



FACULTAD DE DERECHO

UTOPIÁS Y ESPERANZA

El difícil salto entre la crítica del *ser* y la movilización
hacia el *deber ser*

Autor: Cristina González Pombo 5º E5
Filosofía del Derecho

Tutor: Luis Bueno Ochoa

Madrid
Abril 2017

1. INTRODUCCIÓN	2
2. APROXIMACIONES AL TÉRMINO	6
2.1. PROPUESTA DE DEFINICIÓN	6
2.2. DE LA <i>UTOPIA</i> A LAS UTOPIAS: GÉNERO Y MODO	8
2.3. PARES DE CONCEPTOS	9
1.3.1. UTOPIA E IDEOLOGÍA	10
1.3.2. UTOPIA Y HETEROTOPIA	11
2.4. LA UTOPIA COMO CONEXIÓN ENTRE EL <i>SER</i> Y EL <i>DEBER SER</i> : ¿ES POSIBLE EL SALTO?	12
3. PRIMER PARADIGMA: LA UTOPIA COMO GÉNERO FILOSÓFICO-LITERARIO	14
3.1. LA REPÚBLICA DE PLATÓN: ¿“TANTO PEOR PARA LOS HECHOS”?	14
3.2. TOMÁS MORO: ENTRE ANTIGÜEDAD Y MODERNIDAD	18
3.3. RÉPLICA AL PRIMER PARADIGMA: SALTAR Y CAERSE	20
4. SEGUNDO PARADIGMA: LA CRÍTICA DEL GÉNERO UTÓPICO	21
4.1. MARX Y ENGELS	21
4.1.1. DEL SOCIALISMO UTÓPICO AL SOCIALISMO CIENTÍFICO	22
4.1.2. MATERIALISMO HISTÓRICO, MATERIALISMO DIALÉCTICO	24
4.2. REALIDAD, POSIBILIDAD, NECESIDAD	26
4.3. RÉPLICA AL SEGUNDO PARADIGMA: NO HAY A DÓNDE SALTAR	28
5. TERCER PARADIGMA: LA UTOPIA SE ALÍA CON LA ESPERANZA	30
5.1. ERNST BLOCH: LA POSIBILIDAD RADICAL	30
5.1.1. REALIDAD, POSIBILIDAD, NECESIDAD	31
5.1.2. MARXISMO FRÍO Y MARXISMO CÁLIDO	32
5.1.3. ¿ÉTICA MARXISTA?	33
5.1.4. ESPERANZA Y UTOPIAS CONCRETAS	34
5.1.5. EL FIN DE LA HISTORIA: LA “PATRIA DE LA IDENTIDAD”	37
5.2. INMANUEL KANT: HACIA LA PAZ, PERPETUAMENTE	39
5.2.1. ¿QUÉ CABE ESPERAR?	40
5.2.2. AGNÓSTICO EN LA TEORÍA, CREYENTE EN LA PRÁCTICA	40
5.2.3. FILOSOFÍA Y RELIGIÓN: RAZÓN Y FE	41
5.3.4. ÉTICA DEONTOLÓGICA: LA ACTUACIÓN POR RESPETO AL DEBER	42
5.2.5. FE Y ESPERANZA INDIVIDUAL	43
5.2.6. FE Y ESPERANZA COLECTIVAS: FILOSOFÍA DE LA HISTORIA	45
5.3. RÉPLICA AL TERCER PARADIGMA: LA ESPERANZA EN QUE EL SALTO SEA POSIBLE	46
6. CONCLUSIÓN	48
7. BIBLIOGRAFÍA	52

RESUMEN

La posmodernidad ha traído consigo, entre otras cosas, un clima de rechazo generalizado a la utopía sociopolítica. En este trabajo se trata de analizar, a través de tres paradigmas históricos, hasta qué punto la utopía puede operar el salto entre el *ser* criticado y el *deber ser* anhelado, haciendo especial hincapié en la esperanza como motor de dicho progreso. La conclusión, siempre abierta, nos conduce hacia la distinción fundamental entre utopías horizontales y verticales, decantándonos por las segundas y rechazando toda pretensión de alcanzar un estado de cosas perfecto o “fin de la historia”. Bien al contrario, nuestra posición se inclinará hacia el planteamiento kantiano del esfuerzo constante sin éxito garantizado, y por tanto hacia la consideración de la utopía como “idea reguladora” por la que trabajar perpetuamente.

ABSTRACT

Postmodernity brought about, amongst other things, a general rejection of sociopolitical utopias. This work aims at analyzing, through the selection of three historical paradigms, the extent to which utopias can veritably instrumentalize a leap between what *is* and what *ought to be*, emphasizing hope as the moving force behind such progress. Our conclusion, always unfinished, leads us to the fundamental distinction between horizontal and vertical utopias, opting for the latter and rejecting any pretension of attaining a perfect state of affairs or “end of history”. Quite contrary, our position will lean towards the Kantian idea of continuous effort without guaranteed success, and therefore towards the notion of utopia as a “regulative idea” for whose accomplishment we should endlessly work.

PALABRAS CLAVE

Utopía; esperanza; posmodernidad; género; modo; ser; deber ser; utopía horizontal; utopía vertical; idea reguladora.

KEY WORDS

Utopia; hope; postmodernity; genre; mode; is; ought; horizontal utopia; vertical utopia; regulative idea.

1. INTRODUCCIÓN

La utopía filosófica parece haber desaparecido. Si está verdadera y definitivamente muerta o solo temporalmente dormida, no podemos decirlo con seguridad; pero incluso si en este momento no detectamos signo alguno de su resurrección, puede que aún tengamos razones para no creer en su extinción definitiva¹.

La modernidad siempre a prueba (1990), Leszek Kolakowski

“Dios ha muerto”, exclama NIETZSCHE hasta quedarse sin tinta en las páginas de *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 2005)², condensando en una sola frase la esencia de un periodo filosófico bautizado como “posmodernidad”, en el cual — y hasta nuevo aviso— nos encontramos todavía. Como ocurre con toda corriente de pensamiento, es difícil generalizar respecto a los rasgos del periodo posmoderno, incluso si la proclama por la famosa “muerte de Dios” tiende a colocarse como lema de este movimiento filosófico. En este sentido, debe reconocerse también que los postulados de la posmodernidad están lejos de haber llegado a copar la totalidad del pensamiento de las últimas décadas; y aún así podemos decir, sin miedo a equivocarnos, que el núcleo posmoderno ha servido de punto de referencia a la totalidad de autores contemporáneos, ya sea por su adhesión al mismo o por su abierto rechazo a esta corriente. Sea como fuere, nos interesa la posmodernidad porque, desde nuestro punto de vista, su omnipresencia justifica la importancia que tiene a día de hoy volver sobre un tema tan estudiado y repetido hasta la saciedad como es el de la utopía político-social.

Si se nos permite la generalización frente a la que antes advertimos, podríamos afirmar que el pensamiento posmoderno se caracteriza por una cierta inclinación hacia el nihilismo en todas sus formas; inclinación que en ocasiones abraza por completo la nada

¹ Traducción propia del fragmento en inglés: “*Philosophical utopia seems to have died off. Whether it is truly and definitively dead or just temporarily asleep, we cannot say with any certainty; but even though we do not detect in this very moment any distinct signs of its resurrection, we may have reasons not to believe in its final extinction*” (Kolakowski, 1990, pág. 136).

² La reivindicación de la muerte de Dios se popularizó principalmente por la obra mencionada. Sin embargo, el tratamiento más extenso del tema se encuentra en *La gaya ciencia*, concretamente en el aforismo 125, titulado “El hombre loco”, en el cual NIETZSCHE afirma: “A dónde ha ido Dios?, gritó, ¡yo os lo voy a decir! *Nosotros lo hemos matado*, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! [...] ¡Nunca hubo un hecho más grande, ¡y quienquiera que nazca después de nosotros pertenece, por causa de este hecho, a una historia superior a todas las historias existentes hasta ahora!” (Nietzsche, *La ciencia jovial* [La gaya scienza], 2001, págs. 218-219).

filosófica, y en otras se decanta en corrientes “superadoras” de la metafísica o la ética que han venido marcando el panorama filosófico occidental hasta la fecha. En este último sentido, la posmodernidad defiende la adopción de unas nociones de ser, verdad o moralidad “débiles”³, como reacción a un pensamiento y una razón anteriores considerados dogmáticos y totalitarios. Es, por tanto, la antítesis del optimismo de la Ilustración y de su confianza en el progreso humano y la omnipotencia del entendimiento, como afirma Judith SHKLAR en su obra *After Utopia: The Decline of Political Faith* (Shklar, 2015).

La posmodernidad surge, de este modo, tras el fracaso de la puesta en práctica del marxismo y la barbarie totalitaria de la que fue testigo el siglo XX, fundamentados sobre la siempre peligrosa legitimidad del que cree estar en posesión de la verdad definitiva y con mayúsculas. En este sentido, reconocemos por una parte que —como ya advirtió Goya— el sueño de la razón puede de hecho producir monstruos; y cualquier pensamiento que pretenda tener la última palabra lleva, inevitablemente, a la intolerancia y la exclusión del que piensa diferente. Sin embargo, este trabajo pretende cuestionar la idea de que la utopía deba necesariamente presentar este carácter dogmático y totalitario que rechaza la posmodernidad. En este sentido, las últimas décadas nos han dejado voces que proclaman la muerte de la utopía, pero también otras que reivindican su vigencia. Un ejemplo de las segundas vendría constituido por la obra del filósofo polaco Leszek KOLAKOWSKI, que en 1990 escribió la frase transcrita al inicio de este estudio, en el marco de su obra *La modernidad siempre a prueba* (Kolakowski, 1990). Casi treinta años han pasado ya desde esta afirmación, pero creemos que su contenido sigue interpelando con la misma fuerza.

En efecto, movimientos recientes que proponen un cambio en el orden global, como el altermundialismo o el propio *15M* en España, son rechazados por no tener los pies en la tierra. No hace falta un análisis muy profundo para darse cuenta de que vivimos en una época en la que el realismo encarna lo políticamente correcto, y aquello que no se ajuste al *status quo* es rápidamente tachado de populista y desiderativo. Dicho esto, no se trata desde luego de posicionarse a favor de uno u otro movimiento o partido, ni de defender la factibilidad de propuestas o iniciativas concretas. Bien al contrario, somos plenamente conscientes de que probablemente el lugar de la utopía no esté en los programas

³ La noción de pensamiento “débil” se debe — aunque no queda reducida— al filósofo italiano Gianni VATTIMO, cuyas ideas se recogen en la obra epónima (Vattimo & Rovatti, 2006).

electorales, pero consideramos crucial preguntarnos, en este clima de inmovilismo político, si verdaderamente se han agotado las fuentes de esperanza; si es necesario resignarse al continuismo o si por el contrario la utopía puede tener una cierta “utilidad” para impulsar el cambio social.

Para responder a esta pregunta exploraremos la historia del pensamiento utópico, a través del estudio de tres paradigmas diferenciados: el clásico (encarnado por PLATÓN y Tomás MORO), el marxista (centrado en el corpus original de Karl MARX y Friedrich ENGELS), y el de los defensores de la esperanza (entre los que hemos identificado a Ernst BLOCH e Inmanuel KANT).

En este punto, quizás sea conveniente explicar brevemente la utilización del término paradigma, que se repetirá a lo largo de todo el estudio. Si buscamos el término en cualquier diccionario filosófico se nos remite en primer lugar a la utilización dada al mismo en el seno de la teoría de las ideas platónica (recurrimos en este caso a Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 1986, pág. 2486). En efecto, PLATÓN empleaba el vocablo griego *paradeigma* en el sentido de “modelo”, “ejemplo”, “patrón” o “muestra” (Marín Gallego, 2007, pág. 75). Así lo afirma en el *Parménides*:

[...] que estas mismas formas [las ideas] permanezcan en la naturaleza a modo de ejemplo⁴, que las cosas se les parezcan y sean como imágenes⁵ de ellas, y que dicha participación de las cosas en las formas resulte no ser más que una representación de ellas (Platón, *Parménides*, 1971, pág. 54)⁶.

En cualquier caso, el uso más reconocido del término paradigma, y el momento en el cual la noción comienza a tener relevancia en la filosofía de la ciencia (Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 1986, pág. 2487), fue el establecido —no sin controversia— por Thomas KUHN, en su obra *La estructura de las revoluciones científicas* (Kuhn, 2004). Concretamente en el *Postdata* a dicho texto, KUHN explica su noción de paradigma:

[...] en gran parte del libro me he valido del término "paradigma" en dos sentidos distintos. Por una parte, significa toda la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad dada. Por otra parte, denota una especie de elemento de tal constelación, las concretas soluciones de problemas que, empleadas como modelos o ejemplos, pueden remplazar reglas explícitas como base de la solución de los restantes problemas de la ciencia normal (Kuhn, 2004, págs. 269-270).

⁴ Paradeigma (*παράδειγμα*).

⁵ Paradeigmata (*παράδείγματα*).

⁶ [132 d].

Así pues, tomando prestada la imagen de KUHN, empleamos aquí el término paradigma para referirnos a tres constelaciones utópicas diferenciadas, cada una de las cuales entiende y aborda la noción de manera propia y desde postulados diversos. De este modo y gracias al análisis de los tres paradigmas mencionados, cubriremos la utopía desde su génesis, abordando las distintas críticas y desarrollos que ha sufrido a lo largo de la historia, y —lo que es más importante— permitiéndonos comparar los distintos modelos e inclinarnos quizás hacia alguno de ellos. Asimismo, el recorrido histórico que hemos planeado nos llevará a hacer hincapié en dos de los referentes principales de la posmodernidad (el marxismo y la Ilustración), de suerte que podremos comprobar si el rechazo está justificado, o si por el contrario queda aún algo por salvar.

Deber quedar claro, no obstante, que este trabajo no pretende ser una mera compilación de los distintos ejemplos de utopía que ha dado el pensamiento occidental⁷, ni podrá detenerse en exceso en la explicación de la filosofía de cada uno de los autores que trataremos. La explicación de los sistemas de pensamiento de los filósofos escogidos se hará únicamente cuando la misma sea necesaria para dar respuesta al interrogante que guía nuestro estudio, y en cualquier caso deberá ser necesariamente breve y concisa dadas las limitaciones evidentes de espacio que se nos imponen.

En definitiva, este trabajo constituye —ciertamente— un repaso a las utopías más destacadas de la historia. Sin embargo, se trata de un repaso guiado y adaptado especialmente a la búsqueda de una respuesta a la pregunta por la “utilidad” de la utopía y la realidad de su supuesta muerte; búsqueda que parte, eso sí, de la intuición inicial de que la esperanza no puede estar aun perdida.

⁷ Se pueden encontrar desde luego ejemplos de utopía en otras culturas y filosofías y, si bien en este caso hemos decidido centrarnos en nuestro entorno filosófico más inmediato, no queremos dejar de reconocer y apuntar brevemente su existencia.

2. APROXIMACIONES AL TÉRMINO

Si bien —como ya hemos indicado—, nuestro objetivo es más específico y va más allá de la mera descripción de las utopías o la compilación de los distintos ejemplos históricos de las mismas, sigue siendo necesario e ineludible dedicar una sección de nuestro estudio a aproximarnos al concepto que articula este trabajo.

Debe entenderse, en este sentido, que la elección del verbo “aproximación” no es en modo alguno fruto de la arbitrariedad. Bien al contrario, la decisión de plantear varias “aproximaciones” al término pretender dar cuenta de las limitaciones que se nos presentan a la hora de intentar definir la utopía. Por ello, procederemos en cuatro secciones diferenciadas: en primer lugar, presentaremos una definición cerrada de utopía; a continuación, nos acercaremos al término a través de la contraposición de la utopía a otros conceptos afines; posteriormente, haremos referencia a la distinción entre la utopía como género y la utopía como modo, la cual será cardinal en la articulación del resto del trabajo; finalmente, nos referiremos a la imagen que —a modo de metáfora—, emplearemos como hilo conductor del trabajo: la utopía como salto entre el *ser* y el *deber ser*.

2.1. Propuesta de definición

Tal y como venimos diciendo, la tarea de definir el concepto de utopía, o incluso su misma caracterización como “concepto”, se nos presenta problemática. No en vano afirma EDUARDO REIS que “si hay una palabra, idea, concepto o pensamiento cuyo contenido es tan inestable, indeterminado, históricamente variable y semánticamente equívoco, como es unívoca y etimológicamente bien definida su expresión [...]” esta es la utopía (Eduardo Reis, 2009, pág. 40).

Haciéndonos cargo de esta dificultad, hemos optado por partir de la definición proporcionada por FERRATER en su ya mencionado *Diccionario de Filosofía*, buscando encontrar un primer marco conceptual que nos permita comenzar a adentrarnos en el mundo de la utopía.

Según este autor, pueden distinguirse dos sentidos del término utopía: uno literal y uno específico. En sentido literal, FERRATER comienza refiriéndose al origen

etimológico del término, el cual —como es bien sabido— remite a aquello que “no está en ninguna parte”. Esta falta de lugar FERRATER la hará equivalente a otro término afín como es el de *ucronía*, en la medida en que “lo que no está en ninguna parte no se halla tampoco alojado en ningún tiempo” (Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 1958, pág. 1371). En cuanto al sentido específico, el autor nos ofrece una serie de notas de la utopía, que nos servirán como guía para plantear el resto del trabajo. En este sentido, comienza la definición afirmando:

Se llama utopía a un ideal que se supone a la vez *deseable e irrealizable*⁸. Este ideal suele referirse a una sociedad humana que se coloca en un futuro indeterminado y a la cual se dota mentalmente de toda suerte de perfecciones. Como tal sociedad funciona, por así decirlo, en el vacío, esto es, carece de resistencias reales, todos los problemas quedan en ella solucionados automáticamente (Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 1986, pág. 1371).

Continúa FERRATER afirmando la diversidad de formas que adoptan las diferentes utopías, siendo posible —no obstante— extraer un mínimo común denominador de todas ellas: “el presentar una sociedad completa, con todos sus detalles, y casi siempre cerrada, en el sentido de que (a causa de su supuesta perfección) *no es ya susceptible de progreso*”⁹ (Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 1986, pág. 1371).

Hasta este punto podemos, por tanto, destacar tres aspectos principales del término utopía. *En primer lugar*, la utopía presenta un marcado carácter normativo, remitiéndonos a la aspiración hacia un *deber ser* imaginado que se quiere alcanzar, frente al *ser* que se mira con espíritu crítico. Este primer aspecto, clave en nuestro trabajo, lo trataremos extensamente en la cuarta de nuestras aproximaciones, por lo que por el momento nos limitaremos a dejarlo enunciado. *En segundo lugar*, se destaca un aspecto problemático de la utopía: su supuesta “irrealizabilidad”. Sobre este aspecto, el propio autor abundará más adelante en su definición, reconociendo que, si bien el espíritu utópico se ha calificado como “ciego para las realidades humanas”, no es menos cierto que “la utopía no es totalmente inoperante”, si no que “en algunas ocasiones el pensamiento utópico crea ciertas condiciones que se convierten en realidades sociales”, de suerte que en la praxis “el pensamiento utópico no es siempre utópico” (Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 1986, pág. 1371). La cuestión de la “utilidad práctica” de la utopía será tratada en la reflexión sobre cada uno de los autores propuestos, intentando determinar hasta qué

⁸ La cursiva es nuestra.

⁹ La cursiva es nuestra.

punto es posible —o incluso si es deseable—, la realización de este tipo de propuestas ideales. *Por último*, cabe igualmente destacar la idea de que la utopía presenta para este autor un sentido escatológico, en cuanto que nos remite a un estado ideal, tan perfecto que podrían representar el tantas veces referido “fin de la historia”. Sobre esta cuestión volveremos en la última sección del trabajo, al contraponer las posturas de BLOCH y KANT e inclinarnos, en principio, por la segunda.

Así pues, estas tres notas—el salto del *ser* al *deber ser*, la supuesta inviabilidad de la utopía y su sentido escatológico— van a constituir elementos articuladores de la exposición de los tres paradigmas recogidos en el trabajo. Por el momento, no obstante, es todavía necesario continuar nuestra aproximación al concepto de utopía.

2.2. De la *Utopía* a las utopías: género y modo

El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo.

Cien años de soledad (1967), Gabriel García Márquez

A la manera del Macondo de los recuerdos del coronel Aureliano Buendía, durante gran parte de la historia de la filosofía y la literatura, a las utopías hubo que señalarlas con el dedo para poder mencionarlas. En efecto, no fue hasta el siglo XVI cuando Tomás MORO, acudiendo al vocablo latino *tópos* y al sufijo *ou-*, generó un término que se empleó desde entonces para referirse a todas las obras que, como la suya, imaginaban una sociedad ideal o incluso perfecta.

No cabe duda de que antes de la irrupción de la obra epónima, otros filósofos y literatos ya habían ensayado el género: nosotros mismos, sin ir más lejos, comenzaremos el estudio de los paradigmas tratando *La República* de PLATÓN. Sin embargo, quizás sea menos evidente la existencia de una utopía fuera del género; de una serie de ejemplos prácticos de eventos o personas que antes de la llegada del autor inglés (y quizás incluso del mismo PLATÓN) ya habían demostrado un cierto “espíritu utópico”.

Al referirnos a la obra de Tomás MORO como iniciadora de la utopía, estamos al fin y al cabo restringiendo el concepto al género literario utópico, cuya delimitación no es —

dicho sea de paso— para nada pacífica. Tal y cómo nos indica EDUARDO REIS, las distintas definiciones del género utópico no son “consensuales respecto a su objetivo temático y estructura formal, menos aún en lo que concierne a su genealogía” (Eduardo Reis, 2009, pág. 42). En efecto, si bien las incontables antologías de la utopía que han sido publicadas coinciden en incluir obras como la propia de MORO o la *República* de PLATÓN, cada compilador expande el género según su criterio, incluyendo obras como *Los viajes de Gulliver* de Jonathan SWIFT (Manguel, 2000) o el poema *Sailing to Byzantium* de W. B. YEATS (Carey, 1999).

Sin embargo, al margen de la delimitación de aquellas obras que podríamos considerar utópicas, nos interesa destacar cómo junto al género literario —y quizás subyaciéndolo—, se encuentra el llamado *utopismo*, en cuanto que forma de pensamiento y acción característico del ser humano, que podríamos definir como la “continua voluntad humana en alinear la representación consciente del mundo con un proyecto de sociedad ideal” (Eduardo Reis, 2009, pág. 49). Según esta idea, MORO no habría hecho más que crear un neologismo e instituir un género partiendo de un sustrato ya existente, quizás en la misma esencia del ser humano, comoquiera que la entendamos. Siguiendo a este mismo autor, podríamos incluso encontrar y defender el enraizamiento del espíritu utópico en las dos matrices de la cultura occidental: la clásica-humanista y la judeo-cristiana (Eduardo Reis, 2009, pág. 54).

Así pues, a la hora de exponer nuestros tres paradigmas, haremos una distinción importante entre el género y el modo utópicos, defendiendo la relevancia del segundo sobre el primero.

2.3. Pares de conceptos

Como tercera forma de aproximación a la utopía, consideramos ilustrativo referirnos a la misma contraponiéndola a otros conceptos afines. Concretamente hemos seleccionado dos parejas de conceptos, que nos permitirán comprender la utopía de forma indirecta.

1.3.1. Utopía e ideología

Una de las oposiciones más prolíficas (y desde luego relevantes de cara a nuestro posterior tratamiento del marxismo y sus relaciones con la utopía) es la que contrapone —o cuanto menos empareja— esta noción con la de ideología.

Es bien sabido que el marxismo defendía un concepto negativo de la ideología, considerándola un elemento más de la superestructura que contribuía a distraer al pueblo de las relaciones y modos de producción antagónicos subyacentes. Según esto, y tal y como afirma Carlos GÓMEZ:

La utopía no vendría a ser sino una variante de la ideología, en cuanto que simple anhelo de una vida justa y feliz, que no procede, sin embargo, al imprescindible análisis de la realidad social imperante y a la dilucidación de los oportunos medios para transformarla (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 482).

Trataremos esta distinción al hablar de la oposición entre el socialismo utópico y el socialismo científico, pero ahora nos interesan, como forma de aproximarnos a la noción de utopía, las aportaciones de dos autores: Karl MANNHEIM y Paul RICŒUR.

En su obra *Ideología y utopía*, MANNHEIM establece un elemento común a ambos términos, saber: su incongruencia con la realidad. A pesar de este punto de conexión, la diferencia estriba, como afirma GÓMEZ, en su distinta orientación temporal: mientras que la ideología se queda atrás respecto al desarrollo social, la utopía lo trasciende (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 483). De este modo, la visión que MANNHEIM nos proporciona de la utopía no es para nada negativa, considerándola no como una ensoñación inalcanzable si no como “un proyecto que tiende gradualmente a realizarse y, por tanto, a provocar su propia muerte, reduciendo a cero la distancia utópica” (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 484). Para este autor, si bien podría llegar a aceptarse una sociedad sin ideologías, una sociedad sin utopía significaría “el cese de la voluntad de perfección en una sociedad sin metas” (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 484).

El segundo autor que ha tratado esta pareja de conceptos (basándose ampliamente en los postulados marxistas y en la obra de MANNHEIM) es Paul RICŒUR, en su obra

Ideología y utopía. El filósofo francés distingue tanto en la utopía como en la ideología una función constituyente-constructiva y una patológica-destructiva, siendo la segunda, en ambos casos, la más evidente¹⁰ (Ricœur, 1997, pág. 17). Respecto a la ideología, RICŒUR entiende que ésta puede cumplir la función positiva de “preservar la identidad del grupo”, pero también puede “degenerar y llegar a ser la expresión disimulada de un juego de intereses del que se ha perdido la clave” (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 487). Por su parte la utopía tiene la virtud de criticar el orden vigente y “abrir el campo de lo posible más allá de lo real”, pero también se pierde en ocasiones en la mera evasión, descuidando la conexión entre la realidad y ese “no lugar” al que se aspira (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 487).

1.3.2. Utopía y heterotopía

El término *heterotopía* fue acuñado por el filósofo francés Michel FOUCAULT para designar una suerte de utopías efectivamente realizadas, si bien en emplazamientos aislados o enfrentados al resto del mundo. Distingue FOUCAULT dos tipos de *heterotopías*: de crisis y de desviación (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 488). Las primeras referirían precisamente a lugares reservados a “individuos en crisis respecto a la sociedad en la que viven”, como podría ser en la actualidad el cuartel o el “espacio” creado en un viaje de novios. Por su parte las *heterotopías* de desviación refieren a lugares en los que se sitúa a “individuos desviados de la media o de la norma”, como sería el caso de la prisión o la clínica psiquiátrica (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 488). De acuerdo con FOUCAULT, la función de las *heterotopías* puede ser de dos tipos: bien la de crear un espacio de ilusión o bien uno de compensación (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 488), oponiéndose en ambos casos al mundo real y revelándolo inadecuado por efecto de la comparación.

¹⁰ Traducción propia del fragmento en francés: “*Un examen de l'idéologie et de l'utopie révèle deux traits partagés par les deux phénomènes. Premièrement, tous deux sont au plus haut point des phénomènes ambigus. Chacun a un côté négatif et un côté positif, un rôle constructif et un rôle destructeur, une dimension constitutive et une dimension pathologique. Le second trait commun est que, des deux côtés, l'aspect pathologique apparaît le premier [...]*”.

2.4. La utopía como conexión entre el *ser* y el *deber ser*: ¿es posible el salto?

Al exponer los aspectos principales de la utopía, extraídos de la definición de FERRATER, indicábamos que la dimensión normativa de la misma sería tratada posteriormente con mayor profundidad. Es este, pues, el momento de acometer la tarea.

Hemos decidido, como ya venimos apuntando —y como evidencia el título mismo del trabajo—, enfocar la utopía en cuanto que paso del *ser* al *deber ser*. Según esta idea, el “no-lugar”, el “ninguna parte” al que nos remite la utopía, funcionaría como espacio para el surgimiento de la posibilidad y el *deber ser*. Como afirma GÓMEZ:

Este vacío cumple [...] el importante papel de ofrecer variaciones imaginativas sobre el debido modo de ser de las cosas, sometiendo a crítica nuestra situación presente, que no puede tenerse por única o natural, abriendo así el campo de lo posible más allá de lo meramente factual (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 481).

La cuestión de la utopía como crítica del *ser* y aspiración al *deber ser* ha sido referida por numerosos autores, siendo quizás el más representativo Max HORKHEIMER, que afirmó en su obra *Historia, metafísica y escepticismo* que “la utopía, en efecto, tiene dos caras; es la crítica de lo que es y la descripción de lo que debe ser. Su importancia radica, esencialmente, en el primer momento” (Horkheimer, 1982, pág. 91). HORKHEIMER — desde su base marxista— desconfía de la utopía, considerando que la imaginación de una sociedad perfecta en el futuro limita la acción transformadora en el presente. El filósofo de la Escuela de Frankfurt se negaba a aceptar lo que él denominaba la “paciencia del idealismo” que justificaría la “resignación del sabio contemplativo” ante el sufrimiento y la miseria humanas (Horkheimer, 1982, pág. 97).

Sin posicionarnos todavía en contra o a favor de la afirmación de HORKHEIMER, sí defendemos la absoluta necesidad de mantener la distinción entre *ser* y *deber ser* (algo que, desde la posmodernidad en la que nos encontramos, no puede ya darse por descontado), incluso si se pone el acento en el primero. En este sentido, podríamos afirmar sin dificultades que el binomio *ser - deber ser* se encuentra en el corazón mismo de la ética, hasta el punto de que la negación del primero implicaría la imposibilidad de la segunda.

Defendemos pues, desde el principio, el mantenimiento de la ética y por consiguiente de la utopía, lo cual —no obstante— deja abierta la pregunta por su factibilidad. El interrogante que se plantea es, entonces, si es realmente posible dicho salto al *deber ser*. En otras palabras: ¿Sirve de algo la utopía? ¿Puede realmente ayudarnos a plasmar nuestros ideales en la tierra? ¿Puede la posibilidad convertirse en realidad? ¿Puede el *deber ser* convertirse en *ser*? O, por el contrario ¿No es la utopía, al fin y al cabo, una quimera irrealizable, como la definía FERRATER?

Tal y como nos indica MUGUERZA, de poco sirve negar que la utopía es, al fin y al cabo, contraria a los hechos y a la realidad (Muguerza, 1990, pág. 379). Sin embargo, de acuerdo con el filósofo español, es ahí donde reside su importancia: la “contrafacticidad” de la utopía es perfectamente compatible con su “sed de facticidad”, esto es, “con la pretensión de que tengan lugar aquellos hechos en los que la utopía busca encontrar su cumplimiento” (Muguerza, 1990, pág. 379). A lo largo de los tres paradigmas que expondremos a continuación veremos cómo las posiciones de cada autor difieren en cuánto a su deseo o su confianza en que sea realmente posible o deseable el alcance de ese *deber ser*. Para ilustrar cada una de ellas, trataremos de apoyarnos en la metáfora del salto. De este modo, las preguntas que antes presentamos se verán reformuladas: ¿Fueron capaces PLATÓN, MARX o BLOCH de introducir en su filosofía el impulso necesario para saltar del *ser* al *deber ser*?, ¿Se preocuparon siquiera de ello? ¿Defendían, cuanto menos, que fuese posible ese salto? O, ¿Creían, por el contrario, que no había lugar al que saltar?

3. PRIMER PARADIGMA: LA UTOPIA COMO GÉNERO FILOSÓFICO-LITERARIO

Cuando pensamos en la utopía, tendemos a volver la vista hacia las innumerables variaciones de la descripción de la “ciudad ideal” que el ser humano ha ido imaginando a lo largo de la historia. Un repaso a todos los exponentes de este género literario-filosófico sería imposible —y desde luego excedería el objeto de este trabajo—, de modo que nos limitaremos a presentar dos de las obras más representativas: las escritas por PLATÓN y Tomás MORO.

3.1. La República de Platón: ¿“Tanto peor para los hechos”?

PISTETERO — ¡Oh! ¡Oh! ¡Qué magnífica idea se me ha ocurrido para la gente alada!
Seríais omnipotentes si me obedecierais.
ABUBILLA — ¡Obedecerte! ¿En qué? [...]
PISTETERO — Fundad una ciudad.
ABUBILLA — ¿Y qué ciudad podríamos fundar nosotras, las aves? [...]
PISTETERO — Mira ahora hacia arriba.
ABUBILLA — Ya miro.
PISTETERO — ¿Has visto algo?
ABUBILLA — Sí; las nubes y el cielo.
Las aves (414 a.C.), Aristófanes

En su obra *Las aves*, ARISTÓFANES ridiculiza los intentos platónicos de construir racionalmente una ciudad ideal, transmitiendo mediante su alegoría la idea de que tal aspiración solo podría materializarse en el aire por obra de los mismos pájaros.

Vemos pues que fueron los propios contemporáneos de PLATÓN los que comenzaron criticando su obra por excesivamente idealista e irrealizable. De acuerdo con las ideas que venimos exponiendo, cabría pues preguntarse si fue verdaderamente inútil, o incluso perjudicial para el progreso humano y político, el empeño platónico en diseñar una ciudad ideal.

Si bien hemos advertido desde el principio que no correspondía a este estudio la explicación de los sistemas filosóficos de cada uno de los autores tratados, en el caso de

PLATÓN consideramos que un entendimiento —siquiera superficial— de las bases de su filosofía es necesario para responder correctamente a las anteriores preguntas. Al fin y al cabo, no podemos olvidar que el filósofo ateniense, aún representando uno de los primeros sistemas completos de pensamiento racional de la historia de occidente, mantiene todavía una dosis importante de aquel mito que empezaba a ser superado por el *logos*. En este sentido, el sistema de pensamiento platónico en su conjunto puede parecer “irreal” o “infundado” al lector del siglo XXI, pero considero que para nuestro propósito es necesario aceptar como axiomas algunos de los puntos clave de la teoría platónica, principalmente en lo que a la idea del bien y la noción del intelectualismo moral se refiere. Entendiendo estas dos ideas podremos comprender por qué PLATÓN eligió la vía de la utopía política, y podremos posteriormente juzgar si su estrategia fue o no la adecuada.

Es bien sabido que según la teoría de las ideas platónica, existe un bien, objetivo e inmutable, culmen de la jerarquía ontológica, cuyo conocimiento está abierto al filósofo. Dicho presupuesto ontológico-epistemológico tiene su reflejo en la ética a través de la teoría socrática del intelectualismo moral, según la cual la virtud puede ser aprendida, de suerte que aquel ser humano que conozca el bien actuará conforme al mismo. Este esquema, cierto para la ética, lo es también para la política, siendo el bien del Estado objetivo y cognoscible para el buen estadista.

Partiendo de estas premisas, y como afirma SABINE: “Esta determinación de ser científico implicaba para Platón, cuando escribió la *República*, que su teoría tenía que dibujar un estado ideal y no limitarse a describir un estado existente” (Sabine, 2011, pág. 61). Según nos indica el autor francés, la gran obra política platónica estaba destinada a constituir una utopía, o al menos a describir el Estado “tipo” o “modelo ideal”, regido por la idea de bien supremo aprehendida por el rey filósofo. Así, nos indica SABINE que:

Ninguna exposición meramente descriptiva de los estados existentes podía servir para este fin y ningún argumento meramente utilitario podría valer para justificar ese derecho del filósofo. La naturaleza general del estado como especie o tipo es el tema del libro, y el problema de si los estados reales se ajustan o no a ese modelo es secundario (Sabine, 2011, pág. 62).

Así pues, no sólo la *República* debía ser una utopía política, sino que la cuestión de su factibilidad pasaba a un segundo plano. Dicho de otro modo, PLATÓN constató que

el ser del Estado¹¹ merecía una fuerte crítica; estableció como debía ser el Estado perfecto; y confió en que el salto entre uno y otro quedase cubierto por los propios principios rectores de su teoría.

De este modo, PLATÓN descuida completamente el estudio de la forma de operar ese salto. Simple y llanamente, confía en que se produzca. Así, el utopismo de la teoría platónica se concentra en un aspecto muy concreto: su confianza ciega en la educación, que debería permitir el conocimiento progresivo del bien que articula todo su Estado.

En este punto, incluso si aceptamos la idea platónica por la cual el conocimiento del bien lleva a su deseo, sigue siendo necesaria la articulación práctica de ese aprendizaje, y en ella reside todo el éxito o el fracaso de la *República*: la educación será la que permita al rey filósofo llegar hasta su posición, pero también será la que articule la diferenciación en castas de los niveles sociales inferiores. Tal y como afirma HERRERA GUILLÉN, la educación es la institución central del Estado platónico, en la medida en que “sirve para hacer la correcta diferenciación social, de tal modo que cada miembro ocupe el lugar que por aptitud y capacidad le corresponde” (Herrera Guillén, 2013, pág. 52). Así pues, incluso aceptando las premisas platónicas sobre la naturaleza humana, la verdadera utopía se sitúa en el papel central que se le concede a la educación: si esta fracasa en su labor de selección progresiva de los ciudadanos, el Estado se desmoronará. En este sentido, es cierto que PLATÓN dedica numerosas páginas de su obra a describir el sistema educativo que se deberá seguir en su Estado ideal, pero desde luego se aprecia poca —o más bien ninguna— preocupación por la puesta en práctica de dicho sistema y las dificultades que pudiesen surgir. Es esta completa desatención a los avatares de la puesta en práctica de la *República* la que verdaderamente merece nuestra crítica, incluso si PLATÓN la desatendió de forma deliberada.

De hecho, PLATÓN dedica un pasaje de su diálogo a tratar la cuestión de la realización práctica de su Estado, concretamente en el libro V, cuando Glaucón interroga a Sócrates en los siguientes términos:

— [...] Pero Sócrates, se me figura que si se te dejara proseguir, nunca llegarás al punto esencial cuya explicación aplazaste antes, por haberte engolfado en todos esos

¹¹ Estado que, no lo olvidemos, acababa de condenar a muerte al más justo de todos los hombres a juicio de Platón.

desenvolvimientos. Se trataba de saber si un estado semejante es posible y cómo lo es¹². [...] Por lo tanto, abandona estos pormenores que son superfluos y haznos ver más bien que tu proyecto no es una quimera, y cómo puede llevarse a cabo (Platón, *La República o el Estado*, 1992, págs. 248-249)¹³.

Parece por tanto evidente que PLATÓN era cuanto menos consciente de las posibles objeciones a la realización de su Estado, y probablemente sorprenda la respuesta que a ello da el filósofo en este mismo texto. En efecto, si continuamos el diálogo vemos cómo Sócrates no vacila al restar importancia a la cuestión de la puesta en práctica de la *República*, apelando al valor de la idea independientemente de su realización:

—¿Crees que un pintor, después de haber pintado el más bello modelo de hombre que pueda verse y de haber dado a cada rasgo la última perfección, sería menos hábil porque no le fuera posible probar que la naturaleza puede producir un hombre semejante?

—No, por Zeus—contestó.

—Y nosotros, ¿qué hemos hecho en esta conversación sino trazar el modelo de un Estado perfecto?

—No hemos hecho otra cosa.

—Y lo que hemos dicho, ¿no estará bien dicho, aun cuando no podamos demostrar que se puede formar un Estado según este modelo?

—No, por cierto— dijo (Platón, *La República o el Estado*, 1992, pág. 250)¹⁴.

Hasta aquí parece, ciertamente, que PLATÓN se desentiende por completo de la importancia de poner en práctica su *República*. Sin embargo, basta continuar un poco en el diálogo que venimos transcribiendo para comprobar que ésta no es toda la verdad. Así, tras defender el valor del Estado ideal como abstracción, PLATÓN afirma lo siguiente:

—Esta es la verdad; pero si quieres que te haga ver cómo y hasta qué punto un Estado semejante puede realizarse, lo haré para que me quedes obligado, con tal que me concedas una cosa que me es necesaria.

—¿Cuál?¹⁵

—¿Es posible ejecutar una cosa precisamente como se la describe? ¿No está, por el contrario, en la naturaleza de las cosas, que la ejecución se aproxime menos a lo verdadero que el discurso? Otros no piensan lo mismo; ¿pero tú qué dices?

—Soy de tu dictamen—dijo.

—No exijas, por tanto, de mí que realice con una completa precisión el plan que he trazado; y si puedo hacer ver cómo un Estado puede ser gobernado de una manera muy aproximada a la que he dicho, confiesa entonces que he probado, como me exiges, que nuestro Estado es posible. ¿No te darás por satisfecho si llego a conseguirlo? Por mi parte lo estaré.

—Y yo también (Platón, *La República o el Estado*, 1992, pág. 250)¹⁶.

¹² [470 c]. Aclaremos que, en aquellos casos en que la edición española consultada incluya la referencia en notación “canónica”, de acuerdo con la edición original o traducción más autorizada, ésta será incluida a pie de página para facilitar la comprobación.

¹³ [470 d].

¹⁴ [470 d].

¹⁵ [470 e].

¹⁶ [473 a].

Por lo tanto, si bien PLATÓN consideraba que su *República* tenía valor incluso si no podía realizarse, parece indicarnos también que la misma podría presentarse como una suerte de “idea reguladora”, como una meta hacia la que acercarse, incluso si es por su propia naturaleza inalcanzable. Esta idea la retomaremos al hablar de KANT y su concepto de esperanza pero, por el momento, no podemos sino expresar un entusiasmo muy moderado por la utopía platónica: coincidimos, por una parte, en la conveniencia de no considerar a la *República* como un sistema cerrado y perfecto que imponer en todos sus términos; sin embargo, no podemos dejar de criticar a PLATÓN por su excesiva falta de atención a la problemática de la puesta en práctica del Estado ideal, especialmente en lo que al sistema educativo se refiere. Tal y como lo expresa SABINE citando la famosa frase atribuida a HEGEL, lo que trataba de hacer PLATÓN era “mostrar lo que en principio *tiene que ser* un estado; si los hechos no son como el principio, tanto peor para los hechos” (Sabine, 2011, pág. 62).

3.2. Tomás Moro: entre Antigüedad y Modernidad

*Me llamaron los antiguos,
por insólita, Utopía.
Competidora de aquella
ciudad que Platón pensara
y vencedora quizá,
pues lo que en ella tan sólo
en las letras se esbozara,
superélo yo con creces
en personas y en recursos
y al dictar mejores leyes.
Siendo así que deberían,
en justicia, desde ahora,
darme el nombre de Eutopía*

Sexteto de Anemolio, en *Utopía* (1516), Tomás Moro.

Entre PLATÓN y MORO transcurren casi dos mil años, y como afirma MUMFORD, en este tiempo “la utopía parece haberse ocultado tras el horizonte” (Mumford, 2013, pág. 67). En efecto, salvo obras muy concretas como *La ciudad de Dios* de SAN AGUSTÍN, la utopía como género parece haberse borrado del mapa.

La mención a la obra de MORO es sin duda ineludible en cualquier estudio de la utopía —por reducido que sea—, no sólo por dar nombre y constituir uno de los exponentes más puros del género, sino también en nuestro caso, por proporcionarnos una adecuada transición entre nuestra utopía de la antigüedad (*La República* de PLATÓN) y las concreciones del espíritu utópico en la modernidad (que ejemplificaremos a través de las distintas corrientes marxistas).

En efecto, la *Utopía* de MORO “reúne todas las cualidades de la Antigüedad, pero está a la vez dotada de todos los elementos de la utopía moderna” (Herrera Guillén, 2013, pág. 95). La sociedad ideal que imagina el autor inglés se basa en un sistema de estructuración social de clara inspiración platónica y fuertemente influido por el comunismo cristiano (aspectos estos que nos remiten a la Antigüedad), pero también cuenta con la virtud de adelantar determinadas premisas del socialismo posterior, en la medida en que emprende la “crítica a un incipiente sistema capitalista, que dejaba a los campesinos en una situación de empobrecimiento y exclusión” (Herrera Guillén, 2013, pág. 96).

La propia estructura del libro de MORO ejemplifica bien la doble faceta de la utopía mencionada por HORKHEIMER, al dividirse la obra en dos libros: uno primero, referente al *ser*, que lleva por título “De la relación de Rafael Hithloday referente al mejor estado de una república”; y uno segundo, encargado de describir el *deber ser*, titulado “De la relación de Rafael Hithloday referente al mejor estado de una república con la descripción de Utopía y una extensa exposición del gobierno político y de todas las buenas leyes y ordenanzas de dicha isla” (Moro, 1977). El primer libro constituye pues una dura crítica de la Europa (y especialmente de la Inglaterra) del siglo XVI, en su sistema estamental todavía medieval y en su incipiente capitalismo (Herrera Guillén, 2013, pág. 99). Por su parte, el segundo libro constituye la descripción detallada de una sociedad perfecta en la que todos los males anteriormente descritos han desaparecido. No obstante, a pesar del optimismo aparente, el caso de MORO es sustancialmente distinto al de PLATÓN en cuanto a sus pretensiones de realización del Estado descrito.

En efecto, si leemos el texto de MORO descubrimos que el mismo está impregnado de una fuerte ironía que nos invita a leer el texto “sin tomarlo demasiado en serio, como si su autor realmente quisiese imponer su ideal a toda costa, ni demasiado en broma, como

si ciertos valores que propone no los tomase en gran consideración” (Herrera Guillén, 2013, pág. 98). La ironía con la que MORO nos presenta su creación ideal nos hace sospechar que el autor inglés intuía ya (adelantándose a lo que posteriormente confirmarían los acontecimientos históricos) los peligros de intentar imponer un ideal a toda costa.

¿De qué sirve entonces diseñar una sociedad como la de *Utopía*, si no se aspira a su realización? Al fin y al cabo, tal y como nos indica COPLESTON “las fuerzas y tendencias contra las que protestaba [Moro] no iban a ser detenidas en su desarrollo por ninguna Utopía” (Copleston, *De Ockham a Suárez*, 1994, pág. 305). En efecto, el capitalismo siguió su desarrollo y alcanzó cotas de explotación y desigualdad que el filósofo inglés probablemente no hubiese podido siquiera imaginar. El ideal de MORO no pudo, desde luego, parar este avance, pero no es descabellado considerar que su filosofía fue la base del socialismo y el marxismo posteriores, de suerte que “a su debido tiempo, alguno de sus ideales, al menos, sería cumplido” (Copleston, *De Ockham a Suárez*, 1994, pág. 305).

3.3. Réplica al primer paradigma: saltar y caerse

Por el momento hemos analizado dos de los exponentes más completos e influyentes del género utópico. Tanto PLATÓN como MORO respetan y mantienen la distinción entre el *ser* y el *deber ser*, imaginando una sociedad ideal como contraposición a la decadencia de sus respectivas épocas, contra las que dirigen una crítica feroz. Su actitud respecto a este ideal es, como hemos indicado, algo distinta, pero al fin y al cabo podríamos afirmar que ninguno es capaz de establecer el camino hacia el mismo. Desde posturas diferentes, pero con el mismo resultado, ambos descuidan los pormenores del viaje.

En este primer paradigma, por tanto, el salto entre el *ser* y el *deber ser* parece ciertamente imposible. Sin embargo, PLATÓN y MORO nos han llevado ya a intuir un aspecto crucial de la utopía: quizás (y a la espera de confirmación), la utilidad de la utopía no pase, al fin y al cabo, por su realización absoluta.

4. SEGUNDO PARADIGMA: LA CRÍTICA DEL GÉNERO UTÓPICO

Para convertir el socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo, situarlo en el terreno de la realidad.

Del socialismo utópico al socialismo científico (1877), Friedrich Engels

Ya hemos indicado, al hablar de las obras de PLATÓN y MORO, cómo las críticas a su excesivo “idealismo” no se hicieron esperar entre sus respectivos contemporáneos. Sin embargo, habría que avanzar hasta finales del siglo XIX y el comienzo del marxismo para encontrar una crítica directa a la utopía en cuanto que instrumento inútil para la reforma social.

4.1. Marx y Engels

Tanto MARX como ENGELS estaban obsesionados con la importancia de la praxis, teniendo la seguridad de que toda idea, por buena que sea, carece de valor si no puede traducirse en un verdadero cambio de la sociedad. Tal y como afirma COPLESTON, MARX “[...] llegó a la convicción de la necesidad de una teoría que arrancase de la actividad práctica, de la acción, como única teoría efectiva” (Copleston, *De Fichte a Nietzsche*, 1978, pág. 241). Frente a este afán activo y reformador, la filosofía que había existido hasta el momento se revelaba inútil y debía ser superada. Así lo expresa MARX en sus *Tesis sobre Feuerbach*:

UNDÉCIMA TESIS

Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo* (Marx, 1975, pág. 114).

Partiendo de esta crítica, era necesario “abandonar el plano de la teoría y penetrar en la esfera de las masas”, dejando así el marxismo de ser filosofía “para transformarse en revolución social [...]” (Copleston, *De Fichte a Nietzsche*, 1978, pág. 242).

A pesar de la afirmación de COPLESTON, y del evidente giro que supone la llegada del pensamiento marxista, MARX y ENGELS desarrollaron al fin y al cabo una teoría

filosófica que no distaba tanto de las anteriores (o de las que estaban por venir). Desde luego, gran parte de su obra se presenta como reacción al pensamiento anterior, considerado inapropiado para la reforma social; pero también se apoya en líneas de pensamiento existentes y bebe sin duda de planteamientos que le preceden, no siendo a nivel teórico un pensamiento tan “revolucionario” como llegó a ser en la práctica. En este sentido, la filosofía marxista estaba orientada, a nivel teórico-metodológico, “[...] (a) darle la vuelta al idealismo y convertirlo en materialismo: pasar de tocar el mundo con la idea a hacer que la idea se convierta en parte activa y transformadora de la vida real” (Herrera Guillén, 2013, pág. 220). Y, para conseguir este propósito, la especulación ociosa no era, ciertamente, suficiente; bien al contrario, sólo el análisis científico de la realidad podía proporcionar al ser humano la teoría necesaria para formular el plan del cambio.

Veamos pues, con más detalle, los elementos teóricos del pensamiento marxista.

4.1.1. Del socialismo utópico al socialismo científico

Tanto Karl MARX como Friedrich ENGELS coincidieron en presentar su teoría como una alternativa científica frente a los anteriores socialismos de corte utópico. No nos detendremos en exceso en la explicación de las teorías de este grupo de autores, pero no sería descabellado situar al propio MORO como uno de los primeros exponentes de esta corriente, como hace de hecho AFANASIEV en su libro *Del socialismo utópico al comunismo científico* (Afanasiev, 1969, pág. 9). Siguiendo a este mismo autor, filósofos como CAMPANELLA o MESLIER podrían incluirse también en este grupo¹⁷ (Afanasiev, 1969, págs. 10-11). Sin embargo, lo cierto es que con el término “socialismo utópico” se suele hacer referencia a tres autores principales del siglo XIX, que vivieron ya el capitalismo en estado avanzado y cuyas propuestas fueron abiertamente criticadas por MARX y ENGELS. Estos tres autores son SAINT-SIMON, FOURIER y OWEN, a los cuales se refiere ENGELS como “los tres grandes utopistas” en su famosa obra *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Engels, 1969, pág. 41).

¹⁷ Y es que, efectivamente, parece que siempre que en la historia se ha descrito una sociedad utópica se ha tendido a pensar en una u otra variante del comunismo ya introducido por PLATÓN, por lo que la mayoría de utopías son de hecho socialistas.

Si bien MARX y ENGELS se oponen abiertamente a los planteamientos de los socialistas utópicos, lo cierto es que también reconocieron cierto mérito en sus propuestas. De acuerdo con AFANASIEV, “los socialistas utópicos formularon muchos de los problemas fundamentales a los que Marx, Engels y Lenin habrían de dar más tarde una solución científica” (Afanasiev, 1969, pág. 21). Así, el propio ENGELS reconoce (como ya nosotros apuntamos) que “como toda nueva teoría, el socialismo, aunque tuviese sus raíces en los hechos materiales económicos, hubo de empalmar, al nacer, con las ideas existentes” (Engels, 1969, pág. 38).

En cuanto a las críticas, éstas se basaban principalmente en su actitud especialmente despreocupada respecto a la efectiva realización de sus propuestas. En efecto, como afirma HERRERA GUILLÉN:

Los socialistas utópicos [...] querían salvar el mundo con la ingenua creencia de que podían hacerlo sin apenas quebrar el orden imperante. Bastaba con el ejemplo de la vida mejor en el falansterio o en la cooperativa... para que el resto de poderes cediera progresivamente ante la evidencia. Pero eso no ocurriría jamás (Herrera Guillén, 2013, pág. 222).

Desde la perspectiva de MARX y ENGELS, esta falta de atención a la praxis se traduce en una minusvaloración del papel activo que habría de jugar el proletariado en la revolución y en un deficiente análisis de la realidad que, en la filosofía marxista, pasará por la asunción de los postulados del materialismo científico.

Sobre la primera cuestión afirma ENGELS que “rasgo común a los tres [socialistas utópicos] es no actuar como representantes de los intereses del proletariado, que entre tanto había surgido como un producto histórico” y pretender en cambio “instaurar el reino de la razón y de la justicia eterna” (Engels, 1969, pág. 42). El problema —nos indica ENGELS—, es que entre tal reino (de corte ilustrado), y las ideas de los autores socialistas, media un abismo imposible de salvar con sus teorías.

Falta por tanto, en segundo lugar, el correcto análisis científico de la realidad que pueda permitir el advenimiento de un nuevo orden social justo e igualitario. De acuerdo con ENGELS, “si hasta ahora la verdadera razón y la verdadera justicia no han gobernado el mundo es, sencillamente, porque nadie ha sabido penetrar debidamente en ellas” (Engels, 1969, pág. 42). Así, como afirma AFANASIEV:

La diferencia cardinal entre el socialismo utópico y el científico estriba, precisamente, en que éste no descansa en construcciones especulativas y buenos deseos, sino en el terreno de la vida real, en la concepción científica tanto de las leyes del progreso social como de la esencia del propio hombre (Afanasiev, 1969, pág. 24).

Si atendemos a la teoría marxista, es estrictamente necesario para comprender la realidad fundamentar la filosofía en un estudio científico de las leyes del devenir histórico, así como de la naturaleza del ser humano que en él se desarrolla. Una vez más, no podemos detenernos en explicar la totalidad del pensamiento marxista, pero parece necesario en este punto proponer una mínima caracterización del materialismo histórico.

4.1.2. Materialismo histórico, materialismo dialéctico

Recurriremos para ello al propio ENGELS, presentando la descripción (sorprendentemente clara) que de esta teoría hace en *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Antes de transcribir su explicación, conviene no obstante aclarar un par de cuestiones. En primer lugar, debemos tener en mente que la noción de materialismo histórico nace de una evidente inspiración de la filosofía de la historia hegeliana, en cuanto a su consideración de ésta como esencialmente dialéctica¹⁸. Sin embargo, el marxismo rechaza el idealismo hegeliano y lo convierte, por mediación de FEUERBACH, en materialismo. Así pues, la realidad fundamental dejará de ser la idea, centrándose ahora la atención en la realidad de la naturaleza: la materia (Copleston, *De Fichte a Nietzsche*, 1978, pág. 243).

Materialismo histórico y materialismo dialéctico son, por lo tanto, esencialmente lo mismo, y podemos utilizar ambos términos como sinónimos. Así lo afirma TOUCHARD, al indicar que “[...] el materialismo histórico es también materialismo dialéctico, ya que la Historia no tiene un fundamento diferente del resto de la realidad” (Touchard, 1970, pág. 487); y esa realidad es —en el marxismo original— dialéctica, es decir: estructura de devenir por contradicción.

Que la dialéctica es la piedra de toque del funcionamiento de la realidad lo deja muy claro ENGELS:

¹⁸ Así lo reconoce en efecto el propio ENGELS, que afirma en relación a la filosofía alemana del siglo XVIII, rematada por HEGEL, que “el principal mérito de esta filosofía es la restitución de la dialéctica, como forma suprema del pensamiento” (Engels, 1969, pág. 54).

Sólo siguiendo la senda dialéctica, no perdiendo jamás de vista las innumerables acciones y reacciones generales del devenir y del perecer, de los cambios de avance y de retroceso, llegamos a una concepción exacta del Universo, de su desarrollo y del desarrollo de la humanidad, así como de la imagen proyectada por ese desarrollo en las cabezas de los hombres (Engels, 1969, pág. 58).

Resta por responder, no obstante, qué entiende el marxismo que constituye dicha materia, dicha naturaleza que fundamenta Realidad e Historia. La respuesta a esta pregunta requiere resumir la esencia misma de la filosofía marxista, y eso es precisamente lo que intentaremos.

Para el marxismo, la esencia del hombre está en su trabajo como forma de mediación hombre-naturaleza¹⁹. Según esto, la base material de la sociedad está en los modos de producción y las relaciones sociales construidas sobre ellos, que constituyen la infraestructura. Éstos son la base verdadera de la realidad; en cuanto al resto de construcciones (ideologías, religiones, o incluso éticas), constituyen la superestructura y su función es únicamente la de distraer y legitimar los modos de producción que, históricamente, han sido siempre antagónicos. En efecto, a lo largo de la historia se han dado distintos modos de producción, caracterizados en su totalidad por estar basados en una irresoluble lucha de clases, una confrontación entre opresores y oprimidos que ha hecho avanzar la historia por vía de la oposición dialéctica ya mencionada. Así, afirma ENGELS:

[...] la estructura económica de la sociedad en cada época de la historia constituye, por tanto, la base real cuyas propiedades explican en última instancia, toda la superestructura integrada por las instituciones jurídicas y políticas, así como por la ideología religiosa, filosófica, etc., de cada período histórico. Hegel había liberado a la concepción de la historia de la metafísica, la había hecho dialéctica; pero su interpretación de la historia era esencialmente idealista. Ahora, el idealismo quedaba desahuciado de su último reducto, de la concepción de la historia, sustituyéndolo una concepción materialista de la historia [...] (Engels, 1969, pág. 61).

En los tiempos de MARX y ENGELS, es la infraestructura económica capitalista la que determina el surgimiento de dos clase sociales antagónicas, el proletariado y la burguesía, que se enfrentan en una lucha dialéctica abocada a terminar en la revolución

¹⁹ Así lo entiende TOUCHARD, para quien, en el marxismo, “[...] la historia del hombre en sociedad no es otra cosa que la relación fundamental hombre-naturaleza-hombre. La Historia nace y se desarrolla a partir de la primera mediación que pone en relación al hombre con la naturaleza y al hombre con los otros hombres: el trabajo” (Touchard, 1970, pág. 486).

socialista y la consiguiente implantación del comunismo, ambas necesidades históricas insuperables. Así lo explica el propio ENGELS:

De este modo el socialismo no aparecía ya como el descubrimiento casual de tal o cual intelecto de genio, sino como el producto necesario de la lucha entre dos clases formadas históricamente: el proletariado y la burguesía. Su misión ya no era elaborar un sistema lo más perfecto posible de sociedad, sino investigar el proceso histórico económico del que forzosamente tenían que brotar estas clases y su conflicto, descubriendo los medios para la solución de éste en la situación económica así creada, con lo que se abría el camino para explicar la conciencia del hombre por su existencia, y no ésta por su conciencia, que hasta entonces era lo tradicional (Engels, 1969, pág. 63).

La cuestión de la inevitabilidad histórica de la revolución y el papel del proletariado ha sido un punto tradicionalmente problemático en la interpretación del marxismo. Como podemos observar en el texto de ENGELS, el marxismo propugna la prioridad de la existencia o la materia sobre la conciencia o el pensamiento. En palabras de COPLESTON “[...] es la vida quien determina la conciencia y no, como suponen los idealistas, la conciencia la que determina la vida del hombre” (Copleston, *De Fichte a Nietzsche*, 1978, págs. 244-245). Donde algunos ven determinismo, y se preguntan cómo conjugar esa pasividad de la mente con la revolución (Copleston, *De Fichte a Nietzsche*, 1978, pág. 245), otros niegan que la dialéctica pueda dejar nada cerrado, defendiendo dentro de ella un espacio para la libertad (Touchard, 1970, pág. 488).

En estos aspectos que venimos de explicar apoyaban MARX y ENGELS su idea de que el socialismo, anteriormente utópico, había sido transformado en ciencia y podía — ahora sí— transformar la realidad. Como afirma AFANASIEV:

[...] al contraponer al idealismo utópico la concepción científica, dialéctica y materialista del desarrollo de la sociedad y demostrar la inevitabilidad histórica de la sustitución revolucionaria del capitalismo por el socialismo, Karl Marx y Friedrich Engels convirtieron éste [el socialismo utópico] de utopía en ciencia (Afanasiev, 1969, pág. 25).

4.2. Realidad, posibilidad, necesidad

Una vez explicado el paso del socialismo utópico al científico, creo que ayudaría mucho al objetivo del estudio cerrar nuestra presentación del marxismo enfocándolo desde la perspectiva de las tres grandes categorías modales de la ontología: realidad, posibilidad y necesidad.

Es difícil encontrar un tratamiento claro de esta cuestión en los textos de MARX y ENGELS, pero podría decirse que su concepción categorial se aproxima en gran medida a la de HEGEL, cuya influencia se hará notar de forma mucho más evidente en autores marxistas posteriores (como es el caso de Ernst BLOCH, al que posteriormente nos referiremos²⁰).

En la construcción filosófica hegeliana, la realidad es sin duda la categoría preponderante entre las tres mencionadas, llegando en ocasiones (y bajo determinadas interpretaciones) a aproximarse a la necesidad. Tal y como lo explica MARTÍNEZ, en HEGEL “[...] dicha categoría [la realidad] surge de la mera posibilidad y pasa de la contingencia a la necesidad” (Martínez Martínez, 2011, pág. 164). Más concretamente, esa posibilidad se identifica con la “realidad formal” en cuanto que pura contingencia, que se hará “posibilidad real” únicamente cuando se den una serie de circunstancias que conviertan la realidad en efectividad (Martínez Martínez, 2011, pág. 164). La posibilidad formal no es, por tanto, todavía realidad. Sí lo es en cambio la posibilidad real, y por eso mismo ésta es también necesidad. En efecto, “la posibilidad real y la necesidad son diferentes sólo en apariencia”, de suerte que, en la filosofía hegeliana, “el movimiento dialéctico va de la posibilidad a la necesidad pivotando sobre la realidad” (Martínez Martínez, 2011, pág. 165).

Es esta concepción hegeliana de la realidad la que predomina en la filosofía marxista y la que servirá de base (aunque con un protagonismo reforzado de la categoría de posibilidad), a la filosofía del próximo autor que será objeto de nuestro análisis: Ernst BLOCH. Antes de pasar a al siguiente paradigma debemos, no obstante, actualizar nuestra metáfora del salto con el tratamiento marxista de la utopía.

²⁰ Adicionalmente, otros autores como HARTMANN o LUKÁCS presentan también su particular recepción de las categorías hegelianas. Cada uno de estos tres autores pondrá el acento en una categoría diferente y concederá mayor o menor importancia al resto, según sus respectivas ontologías.

4.3. Réplica al segundo paradigma: no hay a dónde saltar

Pero durante unos instantes — quizá no más de treinta segundos— había tenido una luminosa certidumbre y todas las sugerencias de O'Brien habían venido a llenar un hueco de su cerebro convirtiéndose en verdad absoluta. En esos instantes dos y dos podían haber sido lo mismo tres que cinco, según se hubiera necesitado.

1984 (1949), George Orwell

Si quisiésemos continuar con nuestra metáfora del salto, el marxismo nos invitaría, directamente, a renunciar al mismo. La distinción entre *ser* y *deber ser* es, para MARX y ENGELS, artificial. Lo importante está en la realidad, y las posibilidades de cambio son inmanentes a la misma. En otras palabras: no existe tal salto.

En palabras de HERRERA GUILLÉN, el marxismo original “[...] estudia al ser humano y a la sociedad en su realidad efectiva a lo largo de la historia, en lo que él es y ha sido, no en lo que debiera o pudiera ser” (Herrera Guillén, 2013, pág. 226).

Paradójicamente, no obstante, el marxismo ha sido una de las pocas filosofías que han “saltado” a la realidad, si bien no de la forma que se esperaba. Podríamos, de hecho, calificarlo como “filosofía viviente en cuanto que inspiró, dio ímpetu y coherencia a una fuerza que, para bien o para mal, ejerce una gran influencia sobre el mundo contemporáneo” (Copleston, *De Fichte a Nietzsche*, 1978, pág. 240).

A pesar de todo lo dicho, al leer los textos de MARX y ENGELS no podemos evitar encontrar en ellos, al fin y al cabo, una cierta dosis de utopismo. Quizás lo más acertado sea afirmar, como HERRERA GUILLÉN, que “una determinada parte de la obra de Marx fue un intento por incrustar la utopía en la carne de la vida diaria, con todos los riesgos que ella implica” (Herrera Guillén, 2013, pág. 225). Del mismo modo, de acuerdo con AGUIRRE, “sin la utopía, el proyecto de MARX se vendría abajo, ya que toda lucha revolucionaria tiene que saber proyectar e imaginar una utopía concreta del futuro que deduzca de allí los medios adecuados para alcanzar ese futuro de emancipación” (Aguirre Oraa, 2007, pág. 31).

Siglos después, por tanto, confirmamos lo que ya PLATÓN y MORO nos habían llevado a intuir: la utopía parece, en efecto, cumplir mejor su función si se queda en el ámbito de lo inalcanzable, funcionando como aspiración reguladora. En este sentido, el siglo XX nos trajo los totalitarismos y la peor ingeniería social, cuyos horrores motivaron el florecimiento de las más crudas distopías literarias²¹, que buscaban mostrarnos hasta qué punto lo ideal impuesto puede tornarse en pesadilla. Estas obras siguen constituyendo a día de hoy un recordatorio de cómo el género humano —movido por una idea de perfección— puede llegar a sumirse en un total estado de terror y dominación, en el cuál dos y dos pueden ser cinco, y el *soma* puede traer la felicidad.

No es desde luego nuestra intención caer en el fatalismo o negar la virtualidad de la utopía ni su poder para cambiar el mundo. Sin embargo, si reprochábamos al anterior paradigma su falta de atención a la realización del ideal, debemos discrepar también con el marxismo en su idea de introducir a toda costa la utopía en la realidad. En este punto, sólo nos queda confiar en la posibilidad de un prudente término medio. Recurrimos, para ello, a dos filósofos alejados entre sí en el tiempo, pero cercanos en cuanto a su talante: Ernst BLOCH e Inmanuel KANT.

²¹ Las más célebres son, sin duda, la citada *1984*, de George ORWELL; *Un mundo feliz*, de Aldous HUXLEY; y *Fahrenheit 451*, de Ray BRADBURY.

5. TERCER PARADIGMA: LA UTOPIA SE ALIA CON LA ESPERANZA

Desde la misma introducción de este estudio precisamos la diferencia entre el género y el modo utópicos, e indicamos que la distinción sería importante en el resto de la exposición. En efecto, nuestro primer paradigma recopiló los ejemplos más representativos del género utópico, y el segundo se presentó como una crítica directa a dicho género, si bien —en cierto sentido— el marxismo no se llegó a librar completamente de ese “espíritu utópico” al que venimos haciendo mención.

Ahora, en este tercer paradigma, presentaremos la filosofía de dos autores cuya obra probablemente no podría ser incluida dentro del llamado “género utópico”, pero cuyo pensamiento rezuma utopía por los cuatro costados. Es este utopismo, entendido como actitud vital del ser humano, el que defenderemos como beneficioso para el progreso político. No obstante, antes de explicar nuestra postura personal, corresponde aun escuchar lo que BLOCH y KANT tienen que decir sobre la utopía y, de forma especial, sobre la importancia de la introducción de una noción complementaria a la misma: la de esperanza.

5.1. Ernst Bloch: la posibilidad radical

Del socialismo científico al socialismo utópico

Graffiti. París, mayo del 68.

Probablemente no haya pasado a la historia como uno de los eslóganes más icónicos del mayo francés, pero la inversión de los términos de la ya citada obra de ENGELS (Engels, 1969) también se pudo leer en las paredes de las universidades parisinas. Tal y cómo opina MUGUERZA, probablemente BLOCH hubiese estado de acuerdo con ese eslogan, y sin embargo siempre reivindicó que su obra nada tenía que ver con “la propuesta de fantasías irrealizables” (Muguerza, 1990, pág. 378).

En efecto, no queremos para nada decir que BLOCH volviese a las utopías criticadas

por ENGELS, que él mismo denominaría “utopías abstractas”, pero lo cierto es que el filósofo alemán tampoco considera que el socialismo pueda limitarse al análisis científico de la realidad. Veamos con más detalles cuáles fueron sus postulados.

5.1.1. Realidad, posibilidad, necesidad

En cuanto que autor marxista, creo que puede resultarnos interesante de cara a la comparación estudiar su filosofía desde las categorías modales de realidad, posibilidad y necesidad, tal y como hicimos anteriormente con MARX.

Recordemos que el marxismo, en cuanto que heredero de la filosofía hegeliana, ponía el acento en la categoría de la realidad. BLOCH por su parte se inclinará del lado de la posibilidad; pero de una posibilidad incrustada en la propia realidad. En palabras de MARTÍNEZ, “Bloch parte de una concepción dialéctica y procesual de la realidad en la que la contingencia de dicha realidad se muestra grávida de posibilidades, latentes, aún no desarrolladas” (Martínez Martínez, 2011, pág. 166). Según esta idea, la dimensión utópica está siempre presente en la realidad, constituyendo su misma esencia.

Al contrario de lo que pudiera parecer, esta utopía escapa de toda irracionalidad, en la medida en que BLOCH la fundamenta en una elaborada teoría ontológica de la materia, que además constituirá la base de su concepción de la historia. Según esta teoría, “la materia se concibe de forma dinámica, siguiendo la tradición de la izquierda aristotélica, como conteniendo en germen las formas futuras aún no desplegadas” (Martínez Martínez, 2011, págs. 166-167). Es decir, partiendo de la base del *hilemorfismo* aristotélico, va ser el propio ser humano el que, a través de su actuar, extraiga dichas formas latentes y las transforme desde la “posibilidad objetiva” a su realidad definitiva. Así pues, “la tensión entre realidad y posibilidad se resuelve en una gradación del ser que presenta siempre una dimensión de apertura hacia la utopía” (Martínez Martínez, 2011, págs. 166-167).

Se mantiene, por tanto, la base hegeliana, pero introduciendo una apertura radical a la posibilidad y, por consiguiente, a la utopía. Veamos cómo desarrolla BLOCH esta cuestión.

5.1.2. *Marxismo frío y marxismo cálido*

Tal y como indicamos, BLOCH no reniega en modo alguno de los postulados marxistas, asumiendo la mayoría de las ideas que expusimos en el anterior apartado de este texto. Sin embargo, lo que sí hace el filósofo alemán es distinguir entre lo que denomina la corriente “fría” del marxismo y la corriente “cálida”.

Para MUGUERZA, esta distinción se relaciona directamente con el concepto ya mencionado de “posibilidad objetivamente real”, por el cual se nos invita a distinguir entre lo posible “en el momento” y lo posible “en último término”, siendo ambos necesarios en el camino a la utopía (Muguerza, 1990, pág. 385). De este modo, lo posible “en el momento” corresponde a la corriente denominada “fría” del marxismo, que pone el acento en el estudio científico de la realidad, llevándonos a afirmar que, en efecto, no todo puede producirse en un momento dado. Sin embargo, el marxismo también incluye en sus teorías a lo posible “en último término”, en cuanto que apertura hacia el futuro y establecimiento de la meta final por excelencia: la necesaria superación de la alienación y la lucha de clases, con el consiguiente advenimiento del comunismo.

De este modo, en palabras de MUGUERZA, “el marxismo frío tendría por cometido alumbrar cada uno de los jalones de la ruta, pero solo el marxismo cálido podría impedir que esos logros parciales nos desvíen de la 'meta final'” (Muguerza, 1990, pág. 386). En efecto, así parece entenderlo BLOCH:

Y ello de tal suerte que este correlato, como ahora se ve claro, tiene él mismo dos lados: un reverso, por así decirlo, en el cual está escrita la medida de lo posible en el momento, y un anverso, en el que se pone de relieve el *totum* de lo en último término posible, como algo siempre abierto. El primero de los dos lados, el de las condiciones determinantes existentes, enseña el comportamiento en el camino hacia el objetivo, mientras que el segundo lado, el del *totum* utópico, quiere prevenir fundamentalmente que los logros parciales en el camino sean tomados por el objetivo total y lo oculten (Bloch, *El principio esperanza*, Vol. I, 1977, pág. 198).

BLOCH siempre defendió ambas facetas del marxismo, pero huelga decir que su filosofía se inscribe más nítidamente en la segunda de estas corrientes. Puede por tanto ser calificado de marxista, si bien con un especial énfasis en la labor esencial del sujeto revolucionario y en la importancia de mantener “el constante ánimo de no perder de vista esa totalidad utópica” (Muguerza, 1990, pág. 386).

5.1.3. ¿Ética marxista?

Tal y como indicamos anteriormente, el marxismo consideraba toda ética y moral como parte integrante de la superestructura, y su afán por centrarse en la categoría de realidad le hacía desechar cualquier posible distinción entre el *ser* y el *deber ser*.

A pesar de ello, lo cierto es que —como venimos apuntando— puede parecer que existe un cierto *deber ser* en la teoría marxista. Al fin y al cabo la revolución y el comunismo, por muy ínsitos en el devenir histórico que puedan estar, no dejan de ser acontecimientos deseados a futuro. El marxismo, al fin y al cabo, busca hacer coincidir aquello que científicamente se ha descubierto que la historia es, con lo que debería ser, a través de la acción revolucionaria. Sin embargo, hay que reconocer que aquí no estamos ante una aspiración ética, si no ante una confianza en el poder de la ciencia para transformar la realidad, en otras palabras: una especie de extracción científica del *deber ser*.

Precisamente en este sentido, la corriente cálida en la que incluimos a BLOCH presentaría “un marcado sesgo ético”, en comparación con el marxismo tradicional (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 493). De este modo, determinados autores consideran que el marxismo entendido como socialismo científico “confunde pronósticos y programas” impidiendo toda filosofía moral (Muguerza, 1990, pág. 387). Esta afirmación requiere, quizás, de cierta explicación. Siguiendo en este punto a MUGUERZA, podríamos afirmar que la gran mayoría de filósofos marxistas entienden que los fines nos vienen determinados por la tendencia histórica, correspondiendo en cambio al ser humano la elección de los medios para su consecución. Frente a esto, MUGUERZA y el propio BLOCH advierten de la necesidad de distinguir entre ética y estrategia. En la primera “lo decisivo será siempre la elección racional de nuestros fines u objetivos, que no hay por qué confiar a ningún género de determinismo histórico [...]” (Muguerza, 1990, pág. 388). Por su parte la segunda “acepta como incuestionablemente dados los fines de nuestros actos y sólo se preocupan de la racionalidad de los medios elegidos para alcanzarlos” (Muguerza, 1990, pág. 388). Según esta idea, el socialismo científico sería mera estrategia o pronóstico de futuro, y dejaría poco espacio a la libertad de elección del ser humano, remitiéndonos a la ya tratada disputa en torno al posible determinismo marxista.

En cualquier caso, desde nuestro punto de vista la consideración de la ética como un elemento más de la superestructura, y por tanto cómo legitimadora del *status quo*, no es inimpugnable. Siguiendo a AGUIRRE, “la reflexión ética no es en su entraña íntima una actividad intelectual ligada al mantenimiento de la realidad existente”, si no “una actividad orientada a la búsqueda de espacios de libertad, de criterios de humanización de nuestra realidad” (Aguirre Oraa, 2007, págs. 35-36). Por tanto, a pesar de lo que diga el marxismo, ética y progreso social no están necesariamente reñidos; e incluso, podríamos decir, deben darse conjuntamente.

5.1.4. Esperanza y utopías concretas

Hay mucho todavía no concluso en el mundo.

El principio esperanza (1949), Ernst Bloch

Para BLOCH, *ser* y *deber ser* tienen cabida en la filosofía marxista, y su presencia se articula a través de dos nociones clave en su pensamiento: el “no ser todavía” y el “aún no consciente”. Ambos son, en cierto sentido, dos caras de una misma moneda, representando el “no ser todavía” la vertiente objetiva de la apertura a la posibilidad, mientras que el “aún no consciente” refiere a la esfera subjetiva de la misma (Muguerza, 1990, pág. 389). En otras palabras: la realidad está inconclusa y el ser humano, sujeto de esa realidad, puede ser consciente de dicha apertura y hacerse cargo de ella. Ambos conceptos tienen su base en la categoría de la posibilidad que, de acuerdo con BLOCH, ha sido ignorada durante toda la historia de la filosofía:

Es fácil de ver cuántas hojas se vuelven. 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. Ambas clases de todavía-no no existirían si no se movieran en lo posible y no pudieran orientarse a su apertura. Y sin embargo, el puede-ser ha sido asombrosamente poco objeto de la reflexión, y apenas si se ha tratado de aprehenderlo. La categoría de lo posible, a pesar de ser tan conocida y tan constantemente utilizada, ha sido lógicamente un enigma (Bloch, *El principio esperanza*, Vol. I, 1977, pág. 234).

En cualquier caso, ambas nociones nos remiten a un mundo mejor que se anticipa gracias a la función utópica de la que es la idea central de nuestro trabajo: la esperanza. Es esta esperanza la que actúa como principio vertebrador del “aún no consciente” y cumple su misión —valga la redundancia— al hacerse consciente de la apertura de la

realidad y la posible realización del “no ser todavía”, dando lugar a lo que BLOCH denomina la “utopía concreta”. Así lo expresa el filósofo alemán en *El principio esperanza*:

El ser movable, modificable, que se modifica, tal como se muestra en tanto que ser material-dialéctico, tiene en su fundamento como en su horizonte este poder devenir inconcluso, este no-ser-todavía-concluso [...]. Y mientras 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 mera realidad fáctica. Puede objetarse contra utopías en el mal sentido de la palabra, es decir, contra 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, *El principio esperanza*, Vol. I, 1977, págs. 188-189).

Hay, por así decirlo, dos momentos en este proceso que hemos descrito: un primer momento en el cual “el deseo de superación de un presente no cumplido accede a la razón”, produciendo así la esperanza (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 494); y un segundo momento en el cual “la esperanza se conjuga con las posibilidad reales objetivas que atraviesan la realidad”, floreciendo con ello la utopía (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 494). En esta utopía concreta la esperanza “encara el mundo como un *laboratorium possibilis salutis*, como un banco de experimentación soteriológica, como el terreno en que los hombres han de ensayar su salvación” (Muguerza, 1990, pág. 390). Veamos, con más detalle, ambos momentos.

a) Primer momento: esperanza

Tomando como referencia este proceso en dos fases, comenzaremos por el comentario de una de las categorías principales de nuestro trabajo: la esperanza, que constituye el primer momento del proceso blochiano.

No se puede negar que la esperanza tiene un origen marcadamente religioso, siendo —como es sabido— una de las virtudes teologales del cristianismo. Sobradamente conocida es también la consideración por parte del marxismo de la religión como elemento de la superestructura, como “opio del pueblo”, de la misma manera que hemos afirmado respecto de la ética. BLOCH, sin embargo, a pesar de eliminar de su pensamiento la creencia en Dios, defiende la importancia de los contenidos mesiánicos en la revolución. Como afirma AGUIRRE, “a pesar de sus posiciones ateas, Ernst Bloch

ha inaugurado, junto con otros marxistas revisionistas o heterodoxos, un espacio importante de colaboración y de fecundación recíprocas entre marxistas y cristianos” (Aguirre Oraa, 2007, pág. 34). En este sentido, su ateísmo quiere recoger la herencia de la religión, en cuanto que ésta custodió durante mucho tiempo el espíritu utópico.

Pero ¿qué es, para BLOCH, la esperanza? La esperanza es, como indica el título de su obra magna, un principio ontológico-antropológico, que forma parte de la naturaleza del hombre y de la propia realidad. De acuerdo con la descripción de BLOCH, también la esperanza parece tener una doble presentación. En un primer momento, en el capítulo decimotercero de *El principio esperanza*, BLOCH la define de la siguiente forma:

Esperanza, este anti-afecto de la espera frente al miedo y el temor, es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible a los hombres, y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes. La esperanza se corresponde a aquel apetito en el ánimo que el sujeto no sólo posee, sino en el que él consiste esencialmente, como ser insatisfecho (Bloch, *El principio esperanza*, Vol. I, 1977, pág. 61).

Sin embargo, posteriormente, el filósofo alemán nos ofrece un concepto de esperanza que va más allá del mero “apetito del ánimo” que nos acaba de describir, convirtiéndose, como anticipamos, en función utópica:

Solo cuando la razón comienza a hablar, comienza, de nuevo, a florecer la esperanza en la que no hay falsía. El mismo todavía-no-consciente tiene que ser en su acto consciente, y por su contenido, sabido: como aurora aquí, y como algo alboral allí. Y con ello se llega al punto en el que precisamente la esperanza, ese peculiar afecto de espera en el sueño hacia adelante, no aparece ya, como expusimos en el capítulo 13, tan solo como un mero movimiento circunstancial del ánimo, sino consciente-sabida, como función utópica (Bloch, *El principio esperanza*, Vol. I, 1977, pág. 133).

Esta esperanza que nos describe BLOCH, a la manera de la virtud aristotélica, se aprende. En este sentido, el ser humano debe ser consciente de la apertura de la realidad y de las posibilidades de cambio (e incluso de emancipación) que puede traer su acción. Es ahí, en ese momento de consciencia y lucidez, donde la esperanza brota. Como afirma AGUIRRE “sólo es necesario que el hombre comprenda su situación y su condición y se lance activamente a impulsar los esfuerzos de emancipación” (Aguirre Oraa, 2007, págs. 28-29).

b) Segundo momento: utopía concreta

En cuanto al segundo momento, BLOCH nos habla de una utopía que no es quimera, ni desiderátum, ni mera ensoñación, sino utopía concreta que “encuentra su correlato objetivo en las posibilidades del mundo” (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 494). Recordemos que la realidad blochiana está abierta a la posibilidad, y por ello la utopía se torna realista, asumiendo esa posibilidad que atraviesa lo real. Sobre esta inconclusión del mundo nos habla en los siguientes términos:

En el interior no se movería, desde luego, nada si lo exterior fuera completamente compacto. Afuera, sin embargo, la vida es tan poco conclusa como en el yo que labora en este “afuera”. No habría posibilidad de reelaborar una cosa según el deseo si el mundo fuera cerrado, lleno de hechos fijos e, incluso, consumados. En lugar de ello hay simplemente procesos, es decir, relaciones dinámicas, en las que lo que ha llegado a ser no se ha impuesto totalmente (Bloch, *El principio esperanza*, Vol. I, 1977, pág. 188).

Si recordamos, en su momento indicamos que desde nuestro punto de vista la filosofía marxista tenía también algo de utopía. Para BLOCH, los socialistas utópicos criticados por ENGELS constituirían ejemplos de utopías “abstractas”. En cambio, la utopía de MARX sería una utopía “concreta”, pero utopía al fin y al cabo.

5.1.5. El fin de la historia: la “patria de la identidad”

Tal y cómo indicamos en la introducción de este trabajo, a pesar de considerar tremendamente importante e ilustrativo el pensamiento de BLOCH, no podemos si no rechazar uno de sus postulados, concretamente el referido a la posibilidad de alcanzar finalmente la utopía. Coincidimos en este punto con GÓMEZ, al afirmar que, si bien BLOCH “ha defendido de manera ejemplar la compatibilidad de la esperanza con lo objetual y la posibilidad de una ilusión no engañosa”, lo cierto es que “ha pretendido estirar esa esperanza más de lo que la historia humana permite” (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 500).

En efecto, BLOCH consideraba que llegaría un momento en el que la humanidad alcanzaría lo que él denomina la “patria de la identidad”, un trasunto —como no podía ser de otra forma— del comunismo de MARX, cuya consecución marcaría el fin de la historia.

Parece evidente que, en este punto, BLOCH se decantó por su herencia hegeliana, rechazando la postura kantiana de un esfuerzo constante y siempre insuficiente hacia la utopía. Aunque quizás esta postura fuese coherente con la tradición marxista²², en nuestro caso creemos necesario —por el bien de la utopía— rechazar la idea del fin, para posicionarnos en la defensa de la meta inalcanzable que funcione como idea reguladora.

No obstante, parece que el propio BLOCH no estaba netamente convencido de las posibilidades de alcanzar su “patria de la identidad”. De hecho, en la lección inaugural impartida en 1965 en la Universidad de Tübingen, BLOCH se formuló la pregunta: *¿Puede frustrarse la esperanza?* La respuesta, apenas seis años después de la publicación del último tomo de *El principio esperanza*, fue afirmativa. Dijo BLOCH en dicha ponencia que la esperanza “debe, por su honor, resultar frustrable; *de lo contrario no sería esperanza*” (Bloch, *¿Puede frustrarse la esperanza?*, 2014, pág. 203).

El filósofo alemán aporta dos razones principales para explicar la necesaria “frustrabilidad” de la esperanza. En primer lugar, la esperanza “[...] está abierta hacia delante, al futuro, y no se refiere a lo ya dado. Al estar, pues, en suspenso, apunta no a la repetición sino a lo modificable, teniendo esto en común con lo aleatorio, sin lo cual no hay ningún *novum*” (Bloch, *¿Puede frustrarse la esperanza?*, 2014, pág. 204). Adicionalmente, y en estrecha relación con lo anterior, BLOCH argumenta que la esperanza:

[...] en cuanto concretamente mediada, jamás podrá serlo con hechos fijos. Éstos son solo momentos subjetivamente cosificados o interrupciones objetivamente cosificadas de la marcha histórica de las cosas. Histórica y procesual es esta marcha pero precisamente porque nada está todavía decidido como hecho irreversible, es decir, como ser devenido (Bloch, *¿Puede frustrarse la esperanza?*, 2014, pág. 204).

Parece pues, que el propio BLOCH basculaba entre sus polos kantiano y hegeliano, entre las concepciones finita y abierta de la historia. Por nuestra parte, como venimos indicando, la posición kantiana resulta más atractiva y la “frustrabilidad” esencial de la esperanza debe ser aceptada, lo cual no le resta ni una pizca de fuerza en su labor motriz de la utopía. Así lo sintetiza el filósofo alemán en el último párrafo de su lección inaugural:

²² En todo caso, también encontramos dentro del marxismo corrientes que rechazan esta posición. Valga como ejemplo el de la Escuela de Frankfurt y su afirmación de que “la meta de una justicia plena no se puede lograr de modo secular” (Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, 2014, pág. 57).

El proceso del mundo no está decidido todavía en ninguna parte, claro que también es cierto que no está todavía frustrado en ninguna; y los seres humanos pueden ser en la tierra los guardagujas de su vida, no decidida aún hacia la salvación, pero tampoco hacia la perdición. El mundo sigue siendo en su conjunto un laboriosísimo *laboratorium possibilis salutis* (Bloch, *¿Puede frustrarse la esperanza?*, 2014, pág. 210).

Con esta idea pasamos ya a la presentación del último de nuestros representantes de la utopía.

5.2. Inmanuel Kant: hacia la paz, perpetuamente

Hasta ahora hemos mantenido el orden cronológico en la exposición de los distintos paradigmas de la utopía. Sin embargo, en este último punto nos vemos obligados a hacer una excepción y retroceder hasta la época de la Ilustración para presentar a un filósofo que, si bien probablemente no haya pasado a la historia como utopista, creemos que nos ofrece una de las filosofías más esperanzadoras de cuantas hemos presentado.

Dijimos, en su momento, que entre sus herencias hegeliana y kantiana, BLOCH se inclinó por la primera. Sin embargo, el filósofo alemán dedica a su compatriota numerosos fragmentos de su obra *El principio esperanza*. De acuerdo con BLOCH, la ética de KANT está impregnada de la llamada “esperanza de futuro”, que se dirigiría a “la realización de un reino moral de Dios sobre la Tierra” (Muguerza, 1990, pág. 391). Para BLOCH, KANT todavía no podía ser consciente —por la época en que vivió— de la evolución de la sociedad capitalista y su necesaria superación, pero su filosofía encierra ya una anticipación de la utopía comunista. Así, en un primer momento BLOCH entiende que “el imperativo kantiano, con su carácter formal y ahistórico, parece rendir culto a un concepto del deber prusiano, burgués, individualista” (Aguirre Oraa, 2007, pág. 26). Sin embargo, esta consideración es meramente aparente, y en realidad “el imperativo de Kant encierra un pathos utópico ineludible, una concepción sobre el hombre claramente anticipadora” (Aguirre Oraa, 2007, pág. 26). Lo expresa BLOCH de la siguiente manera:

Ahora bien, ¿y si la proposición de Kant, tan rígida al parecer, se anticipara justamente a su época? ¿Y si en su dirección contuviera una audacia y una dicha que solo esperaran, al fin, poder mostrarse en efecto? ¿Y si todos los reparos en ella no fueran más que un contraste, desde el que se destacara algo muy digno de reflexión que se dibujara en un futuro próximo? Porque la exigencia kantiana, fundamento de todas las otras exigencias, de que el hombre no puede ser nunca tenido como medio, sino siempre como fin, no es una exigencia burguesa, más aún, es una exigencia que no puede ser nunca cumplida en una sociedad clasista (Bloch, *El principio esperanza*, Vol.II, 1977, pág. 456).

Teniendo en mente el análisis —entre crítico y halagüeño— que BLOCH hace de KANT, pasamos ya a destacar los aspectos utópicos de su filosofía, así como su tratamiento de la esperanza.

5.2.1. *¿Qué cabe esperar?*

El corpus de la filosofía kantiana se ha resumido tradicionalmente en cuatro preguntas principales: ¿Qué puedo conocer?; ¿Qué debo hacer?; ¿Qué cabe esperar?; y ¿Qué es el hombre?; en las cuales él mismo afirmó que se podía concentrar toda la historia de la filosofía (Kant, *Lógica: Un manual de lecciones*, 2000, pág. 92). El conocimiento general que se tiene de la filosofía kantiana tiende a limitarse a la respuesta dada a las dos primeras preguntas en la *Crítica a la razón pura* y la *Crítica a la razón práctica* o, a lo sumo, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Así, KANT ha pasado a la historia como el filósofo frío y moralista con cuyos paseos ponían en hora sus relojes los habitantes de Königsberg. Sin embargo, poca atención ha recibido, en mi opinión, aquella parte de la filosofía kantiana que responde a la pregunta sobre qué puede esperar el hombre. En ella reside, y así la expondremos, una de las más vibrantes filosofías de la esperanza que se ha escrito nunca. El espacio disponible no nos permitirá explicarla con el detalle que merecería, pero procuraremos resumir sus puntos clave de la mejor forma posible.

5.2.2. *Agnóstico en la teoría, creyente en la práctica*

Es bien sabido que probablemente el principal objetivo de la filosofía kantiana fue el de poner fin, de una vez por todas, a la pregunta por el posible carácter científico de la metafísica. Su respuesta, recogida principalmente en la *Crítica de la razón pura*, fue rotundamente negativa. Sin embargo, KANT constató que la razón teórica buscaba inevitablemente traspasar los límites que imponía la experiencia, luchando por aprehender tres ideas esenciales. Así, “la meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios” (Kant, *Crítica de la razón pura*, 1995, pág. 626)²³.

²³ [B 827].

En este sentido, si bien el entendimiento (propio de la razón teórica) no permitía emitir juicios respecto a estas tres ideas, KANT considera que las mismas deben reenviarse al terreno de la razón práctica. Así lo afirma en la últimas páginas de su *Crítica a la razón pura*:

Por consiguiente, si estas tres proposiciones cardinales no nos hacen ninguna falta para el saber y, a pesar de ello, la razón nos las recomienda con insistencia, su importancia sólo afectará en realidad a lo práctico (Kant, *Crítica de la razón pura*, 1995, pág. 627)²⁴.

El propio KANT afirma que con este reenvío tuvo que “suprimir el saber para dejar sitio a la creencia [...]” (Kant, *Crítica de la razón pura*, 1995, pág. 27)²⁵, refiriéndose a Dios, la libertad y la inmortalidad del alma como “cosas de la fe” (Kant, *Crítica del juicio*, 1989, pág. 389). Es pues en este terreno —el de la razón práctica— donde entran en juego la fe, la utopía, y la propia esperanza. En torno a él continuaremos nuestra explicación.

En palabras de ARAMAYO, “tras derrumbar los pilares de la metafísica dogmática [...] el criticismo kantiano inaugura una metafísica moral articulada por la esperanza de mejorar lo existente mediante los juicios contrafácticos del deber” (Aramayo, 2001, pág. 93). Es pues en el ámbito de la ética o la razón práctica donde florece la utopía, al revelarse la razón práctica “como el único acceso al reino de lo suprasensible”, el cual nos permite creer “que nuestra libertad puede realizar unos utopemas morales capaces de remodelar paulatinamente la naturaleza” (Aramayo, 2001, pág. 93).

5.2.3. Filosofía y religión: razón y fe

Si atendemos a lo indicado en el *Curso de Lógica* de KANT, la encargada de responder a la pregunta acerca de aquello que el ser humano puede esperar no es la filosofía, sino la religión (Kant, *Lógica: Un manual de lecciones*, 2000, pág. 92). Ambas disciplinas no son en modo alguno intercambiables, y es evidente que las mismas no descansan sobre los mismos principios. Entonces, si KANT no escribió nunca teología y sus obras responden a los principios del pensamiento filosófico, ¿cómo se articula en su filosofía el discurso de la esperanza? Y, lo que es más importante, ¿es está compatible con la razón en cuanto que base de la misma?

²⁴ [B 828].

²⁵ [B XXX].

A este respecto, y de acuerdo con THEIS “la filosofía parece excluir la esperanza que, por su misma naturaleza, es del dominio de la fe [...]” (Theis, 2004, pág. 228). Sin embargo, esta exclusión no tiene por qué ser definitiva, y el propio autor lo reconoce. Así, continúa THEIS matizando que “si, a pesar de eso, debería mostrarse que la filosofía puede pretender un derecho a un discurso sobre la esperanza, es preciso que el discurso filosófico, el discurso de la razón, sea permeable en alguna parte a la fe” (Theis, 2004, pág. 228). Veamos pues, cómo se produce el encaje de la fe en la razón práctica kantiana.

5.3.4. Ética deontológica: la actuación por respeto al deber

No tenemos desde luego espacio para explicar la totalidad de la ética kantiana, pero la frase introductoria de la *Fundamentación para una metafísica de la costumbres* resume su esencia. En ella, KANT afirma que “no es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*” (Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 2002, pág. 79)²⁶. La buena voluntad es, en la teoría kantiana, aquella que actúa por puro respeto al deber, sin tener en cuenta las consecuencias de la acción ni desde luego los designios de leyes externas.

Nos encontramos pues ante una ética claramente deontológica, fundamentada en el famoso imperativo categórico kantiano que, en sus tres formulaciones, constituye la ley moral que marca la pauta de actuación del ser humano.

Hasta aquí se extiende, en su forma resumida, la respuesta que KANT nos nos ofrece a la pregunta sobre el qué debo hacer. Sin embargo, una ética de semejante rigor hace que nos planteemos una pregunta ulterior: la pregunta por la felicidad. En otras palabras: el perfecto hombre kantiano, aquel que conduce sus actuaciones conforme al puro respeto al deber moral... ¿puede llegar a ser feliz? La respuesta a este interrogante escapa, sin duda, al terreno de la razón práctica, pero no por ello queda fuera del sistema filosófico de KANT. De este modo, si bien la ética kantiana huye del eudemonismo, ello no quiere decir que el prusiano no se preocupase por esta cuestión, dedicándole una parte muy considerable —aunque poco conocida— de su obra. En ella, la felicidad se relacionará directamente con la categoría central de nuestro trabajo: la esperanza.

²⁶ [A 1].

5.2.5. Fe y esperanza individual

La pregunta por la esperanza del hombre se encuentra, según KANT, a medio camino entre la teoría y la práctica, remitiéndonos a la felicidad:

La tercera cuestión, a saber, ¿qué puedo esperar si hago lo que debo?, es práctica y teórica a un tiempo, de modo que lo práctico nos lleva, sólo como hilo conductor, a dar una respuesta a la cuestión teórica y, si ésta se eleva, a la cuestión especulativa. En efecto, *todo esperar se refiere a la felicidad*²⁷ y es, comparado con lo práctico y con la ley moral, lo mismo que el saber y la ley de la naturaleza comparados con el conocimiento teórico de las cosas. [...] Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones [...]. La ley práctica derivada del motivo de la felicidad la llamo pragmática (regla de prudencia). En cambio, la ley, si es que existe, que no posee otro motivo que la dignidad de ser feliz la llamo ley moral (ley ética). La primera nos aconseja qué hay que hacer si queremos participar de la felicidad. La segunda nos prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella (Kant, *Crítica de la razón pura*, 1995, págs. 630-631)²⁸.

La cuestión de la felicidad en la ética kantiana ha sido poco tratada y de forma dispar. De hecho, ciertos autores defienden que el término *Glückseligkeit*, empleado por KANT, no debería ser traducido por felicidad sino por algo similar a la “beatitud” en cuanto que hace referencia no tanto al estado de ser feliz sino la cualidad de ser digno de la felicidad (Theis, 2004, pág. 234), tal y como explica el fragmento transcrito.

Para comprender en este punto la filosofía kantiana es necesario que hagamos referencia a otro concepto poco tratado: el del bien supremo. De acuerdo con THEIS, la ética kantiana “está atravesada por otra realidad que se revela como siendo la verdadera realización, el pléroma, a saber, el bien supremo” (Theis, 2004, pág. 233). Los elementos constituyentes de este bien supremo son precisamente, la moralidad (o la ley moral ya mencionada) y la *Glückseligkeit* (queramos traducir ésta por beatitud o por felicidad) (Theis, 2004, pág. 234). Entre moralidad y felicidad/beatitud, existe una relación de posibilitación, es decir, el cumplimiento de la ley moral es condición necesaria para la *Glückseligkeit*. Sin embargo, no es condición suficiente, en la medida en que la felicidad es un “don”²⁹ y por lo tanto el seguir los designios de la moralidad kantiana no asegura la

²⁷ La cursiva es nuestra.

²⁸ [B 834].

²⁹ En este sentido, THEIS nos indica que para KANT “la realización completa del bien supremo requiere la intervención de Dios” (Theis, 2004, pág. 234).

felicidad. Es en ese espacio entre el ser digno de la felicidad y el recibirla efectivamente donde entra la esperanza.

En efecto, tal y como leímos anteriormente “toda esperanza tiende a la felicidad”; al deseo de que, en un futuro, el deber no sea incompatible con la *Glückseligkeit*, alcanzándose así el bien supremo ¿Por qué son, en principio, incompatibles deber y felicidad? Porque —de acuerdo con la antropología kantiana— el hecho es que esa *buena voluntad* a la que hemos hecho referencia no existe en el hombre. En este sentido, KANT defiende que en la naturaleza humana podemos encontrar una “disposición original al bien”, pero también una “propensión al mal”, si bien ésta es contingente y puede ser superada (Theis, 2004, pág. 238). Por ello, el ser humano debe trabajar constantemente en pos de su perfeccionamiento moral y hacia la consecución de la “voluntad santa”. Ésta santidad, no obstante, es *de facto* inalcanzable:

Esta santidad de la voluntad es, sin embargo, una idea práctica que necesariamente debe servir de *modelo*; acercarse a éste en lo infinito, es lo único que corresponde a todos los seres racionales finitos, y esta idea les pone constante y justamente ante los ojos de la ley moral pura, que por eso se llama también santa; estar seguro del progreso en el infinito de sus máximas y de la inmutabilidad de las mismas para una marcha ininterrumpida hacia delante, es lo más alto que la razón práctica finita puede realizar, es la virtud la cual, a su vez, al menos como facultad naturalmente adquirida nunca puede ser perfecta, porque la seguridad, en semejante caso, nunca llega a ser certeza apodíctica y, como convicción, es muy peligrosa (Kant, *Crítica de la razón práctica*, 1994, pág. 52).

El camino es pues infinito, no sólo por la naturaleza de la propia tarea, sino también porque “no le es posible al hombre estar absolutamente seguro de la integridad moral de sus intenciones, ni siquiera en relación a una sola de sus acciones” (Theis, 2004, pág. 244). Es decir, incluso si hubiese alcanzado la perfección moral, el hombre no lo sabría nunca con certeza.

Curiosamente, la palabra alemana *Glückseligkeit* se forma por la unión de *glück* (suerte) y *seele* (alma). En definitiva, en la filosofía de KANT es una “suerte del alma” que alcancemos finalmente la felicidad, y en ello debemos depositar nuestra esperanza. Dicha esperanza reposará en parte en Dios, pero lo cierto es que el perfeccionamiento moral que nos hará dignos del don de la felicidad es responsabilidad únicamente del hombre. Así, afirma KANT que “lo que en cuestión de moralidad el hombre es o ha de conseguir, ser bueno o acaso malo, es algo a lo que *por sí mismo* debe llegar o haber llegado” (Kant, *La religión dentro de los límites de la sola razón*, 1989, pág. 59).

5.2.6. *Fe y esperanza colectivas: filosofía de la historia*

Lo que hemos explicado hasta ahora se refiere a la felicidad individual, pero el “bien supremo” tiene también su reflejo en el ámbito colectivo, a través de la filosofía de la historia kantiana. Como afirma ARAMAYO “la filosofía kantiana de la historia mantiene una relación simbiótica con su ética y ello viene a corroborar el talante utópico de ambas” (Aramayo, 2001, pág. 94). En efecto, KANT creía también en la posibilidad de una esperanza para el progreso humano:

Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la libertad de la voluntad, las manifestaciones fenoménicas de ésta, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural. La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana en bloque un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales (Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, 1987, págs. 3-4).

Tal y como afirma ARAMAYO, “[...] el esquema es idéntico al aplicado en la filosofía moral, solo que ahora no se invoca el nombre de Dios y el aval destinado a fortalecer nuestra convicción de que puede darse un progreso histórico se atribuye a una naturaleza providente [...]” (Aramayo, 2001, pág. 94). En este sentido, KANT nos habla de una “intención de la naturaleza”:

[...] la naturaleza quiere que toda criatura realice su destino, desarrollándose adecuadamente para ello todas las disposiciones de su naturaleza, a fin de que cumpla sus designios, si no todo individuo, al menos la especie. En los animales irracionales sucede esto realmente y es sabiduría de la naturaleza; en el hombre, lo alcanza sólo la especie, la única de seres racionales vivientes sobre la tierra que conocemos, a saber, la especie humana, en la que también conocemos sólo una tendencia de la naturaleza hacia este fin, a saber, a hacer por su propia actividad que un día surja el bien del mal; una perspectiva que, si no la cortan de una vez revoluciones de la naturaleza, puede esperarse con certeza moral (suficiente para el deber de cooperar a dicho fin) (Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 1991, pág. 288).

La forma en la que la naturaleza estimula el progreso individual y colectivo es, precisamente, esa naturaleza humana ambivalente de la que antes hablábamos, “lo que Kant llama nuestra *insociable sociabilidad*” (Aramayo, 2001, pág. 96). Ésta existe tanto para cada ser humano como para la colectividad, de suerte que entre Estados también la encontramos presente. En este sentido, la posibilidad de alcanzar un orden internacional

pacífico “requiere en definitiva que entre los Estados sea abolida a su vez esa insociabilidad natural” (Theis, 2004, pág. 247). Los instrumentos para la consecución de dicho orden son, de acuerdo con KANT, la instauración de un derecho universal cosmopolita y la fundación de una federación de Estados que, eventualmente, conducirían a la famosa “paz perpetua” kantiana, entendida como “problema final de la humanidad” (Theis, 2004, pág. 247). Es en este ámbito —el de la paz perpetua— donde la esperanza alcanza su mayor exponente; una esperanza que no garantiza en modo alguno el éxito pero que —de acuerdo con KANT— reposa al menos en la certeza de que la naturaleza conspira en nuestro favor:

Suplemento primero: De la garantía de la paz perpetua

Aquello que proporciona esta *garantía* no es nada menos que la artista *naturaleza* (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla claramente su intencionalidad: que sea posible que surja la concordia aún a través de la discordia entre las personas, incluso contra su voluntad (Kant, *Sobre la paz perpetua*, 2012, pág. 77).

Sobre la posibilidad de alcanzar esta paz, KANT nos dice lo siguiente en el último párrafo de su obra:

Si hay un deber, aunque al mismo tiempo haya una esperanza fundada de construir realmente el Estado de un derecho público, aunque sólo sea una aproximación que está en continuo progreso, entonces la *paz perpetua*, que sigue a los falsamente denominados tratados de paz (en realidad, armisticios), no es una idea vacía, sino que es una tarea que, resuelta poco a poco, se acerca continuamente a su meta (Kant, *Sobre la paz perpetua*, 2012, pág. 120).

El fracaso es pues, posible, y el objetivo, muy probablemente inalcanzable; pero es necesario, como mínimo, que el ser humano se ponga manos a la obra confiando en que quizás, algún día, su esfuerzo se vea recompensado.

5.3. Réplica al tercer paradigma: la esperanza en que el salto sea posible

Volvemos por última vez a la metáfora que ha venido guiando nuestro trabajo. En este último paradigma, tanto KANT como BLOCH coinciden en afirmar que, en efecto, el salto entre el *ser* y el *deber ser* es posible, siempre que el ser humano se valga de un poderoso empuje: la esperanza.

La diferencia entre uno y otro es, no obstante, sustancial. Mientras BLOCH afirma en principio la posibilidad de alcanzar ese *deber ser* (de forma que el mundo no sería susceptible ya de mejora ulterior), KANT nos propone un salto mucho menos seguro.

Si seguimos al filósofo prusiano, el éxito no está, desde luego, garantizado. Sin embargo el valor de nuestra empresa residirá en el esfuerzo constante hacia la meta; en empezar a construir el puente y no cesar en el empeño. Incluso si finalmente no se llega al otro lado, en cualquier caso se habrá avanzado.

6. CONCLUSIÓN

Me parece que ninguna fidelidad ni inclinación anterior a todo examen arrebatada a mi espíritu su docilidad ante toda clase de argumentos, sean a favor o en contra, con la excepción de una sola: la balanza del entendimiento no es totalmente imparcial y un brazo suyo, el que lleva la inscripción esperanza del futuro, posee una ventaja mecánica que hace que incluso débiles razones instaladas en su plato levanten del otro especulaciones que de por sí tienen un mayor peso. Esta es la única inexactitud que no puedo suprimir y que, de hecho, tampoco quiero suprimir.

Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica (1766), Immanuel Kant.

Nos preguntábamos inicialmente si la utopía podía tener algún tipo de “utilidad” para el progreso político. El término fue entrecomillado desde el principio, pero hemos esperado hasta ahora para explicar la razón. Lo cierto es que incluso antes de acometer el estudio de la utopía la utilidad nos parecía una noción peligrosa, según fuese ésta comprendida. Desde nuestro punto de vista, lo inútil puede —y debe en ocasiones— ser defendido. Decía Theodore ADORNO que si la filosofía no está aún caduca es, precisamente, porque no sirve para nada³⁰; y creemos que tenía algo de razón. No se trata desde luego de defender la mera especulación intelectual, el “pensar por el pensar”, pero sí de huir de la mala instrumentalización, el utilitarismo y la obsesión por el resultado. Así pues, el término utilidad no quería remitirnos en modo alguno a nociones de eficacia o cumplimiento de objetivos, y aunque posiblemente podríamos haber recurrido a otros términos como el de “importancia” o “trascendencia”, lo cierto es que la utilidad resultaba —por suerte o por desgracia—, el más explicativo.

Decimos que quizás sea por suerte, dado que esta reflexión nos permite comenzar a concluir refiriéndonos a la que probablemente sea la idea más importante de cuantas se han extraído de este trabajo: la que nos advierte que la utopía debe huir de la meta y centrarse en el camino, tal y como se ha explicado en el contexto de las tres réplicas a los respectivos paradigmas.

³⁰ Transcribimos el fragmento literal, que se considera de gran relevancia: “Lo que posee una función queda embrujado en el mundo funcional. Sólo el pensamiento que, sin reservas mentales, sin ilusiones de reinado interior, confiesa su carencia de función y su impotencia alcanza quizás una visión del orden de lo posible, del no-ente, en el que los hombres y las cosas estarían en su sitio propio. Porque no sirve para nada, por eso no está aún caduca la filosofía; y ni de ello siquiera le sería lícito reclamarse, si es que no quiere ciegamente repetir su culpa, posición de sí misma por sí misma” (Adorno, 1972, pág. 23).

En este sentido, el paradigma clásico nos dejó en efecto dos autores excesivamente despreocupados por la realización de sus ideales, pero en cuyas obras parecía haber una cierta intuición de que quizás la utopía debiese ser tomada con cautela. Fue posteriormente, con el segundo de nuestros paradigmas, cuando descubrimos los peligros del fundamentalismo filosófico y hasta qué punto la humanidad puede ser víctima de los intentos de materializar en la tierra las utopías que antes lamentábamos no pudiesen pasar del cielo. Finalmente, nuestro tercer paradigma nos trajo la noción de esperanza, que inicialmente intuíamos que podía sernos “útil” a la hora de defender la importancia de la utopía. En ese sentido, fue sin duda Ernst BLOCH el filósofo que mejor caracterizó la esperanza, en cuanto que impulso del ánimo y principio ontológico. Sin embargo, lo aprendido de los dos paradigmas anteriores nos aconseja no seguir a BLOCH hasta el final, rechazando necesariamente su noción de “patria de la identidad”. De este modo, y aunque probablemente la filosofía de KANT sea mucho menos completa en lo que se refiere a la utopía y la esperanza, decidimos inclinarnos por su noción abierta, de esfuerzo constante hacia la meta, en cuanto que necesario complemento del minucioso análisis blochiano.

Con estas reflexiones en mente, creemos que resulta interesante de cara a sistematizar nuestras conclusiones sobre la utopía, recurrir a la categorización que entre nosotros hace MUGUERZA de las utopías como de resultado o de actividad o, lo que es lo mismo, utopías horizontales o verticales. En este sentido, la utopía horizontal o de resultado es dependiente de la concepción escatológica de la historia que venimos rechazando y nos promete un final feliz en el cual “el ser acabaría al final coincidiendo con el supremo bien tras la efectiva realización del ideal utópico” (Muguerza, 1990, pág. 414). La utopía vertical, en cambio, se traduce en constante intención y esfuerzo por alcanzar el “mundo mejor”, que seguirá siempre alejándose a medida que nos acerquemos³¹. Tal y como lo describe MUGUERZA:

[...] la utopía incidiría más bien en perpendicular sobre el proceso histórico, esto es, sobre tal o cual momento dado de éste, reactualizando en cada uno de esos instantes el contrato entre

³¹ En cierto sentido, esta clasificación nos remite a la distinción clásica entre éticas teleológicas y deontológicas, que tradicionalmente ha contrapuesto el modelo aristotélico al kantiano. Esta dicotomía partió durante mucho tiempo de una cierta acusación dirigida contra el teleologismo, por la cual éste corría el riesgo de resbalar por la pendiente utilitaria. Actualmente consideramos tremendamente difícil (y probablemente peligroso) defender una ética completamente desvinculada de las consecuencias, como es en muchas ocasiones la kantiana; y sin embargo, tal y como se ha expuesto en este trabajo, nuestra intuición es que la balanza debe probablemente inclinarse hacia la deontología, incluso si ciertas dosis de teleología son —a todas luces— necesarias.

la realidad y el ideal —la tensión entre el ser y el deber ser— y fragmentando, así, el cumplimiento de la intención utópica, que no hay por qué pensar que alcance nunca definitivo cumplimiento (Muguerza, 1990, pág. 415).

Así entendida, desde nuestro punto de vista, la utopía sí parece útil, y la esperanza se revela como una de las más nobles virtudes del ser humano, siendo quizás incluso aquello que nos hace humanos. Así lo consideró el autor con el que abrimos este estudio — Leszek KOLAKOWSKI—, tomando como referencia la postura kantiana que nosotros mismos hemos adoptado. De acuerdo con el filósofo polaco:

En el sentido estándar del término “utopía”, Kant era claramente un “anti-utopista”, en la medida en que jamás creyó que existiese estratagema alguna capaz de llevarnos a alcanzar un verdadero estado de perfección y felicidad. Si creyó, en cambio, en la llamada vocacional de la raza humana, en un movimiento impulsado teleológicamente, cuyo final nunca podremos alcanzar o localizar en el tiempo —como si de un crecimiento asintótico se tratase— *y el cual sin embargo debemos siempre tener presente si queremos seguir siendo humanos*³² (Kolakowski, 1990, pág. 138)³³.

Así, es precisamente la alianza entre esperanza y utopía la que nos permite salvar las objeciones de HORKHEIMER respecto a la “paciencia idealista” y la resignación ante el sufrimiento humano que implicaría el espíritu utópico. En este sentido, esperanza y espera no son conceptos intercambiables, de suerte que la primera representa una forma de espera activa, que incita la movilización constante hacia el horizonte que se vislumbra, excluyendo por completo la resignación frente a la que nos prevenía el filósofo alemán.

En todo caso, creemos que este teleologismo dentro de la deontología, esta confianza en la razón y esta esperanza que venimos defendiendo, pueden y deben aprender de la posmodernidad; pero no consideramos que estén reñidas con ella. Por ello decimos, con AGUIRRE, que “aunque nuestra esperanza se haya hecho más cauta, más modesta, menos grandilocuente, menos «sabelotodo» [...]” gracias a las críticas demoleadoras de la posmodernidad, lo cierto es que “[...] sin su concurso no habría ni reflexión emancipadora ni movilización social” (Aguirre Oraa, 2007, pág. 37).

³² La cursiva es nuestra.

³³ Traducción propia del fragmento en inglés: “*In the standard sense of the word “utopia,” Kant was clearly an anti-utopian as he had never expected an ingenious technical contrivance that would bring about the actual state of perfection and bliss. He did believe, though, in the calling of the human race, in a teleologically propelled movement, the end of which we can never achieve or locate in time —an asymptotic growth, as it were— and which we nonetheless always have to keep in mind if we want to remain human*”.

Muy posiblemente, las reivindicaciones de movimientos como el *15M* u *Occupy Wall Street* sean irreales, desiderativas y “utópicas” en el mal sentido. Posiblemente, como intuimos desde el principio, el lugar de la utopía no esté en el programa electoral de uno u otro partido político; y, posiblemente también, tengamos mucho que agradecer a aquellos “escépticos” y “realistas” que cortan las alas a los que quieren llevarnos a volar demasiado cerca del sol. Sin embargo, incluso si los sueños de un mundo equitativo y sin fronteras pertenecen al terreno de lo imposible; si la defensa de unas condiciones mínimas de vida digna para todo ser humano y de una coexistencia fraterna son irreales; o si la paz perpetua resulta inalcanzable “lo que kantianamente sí podemos y debemos hacer es esforzarnos por ella sin término, de manera que, aun cuando no fuésemos *hacia la paz perpetua*, nos encaminaríamos *hacia la paz, perpetuamente*” (Gómez, *La aventura de la Moralidad*, 2010, pág. 505).

En una época en la que lo políticamente responsable, lo realista y lo que atrae la sacrosanta confianza de los inversores es dejarse de ensoñaciones y hacer los deberes del presente, respondemos —con KANT—, que posiblemente la esperanza sea un defecto de nuestra naturaleza...

Pero es un defecto que no podemos ni queremos suprimir.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. (1972). *Filosofía y Superstición*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Afanasiev, V. (1969). *Del socialismo utópico al comunismo científico*. Buenos Aires: Ediciones estudio.
- Aguirre Oraa, J. M. (2007). Razón y esperanza: pesar con Ernst Bloch. *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía* (16), 19-39.
- Aramayo, R. R. (2001). *Inmanuel Kant: la utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: EDAF S.A.
- Bloch, E. (1977). *El principio esperanza* (Vol. I). Madrid: Aguilar Ediciones S.A.
- Bloch, E. (1977). *El principio esperanza* (Vol. II). Madrid: Aguilar Ediciones S.A.
- Bloch, E. (2014). ¿Puede frustrarse la esperanza? En C. Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX* (págs. 201-210). Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Carey, J. (1999). *The Faber Book of Utopia*. London: Faber and Faber.
- Copleston, F. (1994). *Historia de la filosofía* (Vol. III). Barcelona: Editorial Ariel S.A.
- Copleston, F. (1978). *Historia de la filosofía* (Vol. VII). Barcelona: Editorial Ariel, S.A.
- Eduardo Reis, J. (2009). El género de la utopía y el modo del utopismo. En M. A. Ramiro Avilés, *Anatomía de la utopía* (págs. 39-60). Madrid: Dykinson S.L.
- Engels, F. (1969). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Madrid: Ricardo Aguilera.
- Ferrater Mora, J. (1958). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Ferrater Mora, J. (1986). *Diccionario de Filosofía* (Vol. III). Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Gómez, C. (2014). En C. (. Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX* (págs. 9-92). Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Gómez, C. (2010). La aventura de la Moralidad. En C. Gómez, & J. (. Muguerza, *La aventura de la moralidad* (págs. 480-509). Madrid: Alianza Editoria, S.A.
- Herrera Guillén, R. (2013). *Breve historia de la Utopía*. Madrid: Ediciones Nowtilus, S.L.
- Horkheimer, M. (1982). *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial S.A.

- Kant, I. (1994). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Ediciones Sígueme S.A.
- Kant, I. (1995). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Ediciones Alfaguara S.A.
- Kant, I. (1989). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe S.A.
- Kant, I. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1987). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Editorial Tecnos S.A.
- Kant, I. (1989). *La religión dentro de los límites de la sola razón*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias S.A.
- Kant, I. (1987). *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Kant, I. (2000). *Lógica: Un manual de lecciones*. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Kant, I. (2012). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Kolakowski, L. (1990). *Modernity on Endless Trial*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Manguel, A. (2000). Pour la première fois, nous vivons dans une utopie. *Magazine littéraire* (387), 20-25.
- Marín Gallego, J. D. (2007). Del concepto de paradigma en Thomas S. Kuhn, a los paradigmas de las Ciencias de la cultura. *Magistro*, 1 (1), 73-88.
- Martínez Martínez, F. J. (2011). *Metafísica*. Madrid: Librería UNED.
- Marx, K. (1975). *Escritos Juveniles*. (A. del Noce, & J. A. Riestra, Edits.) Madrid: Magisterio Español.
- Moro, T. (1977). *Utopía*. Barcelona: Editorial Planeta S.A.
- Muguerza, J. (1990). Razón, utopía, disutopía. En J. Muguerza, *Desde la perplejidad* (págs. 377-421). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mumford, L. (2013). *Historia de las utopías*. Logroño: Pepitas de calabaza ed.
- Nietzsche, F. (2005). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Nietzsche, F. (2001). *La ciencia jovial [La gaya scienza]*. Madrid: Biblioteca Nueva S.L.

- Platón. (1992). *La República o el Estado*. Madrid: Espasa Calpe S.A.
- Platón. (1971). *Parménides*. Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A.
- Ricœur, P. (1997). *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sabine, G. H. (2011). *Historia de la teoría política*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Shklar, J. N. (2015). *After Utopia: The Decline of Political Faith*. Princeton: Princeton University Press.
- Theis, R. (2004). Kant y la esperanza en los límites de la mera razón. *ÉNDOXA: Series filosóficas* (18), 227-249.
- Touchard, J. (1970). *Historia de la ideas políticas*. Madrid: Tecnos.
- Vattimo, G., & Rovatti, P. A. (2006). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.