

Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

FILOSOFIA

pertencientes a sus diferentes
colecciones y series
(Grupo "Psicología")

IDEOLOGIA Y UTOPIA

por

Paul Ricoeur

DAVID GAUTHIER *La moral por acuerdo*

JON ELSTER *Lógica y sociedad*

MARTIN HEIDEGGER *Introducción a la metafísica*

GIANNI VATTIMO *La secularización de la filosofía.
Hermenéutica y posmodernidad*

ROBERT NOZICK *Meditaciones sobre la vida*

JON ELSTER *Juicios salomónicos*

IAN HACKING *La domesticación del azar*

THEODOR VIEHWEG *Tópica y filosofía del derecho*

GEORGE STEINER *En el castillo de Barba Azul*

PIERRE GRIMAL *Los extravíos de la libertad*

JON ELSTER *Tuercas y tornillos.
Una introducción a los
conceptos básicos de las ciencias
sociales*

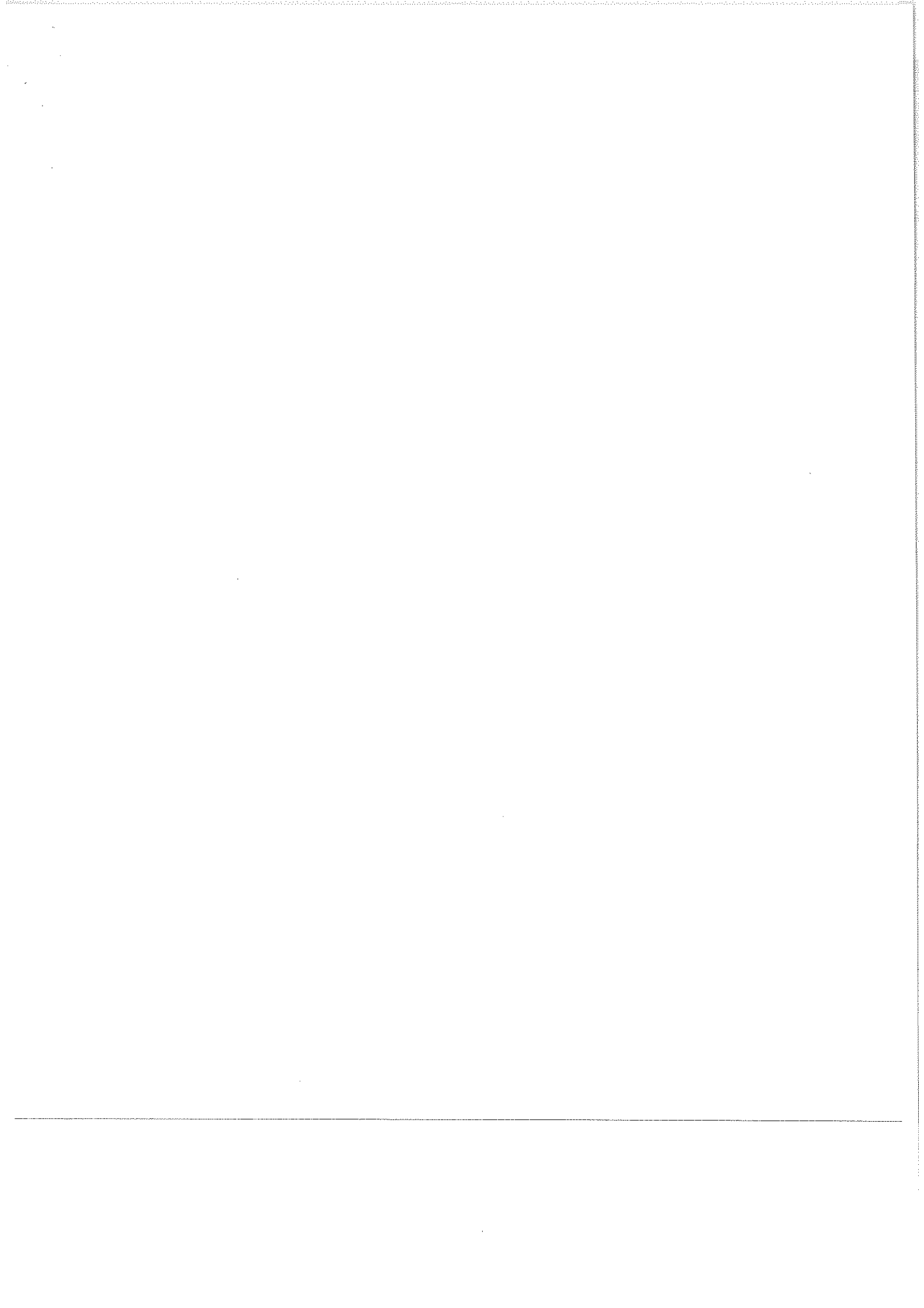
E. BARBIER, *Michel Foucault, filósofo*

G. DELEUZE Y OTROS

JOSÉ MARÍA BENEYTO *Apocalipsis de la modernidad*

GREGORIO KAMINSKY *Spinoza: la política de las pasiones*

Compilado por George H. Taylor



Conferencia introductoria

En estas conferencias examino los conceptos de ideología y utopía. Me propongo situar estos dos fenómenos, generalmente tratados por separado, dentro de un solo marco conceptual. La hipótesis de trabajo es la de que la conexión de estas dos funciones opuestas o complementarias típica lo que podría llamarse la *imaginación social* y cultural. (1) De esta manera, la mayor parte de las dificultades y ambigüedades que se encuentran en el campo de una filosofía de la imaginación, que estoy estudiando ahora en una serie diferente de conferencias, (2) aparecerán aquí pero dentro de un determinado marco. A mi vez creo (o por lo menos ésa es mi hipótesis) que la dialéctica entre ideología y utopía puede arrojar alguna luz sobre la no resuelta cuestión general de la imaginación como problema filosófico.

La indagación de la ideología y de la utopía revela desde el comienzo dos rasgos que comparten ambos fenómenos. En primer lugar, los dos son en alto grado ambiguos. Cada uno de ellos tiene un aspecto positivo y uno negativo, un papel constructivo y uno destructivo, una dimensión constitutiva y una dimensión patológica. Un segundo rasgo común es el de que, de los dos aspectos de cada fenómeno, el patológico aparece antes que el constitutivo, lo cual exige que procedamos a trabajar partiendo de la superficie para investigar la profundidad. La ideología designa inicialmente ciertos procesos de deformación, de disimulo, en virtud de los cuales un individuo o un grupo expresa su situación aunque sin saberlo o sin reconocerlo. Una ideología parece expresar, por ejemplo, la situación de clase de un individuo sin que éste tenga conciencia de ello. Por lo tanto, el proceso de disimulo no sólo expresa sino que también refuerza esta perspectiva de clase. En cuanto al concepto de utopía, también éste tiene una connotación despectiva. Se lo considera como una especie de sueño social que no tiene en cuenta los primeros pasos reales y necesarios para seguir un movimiento en la dirección de una nueva sociedad. A menudo una visión utópica se considera como una especie de actitud esquizofrénica frente a la sociedad, como una manera de escapar a la lógica de la acción mediante una construcción realizada fuera de la historia y también como una forma de protección contra todo tipo de verificación por parte de la acción concreta.

Mi hipótesis sostiene que hay un aspecto positivo y un aspecto negativo en la ideología y en la utopía y que la polaridad entre estos dos aspectos de cada

término puede esclarecerse explorando una analogía polaridad entre los dos términos. Creo que esta polaridad entre ideología y utopía y la polaridad que hay en el seno de cada una de ellas pueden atribuirse a ciertos rasgos estructurales de lo que he llamado imaginación cultural. Estas dos polaridades abarcan lo que para mí son las principales tensiones en nuestro estudio de la ideología y de la utopía.

La polaridad entre ideología y utopía no se ha tenido en cuenta como tema de investigación desde el famoso libro de Karl Mannheim *Ideology and Utopia*. Ese libro, en el que he de apoyarme intensamente, se publicó en el año 1929. Creo que Mannheim es el único autor, por lo menos hasta muy recientemente, que trató de situar la ideología y la utopía dentro de un marco común y que lo hizo al considerar ambos fenómenos como actitudes de desvío respecto de la realidad. Ideología y utopía divergen dentro de este aspecto común de incongruencia, de discrepancia, con la actualidad.

Desde la época de Mannheim, la atención prestada a estos fenómenos se concentró principalmente en la ideología o en la utopía, pero no en ambos juntos. Por un lado, tenemos una crítica de la ideología, principalmente en los sociólogos marxistas y posmarxistas. Estoy pensando particularmente en la Escuela de Frankfurt, representada por Habermas, Karl Otto Apel y otros. En contraste con esta crítica sociológica de la ideología encontramos una historia y una sociología de la utopía. Y la atención prestada en este último campo a la utopía casi no tiene relación con la atención anterior que el primer campo prestó a la ideología. Sin embargo la separación entre estos dos campos puede estar cambiando; por lo menos se registra renovado interés en sus conexiones.

Con todo, es comprensible la dificultad de relacionar ideología y utopía porque se las presenta de maneras muy diferentes. La ideología es siempre un concepto polémico. Lo ideológico nunca es la posición de uno mismo; es siempre la postura de algún otro, de los demás, es siempre la ideología de ellos. Cuando a veces se la caracteriza con demasiado poco rigor, hasta se dice que la ideología es culpa de los demás. De manera que la gente nunca dice que es ideológica ella misma; el término siempre está dirigido contra los demás. Por otro lado, las utopías son propiciadas por sus propios autores y hasta constituyen un género literario específico. Hay libros que se llaman utopías y que tienen una condición literaria distintiva. De suerte que, la presencia lingüística de ideología y utopía no es en modo alguno la misma. Las utopías son asumidas por sus autores, en tanto que las ideologías son negadas por los suyos. Esta es la razón por la cual a primera vista resulta tan difícil colocar juntos los dos fenómenos. Debemos ahondar bajo sus expresiones literarias o semánticas para descubrir sus respectivas funciones (3) y luego establecer una correlación en este plano.

En la atención que presto a este plano de correlación profundo y funcional, como como punto de partida de mi indagación el concepto de incongruencia de Karl Mannheim. Tomo como punto de partida este concepto porque la posibilidad de incongruencia, de discrepancia, presupone ya de muchas maneras que los individuos así como las entidades colectivas están relacionados con sus propias vidas y con la realidad social, no sólo según el modo de una participación sin distancia alguna, sino precisamente según el modo de la incongruencia. To-

das las figuras de incongruencia deben ser parte de nuestra pertenencia a la sociedad. Creo que esto es cierto hasta el punto de que la imaginación social es parte constitutiva de la realidad social. De manera que el supuesto consiste aquí precisamente en que una imaginación social, una imaginación cultural opera de manera constructiva y de manera destructiva como confirmación y como rechazo de la situación presente. Por lo tanto, podría ser una fructífera hipótesis la de que la polaridad de ideología y utopía tiene que ver con las diferentes figuras de la incongruencia típicas de la imaginación social. Y tal vez el aspecto positivo de la una y el aspecto positivo de la otra estén en la misma relación de complementariedad en que están el aspecto negativo y patológico de una con el aspecto negativo y patológico de la otra.

Pero antes de decir algo más sobre esta complementariedad que constituye el horizonte de mi indagación quiero presentar brevemente por separado los dos fenómenos. Partiré del polo de la ideología y luego consideraré el segundo polo, el polo opuesto, el polo de la utopía.

En nuestra tradición occidental la concepción predominante de ideología procede de los escritos de Marx o, más precisamente, de los escritos del joven Marx: la *Crítica de la "Filosofía del derecho" de Hegel*, los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y *La ideología alemana*. En el título y en el contenido de este último libro, el concepto de ideología pasa al primer plano.

Mencionaré sólo de paso una acepción anterior y más positiva de la palabra "ideología", puesto que dicha acepción ha desaparecido del escenario filosófico. Este sentido del término derivaba de una escuela de pensamiento de la filosofía francesa del siglo XVIII, de unos hombres que se llamaban ellos mismos *idéologues*, abogados de una teoría de las ideas. La suya era una especie de filosofía semántica que declaraba que la filosofía tiene que ver no con las cosas, no con la realidad, sino con las ideas. Si esta escuela de pensamiento conserva aún algún interés, ello se debe quizás al sentido despectivo de la palabra "ideología" dado precisamente a ella. Como opositores del imperio francés napoleónico, los miembros de esta escuela fueron tratados de *idéologues*. Por eso, la connotación negativa del término puede rastreadse a la época de Napoleón cuando por primera vez fue aplicado a este grupo de filósofos. Esto tal vez nos advierte que siempre hay en nosotros algún Napoleón que designa a los demás como *idéologues*. Posiblemente haya siempre alguna pretensión al poder en la acusación de ideología; pero luego ya volveremos a considerar este punto. En cuanto a que haya una relación entre este concepto francés de *idéologie* y la acepción despectiva de ideología en los hegelianos de izquierda, el grupo del cual surgió Marx, no veo ninguna transición directa, aunque sobre el particular otros pueden estar mejor informados que yo.

Pero volvamos a Marx. ¿Cómo se introdujo el término "ideología" en sus primeros escritos? En las próximas conferencias volveré a ocuparme de esta cuestión apoyándome en textos, pero por el momento permítaseme presentar una breve reseña de los diferentes usos de esta palabra. Es interesante comprobar que el término se introdujo en los escritos de Marx mediante una metáfora tomada de la experiencia física o fisiológica, la experiencia de la imagen invertida que se da en una cámara oscura o en la retina. De esta metáfora de la ima-

gen invertida y de la experiencia física que está detrás de la metáfora obtenemos el paradigma o modelo de la deformación como inversión. Esta imagen, el paradigma de una imagen invertida de la realidad, es muy importante para situar nuestro primer concepto de ideología. La primera función de la ideología es producir una imagen invertida.

Este concepto todavía formal de la ideología se completa por una descripción específica de ciertas actividades intelectuales y espirituales consideradas como imágenes invertidas de la realidad, como deformaciones por inversión. Como veremos, aquí Marx depende de un modelo expuesto por Feuerbach, quien había descrito y discutido la religión precisamente como un reflejo invertido de la realidad. En el cristianismo, decía Feuerbach, sujeto y predicado están invertidos. Mientras en la realidad los seres humanos son sujetos que proyectaron a lo divino sus propios atributos (sus propios predicados humanos), lo cierto es que lo divino es percibido por los seres humanos como un sujeto del cual nosotros somos el predicado. (Téngase en cuenta que Feuerbach expresa todo esto en categorías hegelianas.) El paradigma típicamente feuerbachiano de la inversión supone pues un intercambio entre sujeto y predicado, entre sujeto humano y predicado divino. Siguiendo a Feuerbach, Marx supone que la religión es el paradigma, el primer ejemplo, el ejemplo primitivo, de ese reflejo invertido de la realidad que lo presenta todo patas arriba. Feuerbach y Marx reaccionan oponiéndose al modelo de Hegel que pone lo de arriba abajo; el esfuerzo de ambos tiende a volver a colocar las cosas en su lugar. La imagen de la inversión es notable y es la imagen generadora del concepto de ideología de Marx. Ampliando el concepto de religión tomado de Feuerbach, que supone una inversión entre sujeto y predicado, el joven Marx extiende a toda la esfera de las ideas este funcionamiento paradigmático.

Quizás aquí pueda recuperarse el concepto francés de *idéologie* dentro de un marco posthegeliano. Cuando están separadas del proceso de la vida, del proceso del trabajo común, las ideas tienden a manifestarse como una realidad autónoma, y esto conduce al *idealismo* como *ideología*. Existe una continuidad semántica entre la pretensión de que las ideas constituyen una esfera de la realidad propia y autónoma y la pretensión de que las ideas ofrecen guías o modelos o paradigmas para explicar la experiencia. Por eso, no es solamente la religión sino también la filosofía como idealismo lo que se manifiesta como el modelo de la ideología. (Como nota aclaratoria deberíamos señalar que el cuadro del idealismo alemán presentado aquí —es decir, la idea de que la realidad procede del pensamiento— representa una descripción más exacta de la manera popular de entender el idealismo que del lugar mismo de ese idealismo que es la filosofía hegeliana. La filosofía hegeliana pone de relieve el hecho de que la realidad de lo real se conoce a través de su aparición en la historia, y esto es contrario a toda reconstrucción platónica de la realidad, de conformidad con modelos ideales. La filosofía de Hegel es mucho más neoplatónica que neoplatónica.) En todo caso, la interpretación popular del idealismo prevalecía en la cultura de la época de Marx, de manera que no sólo la religión sino también el idealismo, entendido como una especie de religión de la gente laica, fueron elevados a la función de ideología.

La connotación negativa de la ideología es fundamental, porque la ideología, de conformidad con este modelo, se manifiesta como el medio general por obra del cual se oscurece el proceso de la vida real. Por eso insistió en que la principal oposición en el Marx de esa época es, no una oposición entre ciencia e ideología, como ocurre posteriormente, sino entre realidad e ideología. La alternativa conceptual de la ideología para el joven Marx es, no la ciencia, sino la realidad. La realidad como praxis. La gente hace cosas y luego imagina que las hace en una especie de esfera nebulosa. Decimos pues que primero existe una realidad social en la que la gente lucha por ganarse su sustento, etc., y que ésta es la realidad real, como praxis. Esta realidad es representada luego en el cielo de las ideas, sólo que se la representa falsamente como poseedora de una significación autónoma en esa esfera, como si hubiera sentido sobre la base de cosas que pueden ser pensadas y no sólo hechas o vividas. La impugnación contra la ideología procede pues de una especie de realismo de la vida, un realismo de la vida práctica en el que la praxis es el concepto alternativo de la ideología. El sistema de Marx es materialista precisamente porque insiste en que la materialidad de la praxis es anterior a la idealidad de las ideas. En Marx, la crítica de la ideología deriva de la idea de que la filosofía invirtió la sucesión verdadera de las cosas, invirtió el orden genético real, de manera que lo que corresponde hacer es poner de nuevo las cosas en su orden real. La tarea es invertir una inversión.

Partiendo de este primer concepto de ideología (y aquí insistió en que esta ideología se opone, no a la ciencia, sino a la praxis) la segunda fase del concepto marxista aparece cuando el marxismo se hubo desarrollado en la forma de una teoría y hasta de un sistema. Esta fase se presenta en *El capital* y en los últimos escritos marxistas, especialmente en la obra de Engels. Aquí el marxismo se presenta como un cuerpo de conocimiento científico. De este desarrollo se sigue una interesante transformación del concepto de ideología. Ahora la ideología obtiene su significación de su oposición a la ciencia, en tanto que la ciencia se identifica con el cuerpo de conocimientos, siendo *El capital* su paradigma. De manera que la ideología comprende, no sólo la religión en el sentido de Feuerbach y la filosofía del idealismo alemán tal como la veía el joven Marx, sino que incluye todo enfoque precientífico de la vida social. La ideología significa todo aquello que es precientífico en nuestro propio enfoque de la realidad social.

En este punto, el concepto de ideología abarca el de utopía. Todas las utopías —y especialmente las utopías socialistas del siglo XIX, las utopías de Saint-Simon, Fourier, Cabet, Proudhon, etc.— son tratadas por el marxismo como ideologías. Según veremos, Engels opone radicalmente el *socialismo científico* al *socialismo utópico*. En esta manera de considerar la ideología, una utopía es, pues, ideológica a causa de su oposición a la ciencia. La utopía es ideológica en la medida en que no es científica, en que es precientífica y hasta anticientífica.

Otra transformación operada en este concepto marxista de ideología se produce a causa de la significación dada a la ciencia por los marxistas tardíos y los posmarxistas. Su concepto de ciencia puede dividirse en dos corrientes

principales. La primera tiene su origen en la Escuela de Frankfurt y supone el intento de desarrollar la ciencia en el sentido kantiano o fichteano de una crítica, de suerte que el estudio de la ideología está vinculado con un proyecto de liberación. Esta conexión entre un proyecto de liberación y un enfoque científico está enderezada contra el tratamiento de la realidad social tal como se da en la sociología positivista, que se limita tan sólo a describir. Aquí el concepto de una crítica de la ideología presupone una posición tomada contra la sociología entendida como mera ciencia empírica. La ciencia empírica de la sociología es pues tratada como una especie de ideología del sistema capitalista y liberal, como una sociología puramente descriptiva que no pone en tela de juicio sus propios supuestos. Parecería pues que poco a poco todo se hace ideológico.

Creo que lo más interesante en esta escuela alemana representada por Horkheimer, Adorno, Habermas, etc. es el intento de vincular el proceso crítico de la *Ideologiekritik* con el psicoanálisis. La Escuela de Frankfurt sostiene que el proyecto de liberación que su crítica sociológica ofrece en el caso de la sociedad tiene paralelos con lo que realiza el psicoanálisis en el caso del individuo. Se produce pues cierto intercambio de marcos conceptuales entre la sociología y el psicoanálisis. Y esto es típico de la escuela alemana.

Un segundo concepto de ciencia desarrollado por el marxismo hace resaltar una conjunción, no con el psicoanálisis que cuida del individuo, sino con el estructuralismo que pone entre paréntesis toda referencia a la subjetividad. El tipo de marxismo estructuralista desarrollado principalmente en Francia por Louis Althusser (a quien consideraremos luego con cierto detalle) tiende a colocar todas las aspiraciones humanísticas del lado de la ideología. La pretensión del sujeto de ser quien da sentido a la realidad (*Sinngebung*) es precisamente la ilusión básica, afirma Althusser. Althusser combate esta pretensión del sujeto en la versión idealista de la fenomenología, que está tipificada por las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. La compara con la crítica del capitalismo de Marx, quien no atacó a los capitalistas sino que analizó la estructura del capital mismo. Por lo tanto, para Althusser los escritos del joven Marx no deben considerarse; es el Marx maduro quien presenta la noción principal de ideología. El joven Marx es todavía ideológico, puesto que defiende las aspiraciones del sujeto como persona individual, como trabajador individual. Althusser considera el concepto de alienación en el joven Marx como el concepto típicamente ideológico del premarxismo. De manera que toda la obra del joven Marx es tratada como ideológica. Según Althusser, la *coupure*, el corte, la línea divisoria entre lo que es ideológico y lo que es científico debe trazarse dentro de la obra misma de Marx. Así el concepto de ideología se extiende hasta el punto de abarcar una porción de la propia obra de Marx.

Asistimos pues al extraño resultado de esta continua extensión del concepto de ideología. Partiendo de la religión en Feuerbach, el concepto de ideología abarca progresivamente el idealismo alemán, la sociología precientífica, la psicología objetivista, la sociología en sus formas positivistas y luego todas las reclamaciones y quejas del marxismo "emocional". Esto parece implicar que todo es ideológico, aunque no es ésta exactamente la doctrina pura del marxismo! Luego hablaré de algunos artículos últimos de Althusser que representan

en definitiva una especie de apología de la ideología. Puesto que muy pocas personas viven su vida sobre la base de un sistema científico, especialmente si reducimos el sistema científico sólo a lo que se dice en *El capital*, podemos afirmar que todo el mundo vive sobre la base de una ideología. La extensión misma del concepto de ideología obra como una progresiva legitimación y justificación del concepto.

No me propongo, como quizá ya esté anticipado, negar la legitimidad del concepto marxista de ideología, sino que deseo relacionarlo con algunas funciones menos negativas de la ideología. Debemos integrar el concepto de ideología entendida como deformación en un marco que reconozca la estructura simbólica de la vida social. Si la vida social no tiene una estructura simbólica, no hay manera de comprender cómo vivimos, cómo hacemos cosas y proyectamos esas actividades en ideas, no hay manera de comprender cómo la realidad pueda llegar a ser una idea ni como la vida real pueda producir ilusiones; éstos serían hechos simplemente místicos e incomprensibles. Esta estructura simbólica puede pervertirse precisamente a causa de intereses de clase, etc., como lo ha mostrado Marx, pero si no hubiera una función simbólica operando ya en la clase más primitiva de acción, yo por mi parte no podría comprender cómo la realidad produce sombras de este tipo. Por eso, busco una función de la ideología más radical que la función de deformar, de disimular. La función deformadora sólo comprendió una pequeña superficie de la imaginación social, del mismo modo que las alucinaciones o ilusiones constituyen solamente una parte de nuestra actividad imaginativa en general.

Un modo de preparar esta extensión más radical consiste en considerar lo que algunos autores de los Estados Unidos llamaron la paradoja de Mannheim. Dicha paradoja resulta de la observación que hizo Mannheim del desarrollo del concepto marxista de ideología. La paradoja consiste en el hecho de que el concepto de ideología no puede aplicarse a sí mismo. En otras palabras, si todo cuanto decimos es prejuicio, si todo cuanto decimos representa intereses que no conocemos, ¿cómo podemos elaborar una teoría de la ideología que no sea ella misma ideológica? La reflexividad del concepto de ideología sobre sí misma produce la paradoja.

Importante es saber que esta paradoja no constituye en modo alguno un mero juego intelectual; el propio Mannheim vivió y sintió tal paradoja con suma agudeza. Por mi parte, considero a Mannheim un modelo de integridad intelectual por la manera en que enfrentó este problema. Comenzó considerando el concepto marxista de ideología y se dijo que si ese concepto es verdadero, luego lo que yo estoy haciendo es también ideología, la ideología de la clase intelectual o la ideología de la clase liberal, algo que desarrolla el tipo de sociología a que ahora estoy entregado. La extensión del concepto de ideología de Marx produce por sí misma la paradoja de la reflexividad del concepto. Paradoja según la cual la teoría se convierte en parte de su propio referente. Ser absorbido, ser tragado por su propio referente es tal vez el destino del concepto de ideología.

Debemos hacer notar que esta extensión, esta generalización no tiene que ver solamente con la historia interna del marxismo, sino que ofrece paralelos en

lo que los marxistas llaman sociología burguesa, especialmente la sociología norteamericana. Considérese por ejemplo a Talcott Parsons en su artículo "Un enfoque de la sociología del conocimiento" o en su libro *El sistema social* o considérese el ensayo clave de Edward Shils "Ideología y civilidad". (4) Parsons y Shils propugnan una teoría del esfuerzo según la cual la función de un sistema social es corregir desequilibrios sociopsicológicos. Según esta hipótesis, toda teoría es parte del sistema de esfuerzo que describe. De manera que, lo mismo que en el caso de la teoría marxista, el concepto de esfuerzo, que anteriormente dominaba la sociología norteamericana, también llega a tragarse a sus propios representantes.

Esos excesos en la teoría son precisamente lo que nutre la paradoja discutida por Mannheim, una paradoja a la que el propio Mannheim llegó en virtud de una mera extensión epistemológica del marxismo. Expresada en términos epistemológicos generales, la paradoja de Mannheim puede enunciarse de la siguiente manera: ¿cuál es la condición epistemológica del discurso sobre la ideología si todo discurso es ideológico? ¿Cómo puede este discurso escapar a su propia exposición, a su propia descripción? Si el pensamiento sociopolítico está entretenido con la situación que ocupa el pensador, ¿no queda el concepto de ideología absorbido en su propio referente? El mismo Mannheim, como luego veremos, pugná por llegar a un concepto no evaluativo de ideología, pero terminó en un relativismo ético y epistemológico. (5) Mannheim desea presentar la verdad sobre la ideología y sin embargo nos deja con una difícil paradoja. Destruye el dogmatismo de la teoría al establecer las implicaciones relativistas de ésta. Pero no logra aplicar esta relatividad autorreferencial a su propia teoría. La aspiración de Mannheim a la verdad tocante a la ideología es ella misma relativa. Tal es la difícil paradoja que nos vemos obligados a enfrentar.

Con todo eso, una manera de abordar esta paradoja puede ser poner en tela de juicio las premisas en que está basada. Tal vez el problema de la paradoja de Mannheim esté en la extensión epistemológica de un marxismo fundado en el contraste entre ideología y ciencia.

Si la base del pensamiento sociopolítico está fundada en otra parte, tal vez podamos salirnos de esta paradoja de Mannheim. Me pregunto pues si no debemos hacer a un lado el concepto de ideología opuesto a la ciencia y volver a lo que puede ser el concepto más primitivo de ideología, el concepto que la opone a la praxis. Esta será mi línea de análisis para establecer que la oposición entre ideología y ciencia es secundaria en comparación con la más importante oposición entre ideología y vida social real, entre ideología y praxis. En realidad, deseo sostener no sólo que la última relación es anterior a la primera, sino que debe ser reformulada la naturaleza misma de la relación ideología-praxis. En el contraste de ideología y praxis lo más importante no es la oposición; lo más importante *no* es la deformación o el disimulo de la praxis por obra de la ideología. Antes bien, lo más importante es una *conexión* interna entre los dos términos.

Ya anticipé estas observaciones cuando consideré el ejemplo concreto de la gente que vive en situaciones de conflictos de clase. ¿Cómo pueden los hombres vivir estos conflictos —sobre el trabajo, sobre la propiedad, sobre el dine-

ro, etc.— si no poseen ya sistemas simbólicos que los ayuden a interpretar los conflictos? ¿No es el proceso de interpretación tan primitivo que en realidad es *constitutivo* de la dimensión de la praxis? Si la realidad social no tuviera ya una dimensión simbólica y, por lo tanto, si la ideología, en un sentido menos polémico o menos negativamente evaluativo, no fuera constitutiva de la existencia social, sino que fuera meramente deformadora y disimuladora, el proceso de deformación no podría iniciarse. El proceso de deformación está inmerso en una función simbólica. Sólo porque la estructura de la vida social humana es ya simbólica puede deformarse. Si no fuera simbólica desde el comienzo, no podría ser deformada. La posibilidad de deformación es una posibilidad abierta únicamente por esta función.

¿Qué clase de función puede preceder a la deformación? Sobre esta pregunta debo decir que me ha impresionado mucho un ensayo de Clifford Geertz, "La ideología como sistema cultural", que aparece en su libro *La interpretación de las culturas*. Sólo leí este ensayo después de haber escrito yo mismo sobre ideología. (6) de manera que estoy muy interesado en esta coincidencia de nuestro pensamiento. Geertz sostiene que los sociólogos marxistas y los sociólogos no marxistas tienen en común el hecho de prestar atención sólo a los factores determinantes de la ideología, es decir, a lo que causa y promueve la ideología. Pero lo que estos sociólogos no se preguntan es cómo opera la ideología. No se preguntan cómo funciona la ideología, no se preguntan cómo, por ejemplo, un interés social pueda ser "expresado" en un pensamiento, en una imagen o en una concepción de la vida. Describir la extraña alquimia por la que se da la transformación de un interés en una idea es para Geertz el problema que pasaron por alto los marxistas y los no marxistas por igual. Los explícitos comentaristas de Geertz sobre uno de estos enfoques puede ser aplicado a ambos: si bien la teoría marxista de la lucha de clases y la concepción norteamericana de esfuerzo pueden ser convincentes como diagnósticos, no lo son desde el punto de vista de la función. (7) Creo que la distinción que hace Geertz es exacta. Esas sociologías pueden ofrecer buenos diagnósticos de la enfermedad social. Pero la cuestión de la función, es decir, la manera en que realmente opera una enfermedad, es en última instancia la cuestión más importante. Estas teorías fracasan, dice Geertz, porque pasaron por alto "el proceso autónomo de la formulación simbólica" (207). Por eso la cuestión que hay que volver a plantear es: ¿cómo una idea puede surgir de la praxis si la praxis no tiene inmediatamente una dimensión simbólica?

Como he de tratarlo más extensamente en un próxima conferencia, el propio Geertz intenta abordar este problema introduciendo el marco conceptual de la retórica en la sociología de la cultura o, como diría la tradición alemana, en la sociología del conocimiento. Geertz cree que lo que falta en la sociología de la cultura es una apreciación significativa de la retórica, de las figuras, es decir, de los elementos de "estilo" —metáforas, analogías, ironías, ambigüedades, repeticiones, paradojas, hipótesis— que obran en la sociedad tanto como en los textos literarios. Geertz aspira a transferir algunos de los importantes puntos de vista logrados en el campo de la crítica literaria al campo de la sociología de la cultura. Tal vez sólo prestando atención al proceso cultural de la formulación

simbólica, podamos evitar la caracterización despectiva de ideología considerada tan sólo como "parcialidad, ultrasimplificación, lenguaje emotivo y adaptación a los prejuicios públicos", caracterizaciones tomadas todas, no de los marxistas, sino de los sociólogos norteamericanos. (8)

La ceguera tanto de marxistas como de no marxistas a lo que precede a los aspectos formadores de la ideología es una ceguera que Geertz llama ceguera a la "acción simbólica". Geertz toma esta expresión de Kenneth Burke. (9) y, según vimos, no se debe a una casualidad el hecho de que la expresión proceda de la crítica literaria y se aplique luego a la acción social. El concepto de acción simbólica es notable porque pone énfasis en la descripción de los procesos sociales más mediante tropos —figuras estilísticas— que mediante rótulos. Geertz advierte que si no dominamos la retórica del discurso público, no podemos articular el poder expresivo y la fuerza retórica de los símbolos sociales.

Análogos puntos de vista se han expuesto en otros campos, por ejemplo, en la teoría de los modelos (que anteriormente estudié en el marco de otra serie de conferencias). (10) Básicamente todos estos enfoques tienen la misma perspectiva: no podemos enfocar la percepción sin proyectar también una red o un díptico de moldes o modelos (Geertz diría de plantillas o heliografías) en virtud de las cuales articulamos nuestra experiencia. Debemos articular nuestra experiencia social de la misma manera en que debemos articular nuestra experiencia perceptiva. Así como los modelos en el lenguaje científico nos permiten ver cómo se manifiestan las cosas, nos permiten ver las cosas como esto o aquello, de la misma manera nuestros moldes o plantillas sociales articulan nuestros papeles, articulan nuestra posición en la sociedad como esto o aquello. Y tal vez no sea posible ir más allá de esta primitiva estructuración. La índole misma de nuestra existencia biológica hace necesaria otra clase de sistema de información, el sistema cultural. Como no poseemos un sistema genético de información tocante a la conducta humana, necesitamos un sistema cultural. No existe ninguna cultura sin semejante sistema. Sostengo pues la hipótesis de que cuando se trata de seres humanos no es posible un modo de existencia no simbólico y aun menos un tipo no simbólico de acción. La acción está inmediatamente regida por moldes culturales que suministran plantillas o modelos para organizar procesos sociales y psicológicos, tal vez de la misma manera en que los códigos genéticos —aunque no estoy seguro de esto (11)— suministran plantillas para organizar procesos orgánicos (216). Así como en nuestra experiencia natural es necesario trazar mapas, los mapas son también necesarios en nuestra experiencia de la realidad social.

La atención que ponemos en el funcionamiento de la ideología en su nivel simbólico y fundamental demuestra el verdadero papel constitutivo que la ideología tiene en la existencia social. En nuestra investigación de la naturaleza de la ideología falta dar todavía otro paso. Hemos seguido el concepto de ideología desde Marx hasta la paradoja de Mannheim y luego tratamos de liberarnos de la paradoja volviendo a considerar una función más primitiva de la ideología. Con todo, todavía necesitamos determinar el lazo que une el concepto de ideología marxista entendida como deformación y el concepto integrador de ideología que encontramos en Geertz. ¿Cómo es posible que la ideología de-

sempeñe estos dos papeles, el primitivo papel de integración de una comunidad y el papel de deformación del pensamiento por obra de intereses?

Mé pregunto si el punto decisivo no será, como lo sugirió Max Weber, el empleo de la autoridad en una comunidad dada. Podemos convenir con Geertz, por lo menos en el plano de la hipótesis, en que los procesos orgánicos de la vida están regidos por sistemas genéticos (216). Pero, según vimos, la flexibilidad de nuestra existencia biológica hace necesario un sistema cultural para ayudar a organizar nuestros procesos sociales. Como falta un sistema genético, la necesidad de un sistema cultural es en consecuencia muy aguda, precisamente en el punto en que el orden social plantea el problema de la legitimación del sistema existente de liderazgo. La legitimación de un liderazgo nos coloca frente al problema de la autoridad, de la dominación y del poder, frente al problema de la jerarquización de la vida social. Aquí la ideología tiene un papel bien significativo. Por más que aparezca de manera difusa cuando se la considera tan sólo en su función integradora, el lugar que ocupa la ideología en la vida social tiene una concentración especial. Este lugar privilegiado del pensamiento ideológico se da en la política; aquí surgen las cuestiones de legitimación. El papel de la ideología consiste en hacer posible una entidad política autónoma al suministrar los necesarios conceptos de autoridad que le dan significación (218).

Al analizar esta cuestión de la legitimación de la autoridad, utilizo la obra de Max Weber. Ningún otro sociólogo ha meditado tanto sobre el problema de la autoridad. La discusión de Weber se concentra en el concepto de *Herrschaft*. Este concepto se ha traducido como autoridad y también como dominación; su carácter convincente se debe precisamente al hecho de que el término significa precisamente las dos cosas. En un grupo dado, dice Weber, apenas se manifiesta una diferenciación entre un cuerpo gobernante y el resto del grupo, el cuerpo gobernante tiene el poder de conducción y el poder de imponer el orden mediante la fuerza. (Weber considera especialmente esta última facultad como el atributo esencial del Estado.) Aquí la ideología entra en juego porque ningún sistema de liderazgo, ni siquiera el más brutal, gobierna sólo mediante la fuerza, mediante la dominación. Todo sistema de liderazgo requiere no sólo nuestra sumisión física sino también nuestro consentimiento y cooperación. Todo sistema de liderazgo desea que su gobierno descanse no meramente en la dominación; también desea que su poder esté garantizado por el hecho de que su autoridad sea legítima. Papel de la ideología es legitimar esa autoridad. Más exactamente, si bien la ideología sirve, según ya dije, como el código de interpretación que asegura la integración, la ideología lo hace justificando el actual sistema de autoridad.

El papel de la ideología como fuerza legitimante persiste porque, como lo mostró Weber, no existe ningún sistema de legitimidad absolutamente racional. Y esto es cierto aun en el caso de aquellos sistemas que proclaman haber sido completamente tanto con la autoridad de la tradición como con la autoridad de todo líder carismático. Posiblemente ningún sistema de autoridad puede romper por completo con esas figuras primitivas y arcaicas de la autoridad. Hasta el sistema de autoridad más burocratizado exhibe algún código para satisfacer nuestra creencia en su legitimidad. En una próxima conferencia daré

ejemplos específicos de la manera en que Weber describe la tipología de la autoridad, según el sistema de legitimidad que representa cada tipo.

Sostener que no existe ningún sistema de autoridad enteramente racional no significa sin embargo pronunciar un juicio meramente histórico o una simple predicción. La estructura misma de la legitimación asegura el necesario papel de la ideología. La ideología debe superar la tensión que caracteriza el proceso de legitimación, una tensión entre la pretensión a la legitimidad por parte de la autoridad y la creencia en esa legitimidad por parte de la ciudadanía. La tensión se da porque si bien la creencia de la ciudadanía y la pretensión de la autoridad deberían estar en el mismo nivel, la equivalencia de creencia y pretensión nunca es verdaderamente real, sino que es siempre más o menos una fabricación cultural. De manera que en la pretensión a la legitimidad por parte de la autoridad siempre hay algo más que en las creencias realmente sustentadas por los miembros del grupo.

Esta discrepancia entre pretensión y creencia puede ser la verdadera fuente de lo que Marx llamó plusvalía (*Mehrwert*). La plusvalía no es necesariamente un concepto exclusivo de la estructura de producción, sino que es necesario en la estructura del poder. En los sistemas socialistas, por ejemplo, aunque no permiten la propiedad privada de los medios de producción, la plusvalía aún existe a causa de la estructura del poder. Esta estructura del poder plantea las mismas cuestiones que las demás estructuras, principalmente una cuestión de creencia. Cree en mí, exhorta el líder político. La diferencia entre la pretensión expuesta y la creencia ofrecida significa la plusvalía, que es común a todas las estructuras de poder. En su pretensión a la legitimidad, toda autoridad pide más de lo que los miembros del grupo están dispuestos a ofrecer en cuanto a creencia o credo. Cualquiera que sea la parte que tenga la plusvalía en la producción, no me propongo en modo alguno negarla; lo que deseo es antes bien ampliar la noción de plusvalía y demostrar que el lugar en que más persiste puede ser en la estructura del poder.

El problema que estamos considerando nos viene desde Hobbes: ¿cuál es la racionalidad y la irracionalidad del contrato social? ¿Qué damos y qué recibimos? En este intercambio, el sistema de justificación o de legitimación desempeña un continuo papel ideológico. El problema de la legitimación de la autoridad nos coloca frente a un punto crítico entre un concepto neutral de integridad y un concepto político de deformación. La degradación, la alteración y las enfermedades de la ideología pueden tener su origen en nuestra relación con el sistema de autoridad existente en nuestra sociedad. La ideología va más allá de la integración y llega a la deformación y la patología cuando trata de salvar la tensión entre autoridad y dominación. La ideología trata de asegurar la integración entre pretensión a la legitimidad y creencia, pero lo hace justificando el sistema de autoridad existente tal como es. El análisis de Weber sobre la legitimidad de la autoridad revela un tercer papel mediador de la ideología. La función legítimamente de la ideología es el eslabón que conecta el concepto marxista de ideología entendida como deformación y el concepto integrador de ideología que encontramos en Geertz.

Con esto concluimos el resumen de los problemas de la ideología estudiados en mis conferencias. Las conferencias sobre ideología se desarrollan en el orden siguiente. (12) El punto de partida es el papel de la ideología como deformación según está expuesto en los escritos del joven Marx. Mi estudio se basa en secciones de la *Crítica de la "Filosofía del Derecho" de Hegel*, en los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* y en *La Ideología Alemana*. Luego estudio los escritos del marxista francés contemporáneo Louis Althusser; los principales textos que considero son sus libros *For Marx* y *Lenin and Philosophy*. Luego me ocupo de una porción de *Ideology and Utopia* de Karl Mannheim, aunque parte de nuestra investigación sobre el libro de Mannheim queda relegada a mi discusión de la utopía. Al considerar a Max Weber y partes de su *Economy and Society* mi principal estudio se refiere al papel que desempeña la ideología en la legitimación de sistemas de autoridad. A la discusión de Max Weber sigue la de Jürgen Habermas, principalmente el contenido de su libro *Knowledge and Human Interests*. La sección de las conferencias dedicada a la ideología termina con un análisis de la función integradora de la ideología. Aquí me baso en Geertz, especialmente en su artículo "La ideología como sistema cultural", y también expongo algunos comentarios míos.

Al pasar de la ideología a la utopía, (13) sólo deseo en esta primera conferencia delinear el paisaje general y conceptual de la utopía. Como dije al comienzo de esta conferencia, parece que no hay transición alguna desde la ideología a la utopía. Una excepción podría ser el tratamiento de la utopía que da una sociología científica, especialmente la versión marxista ortodoxa. Por no ser científica, la utopía es caracterizada por los marxistas como ideológica. Sin embargo, esta reducción es aúpica. Cuando se consideran fenomenológicamente la ideología y la utopía, es decir, cuando un enfoque descriptivo tiene en cuenta la significación de lo que se presenta, la ideología y la utopía pertenecen a dos géneros semánticos distintos.

La utopía se distingue particularmente por ser un género declarado; tal vez éste sea un buen lugar para comenzar nuestra comparación de ideología y utopía: existen obras que se llaman utopías, en tanto que ningún autor pretende que su obra es una ideología. Tomás Moro acuñó la palabra "utopía" que es el título de su famoso libro escrito en 1516. Como sabemos, la palabra significa lugar que no existe, ninguna parte, ningún lugar; es la isla que no está en ninguna parte, el lugar que no existe en un lugar real. Por lo tanto en su autodescripción, la utopía se sabe utopía y pretende ser una utopía. La utopía es una obra muy personal e idiosincrásica, es la creación distintiva de su autor. En cambio, no se une ningún nombre propio a la ideología como autor. Cualquiera nombre unido a una ideología es anónimo, es el amorfo "ellos", es simplemente *das Man*. Ello no obstante, me pregunto si no podemos estructurar el problema de la utopía exactamente como estructuramos el problema de la ideología. En otras palabras, ¿no podemos partir desde un concepto casi patológico de utopía y ahondar luego hasta encontrar alguna función comparable precisamente con la función integradora de la ideología? A mi juicio, esta función se cumple exactamente en virtud de la noción de "ningún lugar". Quizás una estructura fundamental de la reflexividad que podemos aplicar a nuestros papeles sociales sea la

capacidad de concebir un lugar vacío desde el cual podamos echar una mirada sobre nosotros mismos.

Pero para desenterrar esta estructura funcional de la utopía debemos ir más allá de los contenidos específicos de las utopías particulares. Las utopías hablan de tantos temas divergentes —la condición de la familia, el consumo de bienes, la propiedad de cosas, la organización de la vida pública, el papel de la religión, etc.— que resulta extremadamente difícil hacerlas encajar dentro de un simple marco. En realidad, si consideramos las utopías de acuerdo con sus contenidos, encontramos utopías opuestas. Tocante a la familia, por ejemplo, algunas utopías legitiman toda clase de comercio sexual, en tanto que otras propician una vida monástica. En lo que se refiere al consumo, algunas utopías propugnan el ascetismo en tanto que otras promueven un estilo de vida suntuoso. De manera que no podemos definir las utopías de una manera común por sus contenidos. Faltando la unidad temática de las utopías, debemos buscar la unidad en su función.

De manera que propongo que vayamos más allá de los contenidos temáticos de la utopía para llegar a su estructura funcional. Sugiero que partamos de la idea central de "ningún lugar", implícita en la misma palabra "utopía" y en las descripciones de Tomás Moro: un lugar que no existe en un lugar real, una ciudad espectral, un río que no tiene agua, un príncipe sin pueblo, etc. Aquello en lo que debemos hacer hincapié es el provecho de esta especial extrateritorialidad. Desde ese "ningún lugar" puede echarse una mirada al exterior, a nuestra realidad, que súbitamente parece extraña, que ya no puede darse por descontada. Así, el campo de lo posible queda abierto más allá de lo actual; es pues un campo de otras maneras posibles de vivir.

Este desarrollo de nuevas perspectivas posibles define la función más importante de la utopía. ¿No podemos decir entonces que la imaginación misma —por obra de su función utópica— tiene un papel *constitutivo* en cuanto a ayudarnos a *re pensar* la naturaleza de nuestra vida social? ¿No es la utopía el modo en que repensamos radicalmente lo que sea la familia, lo que sea el consumo, lo que sea la autoridad, lo que sea la religión, etc.? ¿No representa la fantasía de otra sociedad posible exteriorizada en "ningún lugar" uno de los más formidables repudios de lo que es? Si quisiéramos comparar esta estructura de la utopía con un tema de la filosofía de la imaginación (que precisamente estoy estudiando ahora en otro lugar), (14) yo diría que es como las variaciones imaginativas respecto de una esencia, como diría Husserl. La utopía introduce variaciones imaginativas en cuestiones tales como la sociedad, el poder, el gobierno, la familia, la religión. En la utopía trabaja ese tipo de neutralización que constituye la imaginación entendida como ficción. Propongo pues que la utopía, tomada en su nivel radical como la función del "ningún lugar" en la constitución de la acción social o simbólica, sea la contrapartida de nuestro primer concepto de ideología. Podemos decir que no hay integración social sin subversión social. La reflexividad del proceso de integración se da mediante el proceso de subversión. El concepto de "ningún lugar" pone a distancia el sistema cultural; vemos nuestro sistema cultural desde afuera gracias precisamente a ese "ningún lugar".

Lo que confirma esta hipótesis de que la función más radical de la utopía es inseparable de la función más radical de la ideología es el hecho de que el punto decisivo de ambas está efectivamente en el mismo lugar, es decir, en el problema de la autoridad. Si toda ideología tiende, en última instancia, a legitimar un sistema de autoridad, ¿no intenta toda utopía afrontar el problema del poder mismo? Lo que en definitiva entra en juego en la utopía es no tanto el consumo, la familia o la religión como la utilización del poder en todas estas instituciones. ¿No se debe acaso a que existe una brecha de credibilidad en todos los sistemas de legitimación de la autoridad el que exista también un lugar para la utopía? En otras palabras, ¿no es función de la utopía exponer la brecha de credibilidad presente en todos los sistemas de autoridad que, según dije antes, exceden nuestra confianza en ellos y nuestra creencia en su legitimidad? Es muy posible entonces que el punto en el que la ideología pasa de su función integradora a su función deformadora sea también el punto de cambio en el sistema utópico. De manera que presto mucha atención a la función que tienen el poder, la autoridad y el dominio en la utopía; pregunto quién posee el poder en una utopía dada y cómo el problema del poder es subvertido por la utopía.

Aunque se trata de una hipótesis más insegura, es también posible que la ideología y la utopía se hagan patológicas en el mismo punto, es decir, en el sentido de que la patología de la ideología es disímulo en tanto que la patología de la utopía es evasión. El "ningún lugar" de la utopía puede llegar a ser un pretexto de evasión, una manera de escapar a las contradicciones y ambigüedades del uso del poder y del ejercicio de la autoridad en una situación dada. Esta posibilidad de evasión que ofrece la utopía corresponde a una lógica de todo o nada. No existe ningún punto de conexión entre el "aquí" de la realidad social y el "otro lugar" de la utopía. Esta disyunción permite que la utopía evite cualquier obligación de afrontar las reales dificultades de una sociedad dada. Todas las tendencias regresivas tan a menudo denunciadas en los pensadores utópicos —como por ejemplo la nostalgia por el pasado, la nostalgia de algún paraíso perdido— proceden de esta inicial desviación del "ningún lugar" respecto del aquí y del ahora. De modo que mi problemática, que no desee anticipar más ahora, es la siguiente: ¿No implica la función excéntrica de la imaginación entendida como la posibilidad del "ningún lugar" todas las paradojas de la utopía? y ¿no es esta excéntrica de la imaginación utópica al mismo tiempo la cura de la patología del pensamiento ideológico que tiene su esguera y estrechez precisamente en su incapacidad para concebir un "ningún lugar"?

La próxima conferencia comienza tratando al joven Marx y discutiendo pasajes de la *Crítica de la "Filosofía del Derecho" de Hegel* y de los *Manuscritos económicos y filosóficos*. Al comenzar esta sección de conferencias sobre ideología me interesa principalmente examinar la oposición entre ideología y praxis en el joven Marx, oposición que precede a la oposición predominante en el marxismo posterior entre ideología y ciencia.

NOTAS

(1) Por razones de estilo, la terminología de Ricoeur en todas estas conferencias se refiere generalmente, ya a la imaginación social, ya a la imaginación cultural, pero no a ambas al mismo tiempo. Este aspecto estilístico no debería oscurecer el hecho de que la forma de imaginación que le interesa a Ricoeur en estas conferencias es decididamente social y cultural. Lo social, dice Ricoeur:

"tiene más que ver con los papeles que nos son asignados en las instituciones, en tanto que lo cultural implica la producción de obras de la vida intelectual. Lo social parece surgir de la diferencia que existe en varias lenguas —y ciertamente en francés— entre lo social y lo político. Lo político se concentra en la institución de lo constitucional, en el hecho de compartir el poder, etc., en tanto que lo social comprende los diferentes papeles que nos asignan instituciones varias. Lo cultural, por otra parte, tiene más que ver con el medio del lenguaje y la creación de ideas." (Conversación con el compilador.)

(2) Estas conferencias comprendían otro curso que Ricoeur dictó en el trimestre de otoño de 1975 en la Universidad de Chicago. El curso se denominaba "La imaginación como problema filosófico".

(3) Como Ricoeur lo aclarará luego en esta conferencia, el término "función" tiene un sentido muy diferente del que se le da en el funcionalismo sociológico. Lo que está en juego es precisamente aquello de que no se ocupa el funcionalismo: cómo funcionan realmente la ideología y la utopía, cómo operan. Según lo explica Ricoeur, esto es algo completamente diferente de la atención que el funcionalismo presta meramente a las causas, a los factores determinantes y a sus resultantes esquemas o uniformidades.

(4) En la bibliografía aparece la lista de obras. Véase también la discusión de Parsons y Shils y la discusión sobre la teoría del esfuerzo contenida en Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System", en *The Interpretation of Cultures*, págs. 197-99, 203-7.

(5) Véase Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pág. 194.

(6) Paul Ricoeur, "Science et Idéologie", *Revue Philosophique de Louvain* (1974), 72: 326-56; traducida ahora como "Science and Ideology", *Hermeneutics and the Human Sciences*, 222-46.

(7) La referencia a Geertz aquí es únicamente a la teoría del esfuerzo. Los números de páginas indicados en el resto de esta primera conferencia se refieren a "Ideology as a Cultural System" contenido en *The Interpretation of Cultures* de Geertz.

(8) Geertz, *ibid.*, pág. 193, al citar a F. X. Sutton y otros, *The American Business Creed*, págs. 3-6.

(9) Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form*.

(10) Estas conferencias abarcaron parte de un curso de Ricoeur dictado en cooperación con David Tracy sobre "El lenguaje analógico" en el trimestre de primavera de 1975 en la Universidad de Chicago.

(11) Ricoeur se pregunta cómo adecuados códigos genéticos obran como modelos para la organización de los procesos orgánicos. Como se dijo unas pocas líneas antes en el texto, si no fuera por la flexibilidad de nuestra existencia biológica, el sistema cultural sería innecesario.

(12) El orden indicado en este párrafo fue modificado con respecto al original proyectado de las conferencias de Ricoeur. El orden es congruente con el que se sigue en las

conferencias sobre ideología y es algún tanto diferente del orden originalmente proyectado. Los cambios producidos en el orden de la exposición y en la elección de los pensadores son los siguientes:

Orden propuesto (en la conferencia original): La ideología como:

1. Deformación: Marx, marxistas alemanes (Horkheimer, Habermas), marxistas franceses (Althusser), Mannheim.

2. Integración: Geertz, Erikson, Runciman.

3. Legitimación: Weber

Orden actual: La ideología como:

1. Deformación: Marx, Althusser, Mannheim.

2. Legitimación: Weber, Habermas.

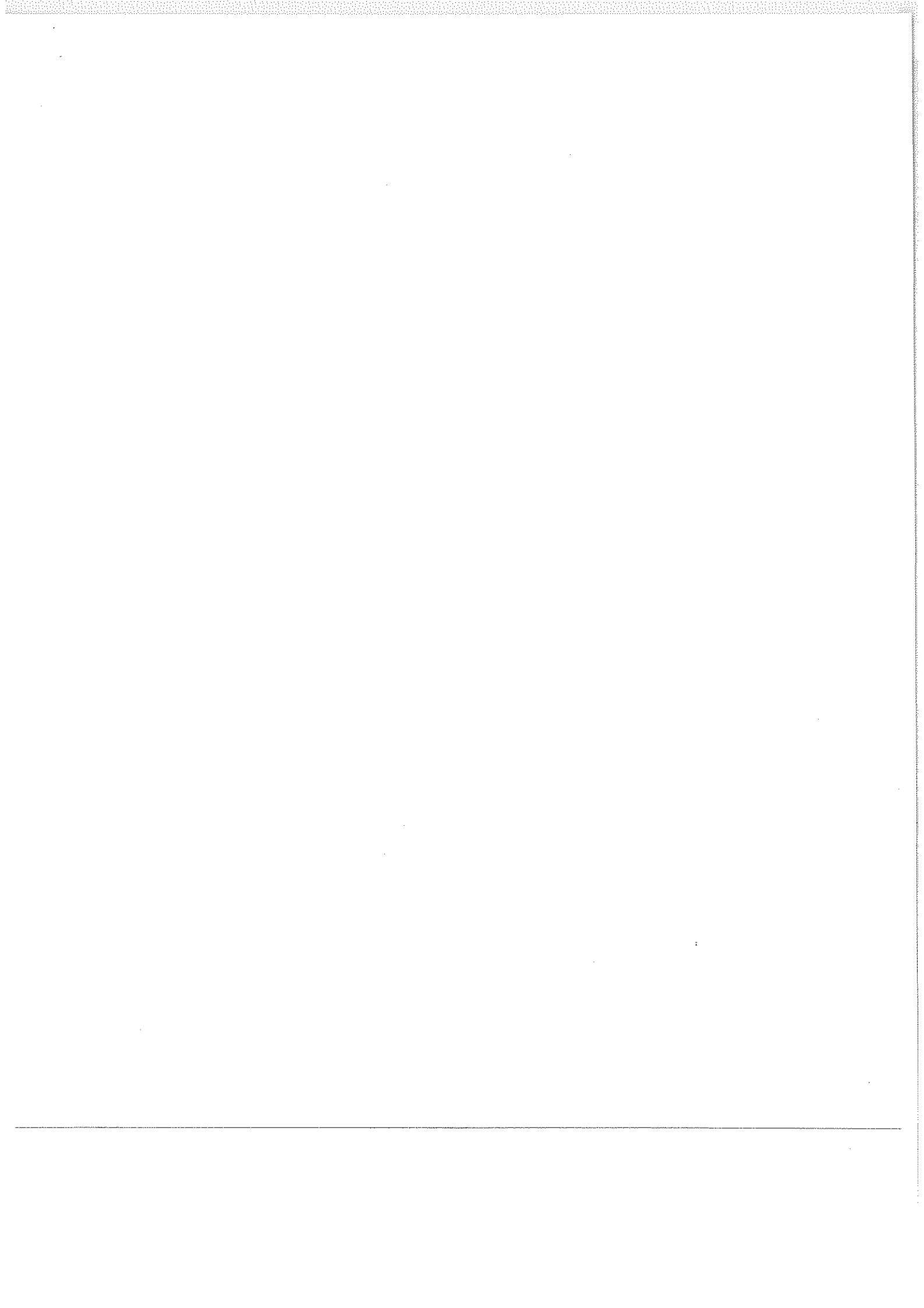
3. Integración: Geertz.

Horkheimer, Erikson y Runciman quedan eliminados como figuras centrales en las presentes conferencias. (En la conferencia introductoria original se hacía referencia al capítulo sobre ideología de *Identity: Youth and Crisis* de Erikson y a *Social Theory and Political Practice* de Runciman.) Se menciona a Horkheimer de nuevo sólo tangencialmente, sólo dos o tres veces hay breves referencias a Erikson, y Runciman no es mencionado nuevamente.

El lector podrá observar que la presentación introductoria de la ideología en esta primera conferencia —un movimiento que va desde la deformación a la integración y a la legitimación— sigue el orden originalmente propuesto para las restantes conferencias sobre ideología.

(13) La relativa diferencia que hay en el espacio dedicado al tratamiento de la ideología y de la utopía en esta primera conferencia corre paralela con la diferencia de número de las conferencias en general. De las 18 conferencias, sólo tres tratan la utopía; una se refiere a Mannheim otra a Saint-Simon y la tercera a Fourier.

(14) Véase la nota 2.



(1) Al revisar esta declaración, aparecida en sus notas pero no formulada en la conferencia, Ricoeur comentó que ella planteaba una cuestión que las conferencias no resuelven:

"La índole de esta proposición es ella misma un problema. Es el problema de tratar de elaborar un discurso sobre la condición humana, el problema de la índole de la sociología del conocimiento y, más allá de eso, el problema de toda antropología filosófica que apunta a fenómenos fundamentales. Cualquier discurso sobre la humanidad que pretenda estimar las realizaciones históricas tiene gran dificultad en situarse. Este es el problema del historicismo, porque el historicismo se ve precisamente en este aprieto: si todo es histórico, ¿es también histórica la proposición que hace esta enunciación? No creo que podamos evitar la afirmación de que aun cuando la situación humana cambia históricamente, cambia sin embargo dentro del límite de fenómenos que pueden identificarse como fenómenos que tienen cierta permanencia. Quizá podamos decir con Gadamer que proposiciones como éstas están ellas mismas cogidas en el proceso de la interpretación, un proceso que siempre se está corrigiendo a sí mismo y nunca pretende estar en situación de ver el todo. Esta cuestión volverá a considerarse en las conferencias cuando diga que la ideología y la utopía se curan recíprocamente." (Conversación con el compilador)

Sobre la última observación de Ricoeur, véase la conferencia final en la que Ricoeur trata de su propia posición metodológica. Este problema de las proposiciones metodológicas que se refieren a sí mismas también reaparecen en la discusión de Ricoeur sobre Weber en la conferencia 11.

Ricoeur también observó que una de sus obras más recientes, un ensayo sobre Hannah Arendt, se refiere directamente a esta cuestión. Ricoeur agregó:

"El argumento de Arendt dice que en definitiva la pretensión de los nazis y de toda tiranía es la de que pueden modelar la humanidad de conformidad con la ideología del grupo dominante. La única resistencia, sostiene la autora, consiste en decir que hay algo más allá de la famosa declaración de que 'todo está permitido'. No por casualidad Arendt escribió *The Human Condition*, porque para ella éste era un acto de resistencia a la tiranía. Observó, por ejemplo, que el trabajo y la acción no son lo mismo; que se resisten a una nivelación." (Conversación con el compilador)

Véase el prefacio de Ricoeur a la reedición francesa de Hannah Arendt, *Condition de l'Homme Moderne*. Apareció una versión abreviada de este ensayo en inglés, pero no contiene la sección que Ricoeur discute aquí. Véase Paul Ricoeur, "Action, Story, and History: On Re-reading *The Human Condition*", *Salmagundi* (1983), n° 60, págs. 60-72.

Mannheim*

Nuestra discusión sobre *Ideología y utopía* de Karl Mannheim se concentrará en los dos capítulos titulados "Ideología y utopía" y "La mentalidad utópica". Mannheim tiene interés desde nuestro punto de vista por dos razones importantes. En primer lugar, quizá Mannheim fue quien por primera vez reunió la ideología y la utopía dentro de la problemática general de la incongruencia. Observó que hay dos maneras en que un sistema de pensamiento puede ser incongruente respecto de la tendencia general de un grupo o sociedad: o bien afirmandose al pasado, lo cual representa cierta resistencia al cambio, o bien dando un salto hacia adelante, lo cual constituye una clase de estímulo del cambio. Por eso, en cierto sentido, existe una polaridad entre las dos modalidades de discrepancia. Reservaré para las fases finales de las conferencias la discusión principal sobre la correlación que indica Mannheim entre ideología y utopía, pero quiero hacer unas pocas observaciones anticipadas sobre el tema al finalizar esta conferencia.

El segundo mérito de Mannheim, no menor que el primero, consiste en haber tratado de ampliar el concepto marxista de ideología hasta el punto de convertirlo en un concepto desconcertante porque incluye el concepto que afirma la ideología. Mannheim lleva bastante lejos la idea de la participación personal del autor en su concepto de ideología. Esta interacción conduce a lo que se ha llamado la paradoja de Mannheim. Esta paradoja es semejante por su forma a la paradoja de Zenón sobre el movimiento; las dos afectan los fundamentos del conocimiento. Mannheim lleva el concepto de ideología y la crítica de la ideología hasta el punto en que el concepto se hace paradójico, fase que se alcanza cuando el concepto se extiende y se universaliza de suerte que abarca a todo aquel que pretende usarlo. Mannheim sostiene que esta condición de universalización es una condición en la que ahora estamos inevitablemente atrapados. Para expresarlo en el lenguaje de Clifford Geertz, la ideología se convirtió en parte de su propio referente (*La interpretación de las culturas*, pág. 194). Hablamos sobre ideología, pero nuestro discurso está él mismo atrapado por la ideología. Por mi parte, sostengo que debemos debatirnos con esta paradoja y

*Ricoeur utiliza la siguiente traducción inglesa de la obra de Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*. Traducción de Louis Wirth y Edward Shils. Nueva York: Harcourt, Brace, and World, 1936. [T.]

llama ideológico un modo de pensamiento que pretende ser sólo una teoría de ideas, y la teoría es irreal con referencia a la práctica política. La ideología es primero un concepto polémico y en segundo lugar un concepto que rebaja al adversario que aparece desacreditado desde el punto de vista del héroe de la acción que contempla la "hermosa alma", para emplear la expresión de Hegel.

De manera que el concepto de ideología en el discurso filosófico quizás entrañe siempre la experiencia específica del político con la realidad. Aunque nos adriñe sobre esta situación, Mannheim no desarrolla el tema, puesto que su perspectiva es la de la sociología del conocimiento, el punto de vista del espectador o del observador. Ello no obstante, es sumamente importante que nos demos cuenta de que en la discusión de la ideología se introduce un "criterio político de la realidad" (73). No hago esta observación para concluir que no podemos hacer ningún uso del concepto de ideología sino que lo hago antes bien para situarla adecuadamente. En el discurso filosófico hay espacio para conceptos polémicos y para conceptos que proceden de cierto estrato —aquí el estrato político— de la experiencia humana. Creo que esto es asumir una posición más firme que decir con Althusser que la teoría —la ciencia— suministra el concepto de ideología. No, el concepto de ideología está suministrado por una experiencia práctica, en particular la experiencia del gobernante. Tal vez cuando denunciemos algo como ideológico estamos nosotros mismos metidos en cierto proceso de poder, de aspiración al poder, de aspiración a ser poderosos. A causa del origen de un matiz de la ideología relacionado con la despectiva manera de designar Napoleón a sus adversarios, debemos tener en cuenta la posibilidad de que la ideología nunca es un concepto puramente descriptivo. Recuerdo, por ejemplo, las acusaciones contra los críticos hechas por quienes ejercían el poder cuando Francia perdió Argelia y cuando los Estados Unidos perdieron dominio en China.

Lo específico de la contribución de Marx al desarrollo del concepto de ideología, dice Mannheim, es una concepción más general que la de la orientación psicológica de aquel momento tocante a este término (74). La ideología ya no es sólo un fenómeno psicológico relativo a los individuos, ya no es una deformación como la mentira, en un sentido moral, o como el error en un sentido epistemológico. La ideología es en cambio la estructura total del espíritu característico de una formación histórica concreta, incluso de una clase. Una ideología es total en el sentido de que expresa una *Weltanschauung* de un opositor, incluso su aparato conceptual. Este era para Marx el aspecto esencial de la ideología. Para expresar los enfoques psicológico y general de la ideología, Mannheim recurre al poco feliz vocabulario de concepción "particular" y concepción "total" (véase página 55 y siguiente), y esto ha creado muchos equívocos. Lo que quiere decir Mannheim es, no que un enfoque sea particular, sino que es propio del individuo. El enfoque es particular en el sentido de que es particular del individuo. La concepción total, por otra parte, incluye toda una visión del mundo y está sustentada por una estructura colectiva.

La segunda contribución de Marx, afirma Mannheim, consiste en haber visto que si la ideología no es un mero fenómeno psicológico —una deformación individual—, desenmascararla requiere un método de análisis específico:

superarla a fin de poder avanzar. Formular y aceptar esta paradoja es el punto decisivo de todo nuestro estudio y éste nos impulsa a buscar una caracterización mejor de la ideología. Debemos preguntarnos si puede continuar manteniéndose la polaridad de ideología y ciencia o si debe ser sustituida por otra perspectiva.

Al examinar la contribución que hizo Mannheim a esta cuestión consideraré tres puntos: primero, el proceso de generalización que engendra la paradoja; segundo, la transferencia de la paradoja al campo de la sociología del conocimiento; y tercero, el intento de Mannheim de superar la paradoja en este nivel. En cuanto al primer punto, cuando examinamos el desarrollo histórico de la ideología como tema, el concepto marxista de la ideología se manifiesta sólo como una fase del proceso de generalización. Mannheim dice: "Por eso es necesario primero establecer que, si bien el marxismo contribuyó mucho a la formulación original del problema, tanto el vocablo como su significación se remontan en la historia mucho más allá del marxismo y en su momento aparecieron nuevas significaciones del término que cobraron forma independiente del marxismo" (55). Mannheim sostiene que hay una larga historia de la sospecha de la falsa conciencia y que el marxismo es sólo un eslabón de esta larga cadena. Siguiendo a Mannheim, discutiremos el desarrollo histórico del problema de la ideología antes de considerar la contribución propia de Mannheim.

Históricamente Mannheim rastrea el problema de la falsa conciencia hasta llegar al concepto del falso profeta contenido en el Antiguo Testamento (el profeta Baal, etc.). El origen religioso de la sospecha es la cuestión de quién es el profeta verdadero y quién es el falso. Para Mannheim, ésta fue la primera problemática ideológica de nuestra cultura (70). En la cultura moderna, Mannheim cita primero a Bacon y a Maquiavelo como precursores de la concepción de la ideología. En la teoría de los ídolos de Bacon, los ídolos de la tribu, de la caverna, del mercado y del teatro eran todos ellos fuentes de error (61). Maquiavelo inició el proceso de la sospecha sistemática tocante a las declaraciones públicas al contraponer el pensamiento del palacio y el pensamiento de la plaza pública (63). Creo que también en el capítulo sexto de la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel discute el lenguaje de la adulación y el lenguaje de la corte, se encuentran deformaciones del lenguaje para su uso político. Seguramente los conceptos de superstición y prejuicio, propios de la Ilustración, constituyen también importantes eslabones de esta cadena.

Por mi parte insistiría asimismo, como lo hace Mannheim (71) y siguientes, en el papel desempeñado por Napoleón en estas fases premarxistas. Cada vez estoy más convencido de que el papel de Napoleón es un importante factor. A veces se olvida que ciertos filósofos franceses de fines del siglo XVIII eran llamados *idéologues*. *Idéologie* era el nombre con que se designaba la teoría de las ideas de esos filósofos. *Idéologie* designaba tanto una escuela de pensamiento como el dominio teórico. Napoleón creó la significación despectiva del término; en un sentido difamatorio llamó *idéologues* a los adversarios de sus ambiciones políticas. Tal vez ahora forme parte del concepto este aspecto difamatorio expresado en definitiva por el héroe de la acción. El héroe de la acción

una interpretación atendiendo a la situación que ocupa en la vida aquel que la expresa. Este método indirecto es típico de la crítica de la ideología. Pero Mannheim afirma que este descubrimiento desbordó el esquema marxista porque la sospecha se aplica ahora, no a un grupo específico o a una clase específica, sino a todo el marco teórico de referencia en una reacción en cadena que no puede detenerse. Para mí, la dramática honestidad de Mannheim está en el coraje que muestra ante este desafío, un desafío que no es completo ni siquiera cuando tenemos una concepción "total" de la ideología, es decir, una concepción que abarque los fundamentos intelectuales en que descansan las creencias específicas de un opositor de uno. Lo que nos obliga a llevar el proceso más allá de la fusión de lo particular y lo total es esencialmente el derrumbe de un criterio común de validez. En una situación de colapso intelectual, somos presa de un proceso recíproco de sospecha.

A decir verdad, la intuición de esta situación es el punto de vista más importante del libro de Mannheim. En nuestra cultura no existe un criterio común de validez. Es como si perteneciéramos a un mundo espiritual con sistemas de pensamiento fundamentalmente divergentes. Mannheim emplea muchas expresiones vigorosas para describir esta crisis. Habla del "crepúsculo intelectual que domina nuestra época" (85), "La unanimidad está quebrantada" (103). Nos encontramos en un proceso de "inevitable desintegración" (103). "Sólo esta situación intelectual socialmente desorganizada hace posible la intuición (oculta hasta ahora por una estructura social generalmente estable y la posibilidad de practicar ciertas normas tradicionales) de que *todo* punto de vista es particular de una situación social" (84-85). La bastardía es mía). Este proceso de generalización va mucho más allá de una mera teoría de intereses, que en su esencia continúa siendo psicológica y corresponde a la significación "particular" de la ideología. No se trata tanto de que tengamos intereses opuestos, se trata de que ya no tenemos los mismos supuestos para apprehender la realidad. El problema no es un fenómeno económico; el problema no se debe a que haya lucha de clases, sino que deriva de que nuestra unidad espiritual se ha roto.

El problema se plantea pues en el nivel del marco de pensamiento espiritual e intelectual que hace posible nuestra apprehensión de la realidad. De manera que el concepto posmarxista de ideología expresa una crisis que se da en el nivel del espíritu mismo. Este concepto posmarxista es un concepto maduro cuando reconocemos que "la unidad ontológica objetiva del mundo" ha sufrido un colapso (66). Vivimos espiritualmente en una situación de visiones del mundo que están en conflicto y que son, las unas para las otras, ideologías. Nos llamamos frente a un proceso de recíproca aplicación de rótulos; una ideología es siempre la ideología de otro. Yo soy otro entre otros cuando ya no existe un terreno común. Debemos reconocer que esas diferencias no son meramente "particulares"—individuales—, sino que representan un "modo de apprehender en su totalidad la estructura del mundo intelectual" (58). Ya no somos *móstrados* del mismo mundo. "Esta profunda desintegración de la unidad intelectual sólo es posible cuando los valores básicos de los grupos contendientes son mundos aparte" (65). El adjetivo "básico" está aplicado a valores y no a entidades económicas. En definitiva, se trata de cierta enfermedad espiritual.

Mannheim llama posmarxista a esta concepción de la ideología porque ya no podemos aceptar, dice, que exista una conciencia de clase que no sea ideológica ella misma, como lo sostienen Marx y Lukács. Lamento no haber tenido tiempo para hablar de Lukács, porque éste trató de salvar el concepto de conciencia de clase recurriendo al concepto hegeliano de totalidad. Lukács hablaba del proletariado como de una clase universal, porque el proletariado expresa un interés universal; su visión del mundo es la única no ideológica porque es la única capaz de abrigar los intereses de la totalidad. Pero para Mannheim el proceso de desintegración ha avanzado tanto que las conciencias de clase están envueltas en el proceso destructor de descomposición. En la evolución de la sociedad humana falta un centro. Como en ninguna parte hay verdadera universalidad, ningún grupo puede pretender ser el portador de la universalidad. Ningún pasaje del libro expresa explícitamente esta posición; se trata más bien de una cuestión de omisión. Está ausente del libro la noción de una clase poseedora de una conciencia universal; Mannheim la niega en silencio. Pero, por otro lado, Mannheim sitúa la ideología de clases entre otros modos de relatividad histórica—períodos históricos, naciones, etc.— y lo hace sin asignar a una determinada clase una función que la eximiría del proceso. Este táctico escepticismo relativo al concepto de conciencia de clases es un componente decisivo de *Ideología y utopía* y seguramente es por este punto por el que los marxistas rechazan el libro. Para Mannheim, estamos ahora muy lejos de la clásica concepción marxista. El marxismo no procura un nuevo centro; es sólo una parte del cuadro y una fase del proceso de desintegración. Este proceso de desintegración absorbió la conciencia de clase. La falsa conciencia ya no es una cuestión marxista, pero es una cuestión que el marxismo agudizó. Este es incapaz de detener el proceso que alentó, porque sus puntos de vista sobre el origen socioeconómico de las estructuras intelectuales constituyen un arma que a la larga no puede continuar siendo el privilegio exclusivo de una clase.

Mannheim dedica varios pasajes importantes al mérito que tuvo el marxismo en cuanto a acelerar el proceso, aunque no para generarlo o detenerlo. "Fue la teoría marxista la que primero logró una fusión de la concepción particular y de la concepción total de la ideología". Recordemos que una concepción particular es un hecho local, en tanto que una concepción total se da cuando se concibe la ideología, no como una doctrina entre otras, sino como toda la estructura conceptual misma. Mannheim continúa diciendo:

"Fue esta teoría la que primero dio debido énfasis al papel de la posición de la clase y de los intereses de la clase en el pensamiento. Debido en gran medida al hecho de que se originó en el hegelianismo, el marxismo logró ir más allá del mero nivel psicológico del análisis y plantear el problema en un marco filosófico más comprensivo. El concepto de 'una falsa conciencia' adquirió así una nueva significación." (74)

No conozco exactamente la historia de la expresión "falsa conciencia", pero parece que Mannheim la tomó de Lukács. No creo que el término figure en el propio Marx, aunque no estoy seguro. Mannheim atribuye al marxismo no sólo la generalización del concepto de ideología (en el sentido de que lo afectado

es una visión del mundo), sino también la conjunción de dos criterios, un criterio teórico (la crítica de las ilusiones) y un criterio práctico (la lucha de una clase contra otra). Aquí debemos recordar los orígenes del concepto en Napoleón. Trácese del punto de vista del hombre de acción, y también recordemos que es importante en la discusión de Althusser lo que éste dice en sus *Essays de aliteración*, donde se acusa de ser demasiado teórico si divorcia el concepto marxista de cierta posición en la lucha de clases. El marxismo no suministra un concepto teórico de ideología; el concepto que da es teorico-práctico. Mannheim dice:

"El pensamiento marxista asignó tan decisiva importancia a la práctica política, así como a la interpretación económica de los acontecimientos, que estos dos fenómenos se convirtieron en los criterios últimos para aislar lo que es mera ideología de aquellos elementos mentales que corresponden más inmediatamente a la realidad. En consecuencia, no debe asombrar el hecho de que la concepción de la ideología sea generalmente considerada como una parte integrante del movimiento proletario marxista y hasta sea identificada con éste." (75)

Esta es una declaración sumamente importante. Decir que algo es ideológico no es nunca un mero juicio teórico, pues implica cierta práctica y una visión de la realidad que esa práctica nos da. La caracterización deriva de un punto de vista, no tanto el punto de vista de la conciencia de clase como el de la praxis de cierto movimiento político. La ideología es un concepto político en ese sentido. El texto más importante de Mannheim sobre el marxismo sigue al párrafo que acabamos de citar.

"Pero en el curso de los más recientes fenómenos intelectuales y sociales... ya se pasó esta fase [es decir, el concepto marxista de ideología]. Ya no es el privilegio exclusivo de los pensadores socialistas rastrear el pensamiento burgués hasta sus fundamentos ideológicos para desacreditarlo. Hoy en día grupos de todas las posiciones utilizan esta arma contra todos los demás. Como resultado de ello estamos entrando en una nueva época del desarrollo social e intelectual." (75)

Este es un buen resumen de la posición de Mannheim sobre lo que debemos al marxismo y sobre la razón por la cual debemos ir más allá del marxismo para involucrarnos en este proceso ideológico que lo penetra todo. El mérito del marxismo es único, pero su concepto de ideología ha sido reemplazado por el proceso mismo de expansión y difusión de la ideología que el marxismo apresuró.

Trataré ahora de mostrar cómo Mannheim procuró dominar esta paradoja y escapar a su circularidad, a los efectos destructores de la denuncia ideológica, que es una especie de *machine infernale*. En primer lugar, es necesario decir algo sobre el marco de referencia dentro del cual Mannheim trata esta paradoja. Ese marco es una sociología del conocimiento. Mannheim era uno de esos pensadores, como Max Scheler, que creían que una sociología del conocimiento

podría superar las paradojas de la acción y en verdad desempeñar el papel de un sistema hegeliano, si bien de una manera más empírica. La idea es ésta: si podemos dar una descripción exacta de todas las fuerzas de la sociedad, estaremos en condiciones de situar cada ideología en su lugar correcto. Comprender el todo nos salva de las implicaciones del concepto. Tal vez aquí esté la falla de Mannheim, porque esta sociología del conocimiento nunca logró convertirse realmente en una ciencia ni alcanzó pleno desarrollo. Sin embargo, las implicaciones de la sociología del conocimiento pueden ser aun más importantes. Dicha sociología exige que la posición del sociólogo sea una especie de punto ciego; el sociólogo no interviene en el juego sino que, antes bien, es un observador y por lo tanto no tiene ningún lugar en la partida. Pero esta posición es paradójica porque, ¿cómo puede ser posible mirar la totalidad del proceso si todo está en una situación de mutua acusación? Considero el intento de Mannheim de superar esta paradoja uno de los intentos más honestos y quizás el fracaso más honesto de la teoría. Aquí la problemática es un campo de batalla con muchos muertos y Mannheim es el más noble de todos ellos. Mannheim se propone hacer que la sociología del conocimiento supere la teoría de la ideología hasta el punto de que esta teoría quede atrapada en la circularidad de su argumento. Veamos cómo procede Mannheim.

Al comenzar su discusión, Mannheim parece adoptar una posición no valorativa. "Con el surgimiento de la formulación general de la concepción total de ideología, la teoría simple de la ideología se desarrolla y se convierte en la sociología del conocimiento" (77-78). Lo que fuera el arma de un partido se transforma en un método de investigación, y el sociólogo es el observador absoluto que emprende la indagación. Sin embargo, la imposibilidad de un observador absoluto constituye el punto débil de la argumentación. Recurrir a un juez no valorativo implica intentar de nuevo el enfoque de anteriores sociólogos alemanes, especialmente Max Weber, en lo que se refiere a la posibilidad de juicios libres de valoración. "La tarea de un estudio de la ideología, que trate de verse libre de juicios de valor, consiste en comprender la estrechez de cada punto de vista individual y la interacción entre estas actitudes distintivas en el proceso social total" (81). El sociólogo contempla el mapa de las ideologías y observa que cada ideología es estrecha, que cada una representa cierta forma de experiencia. El juicio del sociólogo no es valorativo porque el sociólogo no hace uso de las normas pertenecientes a alguno de estos sistemas. Pero precisamente aquí está el problema, porque juzgar es usar un sistema de normas y cada sistema de normas es, en cierto sentido, ideológico. En todo caso, en esta primera fase de la investigación de un campo, el sociólogo advierte la presencia de esta ideología, de aquella ideología, etc., y no hace más que establecer correlaciones entre pensamientos y situaciones. Se trata de un procedimiento de enumeración y correlación.

Debe pasarse por esta fase no valorativa, debe aceptársela hasta cierto punto porque revelar las condiciones sociales de todas las normas por las que se aspira a la validez formal representa la honestidad intelectual del hombre de ciencia moderno. En Mannheim tenemos la personificación del hombre de ciencia alemán y de su integridad intelectual, lo que Nietzsche definió precisamente

como honestidad intelectual. La famosa *Redlichkeit* (1) Por eso, el juicio no valorativo debe aceptarse como una primera fase. Mannheim dice: "en todas estas investigaciones se usará la concepción total y general de la ideología en su sentido no valorativo" (83). Una concepción total se refiere, no simplemente a esa idea y a aquella idea, sino a la totalidad de la configuración del pensamiento. La concepción es general porque abarca a todos, incluso a uno mismo. El momento no valorativo es un momento escéptico, es la fase en la cual observamos las cosas. Mannheim sostiene también dramáticamente que la enunciación no valorativa implica que debe abandonarse el concepto de verdad, por lo menos en su sentido atemporal (84). Nuestra honestidad intelectual, nuestra *Redlichkeit* escéptica, implica la pérdida del concepto de verdad que, según se suponía, gobernaría el proceso conceptual mismo. El problema consistirá en adquirir otro concepto de verdad que sea más histórico, no ya un juicio atemporal sobre la realidad, sino un juicio congruente con el espíritu de los tiempos o en armonía con el estado de la historia.

El intento que hace Mannheim de desarrollar un concepto no valorativo de la ideología establece su bien conocida distinción entre relacionismo y relativismo. Esta distinción no tuvo en realidad la trascendencia que Mannheim pensaba que tendría; fue su desesperado intento de demostrar que él no era un relativista.

"La primera visión no valorativa de la historia no conduce inevitablemente al relacionismo, conduce más bien al relacionismo. El conocimiento, visto a la luz de la concepción total de la ideología, no es en modo alguno una experiencia ilusoria, pues la ideología en su concepto relacional no es en absoluto idéntica a la ilusión... El relacionismo significa meramente que todos los elementos de significación de una situación dada se refieren los unos a los otros y derivan su significación de esa interrelación recíproca en un determinado marco de pensamiento." (85-86)

Lo que Mannheim procura decir es que si podemos ver cómo los sistemas de pensamiento están relacionados con estratos sociales y si también podemos correlacionar las relaciones entre diferentes grupos que están en competencia (entre una situación y otra situación, entre un sistema de pensamiento y otro sistema de pensamiento), luego el cuadro es, no ya relativista, sino relacionista. Ser relativista, dice Mannheim, es conservar un modelo de verdad antiguo, atemporal. Pero si hemos abandonado este modelo de verdad, nos dirigimos hacia un nuevo concepto de verdad que es el sentido de la correlación de cambios que están en relación recíproca. Este desesperado intento es en verdad una reconstrucción del Espíritu hegeliano en un sistema empírico. (Y esto ocurrió no pocas veces en Alemania, es decir, un oculto retorno a Hegel bajo una cubierta neokantiana.) Afirmar un sistema total de relaciones es precisamente el sistema hegeliano. El sistema hegeliano tenía sentido, por lo menos para Hegel, porque éste presumía la existencia de algo como el conocimiento absoluto. El sociólogo del conocimiento repite esta afirmación del conocimiento absoluto pero lo hace en una situación empírica en la que tal vez esto sea imposible. El sociólogo acepta el papel del *Geist* hegeliano.

¿Cuál es pues, según Mannheim, el nuevo tipo de verdad que puede surgir? Podemos dar los primeros pasos por esta nueva senda cuando reconozcamos que si el relacionismo implica que "todos los elementos de significación de una situación dada se refieren los unos a los otros" (86), la situación es, no simplemente de correlación, sino de congruencia. "Semblante sistema de significaciones es posible y válido sólo en un tipo dado de existencia histórica a la cual ese sistema da por un tiempo apropiada expresión" (86). En todo momento de la historia ciertas posiciones son congruentes, compatibles, apropiadas. Discernir la diferencia entre correlación y congruencia nos procura el paso de transición que va del concepto no valorativo de la ideología a un concepto valorativo (88) y por lo tanto también nos procura la base de un nuevo concepto de verdad. La fase no valorativa del análisis es sólo provisional, es una fase que nos lleva a pensar atendiendo a la dinámica y a las relaciones antes que atendiendo a las esencias atemporales. Es una manera de extraer todas las consecuencias del derrumbe de las normas absolutas y eternas y las consecuencias del estado de guerra ideológica.

El paso a un concepto valorativo está implícito en el no valorativo en la medida en que este último es ya un arma contra el dogmatismo intelectual. El concepto mismo de relativismo supone una oposición al dogmatismo y una lucha contra el dogmatismo. Mannheim sabe que ni él ni ningún otro puede mantener una posición fuera de la partida total o por encima de ella; cada uno es inevitablemente parte de la partida. Esta referencia del análisis al analista suminisra lo que Mannheim llama un "supuesto epistemológico valorativo" (88), algo que va no sólo contra el dogmatismo sino también contra el positivismo. Nadie puede ser un mero pensador descriptivo.

"En realidad, cuanto más consciente es uno de los supuestos que forman la base de su pensamiento (en el interés de la investigación verdaderamente empírica), tanto más evidente resulta que ese procedimiento empírico (por lo menos en las ciencias sociales) sólo puede realizarse sobre la base de ciertos juicios metaempíricos, ontológicos y metafísicos y sobre la base de las hipótesis que se siguen de ellos. Quien no toma ninguna decisión no tiene preguntas que hacer y ni siquiera es capaz de formular una hipótesis tentativa que le permita exponer un problema y buscar su solución en la historia. Afortunadamente, el positivismo se comprometió a ciertos juicios metafísicos y ontológicos, a pesar de sus prejuicios antimetafísicos y de sus pretensiones a lo contrario. La fe del positivismo en el progreso y su ingenuo racionalismo en casos específicos son ejemplos de tales juicios ontológicos." (89)

Esta es una declaración muy valiente. Ser un estricto empirista es en realidad imposible, porque si uno no tiene preguntas que hacer, no busca nada y no recibirá ninguna respuesta. No puede uno pretender ser un observador meramente empírico de las ideologías porque hasta ese punto de vista, supuestamente no valorativo, entra dentro de la ideología de la objetividad, que es ella misma parte de cierto concepto de verdad.

Una vez más vuelve a plantearse la cuestión: ¿qué clase de nuevo criterio para un punto de vista valorativo puede emerger después del derrumbe de todos

los criterios objetivos, trascendentes, empíricos? Esta cuestión puede tener solución sólo para quien ya no oponga a la historia verdades últimas y trascendentes sino que trate de hallar significación en el mismo proceso histórico. Este es el desesperado intento de Mannheim para que la historia suministre los criterios que ya no puede suministrar el método trascendental o el método empírico. "La circunstancia de que no encontremos situaciones absolutas en la historia indica que la historia es muda y carente de sentido sólo para quien no espera aprender nada de ella..." (93). Parecería que Mannheim espera una respuesta de una especie de criptohegelianismo: el estudio de la historia intelectual procura "descubrir en la totalidad del complejo histórico el papel y la significación de cada elemento componente" (93). Debemos abandonar la posición del observador absoluto y lanzarnos a los movimientos de la historia misma. Así será posible un nuevo diagnóstico: el punto de vista de la congruencia, el sentido de lo que es congruente en cierta situación.

"El paso a un punto de vista valorativo se necesita desde el comienzo mismo por la circunstancia de que la historia como historia es ininteligible a menos que se hagan resaltar algunos aspectos en contraste con otros. Esta selección y acentuación de ciertos aspectos de la totalidad histórica puede considerarse como el primer paso en la dirección que en última instancia conduce a un proceso valorativo y a juicios ontológicos." (93-94)

¿Por qué llama Mannheim ontológicos estos juicios? Recurrir a la palabra "ontológico" parece extraño puesto que Mannheim en principio abandonó una posición trascendente. Pero hay que tomar decisiones acerca de lo que es real; deberíamos distinguir lo verdadero de lo que no lo es, dice Mannheim, a fin de combatir la falsa conciencia, concepto al que se refiere seguidamente el texto. En la discusión de Mannheim sobre la falsa conciencia el concepto clave es lo inadecuado, lo inapropiado, lo incongruente. El peligro de la falsa conciencia debe enfrentarse determinando "cuáles de todas las ideas corrientes son verdaderamente válidas en una situación dada" (94), y las incongruentes son aquellas que no son válidas. El concepto de lo incongruente nos indica la relación entre ideología y utopía, como veremos en nuestra discusión de la mentalidad utópica. A manera de breve anticipación podemos repetir una cuestión que expusimos al comenzar esta conferencia: la de que un modo de pensamiento es incongruente en una de dos maneras. Un modo de pensamiento queda detrás de una situación dada o bien se adelanta a ella. Estas dos modalidades de incongruencia pugnan constantemente la una contra la otra. En ambos casos, dice Mannheim, "la realidad que ha de comprenderse queda deformada y ocultada" (97). Mannheim deja para después la discusión sobre el modo utópico de incongruencia y aquí se concentra en el problema de la incongruencia ideológica.

"Teorías, normas y modos de pensamiento anticuados e inaplicables", dice Mannheim, "suelen degenerar en ideologías cuya función consiste en ocultar la verdadera significación de la conducta, en lugar de revelarla" (95).

Mannheim da tres ejemplos bien elegidos de esta incompatibilidad entre las tendencias de una sociedad y un sistema de pensamiento. El primer ejemplo

es el de la iglesia medieval tardía que condenaba el interés en los préstamos (95-96). Esta prohibición fracasó porque era inadecuada a la situación económica, especialmente con el surgimiento del capitalismo ocurrido a principios del Renacimiento. La prohibición fracasó, no como juicio absoluto sobre los préstamos de dinero, sino a causa de su incompatibilidad con la situación histórica. El segundo ejemplo de incongruencia que da Mannheim es el siguiente:

"Como ejemplos de 'falsa conciencia' que asume la forma de una incorrecta interpretación de uno mismo y de su papel, podemos citar aquellos casos en que la persona trata de encubrir sus relaciones 'reales' ante sí misma y ante el mundo y de falsear ante sí misma los hechos elementales de la existencia humana al deificarlos o idealizarlos románticamente, en suma, recurriendo al expediente de escapar a sí misma y al mundo, con lo cual se producen falsas interpretaciones de la experiencia." (96)

Mannheim dice que éste es un intento "de resolver conflictos y mitigar ansiedades recurriendo a principios absolutos." (96) El ejemplo tiene ciertas resonancias de la hermosa alma hegeliana; trátase de una evasión a una posición absoluta, pero es una evasión que no tiene ninguna posibilidad de realizarse. El tercer ejemplo de incongruencia que da Mannheim es quizá menos llamativo. Trátase del caso de un propietario rural "cuya propiedad ya se ha convertido en una empresa capitalista" (96) y que sin embargo trata de conservar una relación paternalista con sus empleados. El sistema de pensamiento de este propietario rural, el pensamiento de la edad patriarcal, es inadecuado a la situación en la cual el hombre es en realidad un capitalista.

La incongruencia es una discordancia entre lo que decimos y lo que en realidad hacemos. ¿Cuáles son empero los criterios para determinar esta falta de congruencia? ¿Quién es el buen juez que determine la verdad tocante a esta congruencia? He aquí el enigma, porque una vez más necesitamos ahora un observador de la incongruencia y este distante e independiente observador puede sólo afirmar que "toda idea debe ser sometida a prueba por su congruencia con la realidad" (98). Pero, ¿qué es la realidad y para quién? La realidad inevitablemente incluye toda clase de apreciaciones y juicios de valor. La realidad no está constituida solamente por objetos sino que comprende a los seres humanos y su pensamiento. Nadie conoce la realidad fuera de la multiplicidad de maneras en que está conceptualizada, puesto que la realidad siempre está metida en un marco de pensamiento que es él mismo una ideología. Aquí Mannheim parece retornar a un concepto no valorativo tanto de la realidad como de la ideología precisamente para poder juzgar lo que es congruente y lo que no lo es. Mannheim siempre tiene acabada conciencia de lo que está haciendo y en esta fase se da cuenta de la dificultad en la que se ve enmarañado. Cada paso que avanza parece volver a introducir la contradicción. Deseamos evaluar la congruencia que hay entre un pensamiento y una situación, pero el juicio sobre la congruencia exige un acto no valorativo. Mannheim se refiere a este problema en una nota de pie de página:

"El lector cuidadoso advertirá quizá que a partir de este punto la concepción valorativa de la ideología tiende una vez más a tomar la forma de la concepción no valorativa, pero esto, desde luego, se debe a nuestra intención de descubrir una solución valorativa. Esta inestabilidad en la definición del concepto forma parte de la técnica de investigación, de la cual podría decirse que llegó a la madurez y que por eso rebuésa esclavizarse a cualquier punto de vista particular que restringiera su visión. Este relacionismo dinámico ofrece el único medio posible de salirnos de una situación general en la que estamos presentados con una multiplicidad de puntos de vista conflictivos." (98 nota)

Nuestro pensamiento debe ser flexible y dialéctico, y una vez más tenemos aquí un elemento hegeliano, aunque sin el conocimiento absoluto. Si bien pudiera parecer que hemos escapado a los peligros de una visión casi hegeliana del todo, el concepto de realidad asumido en la exposición de Mannheim torna ciertamente a introducir la temática hegeliana.

Lo que comprobamos, pues, es que el presunto juicio sobre lo congruente o lo incongruente entre un "modo tradicional de pensamiento y los nuevos objetos de experiencia" (101) plantea tantos problemas como los que resuelve. El problema que está en juego aquí será objeto de un examen en nuestra discusión de Habermas y su análisis de la autorreflexión, porque la crítica de la ideología supone siempre un acto reflexivo que no es él mismo parte del proceso ideológico. En esto reside la gran dificultad del problema de la ideología. Nos encontramos atrapados en una especie de tornado, estamos literalmente envueltos en un proceso que se frustra a sí mismo y que parece permitir solamente juicios ideológicos; pero también se supone que en un momento u otro somos capaces de tomar una posición fuera de este torbellino para continuar hablando sobre el proceso.

En Mannheim, lo que preserva al pensador de quedar completamente desmenuado por este tornado, por las ruinas del tiempo que caen sobre él, es precisamente la afirmación de que uno es capaz de reflexión total, de que uno puede ver el todo. Mannheim recurre aquí a la categoría de la totalidad. Hace varias referencias al concepto de una "situación total" (102, 104). Desamos, dice Mannheim, "un conocimiento del objeto que incluya más elementos" (103). Se pronuncia contra el positivismo, que exalta la filosofía mientras la aleja de los frutos de la investigación empírica y por lo tanto evita "el problema del 'todo'" (104). Dice que debemos "hallar un punto de partida axiomático más fundamental, una posición desde la cual sea posible sintetizar la situación total" (105). "Sólo cuando tenemos cabal conciencia del alcance limitado de cualquier punto de vista nos hallamos en la senda que conduce a la comprensión del todo" (105). Estamos envueltos en un proceso cada vez más amplio. Mannheim habla de "la pugna hacia una visión total" (106). Verse uno mismo en el contexto del todo representa en miniatura "el impulso cada vez mayor hacia una concepción total" (107). El concepto de totalidad de Mannheim no es el concepto absoluto trascendente, pero desempeña el mismo papel de trascender el punto de vista particular. Nuevamente aquí hay un supuesto hegeliano pero sin el conocimiento absoluto.

No deseo insistir mucho en el hecho de que Mannheim no admite que no podemos salirnos del círculo de reflexión e ideología, de que no admite que la reflexión total no es, en definitiva, una posibilidad humana, porque su discusión encuentra su recompensa en otro lugar, en el capítulo cuarto de su libro. Al referirme a ese capítulo, "La mentalidad utópica", lo haré brevemente porque reservo la descripción de las ideologías concretas que contiene dicho capítulo para presentarla en la última parte de mis conferencias. Ahora consideraré tan sólo las dos primeras secciones del capítulo, puesto que ellas dan una respuesta parcial al problema que acabamos de plantear. Anticiparé inmediatamente esa respuesta diciendo que debemos suponer que el juicio sobre una ideología es siempre un juicio procedente de una utopía. Tal es mi convicción: la única manera de salir de la circularidad en que nos sumen las ideologías es tomar una utopía, declararla, y juzgar una ideología sobre esa base. Como el espectador absoluto es imposible, luego es alguien que está dentro del proceso mismo quien asume la responsabilidad de emitir el juicio. También puede ser más modesto decir que el juicio es siempre un punto de vista —un punto de vista polémico, aunque pretenda suponer un futuro mejor para la humanidad— y un punto de vista que se declara como tal. En la medida en que la correlación entre ideología y utopía reemplaza la imposible correlación de ideología y ciencia, podrá encontrarse en última instancia cierta solución al problema del juicio, una solución, agregaría yo, congruente con la afirmación de que ningún punto de vista existe fuera de lo que está en juego. Por lo tanto, si no puede haber un espectador trascendente, debe aceptarse un concepto *práctico*. En este cuarto capítulo de Mannheim, en el cual encuentro un tratamiento más positivo de nuestro problema, la ideología y la utopía tienen sentido juntas como una pareja significativa de términos opuestos.

En las primeras páginas del capítulo Mannheim da criterios formales para definir la utopía, criterios a los que su posterior descripción de utopías concretas suministrará algún contenido. Para Mannheim hay dos criterios formales de la utopía y estos criterios suministran por contraste las leyes de la ideología. El primer criterio, que la utopía tiene en común con la ideología, es cierta incongruencia, cierta no coincidencia con el estado de la realidad en cuestión. En Karl Mannheim figuran muchos sinónimos de esta expresión; el aceno es puesto en las ideas e intereses "que trascienden las situaciones" (193). Estas ideas son trascendentes, no en el sentido de una filosofía de la trascendencia, sino con respecto al estado presente de la realidad. Nuevamente aquí la dificultad es determinar lo que sea en verdad la realidad. Para medir la incongruencia debemos poseer un concepto de realidad, pero este concepto de realidad es él mismo parte del marco valorativo; de manera que una vez más retornamos a la circularidad.

El segundo criterio de la utopía es más decisivo. Una utopía tiende "a destruir, ya parcialmente, ya enteramente, el orden establecido en un momento dado" (192). Aquí la ideología puede definirse por *oposición* a la utopía. La ideología es lo que preserva cierto orden. Este criterio de la ideología es mejor que el primero; es más limitado y, por otra parte, no tiene necesariamente una connotación despectiva. Y no tiene necesariamente esa connotación porque, como

trataré de demostrarlo en mi última conferencia sobre la ideología, tenemos necesidad de cierto concepto de la autoidentidad de un grupo. Hasta una fuerza histórica que trabaja para destruir el orden de cosas presentes presupone también algo distinto que preserve la identidad de cierto grupo, de cierta clase, de cierta situación histórica, etcétera.

Consideremos con mayor extensión estos dos criterios de ideología y utopía, uno de los cuales, el primero, es común a ambas y el segundo es diferencial. Lo interesante del capítulo de Mannheim es la interacción entre estos dos criterios. Mannheim se da cuenta de que hasta su primer criterio, el de la incongruencia, implica una determinada postura tocante a lo que es la realidad. Atender a la naturaleza de la "existencia como tal", dice Mannheim, es una cuestión filosófica que no nos interesa considerar aquí. En cambio, lo importante es aquello que es mirado como lo "real" históricamente o sociológicamente.

"Como quiera que el hombre es una criatura que vive primariamente en la historia y en la sociedad, la 'existencia' que lo rodea nunca es 'existencia como tal', sino que es siempre una forma histórica concreta de existencia social. Para el sociólogo, 'existencia' es lo 'concretamente efectivo', es decir, un orden social en funcionamiento, que no existe sólo en la imaginación de ciertos individuos sino que es un orden de conformidad con el cual las personas realmente obran." (193-94)

Debemos suponer que existe algo así como un cuerpo colectivo que funciona de acuerdo con ciertas reglas y, por lo tanto, un "orden de vida operante" (194). (En la próxima conferencia examinaremos algunos conceptos análogos de Max Weber.) Lo mismo que Marx, Mannheim vuelve permanentemente a oponer la ideología, pero no a la ciencia, sino a lo que es realmente operativo y por lo tanto a un criterio concreto de la praxis. Puede resultar difícil suponer que sabemos lo que sea en efecto lo operativo en la sociedad, pero es éste el criterio al que oponemos lo ilusorio como producto de la fantasía. A diferencia de alguien como Geertz, Mannheim no concibe un orden operativo simbólicamente constituido; de ahí que una ideología sea necesariamente lo incongruente, algo trascendente en el sentido de lo discordante, o algo que no está implicado en el código genético de la humanidad.

La definición de realidad como orden operante de vida presenta dificultades aun desde el punto de vista de Mannheim, porque debemos incluir en ella, dice Mannheim, algo más que las simples estructuras económicas y políticas:

"Todo 'orden de vida concretamente operativo' ha de concebirse y caracterizarse de la manera más clara mediante la particular estructura económica y política en que aquél se basa. Pero ese orden también comprende todas aquellas formas del humano 'vivir de consumo' (formas específicas de amor, de sociabilidad, de conflicto, etc.) que la estructura hace posible o exige." (194)

El orden operativo de vida es tanto infraestructural como superestructural, y esto crea problemas porque los elementos de incongruencia deben situarse en la misma esfera que las formas del humano vivir de consumo; ambas esferas im-

plican papeles culturales, normas culturales, etc. Es difícil determinar lo que hace que algunos modos sociales de pensamiento y de experiencia sean congruentes con el verdadero orden operante de vida y otros no lo sean. Una vez más se trata de una decisión práctica cuando se afirma que ciertos modos de pensamiento corresponden al orden operativo de vida y otros no. Mannheim trata de definir concepciones irreales, cuyo contenido no puede realizarse en el orden real, como concepciones que trascienden las situaciones (194). Alega que estas concepciones no se adaptan al orden corriente. Pero, ¿qué decir del caso de ideologías que no destruyen el orden existente, sino que antes bien lo preservan? Mannheim quiere decir que las concepciones no son parte del orden operativo de vida si no pueden realizarse sin trastornar el orden dado. Pero las ideologías trascienden las situaciones y sin embargo pueden realizarse sin desbarajustar el orden existente. La definición que da Mannheim de incongruencia es un criterio muy difícil de aplicar.

Como ilustración de su argumento sobre la naturaleza de las ideologías que trascienden las situaciones, Mannheim presenta la idea del amor fraternal cristiano durante el período medieval.

"Las ideologías son ideas que trascienden las situaciones y que nunca logran realizar *de facto* sus proyectados contenidos. Aunque a menudo las ideologías constituyen motivos bienintencionados de la conducta subjetiva de un individuo, cuando cobran realmente cuerpo en la práctica sus significaciones quedan muy frecuentemente deformadas. La idea del amor fraternal cristiano, por ejemplo, en una sociedad fundada en la servidumbre es una idea irrealizable y, en este sentido, una idea ideológica." (194-195)

Lo que realmente tenemos aquí es la caracterización de la incongruencia de la ideología en un segundo nivel. La incongruencia de la ideología es de cierta clase: las ideas trascendentes expuestas en la ideología carecen de validez o son incapaces de modificar el orden existente; no afectan el *status quo*. Con la ideología, lo irreal es lo imposible. La mentalidad ideológica acepta la imposibilidad del cambio, ya porque acepta los sistemas de justificación que explican la incongruencia, ya porque la incongruencia ha quedado ocultada por factores que van desde el engaño inconsciente a la mentira consciente (195).

El criterio de la utopía, por otro lado, parece triunfar.

"Las utopías también trascienden la situación social, pues ellas también orientan la conducta hacia elementos que la situación (tal como está dada en el momento) no contiene. Pero no son ideologías, es decir, no son ideologías en la medida en que logran, mediante una acción contraria, transformar la realidad histórica existente en una realidad que está más de acuerdo con las concepciones propias de las utopías." (195-96)

Mannheim opone la esterilidad de la ideología a la fecundidad de la utopía; esta última es capaz de modificar el estado de cosas. Esa capacidad de cambio suministra el criterio. La distinción formal de ideología y utopía presenta la

ventaja de ofrecer un elemento común y una diferencia. Pero, según vimos, el elemento común —la incongruencia— es difícil de determinar de una manera formal, no valorativa, y en cuanto a la diferencia —la posibilidad de realizarse— también es cuestionable. Atribuir a la utopía la posibilidad de realizarse a esta una utópica eficiencia que no nos permite discernir su patología, entendida como deseo de que se realice algo. Por otra parte, como la ideología es concebida como lo irrealizable, queda descartada su posible congruencia con la sociedad existente, de manera que así nos vemos llevados a pasar por alto la función conservadora de la ideología, en los varios sentidos de la palabra conservadora.

Podemos continuar tratando estas cuestiones sobre los criterios formales de ideología y utopía según Mannheim, considerando con más detalles la sujeta posibilidad de realización de la utopía. Este criterio es muy singular, porque cuando intentamos aplicarlo a la sociedad, a menudo resulta lo inverso. Cuando son los representantes de la clase gobernante quienes juzgan, una utopía es precisamente lo irrealizable. La aplicación del criterio formal plantea un problema porque "lo que en un caso dado se *manifiesta* como utópico" (196; la *bastardilla* es mía) depende de quién está hablando en la sociedad. Para dar a este criterio formal algún contenido, para transformarlo en concreto, debemos consultar a quienes sustentan estos conceptos. Hay aquí un extraño cambio de significación porque lo que se manifiesta como utópico o ideológico depende no sólo "de la fase y grado de la realidad a la que se aplica este criterio" (196) sino también del grupo que esté aplicando la designación. Se trata pues de una cuestión en la que algo es rotulado como ideológico o como utópico y de la cuestión de que *alguien* aplica el rótulo. Para los representantes de un orden dado, lo utópico significa lo irrealizable. Sin embargo esto contradice el criterio formal sustentado por el sociólogo. Además, significa un engaño de los representantes del orden llamar irrealizable a lo que no es realizable de conformidad con el orden que ellos representan. Como dichos representantes toman el orden dado como la medida de todas las cosas, una utopía se manifiesta como lo irrealizable, en tanto que Mannheim la define formalmente por su capacidad de promover cambios. La definición formal queda anulada por aquellos que usan el rótulo, y ésta es una paradoja más de la discusión. Nos vemos envueltos en muchas paradojas y Mannheim puede considerarse exactamente como el representante de este proceso de pensamiento que se frustra a sí mismo cuando trata la utopía y la ideología. La definición formal de utopía no debería tener perspectiva alguna, pero esta misma posibilidad parece negada por la constitución de la existencia social con su perspectiva propia. Como el propio Mannheim lo expresa:

"El intento mismo de determinar la significación del concepto 'utopía' muestra hasta qué punto toda definición dada en el pensamiento histórico depende necesariamente de la perspectiva de uno, es decir, una perspectiva que contiene en sí misma todo el sistema de pensamiento que representa la posición del pensador en cuestión y especialmente las evaluaciones políticas que están detrás de este sistema de pensamiento." (196-97)

Quienes defienden el *statu quo* llaman utópico a todo aquello que va más allá del orden existente actual, sin importar si se trata de una utopía absoluta, irrealizable en toda circunstancia, o si se trata de una utopía irrealizable sólo dentro de un determinado orden. Al oscurecer esta distinción, el orden establecido puede "suprimir la validez de las pretensiones de la utopía relativa" (197). Lo realizable en otro orden dado es el criterio de utopía que propone el sociólogo del conocimiento y que invalidan quienes emplean el criterio de lo realizable para sus propios fines.

Podemos intentar defender la concepción formal de la utopía alegando que ésta está deformada por la ideología. La ideología tipifica a la utopía como aquello que no puede ser realizado, en tanto que formalmente es lo que puede ser realizado. Sin embargo, esto no quita la mancha de la concepción formal, porque, como lo sugiere el propio Mannheim, los criterios para determinar lo que es realizable están siempre suministrados por los representantes de grupos dominantes y no por el sociólogo del conocimiento. Encontramos aquí el aspecto positivo del análisis de Mannheim que es un esfuerzo por relacionar las designaciones empleadas con las posiciones sociales de quienes aplican los rótulos. En este punto, Mannheim es tal vez más marxista que en ninguna otra parte de su libro.

"Cuando una idea es rotulada como utópica, generalmente lo hace así un representante de una época ya pasada. Por otro lado, considerar las ideologías como ideas ilusorias adaptadas al orden presente es la actitud en general de representantes de un orden de existencia que está todavía en el proceso de surgir. Siempre es el grupo dominante el que, de acuerdo con el orden existente, determina lo que ha de ser mirado como utópico, mientras el grupo que está en ascenso y que también está en conflicto con las cosas tales como son es aquel que determina lo que ha de mirarse como ideológico." (203)

Como ilustración de este proceso de designaciones Mannheim da las cambiantes concepciones del concepto de libertad (203-4). Desde comienzos del siglo XVI hasta fines del siglo XVIII el concepto de libertad fue un concepto utópico. Pero tan pronto como la clase gobernante descubrió que ese concepto tenía implicaciones en relación con la noción de igualdad, extensiones que ellos rechazaban, su propia defensa de la libertad se convirtió en una manera de preservar el orden social contra quienes urgían para hacer valer esas extensiones. El mismo concepto fue sucesivamente utópico, conservador y utópico una vez más. La caracterización depende del grupo que aboga por el concepto.

Debemos considerar, pues, lo que realmente es mirado *como* utópico y aquello de lo que se dice que es utópico desde un punto de vista más distante. Toda la obra de Mannheim representa un intento para acortar esta distancia, para hacernos ver el concepto desde dentro de los grupos que abogan por él o de los grupos que lo niegan y desde el punto de vista del sociólogo. Pero el problema está en que las dos definiciones no coinciden. Para el sociólogo la utopía es lo realizable, en tanto que para quienes ejercen el poder la utopía es precisamente lo que rechazan, lo que consideran incompatible con el orden que repre-

sentan. Existe pues una contradicción en los criterios según quién sea el que los usa.

¿A qué conclusión podemos llegar partiendo de estas dificultades que encontramos al aplicar el criterio formal? Mannheim concede que en medio de un conflicto de ideas el criterio de la posibilidad de realización (que es el criterio de lo verdaderamente utópico) tiene poca utilidad (204). Sólo en el caso de utopías pasadas podemos aplicar el criterio de Mannheim. En el caso de las controversias actuales la posibilidad de realización es casi un criterio inútil, porque siempre nos hallamos envueltos en el conflicto no sólo entre ideologías sino también entre grupos dominantes y grupos ascendentes. El conflicto entre estos grupos implica la polémica, la dialéctica, de utopía e ideología.

De esta discusión sobre la utopía podemos extraer tres consecuencias relativas a la ideología. Primero, la conexión entre la utopía y un grupo ascendente representa el contraste fundamental con la conexión entre la ideología y el grupo gobernante. El criterio para juzgar lo que sea ideológico parece depender de la crítica hecha por la mentalidad utópica. La capacidad para revelar algo como ideológico parece ser un efecto de las potencialidades utópicas del grupo ascendente o por lo menos de aquellos que piensan como él o están en favor de ese grupo. Si esto es cierto, si la ideología se reconoce sólo en el proceso de desmascararla, luego la llamada ruptura epistemológica se hace más concreta cuando se la asocia con estas posibilidades utópicas. Esa ruptura es siempre el producto de una utopía.

Por eso admito que no existe espíritu alguno capaz de liberarse repentinamente sin el apoyo de algo distinto. ¿No son siempre las posibilidades utópicas de los individuos o grupos las que nutren nuestra capacidad para distanciarnos de las ideologías? No podemos salirnos de la polaridad de utopía e ideología. Siempre es una utopía lo que define lo que es ideológico, de manera que la caracterización se refiere siempre a los supuestos de los grupos que están en conflicto. Saber esto significa saber también que la utopía y la ideología no son conceptos teóricos. No podemos esperar demasiado de estos conceptos puesto que ellos constituyen un círculo práctico. En consecuencia, toda pretensión a una concepción científica de la ideología es meramente y sólo una pretensión. Esto puede formularse de otra manera diciendo con Aristóteles que en las cuestiones humanas no podemos esperar el mismo tipo de exactitud que en las cuestiones científicas. La política no es una ciencia, es un arte para orientarse uno entre grupos que están en conflicto. El concepto de política debe continuar siendo un concepto polémico; y en la vida hay lugar para la polémica; reconocer esto es un enfoque honesto del problema. La política no es un concepto descriptivo, sino que es un concepto polémico dado por la dialéctica entre utopía e ideología.

La segunda consecuencia de nuestra discusión es la de que si la utopía tiende a destruir un orden dado, en cambio la ideología es lo que preserva ese orden. Esto significa que la problemática de la dominación y del lugar que ocupa el poder en la estructura de la existencia humana es una problemática central. La cuestión es no sólo la de saber quién ejerce el poder, sino la de saber además cómo se legitima un sistema de poder. La utopía también opera en el nivel del

proceso de legitimación; destruye un orden dado al ofrecer alternativas para tratar con la autoridad y el poder. La legitimidad es lo que está en juego en el conflicto entre ideología y utopía; en la próxima conferencia me referiré a Max Weber para investigar esta cuestión crítica. Aquí también pienso en la obra principal de Hannah Arendt, quien vuelve una y otra vez a considerar la cuestión de la relación del poder, el trabajo y la acción en la existencia humana y la autora formula esta problemática según categorías existencialistas y no según estructuras meramente sociológicas.

Una tercera consecuencia de nuestra discusión es la de que una vez que hemos situado el conflicto de ideología y utopía atendiendo a la legitimación o a la cuestión del sistema de poder, la oposición en que hizo hincapié Mannheim entre ideología concebida como inocua y utopía concebida como históricamente realizable parece menos decisiva. Si, en cambio, ahora hacemos resaltar que la utopía es lo que destruye el orden y la ideología lo que preserva el orden (a veces mediante deformaciones, pero a veces también mediante un proceso de legitimación), luego el criterio de la posibilidad de realización no es un buen medio para distinguir ideología y utopía. En primer lugar, este criterio sólo puede aplicarse al pasado, según ya hicimos notar. Segundo, el criterio también sacraliza el éxito y esto no es tan simple, porque el hecho de que una idea tenga éxito no significa que sea buena o que promueva el bien.

¿Quién sabe si lo que ha sido condenado por la historia no retornará en condiciones más favorables? La posibilidad de realización tampoco es un buen criterio porque las ideologías en cierto sentido ya están realizadas. Las ideologías confirman lo que ya existe. El elemento "irreal" de la dialéctica no está definido por lo irrealizable, sino que lo está por lo ideal en su función legitimante. Lo trascendente es el "debería ser" que está oculto por el "es".

Además, las mismas utopías nunca se realizan hasta el punto de crear la distancia entre lo que es y lo que debería ser. La tipología de las utopías de Mannheim así lo confirma y también indica que el propio Mannheim no aplicó el criterio de la posibilidad de realización hasta el final. Según veremos con mayor amplitud en las conferencias dedicadas a la utopía, Mannheim sostiene que la primera forma de la mentalidad utópica se dio cuando el movimiento quilista —el milenario— "unió sus fuerzas con las activas demandas de los esclavos oprimidos de la sociedad" dirigidos por Thomas Münzer y los anabaptistas (21). Esta conjunción produjo el momento original de la distancia utópica. En el otro extremo de la tipología —el período contemporáneo—, Mannheim ve la actual pérdida de la utopía en su "gradual descenso" y en la "mayor aproximación a la vida real" de las fuerzas utópicas (248). El rasgo decisivo de la utopía es, pues, no la posibilidad de realización sino su función de preservar la oposición. La entropía de la utopía en la actual situación, la amenaza de pérdida total de perspectiva resultante de la desaparición de la utopía, nos está llevando a una situación en la que los acontecimientos dispersos ya no tienen significación. "El marco de referencia de conformidad con el cual evaluamos los hechos se desvanece, de manera que nos quedamos con una serie de acontecimientos todos iguales en los que se refiere a su significación interna" (253). Si pudiéramos imaginar una sociedad en la cual todo estuviera realizado, allí ha-

bría congruencia. Pero esa sociedad estaría también muerta porque no habría ninguna distancia, no habría ideales ni proyectos en modo alguno. Mannheim pugna contra quienes pretenden —y proclamam— que estamos viviendo ahora el momento de la muerte de la ideología y la utopía. La supresión de la incongruencia, la supresión de la desconexión entre ideales y realidad significaría la muerte de la sociedad. Este sería un tiempo de prosaica actitud, de actitud meramente “práctica y positiva” (*Sachlichkeit*) (262); tendríamos así precisamente una sociedad no ideológica y no utópica que sería una sociedad muerta. El rasgo típico de la utopía es, pues, no su posibilidad de realización, sino el hecho de preservar la distancia entre sí misma y la realidad.

Bien puede parecer que el análisis de Mannheim presenta de muchas maneras resultados circulares que se anulan recíprocamente. Sin embargo, lo que también hemos descubierto es que Mannheim nos suministra las bases para construir un nuevo marco teórico. Tuvinos que aprender que no podemos salirnos del círculo de ideología y utopía, pero también hemos dado el primer paso en el camino para demostrar que ese círculo es en realidad un círculo práctico y no un círculo vicioso que se anula a sí mismo.

Nota

(1) En Karl Jaspers, *Nietzsche*, págs. 202-5, se encontrarán referencias a la discusión de Nietzsche sobre la *Redlichkeit*. Este texto fue traducido al inglés pero se han su-primido las referencias de página de las obras de Nietzsche. Véase Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, págs. 201-4.

11

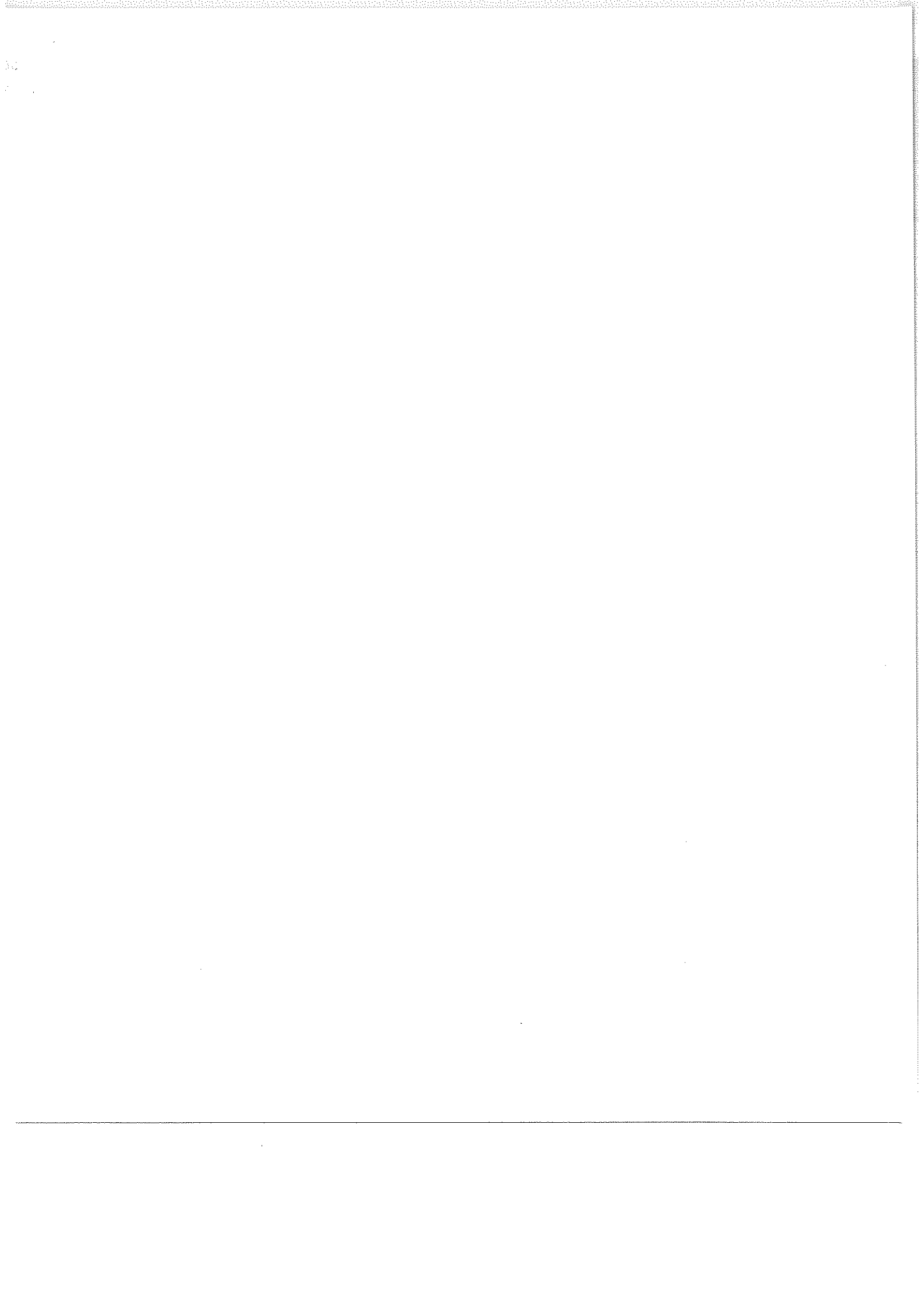
Max Weber (1)*

Antes de comenzar mi discusión sobre Max Weber quisiera decir unas pocas palabras sobre el marco general dentro del cual situaré mi enfoque de Weber. Al examinar primero a Marx y luego a Althusser, mis conferencias comen-zaron con el concepto marxista de ideología concebida como deformación. El resto de las conferencias sobre la ideología es una respuesta al problema plan-teado por la orientación marxista. ¿dentro de qué marco conceptual tiene más sentido el concepto de ideología como deformación? No me propongo en modo alguno refutar el marxismo; lo que deseo es volver a situar y fortalecer algunas de sus declaraciones sobre la función deformadora.

Para responder a la orientación marxista sobre la ideología debemos for-mular cuatro preguntas. La primera, que ya hemos tratado al ocuparnos de Mannheim, es: ¿dónde estamos situados cuando hablamos de ideología? Si pretendemos que podemos abordar científicamente la ideología, nos hallamos supuestamente fuera de la partida social y en la posición del distanciado espec-tador. Intentamos elaborar un concepto de ideología no valorativo; sin embargo esto es imposible, puesto que la ideología misma pertenece a la esfera social. Por eso alegué que debíamos conservar el elemento polémico de la ideología y hacerle justicia, y esto es algo que puede llevarse a cabo principalmente rela-cionando la ideología con la utopía. Siempre es desde el punto de vista de una utopía naciente como podemos hablar de una ideología moribunda. Lo que tie-ne sentido es el conflicto y la intersección de la ideología y la utopía.

Mi segunda cuestión se refiere a la relación que hay entre ideología y do-minación. Uno de los puntos más vigorosos del marxismo y una de sus intuicio-nes más importantes es la afirmación de que las ideas rectoras de una época son las ideas de una clase dominante. Esta correlación entre dominación e ideología es lo que trataré de dilucidar con la ayuda de Max Weber. En tercer lugar, pre-guntaré si es posible elaborar una crítica de la ideología sin cierto proyecto, sin

*La traducción inglesa que utiliza Ricoeur en estas conferencias es *Economy and Society*, 2 vols. Compilada por Guenther Roth y Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978 [1968]. [T.]



Mannheim

Aquí comenzamos por fin las conferencias sobre la utopía. La falta de pro-
porción que hay entre el número de conferencias dedicadas a la ideología y el
de las dedicadas a la utopía refleja en cierto modo la situación general de la bi-
bliografía. Existe una enorme bibliografía sobre la ideología —quizás a causa
del pensamiento marxista y posmarxista— y mucho menos sobre la utopía. Me
referiré primero precisamente a la cuestión de los obstáculos que hacen difícil
reconocer la utopía como un problema autónomo y también como un concepto
relacionado con la ideología.

Tal vez la mejor manera de desarrollar esta indagación sea tratar los varios
puntos en que es evidente la falta de paralelismo entre ideología y utopía. La
primera dificultad consiste en que ambos fenómenos difieren en su apariencia.
Nos tenía la idea de reconocer las utopías únicamente como un género litera-
rio. Propio de la utopía es el hecho de que desde el principio ella constituye un
género literario. Hay obras que se llaman utopías, y la primera es la *Utopía*
(1516) de Thomas More, quien acuñó el término. Nada semejante existe en lo
referente a la ideología. Nadie ha escrito una obra titulada *Ideología* ni nadie
dijo explícitamente que estaba escribiendo una ideología. Esto crea una dese-
meianza y una falta de conexión entre ideología y utopía. La utopía es un géne-
ro declarado, y no sólo declarado sino escrito, en tanto que la ideología por de-
finición no se declara. Siempre es algún otro quien dice que somos víctimas de
nuestra ideología. Por eso la ideología suele negarse más naturalmente mien-
tras que la utopía se acepta más fácilmente. Se trata de un problema de autoría.
Podemos hablar de las utopías de Saint Simon, de Owen, etc.; pero no hay nom-
bres propios vinculados con la ideología.

La segunda falta de paralelismo se manifiesta en las actitudes con que
abordamos los dos fenómenos. Enfocamos la ideología por medio de una críti-
ca y aquí nuestro intento es desemmascarar. Como intenté mostrarlo en la últi-
ma conferencia, quizá sólo al término de un proceso muy difícil y arduo pode-
mos enfocar la ideología con una actitud más amistosa, como vimos en el caso
de Geertz. Sólo en esa fase, la ideología pierde sus aristas como proceso de jus-
tificación. Nuestra actitud general respecto de la utopía es bastante diferente.
En algunos casos la utopía tiene una connotación negativa, especialmente

cuando la nombran los representantes de grupos gobernantes que se sienten amenazados. Para ellos, la utopía es algo imposible e irrealizable, por lo menos dentro del orden que ellos representan. Ello no obstante, la utopía en su forma literaria suscita una especie de complicidad o connivencia por parte del lector bien dispuesto. El lector se inclina a aceptar la utopía como una hipótesis plausible. Puede ser parte de la estrategia literaria de la utopía aspirar a persuadir al lector por los medios retóricos de la ficción. Una ficción literaria es una variación imaginativa cuyas premisas el lector acepta por un momento. En la obra utópica no nos hallamos frente a una actitud polémica que el lector tenga que desarmar mediante su penetración y habilidad.

Una tercera falta de paralelismo que constituye un obstáculo aun mayor para comparar la ideología y la utopía y para tratar la utopía como un género específico es el hecho de que las utopías (en plural) no expresan fácilmente una significación central de la utopía (en singular). Este resultado es consecuencia de la autoría de las utopías, pues determinadas utopías fueron escritas por determinados autores. Si resultaba difícil tratar de aislar un núcleo de la ideología como problema único, más difícil aún es tratar de aislar un núcleo de la utopía. Podemos enfocar las ideologías según sus temas, pero el contenido de las utopías (cuando se analiza) se dispersa por completo; se desperdiga de tal manera que parece que tenemos ante nosotros sueños o ficciones sociales sin ninguna relación entre sí. Por supuesto, hay algunos límites de esta dispersión. Existe cierta permanencia de los intereses, cierta repetición de los temas sobre la familia, la propiedad, el consumo, la organización social y política, la religión institucionalizada, etc. En la próxima conferencia volveré a ocuparme de este punto; examinaré allí una utopía —la de Saint-Simon— que pertenece a la tradición de las utopías socialistas; la comparación de temas que persisten en dicha utopía pueden darnos la oportunidad de una nueva discusión con el marxismo y de una renovación del socialismo utópico francés. Pero, si desde un punto de vista más general, consideramos cada tema utópico, cada uno de ellos estalla en direcciones contradictorias. Además, las utopías se dispersan no sólo en sus proyectos y contenidos sino también en sus intenciones. En el libro de Lewis Mumford, *The Story of Utopias*, el autor intenta mostrar que hay por lo menos dos familias de utopías que resultan muy difíciles de relacionar entre sí; son las que él llama utopías de evasión y utopías de reconstrucción. Tal vez nosotros encontremos en la estructura de la imaginación un estabón que una las diferentes utopías. Pero desde el punto de vista de la semántica nos encontramos frente a una pluralidad de utopías individuales que resultan muy difíciles de reunir con el nombre de utopía.

Este problema se refleja también en el método de analizar las utopías. La crítica de la ideología es sociológica, en tanto que las utopías son históricas. La principal bibliografía utópica está compuesta por historias de utopías particulares. En realidad, hay cierta afinidad entre el género literario y el enfoque histórico. En historia contamos la historia de historias; se trata de una reduplicación de la historia. Cuando hablamos de las utopías de Saint-Simon, Fourier, Owen, Wells, Huxley y Skinner tenemos una lista de autores que tienden a sustituir la

sociología por monografías históricas. La dificultad de reducir esta diversidad a un concepto está ejemplificada por uno de los mejores libros que se hayan escrito sobre la utopía, *L'Utopie et les Utopies* de Raymond Ruyer. El autor divide su texto en dos partes; una parte trata sobre la "Utopía" y la otra sobre las "Utopías". Le parece problemático abarcar la estructura de una serie de monografías con un resumen y una introducción general al género.

Una cuarta dificultad aun más árida que encuentra nuestro análisis es la de que en el pensamiento marxista tiende a desaparecer la distinción de utopía e ideología. Tratar de restablecer esta distinción va, si no contra el marxismo en general, por lo menos contra el marxismo ortodoxo. En las dos últimas conferencias trataré de concretar esta cuestión al examinar dos alternativas del socialismo marxista, los socialismos utópicos de Saint-Simon y de Fourier. Sobre la base de nuestro anterior estudio de Marx, podemos comprender por qué en el marxismo tiende a desaparecer la distinción entre ideología y utopía. Según vemos, el marxismo tiene dos criterios diferentes para definir la ideología. Primero, opone la ideología a la praxis y lo que se opone a la praxis es ficción o imaginación. Esta es la posición sostenida en *La ideología alemana*. En dicho estudio tanto la ideología como la utopía pueden colocarse en el mismo agrupamiento de lo que no es real. Lo irreal abarca ambos conceptos. Pero llegamos a la misma conclusión si adoptamos el segundo criterio de ideología y si oponemos la ideología a la ciencia. En este caso, lo no científico comprende tanto la ideología como la utopía. Esta última postura comenzó con Engels cuando escribió "Socialismo: utópico y científico". Allí se considera que el socialismo utópico pertenece a la esfera de las ideologías. El marxismo tiende a reducir las utopías a una subclase de ideologías al aplicarles el mismo análisis que aplica a las ideologías. Se afirma entonces que las utopías son emanaciones de cierto estrato social. La explicación de las ideologías y de las utopías es la misma. La monotonía de la explicación reduce el carácter específico del análisis. Y esto es cierto en el caso de Althusser porque para él todo lo precientífico es ideológico; la condición propia de la ideología entendida como lo imaginario puede también aplicarse a la utopía. Hasta lo profético aparece así como un mero disfraz de intereses. La ideología y la utopía son meros "ecos", "reflejos".

El mérito de Karl Mannheim, a quien examinaremos ahora, consiste en haber relacionado ideología y utopía y al mismo tiempo en haber señalado sus diferencias. Comenzaremos esta discusión de Mannheim en el punto en que la dejamos en la anterior conferencia, es decir, en el capítulo de *Ideología y utopía* titulado "La mentalidad utópica". Indicaré cuáles son mis diferencias respecto de Mannheim, pero hay que reconocer que este autor nos proporciona un buen instrumento sociológico para tratar las dificultades metodológicas que acabó de resumir.

El estudio sobre la utopía de Mannheim está presentado en tres pasos. En mi anterior conferencia sobre Mannheim, hablé sólo del primero, una crítica de la utopía, y ahora repetiré brevemente el análisis que hace Mannheim en esta fase. El segundo paso es una tipología, y aquí Mannheim trata de aplicar un método bastante parecido al de los tipos ideales de Max Weber, aunque, como veremos, hay una importante diferencia. En el tercer paso, Mannheim pro-

cura interpretar la dirección de los cambios de la utopía, es decir, su dinámica temporal. De manera que las tres contribuciones principales de Mannheim al problema de la utopía son, primero, un intento de suministrar un concepto, una hipótesis operante de su indagación; segundo, un intento de orientarnos en medio de la variedad de utopías procurando superar esa dispersión de las utopías, esa multiplicidad desperdigada, con una tipología; y tercero, el intento de decir algo sobre el movimiento irreductible de esta tipología. La idea principal de Mannheim es la de que el proceso general se encamina a una declinación de las utopías y, por lo tanto, a la progresiva desaparición de toda incongruencia con la realidad. La gente está más ajustada a la realidad y este ajuste da muerte a la utopía. En definitiva ésta es la principal cuestión del texto de Mannheim.

Sobre el primer paso del análisis de Mannheim, su criteriológica, sencillamente resumiré las observaciones que hice en nuestra anterior conferencia. Para Mannheim, la ideología y la utopía tienen un rasgo común y un rasgo diferencial. El rasgo común es lo que él llama incongruencia, una especie de desviación o escisión. Es difícil decir de qué es una desviación la incongruencia; podríamos tal vez decir que es una desviación respecto del estado de la acción y la realidad dentro de las cuales aquélla se produce. El rasgo diferencial de ideología y utopía consiste en el hecho de que la utopía trasciende situaciones, en tanto que la ideología no las trasciende. Como ya lo indiqué antes, los criterios para determinar quién conoce la "realidad" de una situación y puede entonces decidir si algo es trascendente, constituye aún otro problema. El segundo aspecto del carácter trascendente de la utopía es el de que una utopía puede esencialmente realizarse. Esto es significativo porque va contra el prejuicio de que una utopía es un mero sueño. Por el contrario, dice Mannheim, una utopía destruye un orden dado y sólo cuando comienza a destruir ese orden dado, se trata de una utopía. De manera que una utopía está siempre en el proceso de realizarse. En cambio, la ideología no tiene el problema de realizarse porque es la legitimación del orden existente. Si hay incongruencia entre la ideología y la realidad, ello se debe a que la realidad cambia, mientras que la ideología presenta cierta inercia. La inercia de la ideología crea la discrepancia. El rasgo diferencial de ideología y utopía se manifiesta de dos maneras, que son corolarios del criterio común de la incongruencia. Primero, las ideologías tienen que ver con grupos dominantes, reconfortan el yo colectivo de esos grupos dominantes. En cambio, las utopías suelen estar sustentadas por grupos que se hallan en vías de ascenso y, por lo tanto, están generalmente sustentadas por los estratos inferiores de la sociedad. Segundo, las ideologías se dirigen más hacia el pasado y así se ven aquejadas por la condición de lo anticuado, en tanto que las utopías se dirigen más al futuro.

El segundo paso del análisis de Mannheim es una tipología. La tipología de Mannheim es sociológica, y lo que resulta metodológicamente interesante es aquí la diferencia entre un enfoque sociológico y un enfoque histórico. Esta es una cuestión importante para una filosofía de las ciencias humanas. Es precisamente el historiador quien hace resaltar la singularidad de los hechos. La tendencia fundamental de la investigación histórica consiste en dirigirse uno, no a

la generalización, sino al carácter único de los hechos. Hoy esta tendencia es menos acentuada que cuando Mannheim escribió su libro, porque se ha producido un desplazamiento de la historia hacia la sociología; pero sin embargo la historia no queda absorbida por la sociología hasta el punto de no preservar el concepto de hecho o evento, tema de gran interés para mis propias reflexiones. Esta atención dedicada al concepto del evento explica por qué quienes escriben una historia de las utopías toman como modelo la *Utopía* de Thomas More; esta obra ejemplifica la afinidad que hay entre el método histórico y el género literario. El género literario coloca los hechos individuales en el curso de la historia. Esto implica que el historiador no pueda ir más allá de los conceptos descriptivos y esta circunstancia, dice Mannheim, pone obstáculos a toda innovación sistemática.

"Un concepto históricamente 'ingenuo' [el de la unicidad histórica] sería, por ejemplo, el de 'utopía' en la medida en que en su uso histórico técnico comprende estructuras que en lo concreto son semejantes a la *Utopía* de Thomas More o que, en un sentido histórico algo más amplio, se refieren a 'comunidades ideales'. No tenemos la intención de negar la utilidad de semejantes conceptos que describen lo individual, si el objetivo es la comprensión de los elementos individuales de la historia." (201)

Pero el esfuerzo de Mannheim está enderezado a establecer una sociología de la utopía. Una sociología de la utopía, dice Mannheim, sigue tres reglas metodológicas. Primero, debe elaborar su concepto, no en el sentido de un concepto individualmente descriptivo, sino en el sentido de una generalización, debe ser un concepto operante. Un ejemplo sería saber "si no hay ideas aún no realizadas en la realidad que trascienden una realidad dada..." (201). Esta es la manera en que Mannheim construye el concepto de utopía. Nosotros no somos pasivos en relación con la experiencia, sino que tratamos de reconstruirla estructuralmente. "La abstracción constructiva es un requisito previo de la investigación empírica..." (202). Si la primera regla metodológica es estructurar un concepto general, la segunda regla es diferenciar las utopías según los estratos sociales. El problema consiste en relacionar cada forma de utopía con un estrato social y, como veremos, esto no siempre es fácil de hacer. "La clave de la inteligibilidad de las utopías es la situación del estrato social que en un momento dado las adopta" (208). Una utopía es el discurso de un grupo y no una especie de obra literaria que flota en el aire. Esta regla implica que desaparece significativamente la individualidad de los autores pues, si bien dicha individualidad no queda completamente eliminada, es en gran medida minimizada. La tercera regla metodológica es la de que una utopía no sólo constituye una serie de ideas sino también una mentalidad, un *Geist*, una configuración de factores que penetra toda la gama de ideas y sentimientos. El elemento utópico se infunde en todos los sectores de la vida. No es algo que pueda identificarse y expresarse en forma de proposición, sino que es más bien, para emplear el lenguaje de Geertz, un sistema simbólico general. Mannheim habla aquí del "deseo dominante" (209), algo que puede entenderse como un concepto metodológico, si lo consi-

deramos como un principio organizador más sentido que pensado. La mentalidad utópica da a la experiencia "un cuadro inmediatamente perceptible" o por lo menos "una serie directamente inteligible de significaciones" (209). Este concepto habrá de ser muy importante cuando consideremos lo que Mannheim llama la muerte de la utopía. La muerte de la utopía puede ser también la muerte de un cuadro global de la realidad y esto deja en pie nada más que un enfoque fragmentario de hechos y situaciones.

Estos tres criterios metodológicos —la utopía como concepto estructurado, su correlación con un estrato social correspondiente y el deseo dominante— no están muy lejos de los tipos ideales de Max Weber. Pero esta tipología difiere de la de Weber en un aspecto fundamental que será decisivo en la parte siguiente del análisis de Mannheim. Mannheim considera fundamental el *antagonismo* entre las utopías. Ya dijimos esto de la ideología, dijimos que la ideología tal vez no exista mientras no sufra quebranto una cultura común. Aquí tiene que tenerse en cuenta la idea de una antinomia, de un antagonismo. Y este antagonismo es más fácil de reconocer en el caso de las utopías porque para Mannheim cada utopía está definida por la índole de su antagonismo con las demás. No se debe a un azar el hecho de que en la sección que ahora consideramos Mannheim hable de cambios producidos en la configuración de la mentalidad utópica. La mentalidad utópica tiene una configuración porque es el sistema de la utopía en general lo que da sentido a la oposición entre una determinada utopía y otra. Las utopías "nacieron y se mantuvieron como contrautopías mutuamente antagonicas" (208). Mannheim da cabida aquí al concepto de contrautopía: algunas utopías pueden ser típicamente antiutópicas sólo porque hay un elemento de contrautopía en cada utopía. El concepto de contrautopía permite a Mannheim caracterizar el conservadurismo como una utopía. Lo cual en general es bastante cuestionable. Pero, de acuerdo con sus tres criterios, mientras vemos en el conservadurismo una forma que estructura la vida, que se manifiesta incongruente y que incluye un deseo dominante, el conservadurismo es una utopía. Aun cuando éste sea un proyecto para restaurar el pasado en el futuro, es una utopía porque se opone a otra utopía. Es esencial que una utopía se oriente respecto de otra. "El sociólogo realmente puede entender estas utopías sólo como partes de un conjunto total que está en constante desplazamiento" (208).

Este énfasis puesto en la configuración de la utopía prepara el paso de lo que yo denominé tipología de Mannheim a una dinámica. Esta diferencia ya está presente en el título de la sección que ahora consideraremos: "*Cambios* en la configuración de la mentalidad utópica" (211; la bastardilla es mía). El desplazamiento global del sistema, la general tendencia evolutiva de todo el conjunto, es el objeto de esta sección. Por el momento dejaremos de lado el problema de la tendencia general que hace desplazar toda la configuración para examinar primero de manera más estática cómo está construida la configuración de la utopía. No puede descartarse el orden temporal, pero también dejaremos a un lado la dirección de este cambio. Como la sección es muy larga, me concentraré sólo en un punto de vista que nos proporcionará un hilo conductor general: la manera en que cada utopía trata el sentido del tiempo. En el análisis de

Mannheim, se repite el argumento de que cada utopía tiene un particular sentido del tiempo histórico: "Precisamente a causa de esta significación central del sentido del tiempo histórico haremos resaltar en particular las conexiones que existen entre cada utopía y su correspondiente perspectiva del tiempo histórico" (210).

La primera utopía que nombra Mannheim no es la de Thomas More. Mannheim comienza considerando a Thomas Münzer, el anabaptista (211-19). (Es interesante comprobar aquí la conjunción de Mannheim con Ernst Bloch, quien escribió ocho años antes que Mannheim sobre *Thomas Münzer als Theologe, der Revolution* [1921]) ¿Por qué Mannheim eligió a Münzer y no a Thomas More? Primero, porque el anabaptismo de Münzer representa la mayor discrepancia entre idea y realidad —el ejemplo más vigoroso del criterio de incongruencia— y al mismo tiempo porque es el caso prototípico en que el sueño utópico está en vías de ser realizado. Para Mannheim el criterio de utopía no queda satisfecho por la simple circunstancia de que algo comience a destruir el orden existente. El movimiento de Münzer es quiliástico (del milenario); ese movimiento tiene la idea de un milenario, de un reinado que desciende del cielo. El elemento trascendente se manifiesta en el descenso del cielo a la tierra. El quiliastro ofrece un punto de partida trascendente a una revolución social basada en motivos religiosos. El descenso de lo trascendente supera la distancia entre la idea utópica y la realidad. Podemos observar que la utopía quiliástica pone un límite a la afirmación de Marx de que la religión pertenece necesariamente al terreno de la ideología. Esta fundamental excepción a la afirmación de Marx quizá suministre el modelo de todas las utopías, puesto que todas las utopías representan una reducción del inicial abismo que se abre entre idea y realidad.

La segunda razón por la cual Mannheim elige la utopía quiliástica es la de que ésta reúne el ideal con las demandas de un estrato social oprimido. Se trata de la conjunción del predicador y de la rebelión de los campesinos, y esto es lo decisivo. "Anhelos que hasta ese momento no estaban ligados a una meta específica o estaban concentrados en objetivos del otro mundo repentinamente toman una configuración mundana. Ahora se los sintió como realizables —aquí y ahora— e infundieron en la conducta social un celo singular" (212). Obsérvese nuevamente el criterio de la posibilidad de realización. Para Mannheim, aquel movimiento representaba la primera brecha en la aceptación fatalista del poder tal como estaba constituido. Esta es la razón por la cual Mannheim no considera como utópicas *Las leyes de Platón* y ni siquiera *La república*. ¿Podemos siquiera hablar de una utopía antes del Renacimiento? ¿O depende la utopía precisamente de esta conjunción única de un ideal trascendente y de la rebelión de una clase oprimida? Para Mannheim, éste es el nacimiento por lo menos de la utopía moderna. Y esta consideración excluye a Thomas More del primer plano. Lo que confirma la elección de este punto de partida es su continuada influencia, que comprende su persistente amenaza a las otras formas de utopía. La utopía quiliástica suscita contrautopías, que están más o menos enderezadas contra la amenaza del resurgimiento de esta utopía fundamental. Las utopías conservadoras, liberales y hasta socialistas revolucionarias encuentran todas un

enemigo común en el anarquismo de la utopía quilástica. Para Mannheim es posible trazar una línea que va desde Münzer hasta Bakunin, movimiento en el que se desencadenan las mismas energías por obra del puente tendido entre un ideal y una demanda terrenal que viene de abajo. Mannheim insiste precisamente en que la dinámica de esta utopía son "energías orgiásticas exálticas" (213). Podríamos preguntarnos si esta expresión está bien escogida, pero Mannheim significa con ella un impulso emocional producido por la conjunción de ideal y demanda, impulso que se opone a todos los ideales de cultura de la Europa clásica, cuyo ideal principal culmina en el concepto alemán de *Bildung* —cultura, formación, educación— y tipifica el modelo liberal de utopía. En la utopía quilástica hay una energía antiliberal, pues no son ideas las que dirigen la historia sino que son las energías liberadas por la irrupción del mite-nario.

En cuanto a nuestra piedra de toque (el sentido del tiempo de una utopía), lo específico del sentido del tiempo en esta utopía y tal vez en todas las utopías derivadas de ella es el súbito enlace entre lo absoluto y lo inmediato del aquí y el ahora. No hay dilación, no hay postergación alguna entre lo inmediato y lo absoluto. "Para el verdadero quilista, el presente se convierte en la brecha a través de la cual lo anteriormente dirigido hacia adentro estalla repentinamente, se apodera del mundo exterior y lo transforma" (215). Se entiende que el reino de Dios está ahora aquí. Hay un tiempo y ese tiempo es el presente. La experiencia del quilista es la opuesta de la del místico que representa un apartarse del tiempo y del espacio. El quilismo reconoce el carácter instantáneo de la promesa frente a la lenta preparación que desarrolla un concepto didáctico de cultura o frente al sentido de lo oportuno que tiene que ver con las condiciones reales expuestas por el pensamiento marxista. Para Mannheim, el desconocimiento de dicha preparación y de la oportunidad es característico de la utopía quilástica.

La segunda forma utópica que considera Mannheim es la utopía humanitaria liberal (219-29). Esta se basa principalmente en la confianza en el poder del pensamiento en cuanto al proceso educativo y formativo. La utopía está en conflicto con un orden existente, pero lo está en nombre de una idea. No se trata sin embargo de platonismo; el platonismo es un modelo estático y no una potencia de cambio. En cierto sentido, podemos decir que la universidad procede de esta utopía porque se supone que podemos modificar la realidad con mejores conocimientos, con una educación superior, etc. Esta forma es utópica en la medida en que niega, y a veces muy ingenuamente, las fuentes reales del poder, que están en la propiedad, en el dinero, en la violencia y en todas las clases de fuerzas no intelectuales. Esta utopía exagera el poder de la inteligencia para vencer y dar forma. En este sentido es antiquilística, pues habla, no de energías sino de ideas. Para Mannheim la utopía liberal culmina en el idealismo que refleja esa filosofía de la ilustración, de la *Bildung*. Esta utopía es dada por una lucha permanente (librada en Europa desde comienzos del siglo hasta por lo menos después de la Revolución Francesa) entre una visión intelectualista y una visión del mundo teocrática o clerical. Esta visión está representada por la burguesía —el grupo más "ilustra-

do"— que luchaba contra las teocracias y las monarquías y, particularmente después de la Revolución Francesa, contra el retorno de las monarquías a la legitimación teocrática. La principal idea de esta utopía es la de una humanidad como ideal de formación, a pesar de que a esta idea le falta todo carácter concreto. Esta utopía estuvo presente tanto en la ilustración alemana como en la francesa (la ilustración francesa era más política e inmediata, la alemana era más una teoría de la cultura) y tal vez algo semejante obró en la secularización del pietismo en Inglaterra.

En cuanto al sentido del tiempo en la utopía liberal, aquí la historia es como la vida individual con niñez y madurez, pero sin senectud ni muerte. La idea es la de un crecimiento hacia la madurez. Llegar a ser maduro es el concepto principal, hay una especie de progreso unilineal, de modo que la filosofía del progreso está directamente enderezada contra el sentido del tiempo de la utopía quilástica. Los cambios no se producen en un momento dado, sino que se manifiestan como la culminación de la evolución histórica. El foco, en lugar de ser el estallido del *kaïros*, es el crecimiento y el acontecer paulatino. Este mito de la educación humana es siempre antianarquista. Los símbolos y metáforas que corresponden a esta utopía giran alrededor de la idea de la luz: una iluminación, una ilustración, tema también común a la Reforma y al Renacimiento. La idea es *post tenebras lux*, después de las tinieblas, la luz; al fin, la luz vence.

La tercera utopía que trata Mannheim es el conservadurismo (229-39). A primera vista parece extraño llamar utópico al conservadurismo. Este es más bien una contrautopía, pero, como contrautopía que se ve obligada a legitimarse ante el ataque de las otras, se convierte entonces en una utopía de cierta clase. El conservadurismo descubre su "idea" después de los hechos; es como el búho de Minerva al que se refiere Hegel, que echa a volar sólo al terminar el día. Como utopía, el conservadurismo desarrolla algunos símbolos fundamentales como el *Volksgeist*, el espíritu de un pueblo. Sus imágenes son morfológicas: El pueblo de una comunidad, nación o Estado es como un organismo; los individuos son partes que forman un todo. El crecimiento no puede apresurarse, los hombres deben ser pacientes, pues las cosas se toman su tiempo para cambiar. Hay aquí un sentido de determinación histórica que simplemente flotan. Es cimiento de una planta, y esto es opuesto a las ideas que simplemente flotan. Evidente aquí un giro antiabstrato del espíritu. En cuanto al sentido del tiempo del conservadurismo, éste da prioridad al pasado, no al pasado como algo abolido sino a un pasado que nutre el presente al proporcionarle sus raíces. Aquí es importante la tradición, la afirmación de que algo está vivo y se transmite y la afirmación de que el presente sin estas subterráneas emanaciones del pasado estaría vacío. Frente al *kaïros* de la primera utopía y al progreso de la segunda, se afirma aquí la duración.

La cuarta forma utópica que trata Mannheim es la utopía socialista comunista (239-47). Aquí también podríamos hacer muchas reservas sobre la clasificación de Mannheim. Muy especialmente podríamos preguntarnos: ¿Cómo podemos llamar utópico al movimiento socialista comunista cuando éste pretende precisamente ser antiutópico? Mannheim da dos respuestas. Este movimiento

es utópico, primero, a causa de su relación con las otras tres utopías, una relación que no es sólo competitiva, sino sintética. Mannheim sostiene que este cuarto modo "se basa en una síntesis interna de las varias formas de utopía que han nacido hasta ahora" (240). Esta forma conserva de la utopía quilitística el sentido de una ruptura producida en la historia, ese salto que va desde la era de la necesidad a la era de la libertad. También conserva lo mejor de la tradición del progreso, es decir, las preparaciones temporales, las fases históricas. Por ejemplo, el paso de la propiedad basada en la tierra a la propiedad basada en el capital corresponde a un desarrollo racional que hace posible en cierto momento una rotura en la estructura social principal. Hasta la utopía conservadora aporta un elemento: el sentido de la necesidad, el sentido de que no podemos hacer cualquier cosa en cualquier momento, el elemento determinista que está tan extrañamente vinculado con la idea de un salto. (En su dialéctica de la naturaleza, Engels trató de relacionar los diferentes modelos de ruptura, progreso y necesidad alegando que cambios cuantitativos producen en cierto momento un salto cualitativo.) Después de la revolución, la tendencia conservadora desempeña otro papel importante en la utopía socialista comunista, puesto que el partido trata de conservar todas las ventajas obtenidas. Cuando el partido ejerce el poder se vale de todas las estrategias de una utopía conservadora. Pero una relación aun más importante de la utopía socialista comunista con las otras utopías es el hecho de que intente reducir las todas a ideologías (241). El concepto de una ruptura epistemológica de Althusser puede por eso aplicarse a la relación entre esta utopía y las otras tres.

El entrelazamiento de las tres utopías anteriores con este cuarto modo puede reconocerse especialmente en el sentido del tiempo de la utopía socialista comunista. Mannheim cree que la contribución decisiva de esta utopía es la manera en que ella articula la relación entre lo cercano y lo remoto. La realización del comunismo es lo remoto y representará el fin de la lucha de clases, el fin de la opresión, etc. Lo cercano implica los pasos que hay que dar para llegar a esa meta, pasos que deben ser muy racionales. Por ejemplo, el socialismo debe realizarse primero, antes de que la fase esté preparada para el advenimiento del comunismo. Mannheim llama a esto la apreciación estratégica del tiempo de la utopía socialista comunista. "El tiempo se experimenta aquí como una serie de puntos estratégicos" (244). Quienes han trabajado con los comunistas lo saben muy bien, conocen la paciencia con que los comunistas dicen que todavía no es el tiempo oportuno, conocen su capacidad de soportar el presente y conservar sus ideales para el momento adecuado. En una línea sumamente interesante, Mannheim dice de esta utopía: "Sólo en virtud de la unión de un sentido de determinación y de una visión viva del futuro fue posible crear un sentido del tiempo histórico de más de una dimensión" (245). El futuro está preparado en el presente, pero al mismo tiempo en el futuro habrá más que en el presente. "La 'idea' socialista, en su interacción con los hechos 'reales', opera no como un principio puramente formal y trascendente que regula los hechos desde el exterior, sino más bien como una 'tendencia' en el interior de la matriz de esta realidad que continuamente se corrige con referencia a ese contexto" (246). Esta utopía refina la idea de progreso al introducir el concepto de crisis,

que estaba más o menos ausente en la utopía liberal, salvo en el caso de Condorcet (223). En la utopía socialista comunista, "la experiencia histórica llega a ser... un plan realmente estratégico" (247).

La principal cuestión que ha preparado así Mannheim es la dirección del cambio de la configuración utópica. Las cuatro formas de utopía son no solamente antagonicas puesto que su conjunto está orientado: la naturaleza de su antagonismo afecta la tendencia general de los cambios. Las cuatro formas constituyen una secuencia temporal. (Podríamos hacer una interesante comparación en este punto con los tipos de pretensión a la legitimidad expuestos por Max Weber y la tendencia general que va de lo carismático a lo general y luego a lo burocrático racional.) Aquí la idea fundamental de Mannheim es la de que la historia de la utopía constituye una gradual "aproximación a la vida real" y, por lo tanto, una declinación de la utopía. Debo decir que abrigó graves dudas sobre esto, y el propio Mannheim atenúa esta afirmación, como veremos. Sin embargo, al comenzar la sección sobre "La utopía en la situación contemporánea", dice: "El proceso histórico mismo nos muestra un gradual descenso y una creciente aproximación a la vida real de una utopía que en un tiempo trascendía completamente la historia" (248). Es como si la distancia utópica se viera progresivamente reducida. Después de esta caracterización supuestamente descriptiva, Mannheim procede exactamente como hizo en el caso de la ideología, es decir, pasa de una posición no valorativa a una posición valorativa sobre los méritos de este cambio. A uno le resulta difícil no decidir sobre si esta tendencia de la utopía es una tendencia buena o mala. Porque Mannheim definió la ideología y la utopía como *incongruentes* con la realidad, su conclusión sobre este punto puede estar predeterminada. Tiene que tomar la eliminación de la incongruencia como algo positivo. Se supone que esta "aproximación a la vida real" es salutarífica puesto que expresa un intento de abordar más estrechamente la realidad social; se trata de un progresivo "dominio de las condiciones concretas de existencia" (248).

"La general disminución de la intensidad utópica se da aun en otra importante dirección, esto es, cada utopía, en la medida en que se ha formado en un estadio avanzado de desarrollo, manifiesta mayor aproximación al proceso historicosocial. En este sentido, las ideas liberales, las socialistas y las conservadoras son sólo diferentes fases, y, a decir verdad, formas contrarias del proceso que continuamente se aparta del quiliatismo y se aproxima más estrechamente a los hechos que acontecen en este mundo." (249)

La historia moderna es un movimiento que se aleja cada vez más del quiliatismo. Pero por saludable que sea el intento de abordar más estrechamente la realidad social, este proceso es bien inquietante en otro sentido. Mannheim cree que el anarquismo radical desapareció del escenario político. (Dudo de que hoy pudiéramos decir tal cosa, pero claro está, Mannheim escribía antes de 1968.) Mannheim ve muy claramente la tendencia conservadora del socialismo, la burocratización de la utopía liberal, la tolerancia y el escepticismo crecientes y sobre todo la reducción de todas las utopías a ideologías; recordemos

que este último era su propio argumento en el capítulo anterior sobre ideología. Hoy todos saben que están atrapados por una ideología. El marxismo redujo todas las utopías a ideologías, pero Mannheim indica que el propio marxismo sufre la misma erosión.

Cerca del final del capítulo sobre la utopía Mannheim súbitamente se muestra espantado de su descubrimiento. Surge allí una protesta visceral, un grito, y no por casualidad Mannheim cita aquí las palabras de un poeta, Gottfried Keller: "El trunfo último de la libertad será estéril" (250). Mannheim cita los síntomas de esta esterilidad: la general desintegración de las visiones del mundo, la reducción de la filosofía a la sociología. La filosofía es cada vez menos la matriz de perspectivas globales y la sociología, por su parte, sin una perspectiva filosófica que la funde, queda reducida a una interminable indagación fragmentaria. "En esta fase madura y avanzada de desarrollo, la perspectiva total tiende a desaparecer en proporción a la desaparición de la utopía. Sólo los grupos de extrema izquierda y de extrema derecha creen que en la vida moderna hay una unidad en el proceso de desarrollo" (252).

El sentido del tiempo histórico está profundamente afectado por esta decadencia de la utopía. "Cuando la utopía desaparece, la historia deja de ser un proceso que conduce a un fin último" (253). Mannheim cree que ha desaparecido la categoría de la totalidad y que éste es el carácter principal de nuestra época. Sin embargo, podríamos comparar esta perspectiva con otras contemporáneas. En el actual escenario teológico, por ejemplo, el énfasis puesto en la teología de la palabra está seguido ahora por un intento de reimplantar teologías de la historia. Las teologías de la historia son seguramente un intento de reaccionar contra la desintegración de las perspectivas y de sostener que una vez más hay que hablar de historia atendiendo a la totalidad. Este es otro argumento que nos incita a releer a Lukács. Lukács es esa clase de marxista que posee ese sentido de la totalidad, como lo poseía Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, obra de la que tomó de Lukács el concepto de totalidad. Para Lukács, en su *Historia y conciencia de clase*, la totalidad significa no tanto la necesidad del determinismo como la capacidad de situar todos los conflictos dentro de un cuadro total. Es este sentido de la orientación general lo que desaparece en Mannheim y con esa desaparición desaparece también la idea de una meta. Mannheim cree que el resultado de esta desaparición es el de reducir todos los hechos, todas las acciones humanas, a funciones de los impulsos humanos. Atribuye a Pareto y a Freud este concepto (255), aunque yo no diría que no coincide con el de Freud porque el concepto de pulsión de éste siempre está referido al superyó, a la vida cultural. En todo caso, Mannheim ve la victoria de cierta actitud práctica y positiva (*Sachlichkeit*). Trátese de la vacua victoria de la congruencia: la gente se ha adaptado a la realidad y por haberse adaptado a ella no tiene ilusiones; pero con la pérdida de las ilusiones los hombres también pierden todo sentido de la dirección. Mannheim ve aquí todas las enfermedades de la sociedad moderna; ya no existe el impulso para trazar cuadros generales. Pero, ¿es verdadera esta visión del mundo sin utopías? ¿No somos testigos de una renovación de las utopías a causa del fracaso de esa actitud práctica y positiva? Reconocer que la ciencia y la técnica pueden ser ellas mismas ideoló-

gicas vuelve a abrir la puerta a la utopía. Mannheim anticipa esta respuesta por lo menos hasta cierto punto. Hace dos reservas a la aparente falta de tensión del mundo actual. Por un lado, dice que existen aún estratos "cuyas aspiraciones todavía no se han satisfecho" (257). ¡Por supuesto! Hoy los problemas del tercer mundo destruirían por completo la imagen de Mannheim. Nada es menos verdadero que la afirmación de Mannheim de que nos hallamos en un mundo que ya no está en el proceso de hacerse" (257). Es también muy extraño que alguien pudiera escribir eso en 1929, es decir, unos pocos años antes del triunfo de Hitler. Hay algo terrible en esta ceguera ante los acontecimientos. Tal vez haya sido el triunfo de la utopía liberal lo que inspiró la sociología de Mannheim, si nos es lícito decir que hay una utopía detrás de esta ciencia. La idea de que la *Bildung* estaba alcanzando su culminación fue muy pronto cruelmente negada. La segunda reserva que hace Mannheim a su tesis es la de ver otro grupo que está insatisfecho, el grupo de los intelectuales. Aquí Mannheim se anticipa a Marcuse y a otros de la Escuela de Frankfurt. "Puesto que los intelectuales en modo alguno se encuentran de acuerdo con la situación existente, la cual ya no les presenta ningún problema, aspiran también ellos a salirse de esta situación sin tensiones" (259).

Quisiera terminar nuestra discusión de Mannheim citando una declaración muy vigorosa. En el último párrafo del capítulo sobre la utopía, Mannheim señala el punto en que cesa el paralelismo entre ideología y utopía:

"La completa eliminación en nuestro mundo de elementos que trascienden la realidad nos llevaría a una actitud "positiva y práctica" [*Sachlichkeit*] que en última instancia significaría la decadencia de la voluntad humana. Aquí reside la más importante diferencia de estos dos tipos de trascendencia de la realidad: mientras la decadencia de la ideología representa una crisis sólo para ciertos estratos y la objetividad que deriva de desmascarar las ideologías siempre toma la forma de una autoclificación para la sociedad en general, la desaparición completa del elemento utópico de la acción y del pensamiento humanos significaría que la naturaleza humana y el desarrollo humano tomarían un carácter enteramente nuevo." (262)

Si llamamos ideología a la falsa conciencia de nuestra situación real, podemos imaginar una sociedad sin ideología. Pero no podemos imaginar una sociedad sin utopía porque ella sería una sociedad sin metas. Nuestra distancia respecto de nuestras metas es diferente de la deformación ideológica tocante a la imagen de quienes somos. "Con el abandono de las utopías, el hombre perdería su voluntad de dar forma a la historia y, por lo tanto, su capacidad de comprenderla" (263).

Ya sugerí brevemente que Mannheim puede ser criticado en varios puntos. Podemos poner en tela de juicio su método, su oposición de sociología e historia, la construcción de su tipología de la utopía, la caracterización de las utopías y su lista de esta y aquella utopía. ¿Es demasiado esquemática la tipología de Mannheim? ¿Por qué cuatro utopías y no siete o diez? ¿Cuál es el principio en que se apoya para construir su tipología? La dinámica de la tipología de Mannheim parece vinculada con la utopía del progreso. También existe un aparente

lazo con Hegel, porque el tipo conservador de Mannheim viene después del liberal, exactamente como en Hegel. Después de la ilustración llegan la hermosa alma y la pena por el pasado. Mannheim parece compartir la idealización romántica del pasado, idealización que fue tan intensa en Alemania. El romanticismo en Francia fue más lírico; en Alemania fue más político en el sentido del culto de la sangre y de la tierra. El nazismo seguramente tuvo algunas raíces en esta tradición del pueblo concebido como un cuerpo.

Me asombró particularmente el hecho de que la tipología de Mannheim no diera cabida a las utopías socialistas. Mannheim considera como una utopía la forma del socialismo estructurada por el marxismo, pero esta forma es utópica sólo por los rasgos que toma de las otras utopías. Yo diría que en su constitución el socialismo marxista no es utópico, salvo en el desarrollo que le dio el joven Marx, donde se trata de la utopía de la persona total, de la integridad de toda la persona. Una vez más, ésta es la categoría de la totalidad sostenida por Lukács. Al considerar en las dos últimas conferencias precisamente ejemplos verdaderos de utopías socialistas, podremos comprobar que existen alternativas de las conclusiones a las que llegó Mannheim. Veremos que es posible resolver la tensión con que termina su capítulo sobre la utopía. La defensa final que hace Mannheim de la utopía puede ser coherente, pero nosotros debemos establecerla sobre nuevas bases. En definitiva, el texto de Mannheim es más críptico de lo que parece a primera vista, pero reconsiderar el concepto de utopía puede desenredar algunos de los problemas que su texto saca a la luz.

Saint-Simon*

En las dos restantes conferencias examinaré dos ejemplos del socialismo utópico del siglo XIX. Elegí estos ejemplos por tres razones. En primer lugar, deseaba someter a prueba la tipología de la utopía de Mannheim. No estoy seguro de que ella sea correcta en su definición básica de la utopía entendida como incongruencia. Como comunidades utópicas pueden aspirar a existir y realmente existen, tal vez sea mejor definir la utopía por su pretensión a destruir el orden existente y no por su incongruencia. La tipología de Mannheim es también incompleta porque, en realidad, pasa por alto el papel que desempeñan las utopías socialistas no marxistas. La segunda razón por la que decidí tratar a los socialistas utópicos es la de que deseo continuar la investigación de Mannheim sobre la relación entre utopías individuales y la mentalidad utópica en general. Mannheim afirma que puede reducir el elemento individual, que es el objeto de la historia, a estructura social. Yo me pregunto: ¿hasta qué punto se logra esta reducción? Tercero, quiero indagar si la caracterización marxista de utopía representa adecuadamente utopías específicas. Engels acuñó el concepto de socialismo utópico, y nosotros nos concentraremos en su demarcación de este tipo utópico para cotejarlo con los dos ejemplos de socialismo utópico que consideraré en estas conferencias. En el análisis de Engels vemos que las utopías no son siempre reconocidas como utópicas por quienes las proponen, pero que en cambio son designadas así por sus adversarios. Mannheim dijo algo sobre este punto cuando señaló que grupos que están en ascenso propugnan utopías en tanto que los grupos gobernantes defienden ideologías. Como veremos, puede ser bastante difícil identificar al grupo en ascenso que está detrás de ciertas utopías. Esta cuestión es también una buena prueba a que puede someterse mi teoría sobre la utopía.

Comenzaremos considerando la posición de Engels, que atribuye la utopía a ese grupo de socialistas del siglo XIX, y tomaremos su caracterización como

*El texto de Saint-Simon que utiliza Ricoeur en esta conferencia es la traducción inglesa de Felix Markham, *Social Organization, the Science of Man, and Other Writings*. Nueva York: Harper and Row, 1964. [T.]

un hilo conductor para establecer hasta qué punto nos entrega resultados aceptables. La expresión "socialismo utópico" fue empleada por Engels en un folleto publicado en 1880 con el título de "Socialismo: utópico y científico". La traducción inglesa a la que nos atendremos está en *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, compilado por Lewis S. Feuer. El ensayo de Engels no es un trabajo independiente sino que constituye un resumen de tres capítulos de la obra mayor de Engels, *Anti-Dühring*. Engels se daba cuenta con razón de que estas utopías socialistas eran vástagos de la Ilustración francesa. Por eso, una primera pregunta que debemos hacernos es: ¿de qué manera la Ilustración produjo utopías? El nacimiento de utopías derivadas de la Ilustración concuerda bien con la tipología de Mannheim porque el segundo tipo de utopía, como recordamos, era la utopía racionalista. En la Ilustración sólo la razón es portadora de la radical protesta contra la dominación eclesiástica y política. Pero la razón se hace utópica cuando esa protesta contra el poder gubernante no logra éxito histórico. Y, en realidad, era esa la situación histórica, por tanto la mayor parte de estas utopías aparecieron después del fracaso de la Revolución Francesa, es decir, cuando la revolución se convirtió en una revolución burguesa y dejó de ser una revolución popular.

En el desarrollo del socialismo utópico, el genio individual reemplaza a los grupos en ascenso. Esta sustitución de una clase por el genio era lo que le interesaba a Engels; éste, por supuesto, habla contra los socialistas utópicos, pero no con la brutalidad y acritud que reservó al pensamiento burgués. Engels sostiene que la razón es tan sólo, de una manera muy simplista, la idealización de los intereses de la burguesía (69). De manera que para el pensamiento marxista en una fase muy temprana ya había una vinculación entre razón e intereses. Engels cree que la razón es la forma idealizada de la dominación de la burguesía. Pero en este proceso de idealización no se da solamente el desarrollo de una ideología —es decir, la justificación de la posición de la clase dominante— sino también un subproducto, que es la utopía. Los genios individuales tienen, pues, la capacidad de hacer otra cosa diferente que representar los intereses de la clase dominante.

Para Engels la ilusión utópica consiste en esperar que la verdad habrá de ser reconocida simplemente porque es la verdad e independientemente de todas las combinaciones del poder y de las fuerzas históricas (71). Reconocemos aquí lo que Mannheim dijo sobre las utopías quiliásticas, la indiferencia de éstas respecto de las circunstancias. Cualquiera momento es bueno para emprender una revolución. No son necesarias preparaciones históricas ni condiciones determinadas para alcanzar el éxito. Esta indiferencia a las circunstancias históricas representa una contraparte de la irrupción del genio (71), que encuentra poco apoyo para su posición en las fuerzas históricas. Engels sugiere que en la época de los socialistas utópicos, la falta de madurez de la producción capitalista y la situación de las clases corrían parejas con una falta de madurez en la teoría (70). La teoría no estaba madura porque las clases que podían sustentar un programa revolucionario no estaban aún maduras. Esta inmadurez teórica estaba ejemplificada por la creencia utópica de que la sociedad podía modificarse sobre la base de la razón sola. Los marxistas siempre dijeron que el capitalismo

debía alcanzar cierto nivel para que pudiera desarrollarse una situación revolucionaria; propugnar utopías corresponde a una fase de inmadurez. Sin embargo, aun considerada negativamente como una falta de madurez, la utopía es reconocida por los marxistas como algo específico que no puede descartarse ni negarse como ideológico. Hasta el marxismo racionalista de Engels se vio frenar a un modo específico de pensamiento que no podía llamarse ideología. Engels no dice precisamente que estos otros modelos socialistas sean utopías, pero dice que están "predeterminados a ser utópicos" (74). Engels emplea esta expresión porque está pensando en cierto modelo de utopía: las utopías del Renacimiento como la *Utopía* de More, *La ciudad del sol* de Campanella, etc. El modelo es literario; se trata de un modelo regresivo porque es una fantasía y una fantasía del pasado. Este pensamiento que pretendía representar un progreso era en realidad un retorno a cierta gran literatura de fantasías sociales (74). En otro lugar, Engels llama por lo menos a una forma de este pensamiento utópico poesía social (1). La caracterización de Engels era negativa, pero nosotros por el contrario podemos ver en ella una buena descripción del pensamiento utópico en general, porque bien puede haber ciertamente en nuestra vida un lugar para la poesía social. (2) En verdad, al terminar esta conferencia plantearé la cuestión de si no estamos ahora listos para leer esas utopías de una manera más favorable porque sabemos lo que Marx y Engels produjeron históricamente por lo menos en lo que se refiere al socialismo de Estado. Después de semejante fracaso, bien podría ser ahora de nuevo el momento de la utopía.

Engels da tres ejemplos de socialistas utópicos —Saint-Simon, Fourier y Owen—, y nosotros nos ocuparemos de los primeros dos. Saint-Simon será el tema de esta conferencia y Fourier el de la próxima. Es interesante observar que estos dos pensadores escribieron entre 1801 y 1836, es decir, durante el período de la restauración. Las utopías aparecen durante un período de restauración y tal vez esto también tenga sentido en nuestro tiempo. Saint-Simon se mostró prudentemente revolucionario durante la Revolución Francesa, aunque como veremos, detestaba la violencia. Esta actitud negativa frente a la violencia forma también parte de la mentalidad utópica; para Saint-Simon el esfuerzo ha de consistir en convencer a los demás porque la imaginación, no la violencia, debe provocar la ruptura con el pasado. Saint-Simon y Fourier representan los dos polos de la utopía socialista. Saint-Simon es el hombre radicalmente racionalista y Fourier es un romántico. La discusión de estas dos figuras es una buena manera de enfocar la dialéctica interna de la utopía, su aspecto racional y su aspecto emocional.

En mi análisis de estas dos figuras, sigo principalmente al sociólogo francés de las utopías Henri Desroche y su libro *Les Dieux Révétés (Los dioses soñados)*. El propio título es interesante desde nuestro punto de vista porque se refiere a la imaginación. La imaginación tiene la función de un sueño social. Desroche declara que el pensamiento de Saint-Simon se desarrolló en tres fases. La utopía racionalista de Saint-Simon comenzó estando muy cerca de la Ilustración, pero con el tiempo se cambió en un intento de reemplazar el sueño quiliástico de una nueva religión. Un rasgo notable de las utopías es el de que éstas a menudo comienzan con una posición radicalmente anticlerical y hasta

racionalista consiste en que lo que he llamado la "reacción en cadena" del cambio —la expresión está tomada de Desroche (37)— comienza con el conocimiento. Además, esta utopía es antielitista a pesar de que asigna el poder a los que saben. Pero los hombres de ciencia no ejercen el poder en beneficio de sí mismos.

La gran diferencia entre Bacon y Saint-Simon está en que mientras Bacon ponía el acento en las ciencias físicas —el dominio de la tierra mediante el conocimiento y, por lo tanto, una especie de ideología industrial derivada de las ciencias naturales—, Saint-Simon ponía el acento en las ciencias sociales. Saint-Simon hacía pasar el concepto de ciencia desde las ciencias naturales a las ciencias sociales porque sostenía que la ley newtoniana de la gravitación universal era el principio que gobernaba todos los fenómenos, tanto físicos como morales. La naturaleza tenía un orden y todas las ciencias debían tener el mismo principio subyacente.

En esta primera fase, en la que la ciencia es la base de la utopía, podemos verificar una idea expuesta por Mumford, la idea de que en definitiva hay dos clases de utopías: aquellas que son evasiones y aquellas que son programas y aspiran a realizarse. Al hablar de estas últimas, Euriich muestra que estas utopías pueden generar contrautopías: 1984 de Orwell, *Brave New World* de Huxley, etc. Las contrautopías derivan de una inversión de la utopía baconiana. Si llevamos lo bastante lejos la utopía baconiana ésta nos conduce a un mundo absurdo. La utopía se frustra por sí misma.

Precisamente para impedir que la utopía científica se frustre, Saint-Simon da un segundo paso. Propicia una alianza de hombres de ciencia y hombres laboriosos. Una base práctica de la utopía puede estar dada por *les industriels*, los industriales, los laboriosos. Podemos observar que Saint-Simon desarrolla este argumento a comienzos del proceso de industrialización de Francia, proceso que estaba retrasado en comparación con el de Gran Bretaña, donde la industrialización había comenzado por lo menos cincuenta años antes. En una comparación con el marxismo, es también importante observar que Saint-Simon escribió unos treinta años antes de la redacción de los *Manuscritos de 1844* y que se encontraba en una situación completamente diferente. En la Alemania de la época de Marx no había economía política. Por su parte, Saint-Simon no toma el concepto de industria (o, para emplear la más usual terminología actual, el concepto de trabajo) como un concepto de clase que opone la burguesía a la clase trabajadora, sino que por el contrario lo toma como un concepto que comprende todas las formas de trabajo y se opone tan solo a la ociosidad, a la haraganería. En Saint-Simon la principal oposición es la de industria y ociosidad. Las personas ociosas —los sacerdotes, los nobles— están contrapuestas a las personas industriosas, laboriosas. Saint-Simon no tiene el concepto de trabajo que Marx opone al capital. Engels dice que la distinción entre trabajo y capital no es señalada por Saint-Simon porque la lucha de clases no estaba aún madura (73). (5) Pero lo interesante es precisamente que si bien no está señalada esta distinción, Saint-Simon señala otra, la oposición entre la industria y ociosidad.

El concepto más amplio de producción de Saint-Simon abarca a todos aquellos que no son haraganes. Para decirlo en el lenguaje de Desroche, la se-

antirreligiosa y terminan aspirando a recrear la religión. Dejaremos para una ulterior discusión establecer hasta qué punto este cambio puede ser un criterio para definir la utopía.

El primer proyecto utópico de Saint-Simon está expuesto en su obra *Caritas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos*, escrita en 1803. Esta obra exhibe una orientación puramente racionalista. Su forma es la de una revelación, pero su contenido muestra que se trata de un proyecto de ciencia social. La forma profética es típica de las utopías, así como es típico el uso del tiempo futuro para indicar lo que *ocurrirá*. Esta utopía desplaza el poder a los intelectuales y hombres de ciencia. Lo medular de esta utopía es el poder del conocimiento. Esto confirma una hipótesis que expuse en la conferencia introducida, la hipótesis de que todos los proyectos utópicos aspiran a reemplazar el Estado como poder político por una administración que no tenga ninguna aureola carismática y cuyo único papel sería el de reunir y sostener financieramente a un alto consejo de personas ilustradas, una especie de cuerpo sacerdotal laico. Con referencia a esto Saint-Simon habla de un gobierno a la sombra de Newton. Saint-Simon confirma mi hipótesis de que tanto las ideologías como las utopías se refieren al poder; una ideología es siempre un intento de legitimar el poder, en tanto que la utopía es siempre un intento de reemplazar el poder existente por algo diferente. Al mismo tiempo, en la utopía esta transferencia de poder es sencillamente afirmada y no se exponen los medios prácticos para instrumentar el sueño. Saint-Simon dice siempre que las personas ilustradas, los científicos *harán* esto y aquello. El futuro representa el cuadro del sueño, pero no el programa para realizarlo. Como veremos, la última forma de la utopía de Saint-Simon procura llenar esta brecha que se abre entre el sueño y el actual estado de cosas.

Nell Euriich señala en su libro *Science in Utopia: A Mighty Design* que la idea de reemplazar el poder político por el poder de los hombres de ciencia tiene una larga tradición. Esta clase de utopía se remonta a Francis Bacon y su *Nueva Atlántida*. (Condorcet, el enciclopedista francés, fue el eslabón intermedio de los socialistas utópicos franceses.) En la utopía de Bacon se reunían esencialmente los recursos de una nación ilustrada y el poder de los científicos, una alianza entre una nación instruida y genios individuales. La idea consistía en reemplazar una democracia política por una democracia científica; el elemento carismático correspondía a los científicos en tanto que el Estado sería la burocracia que sustentaba a este cuerpo de científicos.

Sin embargo los científicos no poseen poder por sí mismos; éste es el punto importante. Tienen poder en la medida en que liberan la creatividad por obra de una especie de reacción en cadena. Este énfasis, que persiste desde Bacon a Saint-Simon, corrobora la afirmación de Mannheim que a primera vista parecía paradójica de que una utopía es no sólo un sueño, sino un sueño que aspira a realizarse. La utopía se dirige a la realidad; trata de alterar la realidad. La intención de la utopía es seguramente modificar las cosas establecidas, y por eso no podemos decir con el Marx de la undécima tesis sobre Feuerbach que se trata sólo de una manera de interpretar el mundo y no de cambiarlo. Por el contrario, el impulso de la utopía tiende a modificar la realidad. La pretensión de la utopía

gunda fase de Saint-Simon establece una conjunción entre *homo sapiens*, representado por el científico, y *homo faber* representado por el industrial. Los intereses de Saint-Simon son evidentes en los proyectos que promovió durante su vida. Sentía entusiasmo por el desarrollo de los ferrocarriles y por la construcción de canales. ¡Hasta participó en un proyecto de construir un canal que uniría a Madrid con el océano! También le impresionaban los Estados Unidos donde había sido soldado a las órdenes de Washington y Lafayette. Veía los Estados Unidos como una prefiguración de la sociedad industrial. Era una tierra de trabajadores y productores. Los discípulos de Saint-Simon tuvieron influencia en la construcción del Canal de Suez. Aquel período en general sentía especial interés por la comunicación, por la comunicación física en todos los medios. Mientras la imagen de la isla, una isla protegida por el océano de toda interferencia exterior, era tan importante para las utopías del Renacimiento, en la época de Saint-Simon el globo terráqueo era el lugar de la utopía. Hoy res pondemos a esta glorificación de la gloria del ser humano como productor. Período de Saint-Simon hablaba de la industria con más recelos y dudas. Pero el (Obsérvese que no se ponía énfasis en el ser humano como consumidor.) Quizá aquella época compartía la vieja idea de completar la creación, de completar el mundo mediante la movilización de la nación trabajadora contra la ociosidad. Saint-Simon y sus discípulos establecieron la reunión de científicos, banqueros e industriales a comienzos del proceso industrial de Francia.

Según la utopía de Saint-Simon el feudalismo eclesiástico debe ser sustituido por el poder industrial. En Saint-Simon encontramos cierta negación de la religión que hasta cierto punto se asemeja a la de Marx. La idea común consiste en que la religión es una especie de plusvalía. Es interesante especular si el énfasis contemporáneo puesto en el juego o recreo podría modificar esta perspectiva. Tal vez porque estamos hartos de la industria, se dice que una utopía es más utópica si se basa en la idea de juego en lugar de basarse en la idea de la industria. Bien pudiera ser que un concepto de religión vinculado con el juego o el juego tuviera ahora sentido, mientras que para Saint-Simon la religión correspondía al terreno de la ociosidad y la haraganería.

Como también me interesa la semántica de la utopía de Saint-Simon diría yo que si en la primera fase Saint-Simon habló de un sueño, en la segunda fase lo presenta en la forma de una parábola, lo que él llama la parábola industrial. Dice por ejemplo, supongamos que Francia pierda los cincuenta mejores físicos, químicos, poetas, banqueros, carpinteros, etc., y así hace una larga lista. Supiere Saint-Simon que el resultado sería que la nación se convertiría en un cuerpo sin alma. Supongamos por otro lado, continúa diciendo, que Francia pierda sus príncipes, duques, duquesas, consejeros de Estado, grandes magistrados, a sus cardenales, obispos, etc. En ese caso, concluye Saint-Simon, "Espero semejante pérdida sólo los afligiría por razones puramente sentimentales y puede suprimirse, pero no puede suprimirse la clase industrial. Esta hipótesis de Saint-Simon es arroyante y a la vez inquietante porque en algún lugar debe

reintroducirse la función poética. Como veremos, en la tercera fase de la utopía de Saint-Simon se recobra la función poética.

Otro aspecto interesante del desarrollo de esta utopía que reúne la administración practicada por los hombres de ciencia con la actividad de los hombres industriales consiste en que dicho aspecto hace que el estado actual de la sociedad aparezca al revés, lo de abajo arriba. "Estas suposiciones", dice Saint-Simon, "muestran que la sociedad es un mundo al revés" (Saint-Simon, 74). Me sorprendió comprobar que Saint-Simon, lo mismo que Marx, tenía la idea de una contrasociedad que sería la sociedad puesta de nuevo al derecho. Parece que esta imagen era común. Engels observa que este concepto de inversión ya fue empleado por Hegel. Hegel dijo que cuando la razón gobierna el mundo—y para Hegel ésta es la tarea de la filosofía—, el mundo está parado sobre su cabeza. Engels cita la *Filosofía de la historia* de Hegel: "Desde que se viera el sol en el firmamento y los planetas describir círculos alrededor de él, nunca se vio a un hombre parado sobre su cabeza—es decir, sobre la idea— ni estructura la realidad según esta imagen" (Engels, 69, nota). Se supone que la humanidad está parada sobre su cabeza de conformidad con la idea. El reinado de la idea es el de la humanidad parada sobre su cabeza en lugar de estarlo sobre sus pies. Marx hizo una broma sobre esta cuestión y dijo que su propio argumento era el de que la humanidad debería marchar sobre sus pies y no sobre su cabeza. Pero la posición de Hegel es inteligible en el sentido de que porque se dice que la idea o *Begriff* gobierna la realidad los hombres marchan con su cabeza en lugar de hacerlo con los pies. Sin embargo, perderíamos de vista el esfuerzo que hizo Saint-Simon, si afirmamos que sencillamente Saint-Simon invierte esta inversión.

En la segunda fase de la utopía de Saint-Simon, el objetivo continúa siendo el bienestar del pueblo. La industria no se emprende para alcanzar el poder, pues la utopía niega el poder como un fin en sí mismo. En cambio, se supone que la industria sirva a todas las clases de la sociedad. La clase parasita de la sociedad es no la de los laboriosos, sino la de los ociosos. Saint-Simon tiene completa confianza en que la alianza de la industria y la ciencia tiende "al mejoramiento de las condiciones morales y físicas de la clase más numerosa", es decir, los pobres (Saint-Simon, 100). En su breve resumen de Saint-Simon, Engels apureba esta figura precisamente por haber hablado de un gobierno—o, podríamos decir nosotros, de un autogobierno—que existe para asegurar el bienestar de "la clase que es la más numerosa y la más pobre" (Engels, 75). Como vemos, la palabra "clase" tiene aquí una significación diferente de la que se le da en el marxismo ortodoxo. La diferenciación entre la clase de los científicos y la clase de los pobres es sólo una división lógica, una subdivisión, no se trata del concepto de clase que existe en relación con el capital y el trabajo. Los marxistas dirían que todavía no se había formado la oposición de capital y trabajo, pero la utopía sostiene que el nacimiento histórico del concepto marxista de clase no elimina necesariamente la posible perpetuación de esta diferente idea de clases. La noción utópica contempla la posibilidad de una futura sociedad gobernada, por ejemplo, por una clase media. Saint-Simon no ve ninguna contradicción entre los intereses de los industriales laboriosos y las necesidades de

los más pobres. Por el contrario, Saint-Simon cree que sólo una conjunción tal podrá mejorar la sociedad y por lo tanto hacer innecesaria la revolución.

Este es un importante elemento del pensamiento de Saint-Simon, quien cree que la revolución estalla a causa de los malos gobiernos. Como la revolución es el castigo de la estupidez del gobierno, aquella sería innecesaria si los líderes del progreso industrial y científico tuvieran poder. Saint-Simon siente un profundo disgusto por la revolución; en sus memorias habla de su aversión a la destrucción. Esto no está muy lejos de lo que dice Hegel acerca del terror en el capítulo sexto de la *Fenomenología del Espíritu*. Parece que el problema del terror era muy importante para aquella generación, quizá como lo es ahora para los españoles que en modo alguno desean repetir su guerra civil. La Europa de Hegel y Saint-Simon experimentaba una profunda aversión por el terror puesto que durante él se habían cortado las mejores cabezas políticas.

También parte de la utopía de Saint-Simon consiste en afirmar que existe cierto isomorfismo entre los científicos y los industriales. Las ideas se originan en los científicos, y los banqueros —a quienes Saint-Simon considera los industriales generales— hacen circular las ideas mediante la circulación de dinero. Trátase de una utopía de la circulación universal. La industria ha de mejorar mediante las ideas. Las utopías siempre están en busca de la clase universal. Mientras Hegel consideraba que la burocracia sería la clase universal, Saint-Simon, en esta fase, consideraba que dicha clase debía estar representada por la conjunción de científicos e industriales.

La tercera fase del proyecto utópico de Saint-Simon es interesante porque está representada por un nuevo cristianismo. El título del libro que Saint-Simon escribió para exponer esta fase era precisamente *Nouveau Christianisme (Nuevo Cristianismo)*. Aquí Saint-Simon recoge no sólo las resonancias religiosas ya presentes en las dos primeras fases sino que agrega algo nuevo. Cuando hablo de resonancias religiosas, quiero significar que lo que se conserva de las tradiciones de la religión organizada es la necesidad de una administración institucionizada de la salvación. Los hombres necesitan que se les administre la salvación y éste es el trabajo de los industriales y los hombres de ciencia. Otra resonancia religiosa presente en Saint-Simon es la idea de la emancipación de la humanidad que asigna a la ciencia y a la industria una meta escatológica.

El paso decisivo de esta tercera fase es la introducción de los artistas en el primer plano. Algunos industriales llegaron a temer el proyecto de Saint-Simon cuando vieron que éste los conducía a una especie de capitalismo de Estado o, por lo menos, no al sistema de la libre empresa. Saint-Simon quedó muy abatiendo por la falta de apoyo a sus ideas y hasta llegó al punto de dispararse un arma de fuego. (Las balas le rozaron el cráneo y le causaron la pérdida de un ojo.) Por fin Saint-Simon descubrió sin embargo la importancia de los artistas y decidió que a causa de la fuerza de sus intuiciones debían desempeñar un papel rector en la sociedad. De manera que en la jerarquía de Saint-Simon estaban primero los artistas, luego venían los hombres de ciencia y por último los industriales. Como él mismo lo expresa (y, como siempre, la forma es confidencial en sus declaraciones):

"Me dirigí primero a los industriales. Los induje a que encabezaran los esfuerzos necesarios para establecer la organización social que el estado actual de ilustración requiere. Nuevas meditaciones me probaron que el orden en que deben marchar las clases es: los artistas primero [en tête], luego los científicos y los industriales sólo después de estas dos primeras clases."⁽⁵⁾

¿Por qué los artistas han de encabezar la marcha? Porque aportan consigo la fuerza de la imaginación. Saint-Simon espera que los artistas resuelvan los problemas de motivación y eficiencia que evidentemente faltan en una utopía compuesta solamente de científicos e industriales. Lo que falta, dice Saint-Simon, es una pasión general.

Es curioso comprobar que tanto Saint-Simon como Fourier hacen resaltar el papel de las pasiones. Como veremos, Fourier enlaza toda su utopía con una indagación sobre las pasiones; retorna a una vieja reflexión presente en Hobbes y hasta en Hume, la idea de que un orden social está construido más sobre las pasiones que sobre meras ideas. Saint-Simon expone así su propia concepción: "los artistas, hombres de imaginación, abrirán la marcha. Proclamarán el futuro de la especie humana... En una palabra, desarrollarán la parte poética del nuevo sistema... Que los artistas realicen en el futuro el paraíso general... y entonces este sistema se constituirá rápidamente" (citado en Destroche, 72; la bastardilla es mía). Aquí está la idea de un atajo temporal; si repentinamente se produce esta clase de fuego, esta explosión de emociones creadas por los artistas, luego se producirá lo que yo he llamado la reacción en cadena. Los artistas abrirán el camino y desarrollarán "la parte poética del nuevo sistema".

Es aquí donde la ambigua relación de Saint-Simon con la religión llega a un punto de ruptura. Por un lado, Saint-Simon continúa sintiendo profunda antipatía por todas las clases de clero, pero, por otro lado, expresa cierta nostalgia por el cristianismo de los primeros tiempos. Saint-Simon cree que la utopía que propone ya había sido realizada en la iglesia primitiva. La iglesia de Jerusalén era el modelo porque tenía el don del Espíritu Santo. Para Saint-Simon, el artista representa el Espíritu Santo de la utopía. Saint-Simon estaba en busca de un equivalente o sustituto de la religión, equivalente en que los cultos y los elementos dogmáticos serían reemplazados por lo que él llamaba el elemento espiritual o ético. Para él, ésa era la parte medular del cristianismo de los primeros tiempos; la concepción de Saint-Simon era común en su época, por lo menos entre personalidades y grupos disidentes; en Alemania, Strauss es otro ejemplo. El cristianismo fue primero meramente una ética y sólo después se convirtió en un culto, en una forma de culto organizado, en un sistema dogmático. El cristianismo estaba animado primero por el entusiasmo de sus fundadores y tenía sólo un fin ético. La paradoja está en que nadie puede inventar una religión, y éste es siempre un problema para la utopía. Saint-Simon tenía que imaginar un nuevo clero, un clero reducido a cumplir funciones didácticas para que no se convirtiera una vez más en la clase ociosa que come el pan del pueblo. Ese clero quedaría reducido a enseñar la nueva doctrina; sus miembros serían funcionarios del sistema, pero no su centro de gravedad. Serían meros propagandistas de la verdad. En la cumbre de la sociedad utópica estaría el triunvi-

rato de artistas, hombres de ciencias y hombres industriales; y como verdaderos creadores de valores esos hombres reinmarían por encima de los administradores. En el esquema de Destroche, según vimos, este autor describe el movimiento que va del *homo sapiens* —el científico— al *homo faber*, el industrial. El artista, agrega Destroche, desempeña el papel de *homo ludens*, expresión que Destroche toma de Huirzanga. Los artistas introducen un elemento de juego que está ausente en la idea de industria. Nada es más serio que la industria, como todo el mundo sabe. El nuevo cristianismo da cabida a la festividad, al juego y también a la festividad organizada.

Aquí llegamos al punto en que la utopía se convierte en una especie de fantasía petrificada. Este es el problema que Ruyer expone en su libro *L'Utopie et les Utopies*. Todas las utopías comienzan con una actividad creadora, pero terminan con una pintura fija, petrificada, de su última fase (70 y siguientes). Como he de discutirlo con mayor amplitud en la próxima conferencia, bien podría ser que la enfermedad propia de la utopía sea su perpetuo desplazamiento desde la ficción al cuadro pintado. La utopía termina ofreciendo un cuadro de la ficción mediante modelos. Saint-Simon proponía por ejemplo que hubiera tres cámaras en el Parlamento y hasta diagramó la jerarquía de sus jurisdicciones. Una cámara sería la de la invención, otra la de la reflexión o revisión y la tercera sería la cámara de la realización o ejecución. Cada cámara estaría compuesta de números específicos y grupos específicos. Por ejemplo, la cámara de la invención tendría rescriptos miembros: doscientos ingenieros, cincuenta poetas u otros inventores literarios, veinticinco pintores, quince escultores o arquitectos y diez músicos. Esta precisión y esta relación obsesiva con configuraciones especiales y con simetrías es un rasgo común de las utopías escritas. La utopía se convierte en un cuadro pintado; el tiempo queda detenido. La utopía no ha comenzado aun cuando ya ha quedado detenida. Todas las cosas deben responder al modelo; después de la institución del modelo ya no hay historia.

Si tratamos de ir más allá de este sentido de la utopía entendida como un cuadro, tropezamos con el problema crítico planteado por la idea misma de un nuevo cristianismo: cómo dar carne y sangre a un esqueleto racionalista. Esto exige que atribuyamos al sistema no sólo una voluntad sino un motivo, movimiento y emociones. Para tener un motivo y movimiento la utopía debe tener emociones. La cuestión es pues la del encanto mágico de la utopía, la cuestión de cómo la palabra del escritor pueda suscitar el encanto que reemplaza a las fuerzas históricas puestas por el marxismo precisamente en el lugar de un nuevo cristianismo. Aquí está en juego la necesidad de una estética política en la que la imaginación artística sea una fuerza políticamente motivadora.

Lo que me interesa aquí en relación con el análisis de Mannheim es el hecho de que cuando una utopía racionalista se desmorona hasta esta fase termina por reafirmar el elemento quiliástico de la utopía, elemento que Mannheim siempre consideró como el núcleo germinal de la utopía. No por casualidad cierto vocabulario mesiánico acompaña siempre a ese factor. El cristianismo está muerto como cuerpo dogmático, pero hay que hacerlo resucitar como una pasión general. Saint-Simon hasta llega a hablar de una pasión ecuménica generada por hombres de imaginación.

“Yo trabajo para formar una sociedad libre cuya meta sea propagar el desarrollo de principios que deben servir como la base de un nuevo sistema. Los fundadores serán los artistas, que emplearán su talento para infundir pasión en la sociedad general con el fin de mejorar la suerte de la humanidad” (citado en Destroche, 76).

Tenemos representado aquí el papel de la imaginación social. Infundir pasión en la sociedad es conmovérsela y motivarla. “Esta empresa”, observa Saint-Simon, “es de la misma naturaleza que la fundación del cristianismo” (*ibid.*).

También debemos observar que Saint-Simon afirma la utopía quiliástica de otra manera: niega la lógica de la acción. En su tono característicamente enfático, Saint-Simon declara: “La verdadera doctrina del cristianismo, es decir, la doctrina más general que puede deducirse del principio fundamental de la moral divina se manifestará e inmediatamente desaparecerán las diferencias que existen entre opiniones religiosas” (citado en Destroche, 77). Aquí está presente la magia de la palabra, un puente tendido entre el estallido de la pasión y la revelación de la verdad. La lógica de la acción toma tiempo y nos exige queelijamos entre metas incompatibles y que reconozcamos que cualquiera que sea el medio que elijamos ella acarrea consigo algunos males inesperados y seguramente no deseados. Pero en la utopía todo es compatible con todo. No hay conflicto de metas. Todas las metas son compatibles; ninguna tiene una contraparte que se le oponga. De manera que la utopía representa la supresión de los obstáculos. Esta magia del pensamiento es el aspecto patológico de la utopía y otra parte de la estructura de la imaginación.

Sobre la base de esta presentación de Saint-Simon, deseo señalar varios puntos. En primer lugar, deberíamos considerar las implicaciones de promover una utopía del conocimiento, de la ciencia. Parece que hay dos maneras diferentes de interpretar esta utopía. Por un lado, se la puede interpretar como una religión de la productividad y la tecnocracia y, por lo tanto, como el fundamento de una sociedad burocrática y hasta de un socialismo burocrático. Por otro lado, esta utopía puede considerarse como confirmación de una ideología más cooperativa (idea desarrollada por la rama del *saint-simonismo* dirigida por Enfantin). Esta utopía comprende pues el mito del industrialismo, el mito del trabajo y la productividad que ahora hemos más o menos revelado, y comprende también la idea de la convergencia de fuerzas más allá de su actual antagonismo, la idea de que el antagonismo no es fundamental y de que en cambio es posible cierta unanimidad de todos aquellos que trabajan.

En segundo lugar, la orientación de Saint-Simon suscita la idea del fin del Estado. Esta idea puede ser más popular, pero todavía es una utopía para algún día futuro. Saint-Simon la expresa pronosticando que el gobierno ejercido sobre el pueblo habrá de ser reemplazado por una mera administración de las cosas. La relación de sometimiento entre gobernados y gobernantes será reemplazada por una administración racional. En su comentario sobre Saint-Simon, Engels hace notar este componente antigubernamental y habla de él con cierta ironía, pues dice que se trata de algo que recientemente “ha hecho mucho rui-

do", lo cual es una referencia a la influencia de Bakunin (75-75). Esta cuestión de la abolición del Estado también vuelve a presentarse en Lenin. Este trata de colocar en cierto orden de sucesión el momento en que es necesario reforzar el Estado para destruir a los enemigos del socialismo —ése es el período de la dictadura del proletariado— y el momento en que el Estado habrá de desvanecerse y desaparecer. Esta idea de la desaparición del Estado debe mucho al pensamiento de Saint-Simon; Bakunin la canaliza en su programa y la idea forma parte del horizonte utópico del marxismo ortodoxo. El énfasis racionalista de la utopía de Saint-Simon conduce a una apología de la industria, que no es tan atractiva, pero conduce también al sueño del fin del Estado. El cuerpo político como cuerpo que toma decisiones ha de quedar reemplazado por el reinado de la inteligencia y, por último, de la razón.

Otro punto que deseo señalar, también identificado por Engels, se refiere al papel del genio en la situación utópica que describe Saint-Simon. Para exponer la cuestión en términos menos dramáticos, se trata de la cuestión del papel del maestro político o del educador político; esta última expresión fue empleada por mí en otro lugar.⁽⁶⁾ La idea es la de que la política es no sólo la tarea práctica de políticos profesionales sino que también supone una especie de obsesión intelectual, algo que vio Sócrates. Es el problema del rey filósofo que constituye un tipo completamente diferente del líder carismático de Weber. Ese hombre no es ni el profeta religioso, ni el salvador, sino que es el educador, el educador político. Saint-Simon se consideraba uno de esos espíritus creadores, alguien que inicia lo que he llamado la reacción en cadena. Relacionado con esta cuestión está el intento de inventar la religión. ¿Podemos decir que esta aspiración es una posibilidad real? ¿O no es siempre la religión el resultado de largas tradiciones? ¿Puede alguien decir que funda una religión?

Por último, la utopía de Saint-Simon debe afrontar la decisiva acusación hecha por Engels: su subestimación de las fuerzas reales de la historia (71) y, en consecuencia, la sobreestimación del poder de persuasión mediante la discusión. Trátase de la misma dificultad que encontramos en Habermas, es decir, la afirmación de que en última instancia la discusión será suficiente para cambiar las cosas. Saint-Simon cree que el Estado violento puede ser suprimido por los poetas, que la poesía puede disolver la política. Quizás éste sea el residuo último de su utopía. La conjunción de tecnócratas y poetas puede constituir el aspecto más llamativo del proyecto de Saint-Simon. La utopía obra sin revolucionarios, pero reúne a tecnócratas y espíritus apasionados. Deberíamos observar que esta discusión del papel que desempeña la pasión en la utopía es una exposición parcial que sólo alcanza sentido completo en conjunción con Fourier. En Fourier la pasión será el punto de partida y el centro organizador. Me pregunto si Bacon también consideraba este problema de cómo conmoveer y animar el cuerpo social cuando el punto de partida es un molde de la sociedad que carece de todo apoyo emocional.

Nuestra discusión de la utopía de Saint-Simon nos lleva de nuevo a mi hipótesis principal de que lo que está en juego en la ideología y en la utopía es el poder. Es aquí donde la ideología y la utopía presentan su punto de intersección. Si, de conformidad con mi análisis, la ideología es la plusvalía agregada a

la falta de creencia en la autoridad, la utopía es lo que desenmascara esta plusvalía. En última instancia, todas las utopías tienen que vérselas con el problema de la autoridad. Tratan de mostrar maneras en que el pueblo pueda ser gobernado de otra manera que por el Estado, porque cada Estado es el heredero de algún otro Estado. Siempre me asombró el hecho de que el poder no tiene una gran historia; es un fenómeno que se repite mucho. Un poder imita a otro. Alejandro trataba de imitar a los déspotas orientales, los césares romanos trataban de imitar a Alejandro. Otros trataron de imitar a Roma, etc. El poder se repite. Por otro lado, la utopía intenta reemplazar el poder. Tomemos, por ejemplo, el problema del sexo. Aquí también la preocupación utópica es el problema de la relación de poder. Para las utopías el sexo no es tanto una cuestión de procreación, de placer o de estabilidad de las instituciones como una cuestión de jerarquía. El elemento jerárquico es típico de las peores tradiciones occidentales desde acaso la edad neolítica. El continuo problema es cómo poner fin a la relación de subordinación, a la jerarquía entre gobernantes y gobernados. Se intentan encontrar alternativas que se realicen mediante cooperación y relaciones igualitarias. Esta cuestión se extiende a todas las clases de nuestras relaciones, desde la del sexo a las del dinero, la propiedad, el Estado y hasta la religión. La religión se revela de este modo cuando consideramos que las religiones tienen instituciones que rigen la experiencia religiosa en virtud de una estructura y por lo tanto en virtud de cierta jerarquía. La desinstitucionalización de las principales relaciones humanas es, en definitiva, según creo, lo medular de todas las utopías. En el caso de Saint-Simon, nos preguntamos si este proceso puede llevarse a cabo por obra de los científicos, los industriales y los artistas.

También deberíamos preguntarnos si las utopías desinstitucionalizan las relaciones a fin de dejarlas desinstitucionalizadas o a fin de volver a institucionalizarlas de una manera supuestamente más humana. Una de las ambigüedades de la utopía consiste en que verdaderamente hay dos maneras diferentes de resolver el problema del poder. Por un lado, se puede argumentar que deberíamos suprimir a los gobernantes en general. Por otro lado, se puede sostener en cambio que deberíamos instituir un poder más racional. Esto último puede conducir a un sistema compulsivo pues supone la hipótesis de que puesto que tenemos el gobierno de los mejores, de los más sabios, debemos por eso acatar dicho gobierno. El resultado es una tiranía ejercida por aquellos que saben más. La idea de un poder moral o ético es muy tentadora. De manera pues que la utopía tiene dos alternativas: que seamos gobernados por buenos gobernantes —ya ascéticos, ya éticos— o que no seamos gobernados por ningún gobernante. Todas las utopías fluctúan entre estos dos polos.

Lo que particularmente me interesa en el concepto de utopía es el hecho de que ésta constituye una variación imaginativa sobre el poder. Verdad es que determinadas utopías hacen el esfuerzo de ser coherentes hasta el punto de resultar obsesivamente coherentes y simétricas. Como vimos en Saint-Simon, una cámara de la reflexión está contrabalaceada por una cámara de la invención, etc. La historia no tiene esta coherencia, de manera que la utopía es antihistórica en este sentido. Pero, en última instancia, es la variación libre de las utopías lo que resulta más intrigante que su pretensión a la coherencia o su neurótica

pretensión a la no contradicción. El resultado de leer una utopía es que ella pone en tela de juicio lo que existe actualmente; hace que el mundo real parezca extraño. Generalmente nos sentimos tentados a declarar que no podemos vivir de manera diferente de como lo hacemos ahora. Pero la utopía introduce ciertas dudas que destruyen lo evidente. Trabaja como la *epoché* de Husserl, cuando en *Ideas I* éste habla de la hipótesis de la destrucción del mundo, un experimento puramente mental. La *epoché* requiere que suspendamos nuestros supuestos sobre la realidad. Se nos pide que supongamos que no existe nada como la causalidad, etc., y que entonces veamos adónde nos conducen estas suposiciones. Kant también tiene esta noción, se pregunta qué es coherente en un cuerpo que puede describirse a veces como rojo, a veces como negro y blanco, etc. El orden que se ha dado por sentido se manifiesta repentinamente excéntrico y contingente. Hay aquí una experiencia de la contingencia del orden. Creo que éste es el principal valor de las utopías. En una época en que todas las cosas están bloqueadas por los sistemas que han fallado pero que no pueden ser vencidos —tal es mi apreciación pesimista de nuestra época—, la utopía representa nuestro recurso. Podrá ser una evasión pero es también el arma de la crítica. Es posible que épocas particulares pidan utopías. Me pregunto si nuestro período actual no será una de esas épocas, pero no deseo profetizar; éste es otro asunto.

NOTAS

- (1) Frederick Engels, "Progress of Social Reform on the Continent", en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, 3: 394. Es interesante observar que en el mismo pasaje Engels considera los escritos de Fourier como una *filosofía social*.
- (2) En un pasaje de la parte 3 de *La ideología alemana*, Marx dice que encuentra en la obra de Fourier "una vena de verdadera poesía". Sin embargo esta aprobación está limitada en el contexto. El sistema de Fourier puede haber sido el más imaginativo en comparación con los de Cabot, de Owen, etc., y si bien todos estos sistemas tuvieron valor de propaganda al comienzo del movimiento comunista, con el desarrollo del Partido, dice Marx, "estos sistemas perdieron toda su importancia y en el mejor de los casos se los puede emplear nominalmente como reclamos para llamar la atención". Karl Marx, *The German Ideology* (Pascal), pág. 87.
- (3) Aquí y en el resto de esta conferencia, las citas de Engels son de "Socialism: Utopian and Scientific".
- (4) Henri de Saint-Simon, *Social Organization, the Science of Man, and other Writings*. En el texto las referencias a este volumen se indicarán como "Saint-Simon".
- (5) Esta cita de Saint-Simon está tomada de Henri Destroche, *Les Dieux Révés*, pág. 69. Las siguientes referencias a este volumen se indicarán como "Destroche"; todas las traducciones de Destroche son de Ricoeur.
- (6) Paul Ricoeur, "The Tasks of the Political Educator", en *Political and Social Essays*, págs. 271-93.

18

Fourier*

Como vimos, la utopía de Saint-Simon anticipa la vida que hoy conocemos; para nosotros, su mundo industrializado ya no es una utopía. La diferencia importante que hay entre la vida de nuestro tiempo y la utopía de Saint-Simon consiste en que este autor creía que el mundo industrializado satisfaría principalmente los intereses de los más necesitados, lo cual ciertamente no ocurre hoy. En cambio, la utopía de Fourier es mucho más radical. Nadie muestra con mayor claridad lo que es una utopía que Charles Fourier, quien fue contemporáneo de Saint-Simon y escribió el grueso de su obra entre 1807 y 1836. Fourier es interesante porque desarrolló su utopía por debajo no sólo del nivel de la política, sino hasta por debajo del plano de la economía para encontrar las raíces de las pasiones. La utopía de Fourier opera en el nivel del sistema de pasiones que rigen todo tipo de sistemas sociales. En cierto sentido, deberíamos vincular esta utopía con Hobbes, puesto que Hobbes fue el primero en elaborar lo que él llamó una mecánica de las pasiones y derivó su sistema político partiendo de esta posición. De manera que la cuestión que plantea Fourier tiene una larga historia; se trata del problema de saber cómo las instituciones políticas se relacionan con el sistema de pasiones que están en la base de la vida social.

La orientación de Fourier respecto de la utopía es desconcertante porque este autor escribe y vive en la línea fronteriza entre lo realizabile y lo imposible. (Podemos considerar la posibilidad de realización de la utopía de Fourier atendiendo tanto a sus continuos esfuerzos propios como a los esfuerzos que otros realizaron, especialmente en los Estados Unidos.) Fourier vivió y escribió en este punto de transición de la utopía. Como habré de considerarlo después con mayores detalles, una de mis conclusiones generales sobre la utopía es que todas las utopías presentan la ambigüedad de pretender que son realizables, pero al mismo tiempo reconocen que son obras de la fantasía, que son algo imposible. Entre lo actualmente realizabile y lo imposible existe en principio un margen intermedio, y es precisamente allí donde puede situarse la obra de Fourier.

* Ricoeur utiliza en esta conferencia la obra de Charles Fourier en inglés *Design for Utopia*. Traducción de Julia Franklin e introducción de Charles Gide. Nueva York, Schocken, 1971. [T.]

El enfoque de la utopía que hace Fourier es también significativo porque combina la libertad de concepción con la rigidez de los cuadros pintados, que es propia de la utopía. Uno de los enigmas de las utopías consiste en que una gran cantidad de ideas nuevas se expresa en cuadros de minuciosos detalles. En Fourier esta tendencia presenta la forma de una obsesión por las cantidades, obsesión que no es rara entre los pensadores utópicos. Fourier confecciona listas exhaustivas: sabe cuántas pasiones hay y cuántos tipos diferentes de personalidad; sabe cuántas divisiones del trabajo habrá en la república armoniosa. Describe regímenes de vida, dietas, se ocupa de las horas en que hay que despertar, de las comidas comunes, de la construcción de edificios; todo está previsto con grandes detalles. El problema de las utopías, pues, es no sólo el margen entre lo realizable y lo imposible sino también el margen entre la ficción (en un sentido positivo) y la imaginación, en un sentido patológico. La estructura utópica se burla de nuestra caracterización de la diferencia entre lo sano y lo insano. Pone en tela de juicio esta clara distinción. Como veremos, no es fácil decir cuál de estos dos rasgos —sano o insano— ha de aplicarse a la misma utopía de Fourier.

En *Les Socialistes de l'Utopie*, Dominique Desanti pone como título al capítulo dedicado a Fourier "Una vida en lo imaginario" ("*Une Vie dans l'Imaginaire*"). Las obras de Fourier en general merecen este título. Lo que es típicamente fantástico en Fourier es el empleo constante de la inversión. Fourier desea invertir todo lo que vemos en la vida y decir lo contrario en la utopía. La utopía es una imagen invertida de lo que vemos en la "civilización", término despectivo con el que Fourier designa la sociedad en general. La utopía es una inversión de lo que en realidad es una sociedad invertida. El contraste es el de la vida desarrollada en la civilización, que es mala, y la vida desarrollada en armonía, en el mundo utópico de Fourier. Siempre me intrigó el énfasis que Fourier pone en el concepto de inversión, que, según vimos, es un concepto aparentemente común de muchos pensadores del siglo XIX. Hegel empleó este concepto, Marx lo empleó contra Hegel y los utópicos lo emplearon contra la vida real. Este rasgo debe de haber impresionado mucho a los contemporáneos de Fourier porque Engels, en su breve presentación de Fourier contenida en "Socialismo: utópico y científico", alaba a Fourier "emplea el método dialéctico de inversión. Engels dice que Fourier "emplea el método dialéctico de la misma manera magistral que... Hegel" (77), lo cual es mucho decir.

Si Fourier se distingue de Saint-Simon, no se distingue empero por sus opiniones sobre la industria. Fourier compartía el entusiasmo de Saint-Simon por la industria; también él era partidario de la industrialización en el sentido de que su programa para lograr la emancipación de las pasiones (que constituye su verdadera contribución) se basa en una hipótesis de abundancia. (Esta hipótesis puede ser la razón de que algunos enfoques actuales asignen tanta importancia a Fourier.) Fourier deseaba un orden industrial más productivo y también le preocupaba el bienestar de los más pobres. Sobre este último punto tenía algunas ideas bien precisas: por ejemplo, propició la idea de un ingreso mínimo de cente y la idea del derecho al trabajo, una idea que todavía no ha sido aceptada en este país. Fourier también expuso la idea de que el trabajo debería ser alter-

nado, una proposición afín a la concepción de la vida que tenía Marx y según la cual en el mismo día hacemos diferentes cosas. Los puestos de trabajo deberían desplazarse para que nadie se convierta en un robot de la misma tarea. Fourier inventó un modo muy preciso de realizar esta organización del trabajo al combinar la elección libre con la rotación obligatoria. Todas sus ideas están calculadas con gran exactitud.

Pero el objeto de Fourier es, no la industria, sino la civilización. Fourier establece la importante distinción entre el necesario desarrollo de la industria para alcanzar ciertas metas y el modo de vida vinculado con ese desarrollo. (Que esa separación pueda llevarse a cabo es una cuestión importante para nosotros hoy en día.) La preocupación de Fourier, para decirlo en términos marxistas, es desarrollar nuevas relaciones de producción para las formas de producción. Esa preocupación es lo que lo hace describir los actuales horrores de la civilización. Aquí Engels alaba mucho la descripción de Fourier porque ve en él al crítico de la civilización. En este punto Engels hace también una observación sumamente interesante sobre Fourier; dice que Fourier es un escritor satírico (76). Este comentario me tentó a relacionar la ironía, como un modo del discurso, con la utopía. En la utopía hay cierto elemento irónico. La utopía parece decir algo plausible, pero dice también algo que es extravagante, alocado. Al decir algo extravagante, la utopía dice algo real. Este punto corre paralelo con mis anteriores comentarios sobre la utopía que se encontraría en el margen entre lo realizable y lo imposible y en el margen entre lo cuerdo (aunque ficticio) y lo insano (lo patológico).

Cuando la crítica de Fourier se desplaza desde el desarrollo de la industria al modo de vida relacionado con ese desarrollo, este paso marca un cambio radical en la preocupación utópica misma, puesto que, como dije a manera de introducción, Fourier abunda por debajo de las capas de la autoridad política y de la organización económica para abordar las bases de éstas que están en las pasiones. Lo que Fourier expone es una teoría de las pasiones deducida de una cosmología que, según Fourier, es newtoniana. Ya esto es el comienzo de algo muy extravagante. Tanto Saint-Simon como Fourier pretenden ser newtonianos; para Saint-Simon, la ley de Newton es la base de la física social y para Fourier la idea clave es la de la atracción. No sé qué entendía Fourier por la física y la mecánica de los cuerpos celestes, pero lo cierto es que se precipitó sobre el término "atracción" de Newton. Para Fourier la cosmología de la atracción es el signo de una armonía que debe recuperarse.

La cosmología de Fourier coloca la atracción en las raíces de toda cosa y él mismo afirma que su utopía está de conformidad con la naturaleza. Esto vincula la una vez más a Fourier con el siglo XVIII, aunque no con los enciclopedistas sino más bien con el enemigo de éstos, Rousseau. Fourier sigue la tradición de Rousseau: hay que revelar, descubrir, la naturaleza que fue escondida por la civilización. Para Fourier la atracción es un código divino que la sociedad debe seguir. (Después volveré a ocuparme del aspecto religioso de esta tesis.) La utopía de Fourier aspira a una restauración de la ley primitiva, de manera que es, por un lado, progresiva y, por otro, regresiva. El progreso es en realidad una regresión a la ley divina. Esta visión del mundo no tiene nada de científica pues

se trata meramente de una conexión mítica de atracciones astrales con un código social de atracción apasionada (*attraction passionnée*). La teoría de Fourier es un código de atracción social y con esta designación Fourier deriva códigos específicos de increíbles detalles.

Este programa es tan ambicioso que resulta imposible, pero su intención es lo que desconcierta: la idea de liberar potencialidades emocionales que fueron ocultadas, reprimidas y, por último, reducidas en su número, fuerza y variedad. Uno de los aspectos centrales de la civilización es el hecho de que haya muy pocas pasiones, de suerte que el problema de la utopía consiste en volver a desplegar todo el espectro de las pasiones. Aquí la obsesión de Fourier por los números tiene sentido. Toda su obra es en cierto aspecto un redescubrimiento de posibles pasiones que quedaron reprimidas. Del mismo modo en que Marx escribió sobre *La miseria de la filosofía* como respuesta a *La filosofía de la miseria* de Proudhon, Fourier responde a la pobreza de las pasiones. Pugna contra el empobrecimiento de las pasiones. El código de atracción social de Fourier es no un código de gobierno sino por el contrario un código para desplegar todo el espectro de las pasiones bajo las leyes combinadas de la atracción. Por ejemplo, para Fourier hay doce pasiones fundamentales que giran alrededor de lo que él caracteriza como el impulso central hacia la unidad y que tiene la misma posición que tiene la justicia en la estructura platónica. Fourier llama "armonismo" a ese impulso hacia la unidad, la pasión por la armonía. Y esta pasión por la armonía integra pasiones que en su mayor parte son pasiones sociales. (Las excepciones son los cinco sentidos que Fourier incluye entre las pasiones.) Tres de estas pasiones (las tres pasiones distributivas que rigen la vida social) merecen mención especial. La primera se llama pasión de "alternar". En francés es el adjetivo *papilloné*, de mariposa. Esta pasión representa la necesidad de la variedad, ya en las ocupaciones de uno, ya en sus relaciones con los demás; tratase de la multiplicación de relaciones con una multiplicación de participantes. Fourier ha sido interpretado aquí como un profeta del amor libre y en realidad aspira a ello. La segunda pasión distributiva es la llamada pasión compuesta que relaciona los placeres sensuales y espirituales de una persona. La tercera es la pasión cabalística, el gusto por las intrigas y la conspiración; ella es la raíz de toda discusión. Y todo esto se sustenta en una teoría de orientaciones, atracciones y movimientos básicos.

De manera que el proyecto de Fourier consiste en promover una revolución en las pasiones. La vida de la civilización las reprimitó y las redujo en su cantidad. Podríamos decir que el proyecto de Fourier es una arqueología de pasiones olvidadas que hasta cierto punto anticipa la descripción freudiana del ello. De suerte que la obra de Fourier sería una especie de metapsicología del ello, aunque una metapsicología que también da una dirección a la política puesto que la tarea de la política es multiplicar y amplificar los placeres y gozoses. La multiplicación de las divisiones del trabajo refleja el interés de Fourier por la resurrección de las pasiones. Un indicio de esto se encuentra en el joven Marx cuando éste dice que la humanización de la naturaleza y la naturalización del ser humano se traducirán en una resurrección de la naturaleza. Posteriormente este tema desapareció de Marx —ya estaba ausente hasta en la época en

que Marx escribió *La ideología alemana*— pero volvió a aparecer en Marcuse y en algunas ramas modernas del naturalismo alemán y norteamericano. Se supone que la naturaleza fue esclavizada, tanto fuera de nosotros mismos como dentro de nosotros mismos, de manera que la salvación de la naturaleza es tarea nuestra y nuestra posibilidad. Una vez más vemos que este proyecto no está en la línea de la Ilustración, sino que responde más bien a la mentalidad de Rousseau. En el capítulo dedicado a Fourier, Desroche presenta esta perspectiva como el mito edénico, el mito edénico de la armonía de conformidad con el principio de la atracción. El supuesto, comparado con Rousseau, es que las pasiones son virtudes y que la civilización transformó las pasiones en vicios. El problema consiste en liberar las pasiones de los vicios para recuperar las pasiones que están por debajo de los vicios.

El aspecto de la utopía de Fourier en el que quisiera concentrarme ahora es su componente religioso. Discutir este problema supone plantearse la cuestión más amplia de saber si todas las utopías no son en cierto modo religiones secularizadas que están siempre apoyadas también por la pretensión de que fundan una nueva religión. El lugar espiritual de la utopía se halla entre dos religiones, entre una religión institucionalizada en decadencia y una religión más fundamental que todavía debe revelarse. El elemento utópico es el argumento de que podemos inventar una religión basada en los restos de la antigua religión; yo me pregunto si esta combinación de una tendencia antirreligiosa y de una busca de una religión nueva, surgida de las ruinas de la religión clásica, es un rasgo accidental o permanentemente de la utopía. El componente religioso de la utopía es un factor importante en toda la obra de Fourier.

Para Fourier el elemento religioso es significativo tanto negativamente como positivamente. Negativamente, el blanco constante de Fourier es la predicación sobre el infierno. (Fourier puede tener razón en cuanto a que la predicación sobre el infierno era una cuestión central de la iglesia católica de Francia durante su generación, aunque no sé qué diría ahora Fourier cuando parece que en muchas congregaciones esta prédica cesó fundamentalmente.) Fourier se muestra tan vehementemente contra esta predicación del infierno porque para él la idea del edén es extremadamente importante. Fourier desea conservar el concepto del edén como un lugar al que podemos retornar y que sería como era antes de la supuesta catástrofe de la caída. Su problema es desarrollar una política que tenga como finalidad un retorno al edén antes de la caída. Por otro lado, Fourier considera la predicación sobre el infierno como el símbolo de toda una estructura, no sólo de la religión, sino de toda la estructura represiva de la civilización. Cuando describe la sociedad moderna como un infierno, se trata de un infierno en la tierra que refleja el infierno objeto de la predicación. Hay dos infiernos y uno es la imagen del otro.

Fourier considera que la religión institucionalizada es fundamentalmente traumática porque se basa en la imagen de Dios visto esencialmente como un cruel tirano. Respondiendo a esta imagen, Fourier se llama a sí mismo ateo. En muchas páginas habla de la necesaria combinación de ateísmo y teísmo. Sin embargo, su enfoque no es muy dialéctico porque representa un nuevo choque de dos enunciaciones cada una formulada con la misma fuerza. Fourier es un

hombre muy religioso y cree que la humanidad es fundamentalmente religiosa, pero su posición religiosa es la de una actitud atea frente a un Dios tirano. Su ateísmo es la negación de ese Dios que representa, a juicio de Fourier, la divinización de la privación. Fourier aboga en cambio por la divinización de los deleites que para él representarían el edén. En un pasaje satírico, Fourier dice que el paraíso tal como lo describen los predicadores debe de ser un lugar mucho más triste que el de la vida en la tierra, porque ofrece sólo cosas para ver —blancos ropajes— y algo para oír —música celestial— pero nada para comer, ni tampoco amor sexual. (1) ¡El paraíso no es muy interesante! A decir verdad, el paraíso tal como lo describen los predicadores es una sombra del infierno. La caracterización de Fourier es un desconcertante comentario sobre la reducción del simbolismo religioso llevada a cabo por las propias instituciones.

El aspecto positivo de la religión está expresado por el hecho de que para Fourier la atracción es un código divino. La invocación de Dios es tan vigorosa como su negación. Fourier habla, por ejemplo, de la atracción como de una brújula, una “aguja mágica en las manos de Dios mediante la cual él obtiene con incitaciones de amor y placer lo que el hombre sólo obtiene por la violencia” (citado en Desroche, 102). Dice Fourier que su acusación metodológica de Dios es un componente interno de una “fe razonada” (citado en Desroche, 103). Hay algo muy moderno en este enfoque. Yo mismo trato de hablar en otro lugar sobre la necesaria yuxtaposición de la sospecha y recuerdo. (2) Hasta cierto punto Fourier es el profeta de esta difícil paradoja.

La mayor parte de las páginas críticas de Fourier están enderezadas contra una posición que él llama a medias atea y a medias creyente. El ataque está dirigido contra “los filósofos”, no contra Kant o Platón, sino contra los filósofos franceses como Diderot, Voltaire, etc. Para Fourier, “los filósofos” eran sólo ateos a medias porque eran deístas. No iban lo bastante lejos. Voltaire, por ejemplo, concibe a Dios como un relojero. Ese Dios mecanicista es completamente ajeno a Fourier; es un aspecto del infierno. El ataque de Fourier contra el racionalismo deísta es muy semejante al de Rousseau.

Análogamente, la religión tal como él la conoce es sólo testigo a medias —*demi-témoin*— porque, según Fourier, ha olvidado, ocultado y traicionado la revelación del destino social de la humanidad, es decir, la armonía social. El hecho de que las iglesias no prediquen la armonía social es una señal de su traición. La prédica sobre las buenas pasiones fue reemplazada por la prédica de la moral. Para Fourier la moral ejemplifica la infección sufrida por la fe en virtud del concepto del infierno. De esta manera Dios es rebajado a la esfera industrial de nuestros deberes. Los sabios traicionaron y sepultaron el recuerdo de la felicidad perdida. Ante una religión de austeridad Fourier predica una religión de puro amor e imaginación. La pobreza de la religión y la religión de la pobreza son una misma cosa.

Las resonancias religiosas de las proclamaciones de Fourier plantean una cuestión sobre la utopía en general: ¿hasta qué punto el futurismo de la utopía es fundamentalmente un retorno? Con frecuencia Fourier comenta que lo que él propicia es, no una reforma, sino un retorno, un retorno a las raíces. Dedicó muchas páginas al tema del olvido. Este tema es también predominante en

Nietzsche y en otros como Heidegger; nos hemos olvidado de algo y en consecuencia nuestro problema no es tanto inventar como redescubrir lo que hemos olvidado. En cierto sentido, todos los fundadores de filosofías, religiones y culturas dicen que están exponiendo algo que ya existía. Hasta los griegos, que se consideraban los civilizados y veían bárbaros en sus predecesores, tenían la idea de que en el pasado hubo hombres sabios que lo sabían todo. En Grecia existía cierto mito sobre Egipto; los egipcios representaban ese recuerdo. Por ejemplo, cuando Platón presenta nuevas ideas, dice que expone un *palaios logos*, un antiguo logos. El nuevo logos es siempre un antiguo logos. De manera parecida, un rasgo que es hoy común de la actitud futurista de Africa, por lo que entiendo, es el hecho de que esa actitud se vincula con la recuperación de un pasado que se ha perdido no sólo a causa del colonialismo sino por obra del proceso de civilización. La idea es liberar un poder perdido.

Este proceso de retorno a menudo estuvo acompañado por el esquema de la inversión. El olvido era una inversión, de manera que nosotros debemos invertir la inversión. El retorno es una re-vuelta. Como ya lo mencioné, esta inversión de vuelta, *die Kehre*, no es rara en las filosofías modernas y Heidegger es un buen ejemplo de ello. Pero cuando el retorno es simplemente una inversión, representa el aspecto débil de esta conceptualización. El retorno toma la forma de una mera inversión de supuestos vicios en virtudes, con lo cual nos encontramos en cambio ante un mero reemplazo.

Esta inversión tiene también sus aspectos humorísticos. En Fourier encontramos un alegato en favor del orgullo, de la lujuria, de la avaricia, de la codicia, de la cólera, etc. También dedica algunas curiosas páginas a la ópera; opina Fourier que la ópera debería reemplazar el culto religioso. Fourier ve en la ópera una convergencia de acción, canto, música, danza, pantomina, gimnástica, pintura, etc., y para él esto es una reunión religiosa. La ópera es una parábola de la armonía apasionada, una especie de ceremonia, de culto. Una pregunta que tenemos que hacernos es la de si la utopía de Fourier es sencillamente una inversión literal, una mera conversión de vicios en virtudes, o una inversión irónica. Como hubo de observar también Engels, el elemento irónico en Fourier no puede disimularse.

La expresión última del sello religioso puesto en todas las cosas es en Fourier la defensa de un régimen de deleites. No sé si la visión de Fourier es factible o está condenada al fracaso, pero él es el profeta de la idea de que el placer puede ser religioso. El libro de Fourier *Le Nouveau Monde Anoureux (El nuevo mundo amoroso)*, es una exploración, una especulación sobre las combinadas posibilidades del amor sexual regido por la ley de la atracción apasionada, y esta ley, recordémoslo, es un código divino. Algunos consideran pornográfico el libro de Fourier (y, en realidad, sus discípulos lo mantuvieron inédito pues sólo se publicó en 1867), pero no puede desconocerse su elemento religioso. Aquí Fourier combina fantasía, amor y culto. Para emplear la expresión de Harbermas, podríamos decir que el problema ya no es la discusión sin límites ni coacciones, sino que es la fantasía y el amor sin límites ni coacciones. La identificación con Dios está en el entusiasmo, el entusiasmo amoroso, lo que Fourier llama la “pasión de la no razón” (citado en Desroche, 145). Esta ima-

gen de Dios es la opuesta a la del Dios relojero del deísmo. Dios es el enemigo de la uniformidad, dice Fourier, y el amor es la fuente de esta pasión de la no razón.

Me interesa particularmente la idea de pasión de Fourier porque lo que parece negarse por obra de esta religión de las pasiones, de esta divinización de las pasiones, es la estructura del poder. Esta observación nos lleva nuevamente a mi hipótesis de que ideología y utopía convergen finalmente en un problema fundamental: la oscura naturaleza del poder. En Fourier el problema del poder es socavado por el renacimiento del amor, por la resurrección del amor. La utopía de Fourier no da una respuesta política, sino que más bien niega que la política sea la cuestión fundamental y última. El problema no está en la manera de crear un buen Estado político, sino que es la manera de vivir sin el Estado o de crear un Estado animado por la pasión. El elemento utópico niega la problemática del trabajo del poder y del discurso, tres ámbitos minados por la problemática de la pasión de Fourier.

Al concluir estas conferencias sobre la utopía deseo decir unas pocas palabras finales sobre las razones que me llevaron a elegir a Saint-Simon y a Fourier como representantes de utopías significativas, a preferir explorar sus utopías más prácticas que otras meramente literarias. Una de esas razones es Mannheim. Precisamente me atrajo la paradoja de Mannheim de que lo que caracteriza a la utopía es, no su capacidad de realizarse, sino su propósito de destruir lo existente. Lo que me interesaba era esa capacidad de la utopía para irrumpir a través de la densidad de la realidad. No decidí examinar una utopía como la de Thomas More porque, si bien esta utopía es una alternativa de la realidad, el propio More dice claramente que no tiene la menor esperanza de que pueda realizarse. Como vehículo de la ironía, la utopía puede suministrar un instrumento crítico para socavar la realidad, pero también representa un refugio para resguardarse de la realidad. En estos casos, cuando no podemos actuar, escribimos. El acto de escribir nos permite cierto vuelo que persiste como una de las características de las utopías literarias. Una segunda razón de mi inclinación a elegir utopías prácticas en lugar de utopías literarias quizá sea menos visible. Las utopías que acabo de examinar se desarrollan paralelamente a mis otros estudios sobre la ficción. Las ficciones resultan interesantes, no cuando son meros sueños situados fuera de la realidad, sino cuando pueden dar forma a una nueva realidad. Me atrajo pues el paralelismo entre la polaridad de cuadro pintado y ficción y la polaridad de ideología y utopía. En cierto sentido toda ideología repite todo lo que existe al justificarlo, y de esta manera ofrece un cuadro, un cuadro deformado, de lo existente. En cambio, la utopía tiene el poder ficticio de redescubrir la vida.

Quisiera ahora hacer algunas últimas observaciones sobre estas conferencias en general. Lo que hace difícil discutir sobre la utopía es el hecho de que en definitiva el concepto tiene la misma ambigüedad que el de ideología, y por razones semejantes. Como el concepto de utopía es un concepto polémico, corresponde al terreno de la retórica. La retórica siempre tiene un papel porque no todo puede ser científico. Como dice el mismo Althusser, la mayor parte de nuestra vida es ciertamente ideológica en ese sentido —y podríamos decir tam-

bién utópica — porque esa desviación de la realidad, ese movimiento de tomar distancia respecto de la realidad, es fundamental. Así como la ideología opera en tres planos — como deformación, como legitimación y como identificación —, la utopía también opera en tres planos. Primero, si la ideología es deformación, la utopía es fantasía, es lo completamente irrealizable. La fantasía raya en la locura. Se trata de una evasión que está ejemplificada por la evasión a la literatura. Segundo, si la ideología es legitimación, la utopía es una alternativa del poder existente. Puede ser una alternativa del poder o una forma alternativa de poder. Todas las utopías, escritas o realizadas, intentan ejercer el poder de una manera diferente de la que existe. Veo hasta las fantasías sexuales de las utopías — en el caso de Fourier — como indagaciones no tanto sobre los instintos humanos como sobre las posibilidades de vivir sin una estructura jerárquica y hacerlo en cambio en reciproca comunidad. El concepto de atracción es anti-jerárquico. En este segundo plano el problema de la utopía es siempre la jerarquía, es la manera de afrontarla y de darle algún sentido. En un tercer plano, así como la mejor función de la ideología es conservar la identidad de una persona o grupo, la mejor función de la utopía es explorar lo posible, lo que Ruyer llama “las posibilidades laterales de la realidad”. (3) Esta función de la utopía es en última instancia la función del “ningún lugar”. Para estar aquí, *Da-sein*, yo debo ser también capaz de estar en “ningún lugar”. Hay una dialéctica del *Dasein* y del “ningún lugar”. En “La sépina elegía” de las *Elegías de Duinto* Rilke dice: *Hiersein ist herrlich*, estar aquí es magnífico. Debemos modificar este sentimiento y decir que estar aquí es magnífico y que estar en otra parte sería mejor.

Como no quiero clausurar demasiado precipitadamente la problemática con este esquema — los esquemas son muy peligrosos —, diría yo que esta polaridad de ideología y utopía puede ejemplificar los dos aspectos de la imaginación. Una función de la imaginación es seguramente la de conservar cosas mediante retratos o cuadros. Conservamos los recuerdos de nuestros amigos y de las personas que amamos mediante fotografías. El cuadro prolonga la identidad en tanto que la ficción dice algo diferente. De manera que bien pudiera ser la dialéctica de la imaginación misma lo que está en juego aquí, en la relación de cuadro y ficción y, dentro de la esfera social, en la relación de ideología y utopía. Por reconocer esta amplia dinámica subrayé constantemente el hecho de que debemos ahondar por debajo de la capa superficial, en la que las deformaciones de las ideologías se oponen sólo a las falacias de la fantasía. En esa capa superficial encontramos sólo una aparente dicotomía de fuerzas carentes de interés. Cuando calamos más hondo, llegamos al nivel del poder. Para mí, el problema del poder es la estructura más desconcertante de la existencia. Podemos examinar con mayor facilidad la naturaleza del trabajo y del discurso, pero el poder continúa siendo una especie de punto ciego en nuestra existencia. Comparto con Hannah Arendt la fascinación por este problema.

Cuando ahondamos aun más llegamos a nuestro interés final, que está más allá del poder, en el nivel en que la imaginación es constitutiva. A diferencia del nivel de deformación, en el que las expresiones se excluyen reciprocamente, las expresiones de la función constitutiva no se excluyen. Cuanto más profundizamos por debajo de las apariencias, más cerca llegamos a una especie de

complementariedad de las funciones constitutivas. Los símbolos principales de nuestra identidad derivan no sólo de nuestro presente y de nuestro pasado sino también de lo que esperamos en el futuro. Parte de nuestra identidad es el hecho de que estamos abiertos a sorpresas, a nuevos encuentros. Lo que llamo la identidad de una comunidad o de un individuo es también una identidad vuelta al futuro. La identidad es algo que está en suspenso, de manera que el elemento utópico es en última instancia un componente de la identidad. Lo que decimos que somos es también lo que esperamos ser y todavía no somos. Y esto es así aun si decimos con Geertz y otros que la estructura de la identidad es una estructura simbólica porque, como lo señala el propio Geertz, podemos diferenciar entre "modelos de" y "modelos para". Los "modelos de" se dirigen a lo que es, pero los "modelos para" se dirigen hacia lo que debería ser de conformidad con el modelo. (4) El modelo puede reflejar lo que es, pero también puede pavimentar el camino hacia lo que no es. Es esta dualidad lo que puede constituir la imaginación misma. Como traté de sugerirlo, se trata de una dualidad reflejada no sólo como ideología y utopía, sino también, según vemos en las artes, como cuadro y ficción.

Yo denominaría mi análisis de la ideología y la utopía análisis regresivo de significación. Afirmando que este enfoque no es un análisis típico ideal, sino que se trata más bien de una fenomenología genética en el sentido propuesto por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*. Este método nos permite alcanzar un nivel de descripción sin hallarnos fuera de las interconexiones entre ideología y utopía. Una fenomenología genética intenta ahondar por debajo de la superficie de la significación aparente para llegar a significaciones más fundamentales. El esfuerzo tiende a reconocer la dimensión de un concepto que a primera vista es un mero instrumento polémico. Procuró hacer que el concepto sea más honesto.

Al irrmirar estas conferencias sobre ideología y utopía deseo hacer un comentario sobre la condición de estas reflexiones y considerar si ellas mismas pueden evitar el ser ideológicas y utópicas. Como recordamos, ésta es la paradoja que debió afrontar Mannheim. Estoy convencido de que siempre estamos atrapados dentro de esta oscilación entre ideología y utopía. No hay respuesta a la paradoja de Mannheim como no sea la de decir que debemos tratar de curar las enfermedades de la utopía con lo que es saludable en la ideología — con ese elemento de identidad que es una función fundamental de la vida — y tratar de curar la rigidez, la petrificación, de las ideologías con el elemento utópico. Sin embargo, sería una respuesta demasiado simple declarar que debemos mantener en marcha esta dialéctica. En última instancia, creo que lo que debemos hacer es dejarnos atraer al círculo y luego tratar de convertir el círculo en una espiral. No podemos eliminar de la ética social el riesgo. Apostamos en favor de cierta serie de valores y luego tratamos de ser consecuentes con ellos; por eso la verificación es una cuestión de toda nuestra vida. Nadie puede escapar a esta situación. Quien pretenda proceder sin emitir ningún juicio de valor no encontrará nada. Como el mismo Mannheim lo afirmaba, quien no tiene ningún proyecto ni meta no tiene nada que describir y por lo tanto una ciencia a la que pueda apelar. En cierto sentido mi respuesta es fideísta, pero para mí admitirlo es sólo una confesión de honestidad. No veo cómo podamos decir que nuestros va-

lores son mejores que todos los otros salvo si arriesgando por ellos nuestra vida esperamos alcanzar una vida mejor, ver y comprender las cosas mejor que los demás.

Pero aun con esta respuesta, todavía podría parecer que corremos el peligro de quedar totalmente atrapados por cualquiera que sea la ideología que nos orienta. Como recordamos, Mannheim respondió a este problema distinguiendo entre relativismo y relacionismo. Declaraba Mannheim que él era, no un relativista, sino un relacionista. Esa afirmación suponía que si tenemos un punto de vista lo bastante amplio, podemos ver cómo las varias ideologías reflejan posiciones limitadas. Sólo la amplitud de nuestra visión nos libera de la estrechez de una ideología. Como observamos, ésta es una especie de pretensión hegeliana porque el proyecto de Hegel consistía exactamente en superar las variedades de la experiencia humana abarcándolas en un todo. De manera que cada parte de nuestra experiencia tiene sentido en su lugar dentro del todo. Podemos situar cierta ideología como parte del cuadro global. Pero esta posición se vincula una vez más con el problema del espectador impávido y distanciado, que es en realidad el *Geist* absoluto. El conocimiento absoluto de Hegel supone ese espectador que no emite juicios de valor. Mannheim expone la idea del intelectual que no interviene en la lucha por el poder pero que lo comprende todo. Yo diría más bien que no podemos salirnos del círculo ideológico pero también que no estamos del todo condicionados por el lugar que ocupamos en el círculo. Sabemos que la paradoja de Mannheim existe sólo porque tenemos la capacidad de reflexionar sobre nuestra situación; es esa capacidad que Habermas llamó *Selbstreflexion*. Y, en otro sentido, las personas no están completamente atrapadas en una ideología porque un lenguaje común implica la existencia de intercambios, implica alguna neutralización de prejuicios estrechos. El proceso de sospecha que comenzó hace varios siglos ya nos ha cambiado. Ahora somos más cautelosos acerca de nuestras creencias y a veces lo somos hasta el punto de que nos falta coraje; declaramos que sólo somos críticos y no nos comprometemos. Diría yo que ahora los hombres están paralizados antes que sufrir de ceguera. Sabemos que podría ser nuestra ideología lo que nos determina a reaccionar como lo hacemos.

Pero en otro sentido, la paradoja de Mannheim no es la última palabra porque cuando consideramos la historia de las ideas reconocemos que las grandes obras de la literatura y de otras disciplinas no son meras expresiones de sus épocas. Lo que las hace grandes es la posibilidad de ser descontextualizadas y recontextualizadas en nuevos escenarios. La diferencia entre algo que es puramente una ideología que refleja una determinada época y algo que se abre a nuevos tiempos es el hecho de que este último algo no refleja meramente lo que existe. Una gran parte de nuestra cultura está nutrida por ideas proyectadas que son no sólo expresiones de los tiempos en que fueron expuestas. Podemos leer una tragedia griega precisamente porque la tragedia no es una simple expresión de la ciudad griega. Nada nos importa la ciudad griega en ese momento. La economía de la antigua Atenas está muerta, pero sus tragedias viven. Tienen la capacidad de proyectarse y de hablar a lectores u oyentes que no son sus contemporáneos, que no son su auditorio original. La capacidad de dirigirse, más

allá del auditorio inmediato de uno, a un auditorio desconocido y la capacidad de hablar para diversos periodos de tiempo prueba que las ideas importantes no son sólo ecos. No son meros reflejos en el sentido especular. Deberíamos aplicar el mismo criterio a nosotros mismos. El elemento utópico siempre desplazó al elemento ideológico.

Todo análisis que intente explorar la naturaleza del cambio histórico puede encontrar difícil avanzar cuando ya no es accesible la posibilidad de una visión general que lo abarque todo. En respuesta a esta dificultad, Mannheim habla de un criterio de lo apropiado. Este criterio es bastante difícil de aplicar, pero bien puede ser nuestra única alternativa. Para Mannheim el problema es el de que la incongruencia de la ideología y la utopía no debe ir demasiado lejos porque si lo hace quedará detrás del cambio histórico o se adelantará demasiado al cambio histórico. La ideología es, en definitiva, un sistema de ideas que se hace antiguo porque no puede ajustarse a la realidad presente, en tanto que las utopías son saludables sólo en la medida en que contribuyen a la interiorización de los cambios. El juicio de lo apropiado es la manera de resolver este problema de la incongruencia. Trátese de un juicio concreto de gusto, de una capacidad de apreciar lo que resulta apropiado en una situación dada. En lugar de una pretensión pseudohegeliana de poseer una visión total, aquí la cuestión es una cuestión de sabiduría práctica: tenemos la seguridad de juicio porque apreciamos lo que se puede hacer en una determinada situación. No podemos salirnos del círculo de la ideología y de la utopía, pero el juicio de lo apropiado nos ayuda a comprender cómo el círculo pueda convertirse en una espiral.

NOTAS

- (1) Véase Henri Destroche, *Les Dieux Révêlés*, págs. 119-20, al citar a Fourier. Las referencias a este volumen se indicarán en el texto como "Destroche". En toda esta conferencia las traducciones de citas directas son de Ricoeur.
- (2) Véase, por ejemplo, Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy*, págs. 32-36.
- (3) Raymond Ruyer, *L'Utopie et les Utopistes*, pág. 9.
- (4) Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", en *The Interpretation of Cultures*, pág. 93.

Bibliografía *

Las lecturas

- Ahlusser, Louis, *For Marx*. Traducción de Ben Brewster. Nueva York: Vintage Books, 1970. Reeditado Londres: Verso Editions, 1979 [distribuido en U. S. por Schocken] (compaginación igual a la de 1970).
- *Lenin and Philosophy*. Traducción de Ben Brewster. Nueva York: Monthly Review Press, 1971.
- Destroche, Henri. *Les Dieux Révêlés*. Paris: Desclée, 1972.
- Engels, Friedrich. "Socialism: Utopian and Scientific," en Karl Marx y Friedrich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, págs. 68-111. Ed. Lewis S. Feuer. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1959. [Hay versión castellana: *Escritos*. Barcelona, Edicions 62.]
- Fourier, Charles. *Design for Utopia*. Traducción de Julia Franklin; introducción Charles Gide. Nueva York: Schocken, 1971.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, 1973. [Hay versión castellana: *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa, 1988.]
- Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Traducción de Jeremy J. Shapiro. Boston, Beacon Press, 1972. [Hay versión castellana: *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1982.]
- Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*. Traducción de Louis Wirth y Edward Shils. Nueva York: Harcourt, Brace, and World, 1936.
- Marx, Karl. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Traducción e introducción de Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Compilación introducción de Dirk J. Strik. Nueva York: International Publishers, 1964. [Hay versión castellana: *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza, 1985, 12ª ed.]
- Marx, Karl y Frederick Engels. *The German Ideology*. Part I. Traducción e introducción C. J. Arthur. Nueva York: International Publishers, 1970. [Hay versión castellana: *La ideología alemana*. Barcelona, Edicions 62, 1969.]
- Saint-Simon, Henri de. *Social Organization, the Science of Man, and Other Writings*. Traducción y compilación de Felix Mahman. Nueva York: Harper and Row, 1964.
- Weber, Max. *Economy and Society*. 2 vols. Traducción de Günther Roth y Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978 [1968].

* Las versiones castellanas se han tomado de *Libros españoles en venta ISBN 1983-84 y del Apéndice ISBN 1984-86*, Madrid, Ministerio de Cultura. [E.]

