen fueran los que más pagaran y que estos recursos se utilizaran en programas sociales en un intento de disminuir la brecha que existe en la enormemente desigual distribución de la riqueza.

En el siguiente apartado revisaremos la idea de la plenitud humana desde una perspectiva que conciba a la utopía como la realización del ideal griego del bien supremo.

2. La utopía como búsqueda del bien supremo

Una de las principales críticas a la utopía es que plantea sociedades ideales que en los hechos no pueden llevarse a cabo por lo que resulta ocioso e inútil seguir pensando en modelos de sociedad que nunca podrán realizarse. Tales fantasías resultan agradables para la literatura y como material de películas o series de ciencia ficción, pero no para realizarse en el mundo de lo real. No obstante, la filosofía desde sus inicios siempre ha planteado la posibilidad de alcanzar la máxima realización del ser humano a través de la virtud y de una vida

⁵⁰ Thomas Piketty analiza ampliamente las implicaciones de la tributación progresiva en su libro *El capital en el siglo XXI*, principalmente en los capítulos “Repensando el impuesto sobre la renta progresivo” y “Un impuesto global sobre el capital”. La cuestión del impuesto progresivo (como la mayoría de las propuestas que hemos revisado) es problemática dado que mucha gente se muestra inconforme al tener que pagar más impuestos que otros por el simple hecho de tener mayores ingresos, sin embargo, tras las políticas neoliberales de finales de la década de 1970 y principios de 1980 resulta que en muchos países lo que ha ocurrido es que los impuestos sean regresivos, es decir, que los que menos tienen sean los que más pagan impuestos, ya sea por un mal sistema de recaudación en el que las grandes empresas encuentran mecanismos de evasión fiscal o porque simplemente hay una liberalización fiscal a empresas internacionales para que inviertan en países en desarrollo pagando impuestos mucho menores que en sus países de origen, entre otras cuestiones que derivan en que los que más tienen paguen menos impuestos. En un Estado que busca la justicia social los impuestos progresivos fomentarían de manera contundente la disminución de la desigualdad ya que la única forma de que el Estado implemente programas sociales es por medio del dinero que se obtiene de la tributación, sin ello la acción del Estado con el fin del bienestar común es imposible. La propuesta del impuesto global sobre el capital es más compleja, requeriría de una profunda organización internacional que en los hechos no se ve cercana, sin embargo, podría pensarse en comunidades económicas más organizadas como es el caso de la Unión Europea e ir evolucionando hasta implementarse a nivel global, como todo, requiere un cambio de paradigma y una postura más solidaria ante la miseria de los otros (Piketty, 2014).

contemplativa, a través de una búsqueda constante del conocimiento y de un afán por la verdad.

En nuestras sociedades contemporáneas una vida dedicada a la contemplación se antoja imposible, los más de siete mil millones de humanos necesitamos producir para consumir, pero como hemos visto, la producción actual alcanza y en muchos casos excede las necesidades de la población mundial, sin embargo esta producción se encuentra mal distribuida. Es en este sentido que la utopía se nos presenta como la búsqueda de transformación de esta realidad en la que una pequeña parte de la población se apropia de ese excedente y una inmensa mayoría vive en condiciones muy precarias de subsistencia. Sin embargo, la utopía no debe reducirse a lo económico, aunque como hemos visto, sin libertad económica cualquier otro tipo de libertad queda relegada, la realidad nos presenta un mundo que gira en torno a lo económico, es en el ámbito económico donde se obtienen los bienes básicos, pero también corresponde a lo político regular una distribución más equitativa de estos bienes. Es por ello que la utopía cobra sentido como una totalidad que busca un ideal en todas las esferas de la vida, aun sabiendo que ese ideal no puede ser alcanzado en la realidad, pero que la realidad puede ser transformada a tal grado que se acerque cada vez más a esa meta nunca alcanzada.

Lo ideal no puede, de ninguna manera, ser adoctrinado o rectificado por meros hechos; es característico de su esencia el encontrarse en una relación tensa con la mera facticidad llegada a ser. No obstante lo cual, lo ideal, si de algo sirve, mantiene contacto con el proceso del mundo, en el que los llamados hechos son abstracciones fijadas y objetivadas. En sus anticipaciones, si son concretas, lo ideal tiene un correlato en los contenidos de esperanza de la latencia-tendencia; y este correlato hace posible *ideales éticos como modelos, ideales estéticos como premostración, que apuntan a un algo que va a hacerse posiblemente real*. Estos ideales rectificados y adecuados por la función utópica son, en su conjunto, los ideales de un contenido del mundo y del yo humanamente apropiados; y por ello mismo, son todos –lo que aquí, en último término, podría resumir como simplificar la esencia de lo ideal– *modificaciones del contenido fundamental: el bien supremo* (Bloch, EPE1: 213).

Se objetará que lo que para una sociedad resulta bueno y deseable para otra puede ser algo malo o indigno, vivimos en mundo con una inmensa pluralidad de culturas y cada una de ellas tiene manifestaciones distintas de ser y de estar en el mundo. Lo modernidad capitalista

nos muestra una falsa tolerancia en la que no hay un consenso real entre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo deseable y lo indeseable. Einstein inauguró la relatividad en la física⁵¹ y esta relatividad se extrapoló a todas las manifestaciones de lo humano, dejándonos sin una brújula, sin un camino. Y así se declaró el fin de la historia y las alternativas al proyecto de la modernidad capitalista fueron guardadas en un baúl y arrojadas al mar para que se hundieran en las profundidades del olvido.

Esta forma de actuar es contradictoria, se habla de que no hay una sola forma de estar en el mundo a la vez que se impone un modelo económico-político-cultural que busca la unificación del mundo bajo el abrigo del proyecto de la modernidad capitalista, quien busque alternativas al modelo será perseguido y eliminado como un elemento indeseable que perturba el todo social. No obstante, como mencionamos en un apartado anterior, si bien no podemos hablar de la utopía como un proyecto completamente delimitado y planeado porque al hacerlo se estaría imponiendo una forma de ser y de estar en el mundo, sí podemos pensar en un piso básico para una realización más plena de las capacidades humanas. Y más allá de esto, podemos afirmar que en lo humano y en lo social no existe un relativismo absoluto, al menos mientras las condiciones en la Tierra sigan desenvolviéndose como lo han venido haciendo desde hace millones de años.

Los hombres somos seres biológicos, como tales tenemos características específicas de nuestra especie, eso es innegable. Todo ser humano requiere alimento para sobrevivir, un techo para protegerse y como especie racional, actividades que permitan el desarrollo de sus capacidades cognitivas. También todo ser humano siente dolor ante algo que lo lástima, frío o calor ante el clima, hambre ante la falta de alimento (todo lo anterior en un ser humano sano, que no presente alguna patología por la que por ejemplo sea inmune al dolor). Somos seres bípedos con cuatro extremidades, un par de ojos, una nariz, un cerebro que nos permite desarrollar pensamientos complejos y tener una consciencia del mundo. Todo esto pueden parecer obviedades, pero a veces se olvida que no somos seres tan extraordinarios ni tan distintos, existen diferencias culturales, pero no pueden ser tan abismales que nos hagan

⁵¹ Aun en la física, existen ciertas leyes que no pueden romperse, sin importar en que rincón del universo nos encontremos, como el que ningún objeto puede viajar más rápido que la luz, a pesar de que la velocidad de la misma sí podría variar en planos del cosmos que aún desconocemos.

negar la existencia de una idea de lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo; debe haber una construcción mínima de sentido sobre lo que somos como especie. “Establecer una definición útil de la naturaleza humana, aun siendo tentativa e insegura, es un paso necesario en la búsqueda de alternativas reales en lugar de fantásticas” (Harvey, 2007: 238).

Los griegos y otras sociedades que alcanzaron un gran desarrollo tuvieron un ideal ético y un ideal estético, una idea de bien supremo. ¿Cómo es posible llegar a un relativismo tan extremo que no nos permita decir que una sociedad en la que millones de niños mueren de hambre o por enfermedades que están erradicadas en los países más desarrollados es una sociedad que está mal y que debe cambiar? Si la verdad es relativa, al menos debemos aspirar a esa verdad temporal que nos lleve a la eliminación del hambre y de la miseria en el mundo, tomando en cuenta que las capacidades productivas a nivel mundial lo permiten. La utopía se nos presenta como la realización de ese ideal, como la búsqueda del bien supremo entendido como la realización plena de lo humano, como algo que nos orienta para alcanzar el sentido último.

Este sentido –un sentido en la verdad y realidad de lo llegado a ser hasta ahora, todavía no existente, no garantizado, pero tampoco fracasado– es exclusivamente sentido de un fin último, si la *materia del «qué», el contenido del núcleo dinámico-material del mundo que reduce todo a proceso*, se convierte en contenido del todo que colma de deseos, no de la nada que los frustra. El todo que colma, en tanto que adecuación y, en consecuencia, logro de la intención del «qué», de la tendencia fundamental, está implícito, sin embargo, en su contenido más propio y singular, en la idea misma del bien supremo, esa estrella polar de toda utopía, y sobre todo de la utopía concreta, la que acontece sobre el mundo y el proceso del mundo. De este modo, y desde esta perspectiva, el bien supremo se nos muestra, no sólo como modelo de todos los modelos humanos, sino, a la vez, como el *problema de un modelo en el proceso del mundo*, de un modelo activado en dirección al sentido (Bloch, EPE3: 451).

Es tarea del pensamiento crítico buscar este sentido, es decir, la dirección que debemos seguir como humanidad para no acabar de aniquilarnos a nosotros mismos como especie. Pensamos que bajo el proyecto de la modernidad capitalista lejos de garantizar la permanencia de la especie por al menos cuatro o cinco generaciones más, ponemos en peligro nuestra supervivencia y la de otras especies por un afán incontrolable de ganancia que se inauguró

hace poco más de doscientos años. Nos imponen un mundo sin alternativas, pero si no las buscamos, nos condenamos a nosotros mismos a la desaparición.

La crisis de la época moderna –mejor dicho, su agonía– consiste en que el paradigma dominante, realizado en Europa, en Japón, en Norteamérica, le falta una alternativa liberadora. Esta alternativa no es *algo* distinto, es esa *medida*, esa *dimensión* con la cual se quiebra la limitación de la caverna, lo mismo da que sea cuartelera o lujosa, y se sale hacia lo Abierto para fundar el mundo. El regreso a la *polis* de la antigüedad o a la comunidad cristiana medieval, que tenían esa dimensión, no es posible. La vida en ellas sería insoportable para el hombre moderno. Por eso la alternativa liberadora sólo puede surgir de una imaginación creativa y reflexiva, de la *búsqueda* de la dimensión que le falta a la época moderna (Kosik, 2012: 30).

Actualmente existe la suficiente abundancia en la naturaleza para mitigar el hambre, la tecnología para que no tuviéramos que utilizar combustibles fósiles (petróleo y sus derivados) como fuentes de energía sino energías limpias e inagotables (como la eólica y la solar), los materiales y la riqueza suficiente para que nadie en el mundo careciera de un hogar. Que esto no se lleve a cabo obedece a intereses de empresas multimillonarias que verían reducidas sus ganancias de la noche a la mañana, sin embargo el beneficio a largo plazo sería mucho mayor, sobre todo pensando en lo que legamos a las generaciones futuras y a nuestra continuidad como especie en el concierto cósmico. “No sólo es imaginable un futuro más allá del capital, sino que cada vez se hace más urgente para la supervivencia de la propia especie humana” (Bensaïd, 2010: 21). Es por ello que debemos continuar en nuestra búsqueda de alternativas al proyecto de la modernidad capitalista, del bien supremo que se nos presenta como una utopía, pero una utopía que es real, concreta, realizable.

Como herramientas para alcanzar una vida mejor tenemos a la ciencia y la filosofía, siempre y cuando éstas se encuentren al servicio del conocimiento y de la verdad y no al servicio de intereses creados que buscan sustentarse en falsas ideologías. “La verdad no solamente nos da la medida, sino también la posibilidad de diferenciar lo verdadero de lo falso, lo sublime de lo vil. Si no existe la verdad, todo se funde en una indiferenciable grisalla, en una identidad vacía y triste” (Kosik, 2012: 30).

Nuestra misión como científicos (sociales o naturales), como filósofos, como humanos que reflexionan y cuestionan su realidad, es la de seguir buscando las alternativas que nos acerquen a una realidad más justa, no sólo para nosotros como especie, sino para todas las

formas de vida de la Tierra. Nuestra misión es, en fin, seguir construyendo, pero sobre todo, continuar imaginando. El poder para cambiar nuestra realidad proviene de la imaginación.⁵²

3. El arte como último reducto de la imaginación liberadora

El arte es casi tan antiguo como el hombre, es anterior a la agricultura y al desarrollo de las primeras civilizaciones con un sistema de escritura. Los restos más antiguos conocidos del *homo sapiens* datan de alrededor de 50 000 años, las cuevas con arte rupestre 40 000 años, los primeros signos de agricultura cerca de 12 000 y las civilizaciones más antiguas que desarrollaron un tipo de escritura apenas 6 000. De tal suerte, podemos observar que desde muy temprano en el desarrollo de la especie humana existió la necesidad de dejar una huella del acontecer del hombre por el mundo, un acontecer que ya no se reducía a la mera existencia animal en la que se lucha por la supervivencia a través de obtener alimento y refugio, sino un acontecer en el que los primeros hombres cobraron consciencia de su entorno y de sí mismos⁵³ y decidieron dejar vestigios como una prueba de su ser y estar en el mundo, en donde ya no sólo cuenta con una dimensión biológica, sino una dimensión cultural-trascendental. “La existencia humana, en cuanto a realidad *in fieri*, que se está haciendo en un *quehacerse*, es constitutivamente histórica. No poseyendo una estructura fija y predeterminada como la de las cosas, construye su esencia en la *creatividad*, de la historia. En el devenir temporal, el hombre construye su ser al edificar *su mundo* y establecer sus relaciones interpersonales” (Ardiles, 1980: 160).

Las pinturas rupestres no fueron tan sólo una forma en que los primeros humanos les mostraban a las generaciones siguientes que habían estado aquí, sino que les mostraban todo

⁵² Hacemos referencia al título de uno de los ensayos incluidos en *Reflexiones antediluvianas* de Karel Kosik, “Todo el poder proviene de la imaginación”.

⁵³ Francisco Pamplona en su artículo “Ontología del ser social o antropología filosófica” revisa distintas posturas a partir del materialismo histórico en torno a la naturaleza humana, es decir, ¿qué es lo que nos diferencia como humanos de otras especies? Dentro del marxismo suele responderse que el “trabajo” es un componente principal de esta diferenciación, lo que varía dependiendo de los autores es si al hablar de esta categoría podemos referirnos a una ontología del ser social o a una antropología filosófica. La pregunta sigue en el aire, lo que queda claro es que: “En su praxis, como trabajo, el hombre transforma la naturaleza y a sí mismo” (Pamplona, 2015: 53). Y es a través de esta praxis que el hombre cobra consciencia de sí y de su opresión, así como de su potencial liberación.

el potencial creador que teníamos como especie. Este potencial se irá manifestando de diversas formas a lo largo de los siglos, la historia del arte es muy vasta, pero desde sus inicios la capacidad creadora, la capacidad de transformar la naturaleza para producir cultura, elevó al hombre a un estado trascendente.

La estructura histórico-cultural del ser humano se especifica como aquello mediante lo que construye socialmente su ser al transformar la naturaleza según un cierto **pro-yecto existencial**. Cuando este pro-yecto denota un claro **ideal de humanidad y de humanización** a realizar en el ámbito óntico-ontológico de sus relaciones interpersonales y con la naturaleza, estamos en el momento de la auto-consciencia de la cultura o, dicho con otras palabras, de la **cultura propiamente tal**. Mediante ella, el hombre hace partícipe a las cosas de su propio modo de ser, las ilumina en su densidad ontológica, les presta voz y las incorpora a su destino. Los frutos del quehacer (que es simultáneamente quehacer-se) cultural son como **objetivaciones externas** del espíritu humano, es por eso que pueden ser llamados, en un sentido (sic) muy lato, *espíritu objetivo*. Los *productos* de la labor cultural son obra del espíritu humano actuando sobre sí mismo y sobre la naturaleza (Ardiles, 1980: 163).

Debemos recuperar el sentido primigenio de la cultura proveniente de “la palabra latina *colere*, que significa no sólo cultivar y perfeccionar la especie sino también habitar y residir, y además valorar y honrar” (Kosik, 2012: 141). Es la cultura y el arte como una de sus manifestaciones la que nos acerca a la verdadera esencia de lo humano. Es a través de la cultura que el hombre “da prueba de su humanidad [...] perfeccionando la naturaleza y rotulando la tierra, *habitando* el paisaje y fundando ciudades junto con otros, manifestando respeto por lo digno y honrándolo, ya sea en forma de dioses, de Dios, o de verdad, bien, coraje, belleza y sabiduría” (Kosik, 2012: 141). Pensamos que el arte es la manifestación cultural que mayores posibilidades tiene de llevar al hombre a lo que Marx llamaba en los *Manuscritos económicos filosóficos* naturalización del hombre y humanización de la naturaleza, es decir, es sólo a través del arte como creación que el hombre alcanza todo su potencial como especie y se acerca a lo que realmente es.

El hombre no existe tan sólo para trabajar y por medio del trabajo procurarse el alimento y el sustento que requiere para vivir, sino que una de sus mayores virtudes como especie es que tiene la capacidad de transformar la naturaleza y de crear. La modernidad capitalista ha intercambiado este ideal humano de creación por el ideal de consumo, de posesión de bienes

y mercancías que al poco tiempo resultan desechables, a diferencia de los productos culturales como la filosofía y el arte que buscan la trascendencia y alcanzar los más altos valores humanos.

En otro apartado vimos que hubo un momento en el desarrollo de la humanidad en que parecíamos elevarnos a alturas jamás imaginadas, se planteaban ideales como libertad, y fraternidad y la Ilustración cobraba todo su sentido al traer luz sobre las diversas ciencias humanas, el arte y la filosofía; como nos dice Kosik, en la palabra alemana *Aufklärung* existía un sentido de ir hacia lo alto, de elevación. Sin embargo, este sentido se pervirtió por el afán de dominio, no sólo se trataba de comprender a la naturaleza, sino de dominarla y con ella a todo lo que existe.

Pensamos que todavía estamos a tiempo de corregir el rumbo, es cierto que el siglo XX mostró la faz más terrible de la humanidad, pero cuando se trata de lo humano nada está escrito sobre piedra, tenemos la capacidad de modificar los errores del pasado pero para ello debemos de modificar nuestro estar en el mundo como seres profundamente consumistas y comenzar a habitar la tierra de manera poética.

Vivimos en una sociedad que les da demasiado valor a las cosas materiales, nuestras actividades diarias se dirigen en ese sentido, es decir en el sentido de la productividad, así todo tiene un fin práctico, instrumental. De esta forma, lo que importa en nuestras actividades es que con ellas podamos ganar el suficiente dinero para intercambiarlo por bienes y servicios en el mercado global. Sin embargo, existen otro tipo de actividades que no se justifican por lo que se obtiene a través de ellas, sino que su fin está en sí mismas, estas actividades se llaman finalistas. Si nuestro fin es la ganancia, el obtener más y más cosas, las actividades finalistas no tendrán sentido en nuestra sociedad, pero si nuestro fin es otro y se logra al realizar la actividad misma, nuestra idea del mundo se modifica.

Las *actividades instrumentales* se juzgan según el criterio de utilidad; las *finalistas* no. Son buscadas por ellas mismas, por la plenitud que pueden ofrecer. **No sirven para nada** que se halle fuera de ellas, son in-útiles y, por ello, eminentemente libres y sumamente valiosas. Porque, al contrario de los juicios reificados que rigen nuestro quehacer social, **lo valioso no se identifica con lo útil**, de modo tal que cuanto más útil fuera una cosa más valiosa sería. Una actividad es más valiosa cuanto más in-útil sea. Este es el caso del arte, de la filosofía—saber de liberación—, la cultura en general, la amistad y el amor (Ardiles, 1980: 169).

Pasar de una sociedad instrumental o utilitaria a una con valores finalistas es algo profundamente complejo, llevamos cerca de trescientos años en un mundo en el que se antepone el *tener* al *ser* (Ardiles, 1980: 171). Sin embargo, pensamos que la transformación es posible, es ahí donde la utopía como crítica de lo establecido debe hacerse presente y mostrarnos las alternativas que existen en los lumbrales de nuestra civilización.

Conocer a la humanidad significa liberarnos de su imagen económica decrepita, impuesta por la modernidad capitalista, e inventar una nueva humanidad. La emancipación, desde esta perspectiva, significaría entonces incrementar la capacidad de la humanidad para actuar según aquello en que se transformen sus deseos. Y la emancipación universal sería la extensión insistente y máxima de esa meta a la totalidad de nuestra especie. Es en este sentido que la emancipación universal yace en el centro de una izquierda moderna (Srnicsek y Williams, 2017: 121).

El arte y la filosofía como actividades finalistas poseen un potencial liberador, sin embargo, el proyecto de la modernidad capitalista articuló toda una industria que nos distrae hacia el ocio más vacío. Esa industria busca entretener, el olvido de la vida rutinaria del trabajador y de la opresión a la que es sometido a través de fórmulas probadas hasta el hartazgo, los llamados productos culturales se entregan ya digeridos al espectador, no hay reflexión ni interiorización de ellos, por lo que los desecha tan rápido como los consume y se encuentra listo para la próxima tanda del siguiente fin de semana o del próximo día. “Los productos de la industria cultural pueden contar con que serán consumidos alegremente incluso en un estado de distracción. Pero cada uno de ellos es un modelo de la gigantesca maquinaria económica que mantiene a todos desde un principio en tensión, tanto en el trabajo como en el descanso que se le asemeja” (Adorno y Horkheimer, 2013: 140).

Horkheimer y Adorno identifican en la industria cultural de la primera mitad del siglo XX la mera búsqueda de ganancia, la reproducción incesante de lo mismo, no ya el arte como una forma de elevación de lo humano. Su crítica va dirigida principalmente al cine y la radio como mecanismos de reproducción de productos que ofrecen un mero divertimento construido a través de estereotipos que buscan ser reproducidos en la vida de los espectadores (Adorno y Horkheimer, 2013: 156). Y ven en este divertimento un escape momentáneo de la realidad que oprime al espectador, pero no su liberación. “Divertirse significa siempre no

tener que pensar y olvidar el sufrimiento incluso allí donde se muestra. La impotencia está en su base. Es, en verdad, huida, pero no, como se afirma, huida de la mala realidad, sino del último pensamiento de resistencia que esa realidad haya podido dejar aún. La liberación que promete la diversión es liberación del pensamiento en cuanto negación” (Adorno, 2013: 158).

Dentro del proyecto de la modernidad capitalista el arte pasa a ser una mercancía más, pierde su carácter finalista y pasa a ser instrumental, un medio para conseguir otro fin, el de la ganancia. Así la modernidad capitalista ha pervertido todos los logros de lo humano, manchándolos con su afán de ganancia, Marx y Engels ya lo anunciaban: “La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto” (Marx y Engels, 1972: 55). Esto es tan real en el arte como en cualquier otra esfera de la vida humana.

En la sociedad capitalista el impulso al lucro se absolutiza; lo que antes fuera un azote, se convierte ahora en devorador de la humanidad, lo que antes era un medio al servicio de las necesidades de consumo feudales, se transforma ahora en un fin en sí mismo de carácter ilimitado. Y si en la época del primer capitalismo—del imperialismo, después—se ha modificado la mayor miseria posible del mayor número posible de personas, ello ha sido tan sólo durante la coyuntura del momento. Las crisis, cada vez más profundas, y sobre todo los crecientes asesinatos en masa en el negocio de la guerra, han mostrado que el corazón gélido de la economía capitalista ni ha modificado su temperatura ni podía modificarla (Bloch, EPE2: 489).

En los albores del siglo XXI lo que Horkheimer y Adorno identificaban como decadencia del arte a través de una “eterna reproducción de lo mismo” (Adorno y Horkheimer, 2013: 147) ha aumentado en cantidades exponenciales: al año se realizan cientos de películas, se graban miles de canciones y se publican miles de libros, de los cuales la mayoría reproduce un mismo esquema. Sin embargo, a pesar de esta decadencia, el arte sigue siendo el último reducto de la imaginación creadora, de una imaginación liberadora, pero para ello debemos recuperar su esencia finalista. “La imaginación no representa sino produce. Sus productos son poemas, objetos que no estaban antes en la realidad. La imaginación poética produce poemas, cuadros y catedrales, como la naturaleza produce pinos, nubes y cocodrilos [...] el arte no imita a la naturaleza: imita sus procedimientos creadores” (Paz, 2008: 14). La misma idea del arte como creación y no como imitación o representación es la que nos muestra Bloch al hablar de la pintura de Rembrandt.

La luz paradójica de Rembrandt no se da en ningún sitio del mundo, pero, pese a su reflexión constante, no procede tampoco de una vieja metafísica de la luz celeste: la luz de Rembrandt es *luz perspectivista de la esperanza*, hecha descender profundamente a la proximidad y a la soledad correspondida. La perspectiva cósmica abierta queda eliminada por el espacio oscuro, pero, sin embargo, la luz –que tanto se destaca de él como surge extrañamente de la soledad y la negrura– pinta la verdad de la esperanza o de ese resplandor que no existe en los fundamentos oscuros del mundo dado (Bloch, EPE2: 392-393).

La función liberadora del arte se cumple cuando éste anticipa y proyecta otros mundos posibles (Ardiles, 1980: 175). El arte, cuando es auténtico, invita a quien lo contempla a imaginar otras realidades, a cuestionarse sobre su acontecer en el mundo, a reflexionar sobre la condición humana y en última instancia a luchar por la liberación del hombre a partir de una toma de consciencia de la opresión.

Surgen actualmente por doquier intentos de restituir al arte su carácter crítico-cuestionador, en forma de un “anti-arte–destrutivo, subversivo, negativo–del sin-sentido”. Ante el surgimiento de necesidades y modos de satisfacerlas cualitativamente diferentes a las vigentes, el arte en cuanto *imaginación creadora* se ve urgido a encontrar los medios expresivos aptos para comunicar las nuevas verdades que emergen penosamente de la historia. Los medios expresivos anteriormente conocidos han sido vaciados por dentro, inhabilitados para manifestar lo que el mundo y el hombre son actualmente y lo que pueden llegar a ser. No pueden expresar el *horror del presente y la promesa del futuro posible*. Se asiste a la búsqueda “intensa y metódica de un nuevo lenguaje, de un lenguaje poético y de un lenguaje artístico entendidos como lenguajes revolucionarios”. Para ello se ha reelaborado el concepto de **imaginación** asignándole el carácter de una *facultad cognositiva* que confiere al arte la capacidad de develar y re-presentar verdades que tienen el poder de “trascender y romper el encanto de las Instituciones” (Ardiles, 1980: 177).

Ya hemos visto que no todo arte libera, de hecho gran parte del pensamiento y de la imaginación creadora se encuentran al servicio del proyecto de la modernidad capitalista, por ello la tarea debe ser recuperar la esencia subversiva que existe en toda manifestación creadora y romper con los factores represivos de la sociedad actual. Walter Benjamin vio en el cine la posibilidad de que el arte como imagen se perfeccionara continuamente, pero sobre todo la puesta en escena a través del montaje que podía modificar una historia después de

filmada (Benjamin, 2003: 62). Horkheimer y Adorno realizaron una férrea crítica a la industria cinematográfica, sobre todo a partir del cine hollywoodense, sin embargo las capacidades intrínsecas que Benjamin observó en el cine continúan ahí y pueden ser utilizadas como una forma de potencializar las mejores cualidades de lo humano.⁵⁴ Quizá estas manifestaciones artísticas liberadoras sean las menos, pero están ahí como una muestra de la resistencia y del pensamiento crítico que busca transformar el *status quo*. “En el producto artístico, considerado desde un nuevo horizonte de comprensión ontológica que dé cuentas cabales del ser histórico-social, hemos discernido una dimensión entitiva que apunta a lo posible, devela el ser-que-viene-pero-que-todavía-no-es y fundamenta su función crítico liberadora de la opresión de cualquier proyecto esclerosado en lo *vigente*” (Ardiles, 1980: 181).

A lo largo de esta investigación hemos visto que la utopía es un componente esencial en lo humano, ahora vemos que la utopía se alimenta de la imaginación creadora, la cual llevó al hombre a construir sus primeras herramientas, a fundar ciudades y a desarrollar todo el potencial que la cultura nos ha permitido alcanzar hasta el momento. Sin embargo, no hay que perder de vista que las creaciones humanas no sólo han servido para liberar sino, y sobre todo, para destruir. Pero aun en los momentos más oscuros de la humanidad, hay quien ha sabido ver en los escombros las enormes posibilidades de reconstrucción hacia una vida verdaderamente plena⁵⁵, es esta la esperanza que junto con Marx, Bloch, Benjamin y tantos otros queremos vislumbrar. Volvemos a decir con Kosik: “Todo el poder proviene de la imaginación”.

⁵⁴ En la era del cine digital, las posibilidades de construir otros mundos en la pantalla son infinitas, el único límite es nuestra imaginación.

⁵⁵ Francisco Pamplona en su artículo “Imágenes e imaginaciones del mal. La cultura después de Hiroshima” analiza diversas manifestaciones culturales que se presentaron después del estallido de la bomba atómica el 6 de agosto en Hiroshima. A pesar de la enorme devastación piensa que “La cultura queda así como un residuo, una trinchera de pensamiento (un *Frente*) cuyas objetivaciones, si bien corren más despacio que su asimilación, pueden tener efectos inocuos u ofensivos sobre el estatus, sobre lo dado como fin y principio. También puede, un residuo específico, el de las obras radicales, proclamar su soberanía sobre todos los demás productos culturales y oponerse de ese modo al estado de guerra permanente” (Pamplona, 2008-9: 37).

Conclusión

Tal vez Ninguna Parte sea un país imaginario, pero las *Noticias de ninguna parte* son noticias de verdad. Insisto, mientras mantenga su capacidad de movilización, el mundo de las ideas, las fantasías y las proyecciones resulta tan real como el poste que pateó Samuel Johnson para demostrar que era sólido. El hombre que respeta plenamente el derecho a la propiedad se mantiene alejado de las tierras de su vecino tal vez de forma más eficaz que aquel al que meramente se le prohíbe la entrada mediante una señal de «prohibido el paso». Resumiendo, no podemos ignorar nuestras utopías. Existen de la misma manera en que existen el norte y el sur; si no estamos familiarizados con sus formulaciones clásicas, al menos las conocemos cuando cada día cobran vida en nuestra mente. Jamás conseguiremos alcanzar los puntos cardinales –y por eso ciertamente nunca viviremos en Utopía –, pero sin la aguja magnética en modo alguno seríamos capaces de viajar de forma inteligente. Resulta absurdo despachar la utopía con el pretexto de que existe solo sobre el papel. Como respuesta, baste recordar que se puede decir exactamente lo mismo sobre los planos de un arquitecto, y no por eso dejan de hacerse casas.

Lewis Mumford, *Historia de las utopías*

Hemos llegado al final de nuestro largo viaje por ese país imaginado por Moro (y por tantos otros) llamado Utopía. En nuestro recorrido vimos que la utopía cuenta con no pocos detractores, la ven como un lugar que no existe y que no puede existir. Argumentan que en los intentos por concretar las diversas utopías (y sobre todo la utopía marxista) se llegó a experiencias que lamentablemente mostraron ser tan terribles o incluso más que el proyecto de la modernidad capitalista, como el caso de la URSS, pero esto no fue porque la alternativa socialista no funcionara, sino porque a lo largo de su evolución dejó de lado todos los principios socialistas que llevaron al poder a los soviets. Pensamos con Kosik que:

El hundimiento del sistema soviético fue un paso liberador para la búsqueda de la alternativa. Digan lo que digan los ideólogos del neocapitalismo, una de las ironías del siglo XX es que este sistema no se derrumbó porque fuera soviético y comunista sino porque liquidó a los soviets (consejo de trabajadores) y los suplantó por una dictadura policial burocrática, porque reprimió al comunismo como moderna alternativa liberadora y se convirtió en un capitalismo ineficiente, disfuncional y basado en el *erario* público (Kosik, 2012: 31).

Se piensa que tras el fin del llamado socialismo real el mundo se quedó sin alternativas al proyecto capitalista, sin embargo, la alternativa soviética dejó de ser tal mucho antes de su desintegración, lo que no nos dejó sin opciones viables, sino la tarea de buscarlas en otra parte y, de no existir, empezar a imaginarlas y a construirlas.

El capitalismo de nuestros días es global, es el sistema económico, político y cultural que se da en prácticamente todas las partes del orbe, y es cierto, actualmente no existe ninguna alternativa que le pueda hacer frente de la misma manera, es decir, globalmente. Esto no quiere decir que las alternativas no estén ahí, a pesar de que se den en niveles muy pequeños.⁵⁶ Los ejemplos que revisamos en el apartado correspondiente a las propuestas utópicas contemporáneas son una muestra de utopías reales que se dan a pequeña escala, pero que no dejan de ser alternativas que de extenderse presentarían un cambio radical en la forma de vivir de las personas; una de las propuestas más relevantes es la Renta Básica Universal, que ya se discute en México; otro ejemplo importante son los presupuestos participativos, que es una forma de acercar a los ciudadanos a tomar el control de decisiones que les afectan directamente.

Uno de los objetivos principales de esta investigación era mostrar que las utopías siguen vivas y que son una constante a lo largo del pensamiento humano, y que lo son, porque nos son necesarias, el hombre no puede vivir sin utopías, sin sueños de una vida mejor. Las

⁵⁶ Recuerdo que hace años, cuando me encontraba por terminar la licenciatura en Ciencias Políticas, asistí a una conferencia impartida por Luis Villoro, no recuerdo muy bien de qué se habló, sólo que tenía que ver con movimientos sociales y liberación en América Latina. Uno de los asistentes preguntó que ante el tamaño de la maquinaria capitalista a nivel global, cómo era posible pensar en un cambio verdadero, Villoro contestó que el cambio era posible y que de hecho ya se estaba dando, sólo que este cambio se daba en pequeño, un ejemplo era la forma de hacer gobierno en las comunidades zapatistas.

utopías nos marcan un rumbo a seguir, son la brújula que apunta hacia una vida más plena, verdaderamente humana. Espero que el objetivo se haya logrado en alguna medida, faltarían muchas páginas para revisar a fondo los alcances que las distintas utopías han tenido a lo largo de la historia humana (a Bloch le llevó más de 1500 páginas), pero como ya mencioné, pienso que la utopía nos sirve no como una meta, sino como una brújula que nos marca el camino.

Por otra parte, me interesaba mostrar que el capitalismo, o lo que aquí llamamos proyecto de la modernidad capitalista, no es algo impertérrito, inamovible. Esto puede parecer una obviedad, pero la realidad es que nacemos dentro de un sistema que se nos presenta como eterno, como si la vida desde la existencia del primer hombre se hubiera desarrollado bajo el proyecto capitalista, pero esto está muy lejos de ser cierto. De los sistemas de dominación es el que lleva menos tiempo y el que necesitamos cambiar con más urgencia. Walter Benjamin en su última tesis sobre la historia (XVIII o XIX dependiendo de la edición) ya nos dice que los 50 000 años que el *homo sapiens* lleva en la tierra son un parpadeo con respecto al tiempo del desarrollo de la vida como tal, así, la historia de las civilizaciones ocuparía apenas la quinta parte del último segundo en una escala de 24 horas. El tiempo que lleva el proyecto de la modernidad capitalista podríamos datarlo desde hace 500 o 250 años dependiendo del enfoque y de los autores, de cualquier forma, esto nos muestra que en una dimensión histórica humana su duración ha sido la más corta de los sistemas de dominación (en comparación con el esclavismo y el feudalismo) y que ha sido el sistema que más pronto dio señales de agotamiento (Marx y otros pensadores ya vislumbraban sus contradicciones hace más de 170 años).

El siglo XX dejó un enorme desencanto tras la devastación de las grandes guerras, pensadores profundamente críticos terminaron diciendo que parecía no haber solución para la voracidad de los amos del capital. El panorama en los albores del siglo XXI no es más alentador, la violencia sigue reinando en diversos puntos del Orbe, ya sea por medio de guerras o por la acción del crimen organizado y su supuesto combate como es el caso de nuestro país. Y sin embargo, no estamos listos para bajar los brazos en señal de derrota. Ya lo decía Gabriel García Márquez en su discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura en 1982:

Un día como el de hoy, mi maestro William Faulkner dijo en este lugar: “Me niego a admitir el fin del hombre”. No me sentiría digno de ocupar este sitio que fue suyo si no tuviera la conciencia plena de que por primera vez desde los orígenes de la humanidad, el desastre colosal que él se negaba a admitir hace treinta y dos años es ahora nada más que una simple posibilidad científica. Ante esta realidad sobrecogedora que a través de todo el tiempo humano debió de parecer una utopía, los inventores de fábulas que todo lo creemos nos sentimos con el derecho de creer que todavía no es demasiado tarde para emprender la creación de la utopía contraria. Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra (García Márquez, 2014: 213).

El momento de la utopía de la vida, la utopía de la libertad, es ahora. La maquinaria de la destrucción capitalista se acelera día con día, es el momento de meter los frenos de emergencia, como dijera Benjamin. Alternativas existen, están por todas partes, si se sabe observar se pueden encontrar en los pensamientos que se califican de reaccionarios como lo es el pensamiento teológico-religioso. Como vimos, incluso dentro de éste existen propuestas liberadoras, que buscan la realización de un mundo nuevo y más justo, no ya en el Reino de los cielos, sino aquí en la tierra. La propuesta mesiánica de Walter Benjamin es una de ellas, otra que se lleva a cabo actualmente es la que surge a partir de las comunidades eclesiales de base en poblaciones marginadas de América Latina y que dio pie al desarrollo de la Teología de la Liberación, hace más de 50 años. Hay que voltear hacia este tipo de alternativas y dialogar con ellas en la búsqueda de la construcción de una realidad más justa y humana.

En esta investigación vimos que a la par del desarrollo de la modernidad capitalista, comenzaban a desarrollarse otros proyectos modernos que no llegaron a concretarse, sin embargo, estos proyectos siguen latentes en los umbrales de la modernidad capitalista. Siguiendo a Kosik, podríamos plantearnos la recuperación de lo mejor de la Ilustración.

Y si entendemos con Kant la Ilustración no como algo que se hace de una vez, como una actuación histórica iniciada y llevada a cabo en una época determinada, sino como una *determinación* (una misión) del hombre, que solamente es digno de la libertad si *una y otra vez* intenta liberarse de *cualquier clase* de dependencia, a este espíritu crítico le corresponde preguntarse cuál es la dependencia que amenaza al hombre hoy.

Ser digno de la época moderna significa mantener la fidelidad a su principio fundamental: el espíritu crítico. Por eso es pertinente preguntarse cómo es posible que la Ilustración se haya convertido en superficial divulgación y que la arquitectónica de la razón concebida por Kant se haya desmoronado o se haya realizado como unilateral de la razón técnica (*ratio*) y como racionalización global (Kosik, 2012: 144-145).

La utopía se nos presenta como una nueva Ilustración, una nueva modernidad que se encuentre a la altura de los retos que el nuevo siglo nos depara. Estos retos no son pocos, uno de los más acuciantes es reducir el impacto ecológico que las emisiones de dióxido de carbono produce en la tierra. El calentamiento global es una realidad y hoy existen energías limpias que podrían usarse a nivel mundial, pero los poderes económicos no se dan cuenta de la urgencia de hacerlo, prefieren seguir drenando el petróleo de la tierra hasta que quede la última gota, después se verá qué hacer, antes no.

Otro reto que presenta la época contemporánea son los millones y millones de desempleados que ante la automatización del trabajo irán aumentando exponencialmente. Una forma de resolverlo sería por medio de la Renta Básica Universal, lo que no implicaría que la gente no se dedicará a nada, sino que al tener resuelto el problema de la producción por medio de máquinas, los hombres y mujeres en cualquier rincón del mundo podrían dedicarle más tiempo a actividades finalistas: al arte, a la filosofía, o simplemente a pasar mayor tiempo con sus familias y con sus amigos, disfrutando de contemplar un atardecer, de tomar un café, escuchar *La consagración de la primavera* de Stravinsky sin ser interrumpidos, leer *El Quijote*, *La Ilíada* y *La Odisea* o los dieciséis tomos de *La comedia humana* de Balzac. En nuestra sociedad actual ¿quién tiene tiempo para ello?

La propuesta de esta investigación es no darnos por vencidos, buscar esas alternativas utópicas que se esconden en nuestra realidad. Para ello, es necesario abrir la puerta a la filosofía, al arte, es decir, al pensamiento y a la creación. Esto nos permite tener una percepción distinta de las cosas y observarlas en su justa dimensión, no quedarnos en el mundo de las apariencias, en donde todo vale a partir de su utilidad práctica. Sólo de esta forma comenzaremos a habitar la tierra de manera poética.

Bibliografía

1. Adorno, Th. W. y Horkheimer, Max. (2013). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
2. Aínsa, Fernando. (2009). “Alegato final por una nueva utopía”, en Cerutti y Pakkasvirta (eds.), *Utopía en marcha*. Quito: Abya-Yala.
3. _____. (1992). *De la Edad de Oro a El dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México: FCE.
4. _____. (2011). “El principio esperanza desde América Latina”, en AA. VV, *Esperanza y utopía. Ernst Bloch desde América Latina*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
5. _____. (1999). *La reconstrucción de la utopía*. México: Correo de la UNESCO.
6. Ardiles, Osvaldo. (1980). *Vigilia y utopía. Problemas de la filosofía contemporánea*. México: Universidad de Guadalajara.
7. Aristóteles. (1995). *Ética Nicomáquea*. Barcelona: Planeta- DeAgostini.
8. _____. (2002). *La política*. México: Gernika.
9. Arizmendi, Luis. (2011). “La crisis epocal del capitalismo en el siglo XXI y sus disyuntivas”. *Rebelión*. Artículo electrónico disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=135139>
10. Benedetti, Mario. (2004). *Antología poética*. Madrid: Alianza Editorial.
11. Benjamin, Walter. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca.
12. _____. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca/UACM.
13. Bensaïd, Daniel. (2010). *Cambiar el mundo*. Madrid: Editorial Sol 90.
14. Berman, Marshall. (2006). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
15. Bloch, Ernst. (2007). *El principio esperanza* (tres tomos). Madrid: Trotta.
16. Braudel, Fernand. (1989). *La historia y las ciencias sociales*. México: Alianza.
17. Buber, Martin. (2014). *Caminos de utopía*. México: FCE.

18. Calvino, Italo. (2013). *Punto y aparte. Ensayos sobre literatura y sociedad*. Editor digital: Titivillus.
19. Cărtărescu, Mircea. (2016). *Nostalgia*. Madrid: Impedimenta.
20. Cervantes Saavedra, Miguel. (2010). *Don Quijote de la Mancha*. México: Universidad de Guanajuato/Fundación Cervantina de México/Museo Iconográfico del Quijote.
21. Cioran, Emil. (2015) *Historia y utopía*. Editor digital: Titivillus.
22. Cortázar, Julio. (2006). *Obra crítica*. Barcelona: Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg.
23. _____. (1992). *Rayuela. Edición Crítica*. México: CONACULTA.
24. _____. (2013). *Último Round*. México/Barcelona: Editorial RM.
25. Cueva, Agustín. (2007). “El análisis posmarxista del Estado Latinoamericano”, en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* No. 2. Buenos Aires: CLACSO.
26. Dussel, Enrique. (1994). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La paz: Plural editores.
27. Echeverría, Bolívar. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
28. _____. (2009). *¿Qué es la modernidad?* México: UNAM.
29. Epicuro. (2014). *Obras completas*. Editor digital: Daruma.
30. Fukuyama, Francis. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Editor digital: Moro.
31. García Márquez, Gabriel. (2014). “La soledad de América Latina”, en *Cuadernos Americanos* No. 148. México: UNAM.
32. Ginzburg, Carlo. (1999). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores (versión electrónica) disponible en: <http://www.fiuxy.net/ebooks-gratis/3498194-el-queso-y-los-gusanos-carlo-ginzburg-multiformato.html>
33. Harvey, David. (2007). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
34. Hegel, G. W. Friedrich. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad.

35. Hinkelammert, Franz. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José: Editorial DEI (versión electrónica) disponible en: <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/file/19?tmpl=component>
36. Horkheimer, Max. (1971). “La utopía”, en Neusüss, Arnheim. *Utopía*. Barcelona: Barral Editores.
37. Jameson, Fredric. (2009). *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de Ciencia Ficción*. ePub: Editoroal digital Turolero.
38. Kosik, Karel. (1984). *Dialéctica de lo concreto*. Barcelona: Grijalbo.
39. Lander, Edgardo. (2006). *Marxismo, eurocentrismo y colonialismo*. Buenos Aires: CLACSO.
40. _____. (2012). *Reflexiones antediluvianas*. México: Itaca.
41. Löwy, Michael. (2011). “Marxismo y religión en Ernst Bloch” pp. 38-42, en *Viento Sur* No. 114.
42. _____. (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*. México: FCE.
43. Lyotard, Jean-François. (2012). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
44. Magallón Anaya, Mario. (2006). *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. México: CCyDEL/UNAM.
45. Mannheim, Karl. (1971). “Utopía”, en Neusüss, Arnheim. *Utopía*. Barcelona: Barral Editores.
46. Marcuse, Herbert. (1986). *El final de la utopía*. Barcelona: Planeta De Agostini.
47. Marx, Karl. (1857-1858). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. (Borrador) Siglo XXI Argentina/Editorial Universitaria Chile (versión electrónica), disponible en: <http://www.archivochile.com/Marxismo/Marx%20y%20Engels/kmarx0017.pdf>
48. _____. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
49. Marx y Engels. (1972). *Manifiesto del partido comunista. Crítica del programa de Gotha*. México: Ediciones Roca.
50. Mayor Zaragora, Federico. (2009). “Utopía y política: Los nuevos Quijotes”, en Cerutti y Pakkasvirta (eds.), *Utopía en marcha*. Quito: Abya-Yala.

51. Moro, Tomás, Campanella, Tomaso y Bacon, Francis. (2014). *Utopías del renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
52. Moro, Tomás. (2010). *Utopía*. Madrid: Editorial Sol 90.
53. Mumford, Lewis. (2013). *Historia de las utopías*. La Rioja: Pepitas de calabaza.
54. Müntzer, Thomas. (2001). *Tratados y sermones*. Madrid: Trotta.
55. Nadal, Alejandro. (1999). “Libertad y sumisión: los individuos y la mano invisible” en: *Revista Análisis Económico*, segundo semestre, año/vol. XIV, número 030 UAM-Azcapotzalco.
56. Nietzsche, Friedrich. (1999). *Así habló Zaratrusta*. Madrid: Altaya.
57. _____. (2014). *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*. Madrid: Gredos.
58. Neusüss, Arnhelm. (1971). *Utopía*. Barcelona: Barral Editores.
59. Pamplona, Francisco. (2009). “Imágenes e imaginaciones del mal. Apuntes sobre la cultura después de Hiroshima” en: *Mundo Siglo XXI*, No. 15, CIESAS-IPN.
60. _____. (2015). “Ontología del ser social o antropología filosófica. Una reflexión sobre el materialismo y la naturaleza humana” en: *Mundo Siglo XXI*, No. 35, Vol. X, CIESAS-IPN.
61. Paz, Octavio. (2008-9). “La flor sixífraga”, en Williams, Carlos. *Veinte poemas*. México: El Colegio Nacional/Ediciones Era.
62. Petrović, Goran. (2015). *La Mano de la Buena Fortuna*. México: Sexto Piso.
63. Piketty, Thomas. (2014). *El capital en el siglo XXI*. México: FCE.
64. Platón. (2014). *Diálogos II*. Barcelona: Gredos/RBA.
65. _____. (2000). *Diálogos VI*. Barcelona: Gredos.
66. Polanyi, Karl. (1989). *La gran transformación. Crítica del Liberalismo económico*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
67. Popper, Karl. Selección de Verdugo, Carlos. *Selección de escritos socio-políticos de Karl Popper*. (Versión electrónica). Disponible en: http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1059_101/rev35_verdugo.pdf
68. _____. (1971). “Utopía y violencia”, en Neusüss, Arnhelm. *Utopía*. Barcelona: Barral Editores.
69. Ricoeur, Paul. (2008). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

70. Riquelme, Rodrigo. (2017, 31 de mayo). “¿Vale la pena probar la renta básica universal?, en *El economista*. (Versión electrónica). Disponible en: <http://eleconomista.com.mx/sociedad/2017/05/31/vale-pena-probar-renta-basica-universal>
71. Sánchez Vázquez, Adolfo. (2007). *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México: FCE.
72. Scholem, Gershom. (2008). *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Madrid: Trotta.
73. Simmel, Goerg. (2011). *El pobre*. Madrid: Ediciones sequitur.
74. _____. (2002). “Sobre la individualidad y las formas sociales” en: *Escritos escogidos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
75. Smith, Adam. (2015). *La riqueza de las naciones*. ePub: Titivillus, disponible en: <http://www.ceiphistorica.com/wp-content/uploads/.../Smith-Adam-La-Riqueza-de-las-Naciones.pdf>
76. Srnicek, Nick y Williams, Alex. (2017). *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*. México: Malpaso Ediciones.
77. Tamayo, Juan José. (2012). *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*. Madrid: Trotta.
78. Thoreau, Henry. (2013). *Walden. La vida en los bosques*. Epub: Wolfman2408.
79. Tocqueville, Alexis. (2003). *Democracia y pobreza (Memorias sobre el pauperismo)*. Madrid: Trotta.
80. _____. (2014). *Quince días en el desierto americano*. Editor digital: Chungalitos. (Versión electrónica) disponible en: <https://ebiblioteca.org/?/ver/50233>
81. Todorov, Tzvetan. (2003). *Introducción a la literatura fantástica*. México: Ediciones Coyoacán.
82. Traverso, Enzo. (2017). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. México: FCE.
83. Van Parijs, Philippe y Vanderborght, Yannick. (2017). *Ingreso básico. Una propuesta radical para una sociedad libre y una economía sensata*. México: Grano de Sal.

84. Villoro, Luis. (2009). *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, Democracia, Pluralidad*. México: Siglo XXI.
85. Wright, Erik. (2014). *Construyendo utopías reales*. Madrid: Akal.
86. Zambrano, María. (2006). *Filosofía y poesía*. México: FCE.
87. Zea, Leopoldo. (1983). *Introducción a la filosofía*. México: UNAM.
88. _____. (1977). *La esencia de lo americano*. Buenos Aires: Pleamar.
89. Žižek, Slavoj. (2010). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Diario Público.

Apéndice

Lo fantástico como una forma de subvertir la realidad

Pero hay un lugar en el mundo donde lo imposible es posible, se trata de la ficción, es decir, la literatura.

Mircea Cărtărescu, *El Ruletista*

DURANTE MUCHO TIEMPO, UTOPIA ha sido otra forma de llamar a lo irreal y lo imposible. Tendemos a confrontar la utopía con el mundo, cuando, de hecho, son las utopías las [que] nos hacen el mundo tolerable: las ciudades y las mansiones con las que sueña la gente son aquellas que finalmente habita.

Lewis Mumford, *Historia de las utopías*

El 26 de noviembre de 2017 asistí al encuentro “Carrère frente a sus lectores mexicanos” en el marco de la Feria Internacional del Libro (FIL) de Guadalajara, en la que el escritor francés Emmanuel Carrère recibió el Premio FIL de Literatura en Lenguas Romances. En el evento diversos escritores mexicanos hablaron sobre la obra de Carrère, cada uno centrándose en una novela específica pero sin dejar de elogiar la obra en general, la cual se enmarca dentro del género de la no ficción o la novela de lo real⁵⁷, ya que parte de hechos reales de la vida cotidiana y nos relata cómo es que él los vivió o cuál fue su acercamiento al suceso como en el desgarrador caso de Jean-Clude Romand, relatado en *El adversario*, novela en que Carrère ahonda en los rincones más profundos y oscuros del alma humana para intentar dilucidar qué es lo que lleva a un hombre a matar a su esposa, dos hijos pequeños y a sus padres, tras el inminente derrumbe de una mentira que había sostenido durante más de 15 años. Al final de la presentación, hubo algunas preguntas del público, una que me llamó especialmente la atención fue la de una mujer quien comentaba que ella prefería leer novelas de ficción que la

⁵⁷ Con esta categoría se hizo referencia a su obra durante un encuentro llevado a cabo el 25 de noviembre de 2015 en la Fundación OSDE en la ciudad de Buenos Aires, Argentina.

alejara de la realidad, sobre todo en un contexto de brutal violencia como es el caso de México, y preguntaba ¿qué recomendaba Carrère en el caso de México?, ¿qué hacer contra la violencia?

Lo que me llamó más la atención no fue la respuesta de Carrère (quien obviamente contestó que la violencia existe en todos lados y que lo que él sabía sobre México era sobre todo a partir de la literatura, y que en su caso intentaba luchar contra lo más terrible de lo humano a través de la misma literatura, que no podía tener otra respuesta), pero me quedé pensando en que la mujer decía que ella prefería las novelas de ficción para evadirse, para escapar de esta realidad que nos consume.

Antes de seguir debo aclarar que no voy a hablar de una novela de Carrère, sino de una novela que se puede enmarcar dentro del género de la ficción, y todavía más, dentro del género fantástico. La novela que nos ocupa es *La Mano de la Buena Fortuna* del escritor serbio, Goran Petrović.

Parto de la pregunta de si la literatura de ficción nos sirve sólo como una forma de evasión o si cumple otra función dentro de lo social. Mi apuesta como lo anuncia el título de esta reflexión es que no sólo cumple otra función, sino que esta función es trascendental ya que nos lleva a subvertir la realidad, es decir, pienso que la literatura (en general, pero especialmente la ficción) nos lleva a traspasar los niveles cotidianos de la realidad y de esta forma nos permite imaginar nuevas soluciones a los retos que nos plantea el acontecer humano. En este sentido, la literatura cumple una función liberadora, ya que nos ayuda a comprender de una manera más amplia la realidad que un momento antes se nos presentaba completamente limitada, para pasar a ser una realidad abierta, modificable.

La Mano de la Buena Fortuna nos presenta varias historias que se van entrelazando a través del tiempo y el espacio a partir del libro *MI LEGADO* “Escrito y publicado por cuenta del señor Anastas S. Branica, literato” (Petrović, 2015: 13). La novela de Petrović no inicia presentándonos a Anastas S. Branica, sino a un joven filólogo, pasante del Departamento de Lengua y Literatura Serbias, y corrector por honorarios de una revista de turismo y naturaleza, llamado Adam Lozanić. A este joven se le encomienda la extraña tarea de corregir un libro ya editado, de un autor desconocido que había muerto poco tiempo después de la edición de su libro: *MI LEGADO*.

Muy pronto en el desarrollo de *La Mano de la Buena Fortuna* nos enteramos de la existencia de un tipo de lectores que logran meterse tanto en los textos (no sólo novelas, sino textos de cualquier índole como puede ser una revista sobre avances médicos) que comienzan a vivir la realidad del texto, y lo que es más sorprendente, logran encontrarse con las personas que leen el mismo texto en cualquier otro rincón del mundo, dentro de la realidad de lo que se lee de manera simultánea. Por ejemplo, pensemos que yo me encuentro leyendo *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* en la Ciudad de México por la mañana y al mismo tiempo alguien lo está leyendo en una tarde parisina, de pronto nos podríamos encontrar en algún lugar de la Mancha, por ejemplo la venta donde Don Quijote es armado caballero, y estar presenciando el feliz momento en donde se le da el epíteto de *Caballero de la triste figura*. A este tipo de lectura, Petrović le llama *lectura total*.

La lectura total será de vital importancia en el desarrollo de la novela, a través de ésta los diversos personajes se verán conectados a partir de su azaroso encuentro dentro de la novela escrita por Anastas Branica, *MI LEGADO*. En este punto me parece importante observar cómo es que inicia la novela de Anastas Branica.

En derredor, hasta donde alcanzaba la vista, se extendía un jardín de belleza exuberante. El camino primero serpenteaba entre las arboledas de alerces, luego entre los dominios del roble rojo, y después, en una explosión de formas en perfecta armonía, se sucedían florestas sabiamente unidas mediante sinuosas líneas de arbustos y matas. No se podía dar un paso sin que el siguiente ángulo de vista brindara un placer nuevo. Desde los líquenes arcaicos, el musgo apacible, el tenaz muérdago y el helecho tembloroso al pie de los árboles, por los tiernos brotes y poderosos troncos, hasta las copas redondas, piramidales, ramificadas, cónicas, tristemente caídas o frondosas. Solitarios por aquí y por allá. Luego agrupados en pequeños macizos forestales de abetos o coníferos. Separados por senderos bifurcados, alfombrados de polvo asentado... (Petrović, 2015: 65).

En este párrafo observamos que Anastas Branica no escatima en detalles, inicia con la descripción de un jardín que por su extensión parece un bosque, pero ello apenas es el comienzo, lo que Anastas está construyendo dentro de su novela es un lugar para habitar con su amada fuera del tiempo y el espacio cotidianos, en un espacio y tiempo que sólo existirá dentro de su novela: "...un día eso será una novela epistolar en la que ella y yo, fuera del tiempo, de la historia y de los acontecimientos superfluos, fuera de todo lo que no es

sumamente indispensable para el hombre, seríamos los únicos lectores y personajes...” (Petrović, 2015: 180).

Para lograr su enorme empresa Anastas Branica recurre a arquitectos, escultores y artistas de todo tipo para construir el paraíso más esplendido jamás ideado por el hombre, pero lo que le interesa de todos sus encargos son las descripciones; no piensa construir el paraíso donde habitará con su amada en la realidad del mundo, sino en otra realidad, la de la literatura. Poco a poco Anastas fue dilapidando la fortuna que había heredado de su padrastro, abogado que se había enriquecido enormemente a lo largo de su vida, tan sólo para darse cuenta (en el último día de su vida) que en sus cuentas existía un terrible déficit: la falta de amor (Petrović, 2015: 130).

La primera vez que Anastas Branica encontró a Natalie Houville fue durante la lectura de un libro sobre arquitectura helénica. Sus encuentros se fueron repitiendo dentro del mismo libro, la misma página y el mismo párrafo, pero la lectura total les permitía ir a rincones que apenas habían sido esbozados por el autor del libro. Pronto se enamoraron, pero sus encuentros estaban limitados al mundo de los libros a través de la lectura conjunta de algún libro sin importar mucho de qué tratará, lo que importaba era su encuentro dentro de sus páginas y el mundo que juntos iban descubriendo. Ante las dificultades de tener lecturas conjuntas por el constante acoso de la institutriz de Natalie Houville quien se encargaba de prepararla para el matrimonio con un empresario francés, Anastas ideó la forma de seguirse encontrando a través de las palabras, escribía dos cartas idénticas y escondía una de ellas en algún libro de la biblioteca nacional, libro que sabía Natalie hojearía para encontrar su carta y poder tener un encuentro a partir de la lectura conjunta de la carta. Así fue cómo Anastas Branica comenzó a escribir cartas cada vez más descriptivas sobre el jardín y la villa que construía para ellos, cartas que más tarde se convertirían en su primer y único libro: *MI LEGADO*.

Pasaron años y Anastas Branica iba perfeccionando su obra, un paraíso donde él y su amada pudieran habitar más allá de los límites de la realidad. Pero como en la vida, en la literatura también nos encontramos ante golpes de eso que precisamente Anastas quería evitar, la realidad. Su tragedia inició durante un día en que se celebraba el fin de la Gran Guerra. En la celebración reconoció el perfume inconfundible que había conocido tantas veces dentro las páginas del libro de arquitectura helénica y de tantos otros libros. Era Natalie

Houville, la veía por primera vez fuera de las páginas de los libros, pero todos sus sueños y esperanzas se derrumbaron cuando ella volteó y se quedó viéndolo pero sin reconocerlo, dudó un poco, pero no, no podía ser, todo ello sólo era parte de la fantasía.

Poco tiempo después Natalie Houville se casó con el empresario francés y se olvidó del joven que había conocido entre las páginas de un libro de arquitectura helénica, para ella todo había sido producto de la fantasía y de dejarse llevar por la imaginación. Anastas decidió retomar todas las descripciones de paisajes, aves, esculturas y demás maravillas que había plasmado en sus cartas y convertirlo en un libro que legaría a la posteridad.

En este punto podemos pensar que Natalie vio a la literatura como una forma de evadirse, de escapar de la realidad y de la constante vigilancia de su dama de compañía, pero para Anastas era algo más. Sus encuentros formaban parte de otra realidad, una realidad que él quería perdurase a pesar de que al final había fracasado en la empresa de permanecer con el ser amado. Tal vez ya no hubiera esperanza para Anastas, pero sí la habría para alguien más que encontrara en su *legado* un paraíso donde habitar más allá del tiempo.

Así volvemos con Adam Lozanić, otro de los personajes que puede usar la lectura total. Gracias a ella conoce a una joven llamada Jelena, dentro de la novela de Anastas Branica, ya que trabajaba como dama de compañía de Natalia Dimitrijević (mujer que conoció en su juventud a Anastas y quien fue su única confidente), y su principal tarea era acompañarla en sus lecturas. Adam se enamora de Jelena e inicia una búsqueda similar a la que décadas antes intentará Anastas, pero su suerte es distinta, al encontrar a Jelena en el mundo real, ambos se reconocen. Al final Adam renuncia a la tarea de modificar el libro de Anastas; el hombre que lo había contratado y su esposa, le pedían que mutilara algunas de las partes más bellas de *MI LEGADO*, como la sala donde se encontraba un piano que tocaba las más diversas melodías dependiendo de la ventana que se abriera. *La Mano de la Buena Fortuna* culmina con Adam y Jelena escapando dentro de las páginas de *MI LEGADO*, hacia un lugar donde ya nadie los pudiera encontrar, más allá de la línea del horizonte.

El libro de Goran Petrović puede verse como una fascinante invitación a la lectura y cómo a través de ésta podemos conocer otros mundos que de otra manera no podríamos siquiera imaginar, pero es mucho más. Pienso que a través de la lectura de *La Mano de la Buena Fortuna*, podemos plantearnos en una postura estética que vea a la literatura no como

un reflejo o una representación de la realidad, sino como otra realidad, una realidad que expande los límites de lo cotidiano.

Anastas Branica a pesar de su fracaso amoroso, deja un libro de inigualable belleza, un libro sin personajes, sabiendo que los usuarios de la lectura total podrían disfrutar de ese mundo que había creado y que él ya no podría disfrutar sin Natalie. Así pasa con las utopías como sueños de una vida mejor. No siempre se llevan a cabo en el momento preciso en que fueron pensadas, pero pueden servir para que generaciones futuras lo lleven a su concreción, o para que sigan imaginando nuevas utopías, nuevos mundos posibles.

De tal suerte, entiendo a la literatura no como una forma de evasión (a pesar de que para algunas personas pueda serlo), sino como otra realidad que nos impulsa a la modificación de esa otra realidad, la que nos abruma y nos oprime. “La literatura es uno de los instrumentos de autoconciencia de una sociedad, desde luego no el único pero un instrumento esencial, porque sus orígenes están ligados a los orígenes de varios tipos de conocimiento, de varios códigos, de varias formas de pensamiento crítico” (Calvino, 2013: 5036).⁵⁸ En este mismo sentido podemos pensar en la clasificación que Lewis Mumford hace de las utopías.

Por un lado, el pseudoentorno o *idolum* es substituido del mundo exterior: una suerte de casa o refugio al que escapamos cuando nuestros choques con la «dura realidad» se hacen demasiado complicados de sobrellevar o demasiado difíciles de afrontar. Por otro, por medio del *idolum* los hechos del medio cotidiano, condensados, clasificados y filtrados, configuran un nuevo tipo de realidad que se proyecta contra el mundo exterior. Una de sus funciones es la fuga o la compensación: la búsqueda de una liberación inmediata de las dificultades o las frustraciones que nos han tocado en suerte. La otra es tratar de establecer las condiciones de nuestra liberación futura. Llamaré a las utopías correspondientes a esas dos funciones utopías de escape y utopías de reconstrucción, respectivamente (Mumford, 2013: 27).

Aun como una actividad de esparcimiento, la literatura expande nuestros horizontes mentales, y ante esa expansión el mundo en que antes habitábamos comienza a parecernos pequeño, empezamos a cuestionar algunas estructuras que antes nos parecían intocables e iniciamos el camino hacia una construcción distinta de la realidad. “Cuando nos damos

58 Por tratarse de un libro electrónico, la numeración corresponde a la posición, no a la página.

cuenta de nuestra enfermedad o de nuestras secretas motivaciones, hemos empezado ya a ponerlas en crisis. Lo que importa es la manera de aceptar nuestras motivaciones y de vivir las crisis de éstas. Y ésta es la única posibilidad que tenemos de hacernos distintos de como somos, es decir, la única manera de ponernos a inventar un nuevo modo de ser” (Calvino, 2013: 5079).

La literatura en general, y la literatura fantástica en particular, permite “el cuestionamiento del límite entre lo real y lo irreal” (Todorov, 2003: 133) y esto puede llevarnos a traspasar esos límites que de otra forma no habríamos percibido. Así, lo fantástico se nos presenta como subversivo ya que cuestiona (y en muchos casos rompe) con nuestras concepciones sobre lo real.

La lectura de *La Mano de la Buena Fortuna* –y de la obra de Petrović en general– nos invita a traspasar esos límites de lo real, incluso, dentro de esos límites ver las cosas desde otra perspectiva. Es cierto, la literatura puede servirnos como una forma de escaparnos de nuestra cotidianidad, pero también, y sobre todo, para liberarnos de pensamientos obtusos y anquilosados que nos hacen conformarnos con las cosas tal cual son y que nos niegan la capacidad de soñar. En fin, la literatura nos sirve para encontrar nuevos caminos o para caminarlos de forma distinta, como el subir las escaleras hacia atrás.

Piénsese que muy poco antes, la última vez que se había trepado en la forma usual por una escalera, el mundo quedaba abolido por la escalera misma, su hipnótica sucesión de peldaños; en cambio bastará subirla de espaldas para que un horizonte limitado al comienzo por la tapia del jardín salte ahora hasta el campito de los Peñaloza, abarque luego el molino de la turca, estalle en los álamos del cementerio y con un poco de suerte llegue hasta el horizonte de verdad, el de la definición que nos enseñaba la señorita de tercer grado. ¿Y el cielo, y las nubes? Cuéntelas cuando esté en lo más alto, bébase el cielo que le cae en plena cara desde su inmenso embudo. A lo mejor después, cuando gire en redondo y entre en el piso alto de su casa, en su vida doméstica y diaria, comprenderá que también allí había que mirar muchas cosas en esa forma, que también en una boca, un amor, una novela, había que subir hacia atrás. Pero tenga cuidado, es fácil tropezar y caerse; hay cosas que sólo se dejan ver mientras se sube hacia atrás y otras que no quieren, que tienen miedo de ese ascenso que las obliga a desnudarse tanto; obstinadas en su nivel y en su máscara se vengán cruelmente del que sube de espaldas para ver lo otro, el campito de los Peñaloza o los álamos del cementerio. Cuidado con esa silla; cuidado con esa mujer (Cortázar, 2013: 173-175).