

01055

1
2ej



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MARX, UTOPIA Y OTRO NUEVO MUNDO

**TESIS PROFESIONAL PRESENTADA POR
DEJAN MIHALOVIC PARA OBTENER
EL TITULO DE MAESTRÍA EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS (FILOSOFÍA)**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

MEXICO D.F. NOVIEMBRE 1992



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCION

El siglo XX está terminando. Vivimos en una época en la que se nos anuncia la mitología del mercado libre de "competencia perfecta", abrigada por un "apocalíptico" *fin de la historia*. Con la caída del muro de Berlín y el fracaso del "socialismo real", nos tratan de convencer que no existe ninguna alternativa satisfactoria a lo que conocemos como "democracia liberal" (capitalista). Por supuesto que hoy, en 1992, Marx ha caído en descrédito dentro del mito de mercado libre y su ideología como la "única" vía posible. Sin embargo, ante la miseria de la mayor parte de la Humanidad no tenemos otro sistema categorial mas pertinente, hoy en día, que aquel, construido por el gran pensador alemán hace más de un siglo. Sólo Marx ha podido formular la causa ontológica de tal miseria. A pesar de los drásticos cambios, ocurridos en los últimos 150 años, dentro de la estructura de la producción capitalista, la diagnosis marxiana, basada en su crítica a la economía política, sigue mostrándonos las contradicciones causadas por la lógica del capital. La pobreza creciente de la "periferia" mundial (América Latina principalmente) y la vigencia de un capitalismo dependiente

que transfiriere el valor al capitalismo central, son las más fuertes razones para pensar que Marx en la "periferia" de hoy, es más pertinente que en la Europa industrial de mediados del siglo XIX. La propuesta de Marx ante la utopía de una vida verdaderamente humana, que excluye cualquier tipo de alienación, explotación o dominación, está en su proyecto de una "comunidad ideal", cuyos miembros son gobernadores de su propio destino. Aunque suena pretencioso, la herencia teórica de Marx está todavía en gran medida en el futuro. A más de un siglo después de su muerte, podemos constatar que el desfile de sus "fieles seguidores" y, a la vez, "impecables guías" a través de su obra, sólo ha confirmado que Marx "no era marxista". Engels, primero, y la hegemonía de la II Internacional, el leninismo de la III después, junto a la máxima deformación de su obra, encarnada en el estalinismo, jamás lograron reinterpretar la totalidad del pensamiento de Marx, para hacer frente a una nueva crítica del "capitalismo tardío" (Habermas) y de los movimientos revolucionarios de la "periferia" capitalista dependiente, pobre y explotada. La futura "comunidad ideal" de Marx, ligada íntimamente a la utopía, no es una hipótesis; es una necesidad del hombre-objeto, dominado por el capital. A pesar de su "antiutopismo" (la posición asumida por Marx a través de su negación de la utopía como género literario), las siguientes páginas tratarán a Marx como a un pensador de la utopía.

Ante la desaparición del bloque socialista los apologistas del capitalismo señalan su extraordinario triunfo productivo. El agotamiento político, económico e ideológico de las sociedades ex-

socialistas les sirvió para anunciar un ¡adiós! a la utopía. Ya no hay alternativas. Invocar las ideas utópicas sería un lujo innecesario. El único ideal que está por alcanzar es la "competencia perfecta del mercado libre" liberada de las intervenciones del Estado. El período de los grandes cambios y las esperanzas ha terminado. ¿Por qué, entonces, el mundo "continúa siendo un lugar peligroso"? (George Bush, mensaje anual al Congreso, 1991.) Probablemente porque millones de personas que pueblan actualmente la tierra, impulsados por la lógica de la miseria y el hambre son potenciales portadores del "virus utópico." El viejo ideal de autorrealización del hombre, plasmado en la libertad de trabajar en tareas de propia elección, sigue siendo una meta inalcanzable. Pero, no es fácil que la arquitectura de lo visionario abandone la humanidad. Los psicólogos nos señalan que las persona no pueden vivir sin soñar. Esperemos que la humanidad no sea capaz de durar mucho tiempo sin fantasías utópicas y, mucho menos, sin anhelos e intenciones de ordenar las necesidades y los deseos conflictivos de nuestro mundo. El arte de la dialéctica en su eterno cuestionamiento de la realidad no nos permite conservar lo dado como algo "impecable e inmortal". Por ello, necesitaremos de otra mirada acerca de lo deseable y lo posible. Ahí estarán los retos del pensamiento crítico, quizás hoy más ausente que nunca.

Finalmente, el propósito central del presente trabajo gira en torno de la idea, que ningún proyecto emancipatorio de la humanidad podrá llevarse a cabo si el vigente orden capitalista mundial sigue manteniendo su vigencia al costo de la explotación y opresión del

Tercer Mundo. América Latina en particular, desde el inicio de su historia ¿"moderna"?, fue un polígono para los experimentos, generalmente fracasados por su incompatibilidad con la realidad latinoamericana. Desde la violenta "integración" al naciente sistema de dominación en aquel 1492, los pueblos americanos luchan por la emancipación y por su identidad perdida en un laberinto de "invenciones", "descubrimientos", "conquistas" y "colonizaciones". Hoy, en 1992, al cumplir 500 años de la utopía visionaria del famoso Almirante genovés, el Nuevo Mundo ya es bastante viejo. Durante los 500 años de una historia de la dominación, apenas ha sido oída la voz de los que entonces sufrieron la masacre, de los que después fueron víctimas de la colonización, y tampoco de los que, desde la independencia hasta hoy, han sufrido bajo el dominio del imperialismo moderno. La pobreza creciente de la población mayoritaria en América Latina y la vigencia de un capitalismo dependiente, que transfiere valor al capitalismo central, son evidencias que confirman el rotundo fracaso de las "nuevas ideologías burguesas" en el Tercer Mundo. La existencia de diferentes tipos de opresión es la que exige la necesidad de acción como praxis, cuyo punto de partida es la negación de una realidad alienada y punto de llegada una utopía reflejada en la "comunidad ideal" del hombre autorrealizado. A pesar de las expresiones como el "crepúsculo de la utopía" o el "colapso de la esperanza", impuestas por los ideólogos del "fin de la historia", el hombre contemporáneo no está dispuesto a renunciar al futuro. Este trabajo no ofrece las constataciones definitivas; quizás su única

pretensión es señalar una eventual vía que para los latinoamericanos significaría la emancipación y la libertad. La vía alumbrada por la luz del pensamiento de Marx e inquieta por los ecos de la utopía.

KARL MARX Y SU VISION UTOPICA DEL MUNDO

1.- UTOPIA Y PRAXIS.

El sueño es el grano de trigo que sueña con la espiga, el antropoide que sueña con el hombre, el hombre que sueña con lo que vendrá.

Raymond de Becker.

En una época histórica de fundamentales transformaciones sociales, el hombre y el mundo buscan una nueva relación con la realidad que les permitiría renunciar a los ideales absolutos y comprometerse íntegra y apasionadamente en la temporalidad de las cosas y en el proceso de la vida social concreta. Sólo así la filosofía podrá quizás alcanzar, por fin, su utopía de siempre: hacerse mundo, devenir praxis. La dominación absoluta del capital como modo de producción de la vida, el colapso del socialismo realmente existente, el oleaje devastador del desarrollo científico y tecnológico y su amenaza continua de un holocausto nuclear, la teoría contemporánea y su preocupación

por un "fin de la historia", una atrofia silenciosa en el campo artístico, y por último, más del 75% de la humanidad cuyo único objetivo es sobrevivir, son aspectos más que claros de una incertidumbre total. "¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué esperamos? ¿Qué nos espera?"(1) Las palabras de Ernst Bloch escritas entre 1938 y 1947 siguen siendo, más que nunca, la forma de un desafío inspirativo que nos lleva hacia un horizonte amplio: la utopía.

Karl Marx a través de su visión del mundo histórico niega lo dado, haciendo su "crítica despiadada de todo lo existente" con una fuerte intención de buscar la solución en el horizonte del futuro. En sus *Tesis sobre Feuerbach* Marx afirma:

La doctrina materialista de que los hombres son producto de las circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ejemplo, en Robert Owen). La coincidencia en la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.(2)

La transformación y superación del mundo no puede ser tarea del pensamiento, de la idea, de la abstracción, sino un problema que se refiere directamente a la praxis revolucionaria. Para Marx el hombre se enfrenta con las circunstancias dadas y, a la vez, tratando de superarlas intenta crear su Ser histórico. La superación (*Aufhebung*) del mundo no figura como una meta fija, sino como la única posibilidad de abandonar un mundo alienado

(un mundo-producto, mundo de los productos que dominan al hombre y cuya necesidad estática oculta a una libertad potencial futura), en el momento en que la historia trata de abrir lo cerrado liberándonos del pasado. La idea de una comunidad futura, una libre asociación de los productores, consiste en las aspiraciones utópicas cuya pretensión es fundamentar racionalmente una esperanza social. El joven Marx en sus *Manuscritos* de 1844 elabora su visión del futuro escribiendo lo siguiente:

El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo naturalismo-humanismo es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución.(3)

Marx se oponía a la realidad adversa de una sociedad existente, pero estaba convencido de la inutilidad de usar ciertas "contraimágenes" utópicas que "negarían" lo dado. La idea de una comunidad ideal, para Marx, hace referencia a una sociedad en la que los individuos asociados libremente habrían adaptado su "ritmo" a la naturaleza bajo su control consciente y racional. Esa imagen de una libre asociación de los productores se convierte entonces en la perspectiva utópica de

un proceso de vida colectivo, cuya unidad y armonía surgirían espontáneamente en un proceso de la interacción no-mediada institucionalmente de los individuos emancipados. A pesar de su fuerte crítica a los socialistas utópicos Marx no abandona el campo de la utopía. Pero, a diferencia de Saint-Simon, Owen, Fourier o Cabet, Marx ubica un "no hay tal lugar" dentro de la realidad misma y no como algo que viene desde afuera. En este sentido lo que tiene prioridad es la crítica de la realidad existente y no su proyección hacia el futuro como propuesta final. Los itinerarios utópicos en Marx no son marcados a priori, sino a través de un proceso concreto de la razón dialéctica con la específica forma histórico-humana del cambio - praxis. En la relación teoría-praxis uno de los elementos dominantes es la autorreflexión, algo que es, no histórico, sino transcendental en el sentido de que no tiene fecha ni origen histórico, sino que es, en cambio, la posibilidad fundamental del ser humano. En el caso de la utopía ella misma se apoya en la noción de autorreflexión que surge como concepto principal y es el componente teleológico de toda crítica, de todo análisis, es una especie de componente transcendental. La autorreflexión entendida como una de las posibilidades fundamentales del ser humano está presente cuando, por ejemplo, el joven Marx habla de la diferencia entre el animal y el ser humano, trazando una línea divisoria; así, la diferencia aparece como un elemento de transcendencia accesible únicamente al ser humano. Este factor es transcendental porque demuestra que es factible de hacer algo

diferente. Ese "algo diferente" ya lleva un eco utópico, uniendo el pasado con el futuro mediante la praxis del presente. En los análisis de Marx que tratan de descubrir la causa del mal, el problema se articula en la situación actual del hombre mismo. El punto de partida en Marx es la alienación (y explotación) económica del hombre que, como trabajador se encuentra explotado por los poseedores de los medios de producción; se detiene en el análisis de la alienación y de la represión política en la que el hombre como ciudadano, aislado del hombre privado, se halla alienado por el Estado, instrumento fundamental de la clase dominante; llega, en fin, al análisis de la alienación (y dominación) ideológica, en la que filosofía, política, religión, ciencias, poesía y arte, cambiando las relaciones reales que existen entre teoría y práctica, ofrecen una imagen completamente invertida y deformada. La conciencia del hombre se halla tan alienada como su ser real determinante. En la búsqueda del remedio, Marx enfrenta a esta situación su propuesta teórica basada en una pretensión casi apocalíptica de cambiar la realidad en una forma total. Su concepto de "reino de la libertad" está ubicado "más allá de la realidad" y de tal modo figura como un desafío utópico. Se trata de una sociedad sin clases y estado, donde ya no hay ningún lugar para los ejercicios ideológicos. Así, según Marx, la unidad logos-praxis en su camino revolucionario cumple con su tarea histórica. El carácter emancipatorio y libertador de este proceso está ligado estrechamente al concepto de la utopía, es decir, su realización

está sostenida por los elementos utópicos. El problema central de la filosofía de Marx es, como en cualquier otra filosofía humanista, el lugar del hombre en el universo y su relación con la realidad. Este lugar (*topos*) visto desde siempre como algo que está más allá de la realidad existente, como un "no hay tal lugar" es la preocupación central de Marx. El mundo alienado es un mundo afuera de sí y como tal no tiene su lugar verdadero. La búsqueda marxiana de un mundo nuevo y feliz es la búsqueda de un nuevo *topos* donde será posible la autocreación del hombre. Él, como individuo, se transforma en personalidad mediante la abolición de las distintas formas de alienación y el desarrollo de sus potencias físicas, sensoriales, intelectuales, emotivas morales y otras. Así el hombre logra su ideal: ser y sentirse humano.

La mayor parte de las interpretaciones de la obra de Marx insiste en el carácter anti-utópico de su pensamiento, citando su fuerte crítica del socialismo utópico. Así por ejemplo, el autor cubano Aurelio Alonso Tejada nos dice:

Si se precisa decir si es posible hablar de utopía en el marxismo, la respuesta naturalmente es negativa. El propio Marx no concibió su creación intelectual orientada a la elaboración de un esquema ideal de la nueva sociedad sino como el esclarecimiento científico de la estructura del capitalismo y de las leyes que posibilitan y mueven hacia su destrucción. A Marx (...) no se le puede atribuir una utopía...(4)

Por otro lado, los autores como Bloch, Mannheim, Ricoeur o Apel encontraron en la obra de Marx algunos elementos cuya dimensión es plenamente utópica. Hablando de la crítica actual

a la utopía Apel afirma:

Pues mientras los primeros socialistas consideraban como realizables sus concepciones y por ello ya no como "utópicas", Marx y Engels, en nombre del "socialismo científico", se distanciaron totalmente de las "utopías" de los primeros socialistas, casi toda la crítica occidental a la utopía de la actualidad ve en el marxismo y en el neomarxismo (y además hasta el socialismo burocrático del Estado de bienestar) una representación actual de la peligrosa utopía social. (5)

Es más que evidente la ausencia de los elementos utópicos de carácter ficcional-literario en la obra de Marx. Las críticas a él son dirigidas contra una concepción ético-histórico-filosófica, que es considerada como utópica y en esta medida como peligrosa. En su búsqueda de la sustitución de la sociedad burguesa Marx rechaza que la transformación del capitalismo sea un asunto de valores o juicios de valores. Su preocupación es la posibilidad (posibilidades) de la sociedad humana misma. La "transformación" está ubicada en el ámbito de lo posible y, por tanto, de lo realizable. Pero, el verdadero problema empieza cuando Marx trata de resolver la relación medios-fines. La identificación de una clase particular (en este caso la clase obrera) con la universalidad parece, desde la perspectiva de hoy, una gran falacia. El papel "histórico" del proletariado con el fin de "liberar la humanidad" ya no tiene la misma imagen de mediados del siglo pasado. El avance del capitalismo contemporáneo provocó importantes cambios en la esfera de su estructura formal. Por ello, la autoliberación de un proletariado desaparecido carece de sentido. Pero el "reino

de la libertad" soñado por Marx todavía no pierde su actualidad. Eso va a ser posible sólo cuando desaparezcan las condiciones que abrieron espacio para que la idea de dicho "reino" fuera mencionada. La esencia del capitalismo, es decir su modo de producir la vida sigue en la forma de alienación cuyas manifestaciones niegan al ser humano. Por ello, con el intento de construir la futura emancipación de la humanidad en términos de una dialéctica histórica, Marx trata de superar la impotencia del pensamiento utópico, pero sin abandonar los impulsos políticos radicales del socialismo y del anarquismo. Partiendo de las ideas de esas dos corrientes, Marx intentó demostrar de distintas maneras que las condiciones objetivas y subjetivas de la sociedad futura (comunista) estaban formándose ya dentro del útero de la sociedad capitalista. De tal manera "lo utópico" no era un mero ideal, sino que sería el resultado necesario de la negación dialéctica de la producción de mercancías capitalista. Su forma de puente comunicativo entre la teoría y la praxis enfatiza notoriamente una "necesidad histórica" de unir lo imaginativo con la "continuidad" de lo existente.

Norbert Lechner, el autor de *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* nota la desconfianza que tiene Marx frente a la utopía. En este libro, nos dice:

Marx se opone a la utopía, reivindicando su realización. Critica el postulado de "libertad, igualdad y fraternidad" como una ilusión compensatoria, creada y requerida por el orden burgués. Abandonar esa ilusión implica superar la producción capitalista de mercancías. Es decir, superar la ilusión (la filosofía), realizándola. (6)

Es evidente que, para Lechner la expresión "superar la ilusión (la filosofía)" tiene mucha importancia, pero hace falta subrayar que con eso Marx no se "opone a la utopía", sino a los utopistas; de la misma manera que en la Undécima tesis sobre Feuerbach se opone a los filósofos, por ser sólo los "intérpretes" del mundo, mientras que lo primordial es la filosofía y su realización. La concepción marxiana de la teoría y de la praxis, no debe pensarse desde un punto de vista de la actividad productiva (*poiética*), es decir, como un manejo manual o técnico del acto creativo, sino desde el punto de vista de aquel modo o sistema de la producción de la vida, que permitiera al hombre una forma civil específica de su existencia productiva, práctica y teórica. En el cambio, típico de la época moderna, en el cual el sistema predetermina, establece y posibilita el carácter de la actividad productiva, práctica y teórica se descubre también la esencia, igualmente característica de la época moderna, de la propiedad privada que destruye cualquier posibilidad de la concepción aristotélica en cuanto a la relación entre las formas tradicionales de las actividades (praxis, teoría, poiesis). Tan sólo la concepción marxiana del modo de producción de la vida se entiende sistemática y trascendental y no *poiéticamente*, sería posible penetrar a la dimensión de la comprensión marxiana de la sociedad civil capitalista. Entender la praxis marxiana en el sentido tradicional de Aristóteles, donde el mismo término significa relación específica entre los individuos libres en una

comunidad política más allá de la producción, nos llevaría a una conclusión errónea; pensar que la transformación del mundo será posible mediante el cambio de las instituciones políticas. Sin embargo, para Marx el verdadero cambio tendría que ocurrir con la transformación del modo de producción de la vida. Marx imagina la relación productiva como una relación social que sistemáticamente abarca y determina las formas teóricas y prácticas de todo el acto humano. Por ello, la utopía de Marx no es ninguna ciudad aislada o una situación imprecisa en el tiempo, sino un sueño-viaje cuyo único objetivo es transformar radicalmente el modo actual de la producción de la vida. Así, la nostalgia por el pasado, uno de los contenidos utópicos más presentes, libera el espacio para algo que Victor Hugo llamó "la verdad de mañana". Pero Marx va más adelante: ¡la distancia entre la realidad y la utopía-ucronía no existe! Todo está enfrente: aquí y ahora. El punto neurálgico es un "comenzar", algo que tiene que existir para llevar a cabo la realización de un proceso con el fin de fundamentar una sociedad nueva. Este inicio es comprensible sólo en la forma de una subversión creadora - praxis. Mediante la praxis podríamos recuperar la pérdida de lo humano en una transformación mutua del mundo y del hombre. El carácter enajenante del mundo capitalista, que hace posible una degradación total al nivel planetario, es una muestra clara que pone en duda "la dominación eterna" del capitalismo. Esa "eternidad" está esencialmente dirigida contra la utopía, vista como una concepción

"ético-histórico-filosófica" y en esta medida como peligrosa. Los protagonistas anti-utópicos saben muy bien que utopía no tiene por qué ser equivalente de lo que nunca tendrá lugar, de los sueños ilusos; cuando la prospección utópica está relacionada con su correlato de posibilidad real, la utopía es posible. Además la utopía no es un viaje sin límite o, en otras palabras, un viaje sin llegada. La meta es el futuro realizado donde, finalmente tiene lugar, lo que Marx en los *Manuscritos* denomina la "humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre", de tal manera que la relación entre el sujeto humano de la historia y la naturaleza queda absolutamente transparente. Es el momento en que se puede hablar de una supresión definitiva de toda alienación en la producción de la vida.

La utopía y la praxis dibujan la posibilidad de crear una nueva sociedad a partir de la realidad existente. Ambas se encuentran en un espacio donde lo antiguo no cede y lo nuevo no llega aún, es decir justamente allí donde nos encontramos hoy. La meta utópica es su realización de tal manera que la utopía resultará innecesaria sólo cuando el ser sea la utopía realizada.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFÍAS. CAPITULO I

1. Bloch, Ernst. *Principio esperanza*. Aguilar. Madrid,

1977. p. X.

2. Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Editorial Grijalbo, México, 1970. p.10
3. Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. Editorial Grijalbo, México, 1968. p. 114.
4. Vidales, Raúl y Rivera Pagán Luis. Editores. *La esperanza en el presente de América Latina*. Departamento Ecuménico de investigaciones, San José, 1983. p. 173.
5. Apel, Karl Otto. *Estudios éticos*. Editorial Alfa, Barcelona, 1986. p. 181.
6. Lechner, Norbert. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Siglo veintiuno de España Editores, s.a. Madrid, 1986. p. 145.

II.- UTOPIA ENTRE EL MATERIALISMO HISTORICO Y LA SOCIEDAD SIN ALTERNATIVAS

Se verá..., que desde hace mucho tiempo el mundo posee el sueño de una cosa de la que tan sólo le falta tener conciencia para poseerla realmente. (Karl Marx, Carta a Ruge, Septiembre, 1843.)

A) LA UTOPIA Y EL MATERIALISMO HISTORICO

¿Hay lugar para la utopía en la historia? ¿Es posible lograr un equilibrio entre el transcurso histórico y la intención de crear una sociedad ideal o la utopía está para siempre desplazada de la historia? ¿Es la utopía sólo un modelo formal irrealizable, un conjunto de las imágenes que nuestros deseos, esperanzas y afanes proyectan en el futuro o se trata más bien de una visión clara del futuro, derivada de nuestra manera de pensar y actuar? Estas preguntas llegan a constituirse en uno de los motivos teóricos fundamentales de su reflexión. Asumir este punto de partida sería preguntar por la necesidad de la utopía, que en los tiempos actuales supone ya la adopción de una actitud teórica realista y escéptica. Tratar de responder a las preguntas anteriores significa defender tenazmente la imprescindible función de la utopía. Una función que va más allá del ámbito teórico y académico, hacia el mundo de la vida

práctica en su universalidad, totalidad y entera concreción. La desaparición del "mundo socialista" (el fracaso de un sistema contra-productivo cuya ideología se agotó en su propia esterilidad) empieza a provocar una nueva ola anti-utópica con el fin de proclamar dominación absoluta e impecabilidad del capitalismo. ¿Es posible que el mundo de nuestra época abandonado por los proyectos nuevos figure como una "sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella"?(1)

El materialismo histórico considerado desde hace mucho tiempo, por parte de los marxistas, como suplente científico a la utopía no ha mostrado a pesar de su "relevancia científica" que la tradición del pensamiento utópico está definitivamente sobrepasada. Por otro lado, la crítica conservadora y neoliberal de la utopía se unen en una estrategia esencialmente idéntica, aunque no siempre con fundamentos comunes. Según la corriente conservadora, las intenciones utópicas de "planificación" y "control" son el enemigo mortal de todo desarrollo "natural" y "orgánico" de la estructura social. Para el pensamiento neoliberal utopía es la contrapartida de toda libertad individual y social; y aunque toda intención utópica incorpora la racionalidad que el conservadurismo ha combatido en el pensamiento (neo)liberal desde siempre, ahora las dos corrientes se han unido a medio camino en la defensa del actual orden social y su estructura dominante.

¿En qué sentido y de qué manera se puede hablar de utopía en un ambiente de "sociedad sin alternativas" con la "notable

impotencia" del materialismo histórico? Primero hay que replantear el problema de la comprensión de la historia de Marx, y después ver de que manera surge su "rechazo" hacia la utopía. Es sabido que Marx desarrolló su visión materialista de la historia en oposición a toda la ideología alemana de su época y desde entonces ella determinó el modo de pensar de los no-marxistas y de los antimarxistas, en una medida mayor de la que éstos quisieran admitir. Con relación al mundo espiritual de Hegel, el hecho de que la "historia del espíritu" post hegeliana se interprete materialmente, a partir de las relaciones económicas de la producción, o de puntos de vista sociológico-universales, o de la "realidad histórico-social", o la circunstancia de que se interpreta la historia siguiendo el hilo conductor de las clases o razas, nada de ello constituye alguna diferencia esencial. Todos ellos podrían comprender a la manera de Marx, "el proceso real de la vida" y el modo determinado de vivir, lo cual no carece de presupuestos, sino que por el contrario, constituye el supuesto de los modos de pensar. Marx considera que lo único incondicionado es precisamente esa condicionalidad de toda existencia histórica. Con ello la metafísica de la historia del espíritu de Hegel se ha terminado del modo más extremo posible y se ha temporalizado, poniéndose al servicio de la historia. A partir de este punto de vista histórico, toda la historia anterior para Marx retrocede hasta convertirse en la mera prehistoria de una transformación total de las relaciones vigentes de producción, entendidas como el modo y manera según

los cuales los hombres producen su vida, tanto desde el punto de vista físico como espiritual. A la "encrucijada" de la historia de la filosofía le corresponden, en la historia de la humanidad, una incisión entre el futuro y lo ya transcurrido. Marx lo sabía, y por ello en su obra podemos encontrar por lo menos tres aproximaciones a la historia.

En primer lugar, nos encontramos con una fuerte crítica de las determinaciones ideológicas de la realidad histórica. Todas las determinaciones ideológicas según Marx surgen no tan solo de una suposición no-problematizada donde las ideas condicionan a la historia (hechos históricos), sino también de una práctica, o mejor dicho técnica de instrumentalización del pensamiento. Esas posiciones no-críticas, Marx las titula como ideología o falsa conciencia. Conciencia ideológica y su falta de crítica tienen su base en el origen no-problematizado de las ideas, o categorías a priori, que tratan de explicar la realidad histórica. La base no-problematizada de todas las ideas filosóficas, jurídicas, éticas, políticas o religiosas es, según Marx, el modo de producción de la vida y dentro de él las relaciones de producción. Las diversas ideas sólo son reflejos del Ser social y su tarea principal es ocultar las verdaderas desigualdades humanas en el proceso de la reproducción de la vida. El famoso ocultamiento empieza cuando la realidad contradictoria llevada por las ideas que con ella coinciden trata de fundarse en las mismas. Marx se opone a esa interpretación y trata de explicar que no existe una historia de

la filosofía o una historia de la política, o de la religión, porque el carácter histórico lo poseen tan sólo el modo de producción de la vida y las relaciones de producción de tal manera, que todas las formas espirituales quedan coordinadas por parte de su propia lógica. La reconstrucción histórico-materialista de la historia mundial supone que la historia significa un desarrollo, un movimiento entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Marx estaba convencido que la sociedad capitalista encerraba una contradicción insuperable que, en todo caso, sólo podría ser superada mediante la revolución. En uno de sus textos más lucidos Marx afirma:

Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. (2)

En segundo lugar, Marx opera con una determinación positivo-científica de la historia. En este caso los acontecimientos históricos son vistos como objetos de pensar o de análisis científico, el cual empieza de manera *post festum* mediante los resultados ya hechos anteriormente en el proceso del desarrollo. Con esa postura, Marx se acerca al pensamiento de Hegel donde el conocimiento empírico (humano) de los acontecimientos históricos viene después de una historia del espíritu subjetivo (la idea y el búho de Minerva). Por otro

lado, el subjetivismo positivista también trata de reconstruir los acontecimientos históricos basándose en los hechos que existían antes e independientemente del carácter metodológico del conocimiento científico. Algunas interpretaciones de esta aproximación metodológica a la historia de Marx, tratando de identificarla con el materialismo histórico, provocaron una gran confusión dentro de la filosofía marxista. Son varios los ejemplos donde el materialismo histórico queda reducido a una historiografía positivo-científica, una sociología o economía política. Engels por ejemplo, piensa que los acontecimientos históricos están arraigados en el modo de producción de la vida, pero su interpretación de esa expresión marxiana es demasiado economicista. La identificación hegeliana que hace Engels de las estructuras lógicas de producción económica con los acontecimientos históricos en el transcurso del tiempo aproxima el materialismo histórico a la filosofía de Hegel. Por ello Marx insiste que su dialéctica no es su propio método científico, sino una aceptable manera de reflexionar sobre el proceso actual del desarrollo social en el capitalismo. Pensar la historia a través de una lectura temporal de las eternas estructuras lógicas (Hegel) no lleva a ningún lado. Todas las estructuras lógicas y todo el conocimiento, según Marx, deben ser problematizados respecto al Ser histórico en cuyo seno cualquier conocimiento se constituye como conocimiento histórico. De esa manera Marx muestra que existe una clara diferencia entre el conocimiento científico derivado de una reflexión posterior de

los acontecimientos históricos y el pensamiento que pertenece al acontecer histórico del Ser histórico-variable y no definido *a priori*. El Ser histórico, es decir, la producción de la vida junto con las relaciones de producción merecen una aproximación abierta e histórica. En última instancia la futura comunidad ideal (el comunismo) no representa más que un modo de producción nuevo y diferente o, en otras palabras, un Ser cualitativamente transformado.

La tercera aproximación de Marx a la historia va por un materialismo histórico visto como el Ser histórico o consciente. El no es idéntico al conocimiento total del Absoluto, porque para el conocimiento absoluto la historia significa sólo el pasado del absoluto mismo. El materialismo histórico actúa como pensamiento del Ser histórico y de esa manera se manifiesta su historicidad. El carácter histórico forma parte de su esencia, lo que significa que él no está determinado por una estructura ontológica *a priori*, porque su tarea es fundar lo histórico y lo transitorio como lo aparente y no esencial. Marx sabe que no es posible explicar la historia mediante lo que sucedió dentro de ella y mucho menos a través de unas estructuras categorizadoras *a priori* dadas de un Ser anteriormente postulado, sino solo de una acción histórica y concreta.

Dichas aproximaciones revelan la definitiva posición marxiana frente a la historia. El materialismo histórico para Marx es una teoría general de la sociedad (no del carácter heurístico, sino como la idea principal, o el método) y una

teoría social de la evolución que gracias a su *status* reflexivo tiene carácter informativo para lograr los fines de su acción política, y a veces puede ser vinculada con teoría y estrategia de la revolución. Marx como filósofo quien quiere transformar el mundo, y no solo explicarlo, no puede detenerse en el saber ya alcanzado acerca de lo existente. Analiza también lo que podría ser (en el marco de los límites naturales y sociales existentes), y se compromete en la realización práctica de lo que, en consonancia con ciertas necesidades humanas objetivas, debería ser. Según esto, el materialismo histórico y la utopía no son conceptos opuestos como nos indica el marxismo. En realidad, existe una estrecha relación que hace posible unirlos en la forma dialéctica revolucionaria. El conocimiento y el juicio crítico, la búsqueda de las verdades generales y la crítica radical de la sociedad son atributos básicos en que se manifiestan tanto el materialismo histórico como la utopía.

B) LA UTOPIA Y LA SOCIEDAD SIN ALTERNATIVAS

A pesar de que, para la terminología marxiana, la sociedad sin alternativas es una sociedad muerta hay que replantear el problema de la relación entre los intentos utópicos y "una sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella". (3) La actual corriente neoliberal que proclama la impecabilidad de los mecanismos del mercado libre niega las posibilidades de

"intervenir conscientemente" sin causar las consecuencias "utópico-totalitarias". El autoritarismo, uno de los procedimientos obvios de la dominación, se imputa a la utopía por hacer que los deseos y las aspiraciones individuales sean aceptadas colectivamente como fines sociales. Esta argumentación carece de sentido, porque no logra salir del campo ideológico hacia una crítica lógico-científica llevada más allá de los límites ideológicos. La anti-utopía neoliberal ve en la utopía un planteamiento general ahistórico cuya planificación total no puede llevarse a la práctica sin violencia. La crítica del socialismo visto como "error" se convierte en la crítica de la violencia que conllevan las utopías.

Ahora bien, ¿dónde están los contra argumentos si queremos mostrar la necesidad de la utopía en nuestra época? En primer lugar, "la sociedad sin alternativas" lleva internamente una intención de presentarse como una sociedad cumplida donde "el orden extenso espontáneo"(4) mantiene un estado de equilibrio social. Así, llegamos a la conclusión de tener enfrente una sociedad ideal (¡ya no hay alternativas!) que no necesita las utopías, porque ella misma en un proceso natural logra su autorrealización. Es decir, una anti-utopía se convierte en una utopía superficial. El orden existente se autoproclama como el orden deseado y su estructura social basada en las desigualdades de repente es aceptable para todos. La miseria y la marginación de los pueblos enteros quedan "reemplazados" por la estabilidad y la justicia social cuya garantía y su "naturaleza" es el

mercado libre. El sufrimiento humano se reduce así a una forma de incapacidad individual de adaptarse a las condiciones inmutables impuestas por el mercado. En esta situación cualquier utopía es innecesaria, y por eso hay que tratar de alcanzar un estado de equilibrio mediante las acciones espontáneas. En otras palabras: no hay lugar para la actividad consciente derivada de la praxis como subversión creadora.

En segundo lugar, está claro que el anti-utopismo neoliberal surge como una respuesta ideológica a la crisis global del mundo contemporáneo. A través de la legitimación de una sociedad específica, el pensamiento neoliberal está en una búsqueda permanente que evita la superación de la sociedad burguesa por alguna alternativa (socialista). La famosa relación ideología - utopía (Mannheim) es una vez más el campo de confrontación entre lo que es la identificación y la exploración de lo posible. El socialismo como utopía y como alternativa del mercado intenta lo imposible (Hayek). La intención de realizar lo imposible lo lleva a un mundo irracional que produce relaciones caóticas, destrucción y orden totalitario. Pero, por otro lado la intención de crear y conservar la economía del mercado total, siguiendo los mismos criterios es también una intención superficial que pretende hacer lo imposible. La propuesta neoliberal de un orden regulado automáticamente por reglas técnicas del mercado donde no interfieren normas sociales también es una utopía no-factible. La categoría de lo imposible vuelve a hacerse una paradoja que caracteriza tanto lo utópico

como las posiciones antiutópicas. Sin embargo, la "antiutopía" neoliberal sigue negando el papel del estado como regulador de la producción y como factor económico. Pero su ideal de supresión de la protección social y las políticas de regulación proporcionadas por el Estado de bienestar y una estrategia de crecimiento a través de las ofertas de inversión y del capital especulativo, no deja de ser una propuesta utópica. Por otro lado, se verá que esta economía sólo destruye las comunidades productivas y atomiza a los productores. Lo que ofrece es la pasividad colectiva y la violencia individual. De ahí surge el carácter antiutópico de la postura neoliberal, porque los elementos que se mencionan dentro de dicha economía son insuficientes para construir los cimientos de una nueva sociedad. La vigencia de la utopía mediante su "eterno desacuerdo" con la sociedad existente sigue oponiéndose a las ideas cuya pretensión es "salvar la humanidad" dejándola "sin alternativas". En términos kafkianos somos "un pájaro que va por una jaula".

En tercer lugar la necesidad de la utopía frente a la sociedad sin alternativas muestra una vez más que "lo real" no puede existir sin las fuerzas movilizadoras (utópicas) que hacen de la utopía un elemento constitutivo de la realidad presente. Alcanzar la plenitud de la vida no es ninguna realización definitiva (el fin de la historia), sino un proceso continuo donde la utopía se entiende como algo complementario y no como compensación de la realidad existente. No cabe la menor duda: no

todo es posible, por eso hay que elegir entre las posibilidades alternativas. Justificar la existencia de las alternativas (tomando en cuenta un criterio de selección) es posible sólo a través de las proyecciones concretamente visualizadas - las utopías. De manera que "lo imposible" utópico delimita "lo posible real" la intención utópica se sitúa entre algo "todavía-no-posible" y un "más allá". Así la utopía afirma su presencia en el mundo real con el que está en un conflicto perpetuo. La sociedad sin alternativas implicaría un mundo que ha logrado su plenitud y que por ello está realizado. En términos de la utopía eso quiere decir que no hay alternativas, porque ya estamos viviendo un estado ideal y que la utopía ya se cumplió. En realidad lo que se está proponiendo no tiene nada que ver con el sentido histórico-final de la consumación de la historia mundial (Hegel), sino más bien se trata de verificar y consolidar un nuevo instrumento para conservar el orden existente.

Ahora bien, ¿es posible encontrar un lugar para "no hay tal lugar" en un horizonte cuyos extremos nos indican que no hay más esperanzas (sociedad sin alternativas), o que el proceso histórico del desarrollo no acepta ningún límite desde afuera (materialismo histórico)? A lo largo de la historia los proyectos utópicos pasaron muchas pruebas de justificación teórica aunque nunca lograron ser cumplidos.(5) Su vitalidad literaria por un lado y su ambición práctica por otro, aseguraron la continuidad de una tradición teórica que siempre

se oponía a la realidad. Hoy en día la utopía sigue presentándose como problemática porque refleja en sí la relación conflictiva entre lo dado y lo (im)posible. Su problematicidad es un fruto o reflejo del conflicto que se vive como un antagonismo (en terminología marxiana es la relación fuerzas productivas-relaciones de producción) y que constituye por ello mismo el símbolo del cambio. Poniendo en duda el papel de la utopía en nuestros días la "sociedad sin alternativas" nos ofrece una condición "capaz de resolver" el desequilibrio social y pone fin sin riesgo a los conflictos que implican las tensiones y la incertidumbre. Pues, su duda no es el cuestionamiento de la capacidad teórica de la utopía, sino, simplemente la forma de negarla promoviendo una especie de *status quo* que conservaría el orden existente. La "sociedad sin alternativas" así no logra superar las intenciones utópicas, sino paradójicamente señala que las alternativas no pueden ser eliminadas afuera de las confrontaciones producidas en la realidad existente. Más bien, entre varias alternativas siempre hay una que "amenaza" con la imagen de su vestuario utópico.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS. CAPITULO II

1. Cfr. Hinkelammert, Franz J. "¿Capitalismo sin alternativas?", Revista *Pasos*, San José, Costa Rica,

No. 37, pp. 11-24.

2. Marx, Karl. *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), Buenos Aires, 1969. p. 69.
3. Hinkelammert, Franz J. *Op. cit.* p. 12.
4. Cfr. Hayek, Friedrich A. *La fatal arrogancia*. Centro de estudios en economía y educación, México, 1991. p.59.
5. A lo largo de la historia la mayoría de los proyectos utópicos no lograron ser cumplidos precisamente por su manera de ofrecer un sistema ya preparado al estilo del *Viaje a Icaria* de Cabot, la *República* de Platón o la misma *Utopía* de Moro.

III.- UTOPIA Y TEORIA MARXIANA DEL SISTEMA MERCANTIL

La civilización del consumo

A veces, al fin de la temporada, cuando los turistas se iban de Calella, se escuchaban aullidos desde el monte. Eran los clamores de los perros atados a los árboles.

Los turistas usaban a los perros, para alivio de la soledad, mientras duraban las vacaciones; y después, a la hora de partir, los ataban monte adentro, para que no los siguieran.

Eduardo Galeano

No los dioses, no la naturaleza, sólo el mismo hombre puede ser este poder extraño sobre el hombre.

Karl Marx

Las investigaciones económicas de Marx están estrechamente vinculadas con toda la historia de la economía política, con su propia concepción de la historia y del hombre y con su programa de transformación revolucionaria de un mundo que ha globalizado la alienación del hombre, pero que al mismo tiempo ha creado los presupuestos materiales e ideales (utópicos) para la emancipación humana. La posición crítica de Marx frente a la economía política se debe a su método histórico-materialista que le permitió ver aquellas estructuras de la vida histórica que no se pueden reducir a la forma mercantil. Esa crítica está animada por el propósito fundamental de superar la sociedad en la que se funda la economía política. Lo que queda por esclarecer son la

forma y el punto de partida de la crítica marxiana. Marx no critica directamente la sociedad civil, en su concepción hegeliana, tampoco, al contrario de lo que se suele pensar, el estado civil, sino la estructura fundamental de la vida histórica manifestada como antítesis de la sociedad civil y del estado político. Esa estructura fundamental puede analizarse formal e independientemente del contenido social y político y es justamente en ese análisis formal donde yace el vínculo verdadero entre Hegel y Marx. Lo que Hegel deduce en su *Lógica*(1) como la esencia pura del espíritu Marx lo hace con su análisis del fenómeno de la mercancía. Así como en Hegel, la lógica formalmente impregna y rige el derecho, el arte, la historia, la naturaleza, en Marx la estructura mercantil predetermina todas las formas de vida. Dicha estructura impregna y rige la sociedad civil y el estado político, lo que contradice, por completo, las opiniones marxistas y no-marxistas prevalecientes según las cuales la sociedad civil, es decir, la economía establece el estado como una institución política o a la inversa, el estado político establece las formas de la economía.

- A) Su Majestad Mercancía - una imposibilidad clara de la sociedad burguesa

No se puede prescindir aquí la genial síntesis marxiana sobre la mercancía, citada en numerosísimas ocasiones:

A primera vista, parece como si las mercancías fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. Considerada como

valor de uso, la mercancía no encierra nada de misterioso, dando lo mismo que la contemplemos desde el punto de vista de un objeto apto para satisfacer necesidades del hombre o que enfoquemos esta propiedad suya como *producto* del trabajo humano. (2)}

La mercancía es, entonces dentro de la función teórica de la economía política, una estructura esencial y, por consiguiente, no es idéntica a la economía, sino que de ella difiere formalmente en cuanto esencia y fenómeno. La crítica de la economía política o su aclaración teórica es posible sólo desde el punto de vista del análisis de mercancía. En otras palabras, la esencia tanto de la sociedad civil como del estado civil político se hace visible solamente desde la posición del análisis realizado de mercancía. En dicho análisis del concepto de mercancía es preciso subrayar la tajante diferencia entre la definición político-económica: "la mercancía es el producto del trabajo humano destinado al mercado" (3), y la definición crítica marxiana de mercancía como forma, estructura y modelo que determina e impregna la misma economía política. Por tanto, respecto al mercado, hay que tomar en cuenta que el sistema mercantil no es idéntico al sistema de mercado, sino que la estructura mercantil determina el carácter típico del sistema civil de mercado.

A base del análisis crítico del concepto político-económico de mercancía Marx dedujo que la mercancía no es simplemente un producto del trabajo humano destinado al mercado, sino que los productos del trabajo humano bajo *determinadas condiciones formales* adquieren las características de la

mercancía. Al preguntarse de dónde procede el carácter misterioso que adquiere un objeto en cuanto se convierte en mercancía, es decir, en dinero, con todos sus "caprichos" y poderes sobre el hombre, Marx muestra que el carácter enigmático procede del propio producto que adquiere el aspecto de mercancía. Para abordar el conjunto de las abstracciones vinculadas con las relaciones mercantiles Marx afirma:

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como sí, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productores de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales.(4)

Los productores sólo entran en contacto entre sí intercambiando los productos de sus trabajos privados, y esto les confiere un carácter especial a esos trabajos. Por consiguiente, también las relaciones sociales de los trabajos privados aparecen "no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*".(5) En el marco del intercambio, los productores del trabajo adquieren un carácter de valor separado de su valor de uso, y de ese modo los trabajos privados de los productores adquieren un doble carácter: deben satisfacer una determinada exigencia social y al mismo tiempo deben poder intercambiarse con otra especie de trabajo privado. La igualdad sólo puede consistir, por lo tanto,

en la abstracción de su desigualdad, en el hecho de ser referidos al carácter común que poseen como consumo de fuerza de trabajo humana, como trabajo humano tomado en abstracto. Analizando la sociedad capitalista en términos de su posibilidad Marx establece el concepto de fetichismo como atributo del mundo de las mercancías que proviene del peculiar carácter social del trabajo que produce mercancías.

Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que emontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relaciones entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción. (6)

Las abstracciones creadas dentro de la sociedad capitalista y perseguidas por su dinámica, son las que desembocan en algo imposible, y por ello, producen la destrucción. Para Marx el sistema mercantil y sus relaciones corresponden perfectamente al desarrollo técnico y a un progreso descontrolado, pero *sacrificando la vida humana*. En su teoría del fetichismo, Marx elabora este punto de vista donde el dicho desarrollo basado en las abstracciones mercantiles, se vuelve en contra de la vida humana concreta y la destruye. De ahí surge su preocupación central: de qué manera abrir las vías para una sociedad *posible* que asegure el control del progreso humano en

función de la vida humana concreta. La búsqueda a favor de una sociedad socialista en Marx no significa una sustitución simple de la sociedad capitalista, sino que está estrechamente vinculada con las *posibilidades* de la sociedad humana misma. Para eso hay que superar el mundo de las abstracciones dentro del sistema mercantil y lógicamente, las relaciones mercantiles mismas. El capital, como una determinada relación social, es la base de todo un complejo modo de producción y de todos los fenómenos relativos al mismo. Dado que la expresión inmediata de esta relación es la producción de mercancías y que toda mercancía tiene la propiedad de ser útil y al mismo tiempo intercambiable, la comprensión del funcionamiento de la sociedad capitalista contemporánea se apoya precisamente sobre el análisis de estos valores de uso y de cambio. Para Marx la "relación social" tiene un sentido instrumental, porque la mercancía como el fin del acto productivo del capital representa un acto de la razón instrumental. El momento de las relaciones inter-personales negadas en la relación "social" del capital, es lo que Marx indicaba al hablar de la "comunidad", del "Reino de la Libertad" o del "comunismo" (donde cada uno habría que trabajar "según su capacidad" y consumir "según su necesidad"(7)), la comunidad siempre presupuesta *a priori* de una manera ideal, y negada de hecho en el "capital" como *relación social*. Aquí se trata de un ideal (quizá trascendental), ya siempre *a priori* a todo acto productivo y de consumo. Por ello, en Marx la "comunidad" es el horizonte *último* de constitución de

todas sus categorías filosófico-económicas. Esa "comunidad" es un "más allá", es como un "después" trascendental. El problema trascendental que Marx toca aquí va por una "idea regulativa" de la "comunidad de productores" utópico-transcendental.(8) El viejo ideal utópico, ahora metafóricamente expuesto como el "Reino de la Libertad", sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad, y que está más allá tanto de la esfera de la producción material, como de todos los modos de producción posibles. Sobre eso Marx escribe:

La libertad puede consistir (...) en que los productores asociados regulen racionalmente ese intercambio material con la naturaleza poniendo bajo el control comunitario, en vez de ser dominado por él como por un poder ciego, es decir: irracional; lo que lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerza y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana.(9)

Según lo anterior, la libertad se halla, para Marx, más allá de la esfera de la producción material. Finalmente, él dice:

Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como el fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo, sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada del trabajo.(10)

Si se entiende la categoría del trabajo como categoría que desvela la esencia de una relación y de un proceso de producción, que es esencialmente producción de plusvalía, puede concluirse que los análisis de Marx configuran la concepción de la superación del trabajo como tal. Pero, esa categoría debe de ser entendida como una relación radical del hombre con la

realidad, con la naturaleza, y por eso, no se puede hablar de la abolición del trabajo. La esfera de la producción material como esfera de la necesidad sigue siendo para Marx *conditio sine qua non* de la existencia humana, lo que implica un análisis más preciso del trabajo y de la producción. Que tenga que seguir siendo la esfera de *no libertad* ya es otra cuestión muy distinta. Y no cabe duda de que Marx no la contrapone de modo abstracto a la esfera del tiempo libre, y no cree que el trabajo puede convertirse en juego.

B) El trabajo y la producción - una distinción ontológico-histórica

En los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y en la *Idelogía alemana* figuran muchos elementos que muestran claramente una diferencia entre los conceptos marxianos del trabajo y de la producción. El punto de partida son las observaciones sobre la economía política y sus diversas formas de manifestación.

La economía nacional oculta la alienación en la esencia del trabajo de modo que no toma en cuenta *la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción.* (11)

Aquí empieza el problema fundamental de tal manera que,

...cuando hacemos la pregunta: *cual es la relación esencial del trabajo*, entonces nos preguntamos por *la relación del trabajador respecto a las producción.* (12)

Es evidente, que el trabajo y la producción son, para Marx, dos cosas distintas. ¿Qué es el trabajo para Marx? "El trabajo, *acto de alienación* de la actividad práctica humana..." (13) Y ¿la producción? "...producción... la vida

genérica activa..."(14);

"...la vida productiva es la vida genérica..."(15); "...la actividad consciente libre es el carácter genérico del hombre."(16) ¿Qué genera, para Marx, el trabajo alienado?

...el trabajo alienado... enajena, primero, la vida genérica, la vida individual, y en segundo lugar, hace del último en su abstracción, el objetivo del primero, dado también en su forma abstracta y alienada.(17)

De los textos mencionados indudablemente deriva lo siguiente: el "trabajo alienado" o, simplemente el "trabajo, acto de la alienación de la actividad humana práctica", "enajena la actividad consciente", es decir, la producción, es decir, la "vida genérica activa".

Marx, en resumen, en sus *Manuscritos* elabora una distinción terminológica entre la actividad alienada humana y la forma de su manifestación libre no-alienada. Lo primero lo llama el "trabajo" y lo segundo lo titula como la "producción".

...la economía nacional ve en el proletario alguien que vive sin el capital y la renta de la tierra, que vive solamente de su trabajo, del simple trabajo abstracto, lo ve sólo como el trabajador...(18)

Esa distinción del trabajo abstracto que crea los valores del intercambio o, los valores, a la actividad humana libre va a quedar como la distinción fundamental de su vida. Cabe señalar que para Marx, la actividad, es decir la producción, se disuelve en la producción mercantil del trabajo abstracto que crea los valores del intercambio y del trabajo concreto que crea los valores de uso. Dicha distinción no es característica de la actividad humana como tal, sino es aplicable solamente a aquella

actividad cuyo objetivo no es la satisfacción de las necesidades humanas sino la acumulación de las mercancías y las ganancias que éstas dejan. El destino del modo de producción capitalista, según Marx, definitivamente no es, la producción del Ser que afirma la esencia humana, sino la producción de plusvalía. Por ello, para Marx el modo de producción capitalista es un mundo falso, un mundo del hombre alienado, un *mundo alienado*. De ahí surge el indicio de la revolución con la pretensión de transformar el mundo en nombre de la esencia del hombre y en nombre de su libertad. Todo eso es incomprensible si no se toma en cuenta la distinción entre el trabajo y la producción mencionada anteriormente.

Ahora bien, ¿qué más encuentra Marx dentro de la relación: economía política - hombre? Según él "...la economía nacional ve en el trabajador sólo un animal que trabaja..."(19), y no como un ser activo libre, ser de la praxis y de la producción. Por ello, "la economía nacional observa el trabajo de la forma abstracta, como el objeto".(20) Eso quiere decir que no ve en la actividad humana algo diferente al objeto, sino que para ella se trata sólo de un objeto entre las cosas. La frase anterior es una explicación ontológica de la existencia humana a diferencia de la existencia del objeto. Ella misma se preocupa por el Ser (esencia) del hombre a diferencia del Ser de objeto, de tal manera que la cuestión sobre la esencia del hombre queda como la tarea principal e inmediata de la filosofía.

¿Qué significa la frase de Marx: "El trabajo es el hombre

perdido"(21) o la otra donde "la economía política proclamó el trabajo como su único principio"?(22) Detrás de todo esto, está el mismo postulado: la producción como libre actividad humana, como esencia del hombre (vida genérica), como actividad consciente de la vida, y el trabajo que crea las mercancías, el trabajo que es el objeto entre las cosas. En otras palabras, tenemos la *diferencia* entre la producción (la libre y consciente actividad humana) y el trabajo como forma de su alienación. La economía política, que tiene el trabajo como principio no es más que la conciencia alienada sobre la actividad humana alienada, ella es ideología. Aunque la trata como ideología Marx nunca negaba el carácter científico de la economía política. Al contrario, el marco categorizador de la economía política le permitió a Marx definir la diferencia sustancial entre la esencia humana y el trabajo, cuando escribió que "*...el trabajo es una simple expresión de la actividad humana dentro de la alienación, es la manifestación de la vida y su alienación...*"(23)

C) El mundo histórico, el tiempo y la crítica de la economía política

Como hemos visto, Marx con su crítica de la economía política pretendía ofrecer un análisis de la estructura de la sociedad capitalista, de las leyes de su funcionamiento, de su desarrollo y de sus límites. El punto de partida era toda una nueva concepción de la historia y del hombre, con el fin de reafirmar a éste en su relación con el mundo histórico y el tiempo. Es interesante que Marx nunca usó el concepto del tiempo

como el medio para explicarnos su relación con el mundo civil. El tiempo es, para Marx, sólo una manifestación de la alienación del mundo civil que aparece dentro de una alienación económica como la "jornada de trabajo"; por ello, Marx insiste que la "condición fundamental para que pueda florecer el reino de la libertad es la reducción de la jornada del trabajo".(24) Por otro lado se ve que el aspecto ideológico de la dimensión del tiempo muestra claramente su origen clasista. La alienación del tiempo se explica como el fenómeno que proviene de la alienación de producción, es decir, de la esencia alienada del hombre. En otras palabras, no es el tiempo que aliena la esencia humana, sino la esencia humana que aliena el tiempo. Para Marx el tiempo del mundo civil es sólo una versión ideológica del tiempo en general. Este problema, proveniente de la relación entre el mundo civil y el tiempo alienado, Marx lo trata de resolver partiendo del ser del mundo civil, y de la historia alienada que lleva el mundo civil. Por ello, Marx afirma que con la crisis del mundo civil termina una época históricamente acusada. El tiempo, así actúa como un elemento fundamental en el proceso en que la esencia del hombre tiene que ser reincorporada a su pensamiento. La "superación de la filosofía" como una problemática transmetafísica del pensamiento histórico tiene en Marx la forma de una ontología crítica y temporalmente fundamentada.

La crítica de la economía política, vista como un punto

neurálgico de toda la obra de Marx, posee (sobre todo en la parte referente a la teoría del sistema mercantil) varios elementos cuyo significado se encuentra muy cerca de la utopía. El *topos* en que se inspira Marx está más allá del mundo alienado y su laberinto de las mercancías, dinero, capital, plusvalía, competencia, mercado, etc. La intención utópica se concreta con mayor precisión no en la determinación positiva del porvenir, sino en la negación de lo existente. El tiempo por su parte está en una búsqueda permanente para convertirse en el tiempo fundamental de la historia. El tiempo del hombre contemporáneo surge en su forma reducida como jornada de trabajo. En el mundo civil el tiempo se posee como cualquier otra cosa: "Tener o no tener el tiempo" (símbolo: "el tiempo es el dinero"). La ucronía, es decir, el tiempo histórico está enfrente. Las valoraciones específicas de los momentos de la estructura temporal pretenden mostrarnos la visión del Ser en el marco del mundo histórico; el pasado es para los "románticos", los "sentimentales" que no conocen el presente, que no son "realistas"; el futuro es sólo para los "soñadores", los "utopistas" que tratan de escapar del presente y que tampoco son "realistas". Este aspecto ideológico que se refiere a las "dimensiones" del tiempo muestra claramente su origen clasista. La propuesta de Marx llevada por el futuro en la forma de un retorno a *Heimat* (el estar-en-casa) pretende un tiempo histórico que quiere unir el hombre y el Ser en su esencia donde el hombre es y el Ser se anuncia, existe.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS. CAPITULO III

1. Cfr. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la Lógica*. 2 tomos, Solar-Hachette. Buenos Aires, 1974.
2. Marx, Karl. *El Capital*. FCE. México, 1982. p. 36.
3. Desde W. Petty, y a través de J. Steuart y R. Cantillon, se llegó a la síntesis genial de Adam Smith que formuló los resultados de sus trabajos en las *Investigaciones sobre las causas y la naturaleza de la riqueza de los pueblos* (1776). Su seguidor David Ricardo proclamó en sus *Principios de economía política y tributación* (1817) las categorías capitalistas como eternas, dió una definición de la mercancía como producto del "trabajo humano destinado al mercado".
4. Marx, Karl. *Op. cit*, pp. 37-38
5. *Ibid*.
6. *Ibid*. p. 38.
7. En la *Crítica del programa del Gotha*, Marx propone una norma ética difícil de "institucionalizar": ¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades! Cfr. edición yugoslava *Kritika gotskog programa*, Prosveta, Beograd. 1975. p. 24.
8. Cfr. Apel, Karl Otto. *Estudios éticos*. Alfa. Barcelona, 1986. El modelo de una "comunidad de

productores" propuesto por Marx corresponde aquí a la "parte A" (o trascendental de la ética) en la terminología de Apel.

9. Marx, Karl. *El capital III*, p. 759.
10. *Ibid.*
11. Marx, Karl.- Engels, Friedrich. *Rani radovi*, Kultura. Zagreb, 1953. p. 199.; traducción al español y subrayado míos.
12. *Ibid.* p. 200.
13. *Ibid.* p. 201.
14. *Ibid.* p. 203.
15. *Ibid.* p. 202.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *Ibid.* p. 159.
19. *Ibid.* p. 160.
20. *Ibid.* p. 164.
21. *Ibid.* p. 211.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.* p. 249.
24. Marx, Karl. *El Capital III*, p. 760

IV.- MARX Y EL IDEAL ETICO-UTOPICO

Una vida sin búsqueda no es digna de ser vivida.
Sócrates

Lejos de introducirnos al quietismo, la ética como utopía -la utopía ética nos podría, en cambio, seguir dando incluso si la noche y la niebla de la distopía han hecho desaparecer de nuestro campo de visión todo horizonte, más de una razón, tal vez las únicas razones para no estarnos quietos.

J. Muguerza

Marx sostuvo que la sociedad capitalista es imposible porque dirige el progreso desencadenado en contra del hombre y de su vida. También trató de señalararnos que mediante la conciencia el hombre está igualmente cerca o lejos de todas las cosas. La conciencia desbroza el camino al anhelo humano y se enriquece con lo desconocido. Por otro lado el *ethos* crece dentro de lo conocido. Nuestra conciencia se mueve en el espacio que compartimos con los demás seres, incluido el futuro; el *ethos*, por su parte se mueve en una esfera que sólo nos pertenece a nosotros, aún si en ocasiones podría parecer que no existe en parte alguna (*ou-topos*). Marx estaba convencido que su proyección hacia el futuro coincide con una conciencia que se agota en lo existente, y con un *ethos* que se agota en lo posible. El mismo *ethos* vive más en lo posible que en lo dado.

El imperativo marxiano de vivir humanamente significa, así, mirar al futuro, que en este sentido se convierte en el criterio del presente. El futuro humano, en el sentido de Marx, no es en modo alguno un tiempo concebido físicamente, que sucede al "ahora" en cada caso, pero cuya dimensión no se deja captar, porque se sitúa fuera del marco de nuestro presente. Así, pues, el futuro no es algo que esperamos, diferimos o podemos relegar a mañana o a algún otro momento.

Para Marx la transformación del mundo no es un asunto de valores o juicios de valores, sino es una cuestión de juicios sobre medios y fines. Lo ético y lo político están estrechamente vinculados dentro del campo de la historia. La tensión entre el ser y el deber ser, es siempre una tensión inagotable y por eso no admite otra filosofía de la historia que aquella que deja la historia perpetuamente "abierta". En otras palabras, no es que la historia quede *inconclusa*, sino que moralmente hemos de observarla como algo "inconcluyente", puesto que el "esfuerzo moral", un esfuerzo continuo, no cuenta con ninguna garantía de alcanzar una meta que sea la definitiva. Lo decisivo en la confrontación entre lo posible y lo imposible gira en torno de un criterio que marca un límite entre ambos. Para Marx, ese criterio es la *producción de la vida humana concreta*. Una sociedad que no puede garantizar la continuidad de tal producción es imposible. Por ello, Marx plantea su idea de una comunidad ideal como única sociedad posible que se ajusta en su estructura a las necesidades de la reproducción de la vida real

humana. Lo posible (futuro), según Marx está ya en presente y actúa en todas nuestras actividades y relaciones. Marx esta convencido de que únicamente en conexión con el futuro puede hablarse de lo que es, porque todo lo que es existe, ante todo, como producto histórico del individuo. En su I tesis sobre Feuerbach él dice

El defecto fundamental de todo materialismo anterior - incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", "práctico-crítica".(1)

¿Existe un concepto del futuro en esta "Tesis I" sobre Feuerbach, si en ella ni siquiera se habla de él? ¿Cómo entender la "importancia de la actuación revolucionaria, práctico-crítica" buscando en ella un *ethos* propio que se vislumbra en el horizonte utópico? Marx nos introduce a esa problemática a través de su concepto del hombre, quien no se comporta frente al mundo y a los objetos de modo neutral, contemplativo y abstracto-teórico, como lo presenta la mayoría de los pensadores de su época; sino que el mundo humano es su objeto y su propia

creación, que no está dado, naturalmente, de modo autónomo en sí, sino que ha sido creado por su mediación. Así, pues, un objeto jamás es para el hombre de Marx, un objeto externo abstracto, algo dado e inmutable. El objeto que menciona Marx ya contiene la relación humana con el mundo, es él mismo que refleja la *posibilidad o imposibilidad* de llevar la vida humana más allá de los límites marcados por la "realidad". Sólo así la libertad, el sentido de la vida, es decir, la vida interna, la subjetividad, los sentimientos, la voluntad, los deseos, esperanzas, pasiones, en una palabra la historia completa del hombre, se hace visible. Para que exista un objeto para el hombre, éste ha de ser *producido*, mediado, pensado, ha de ser introducido en el mundo del hombre, ha de ser descubierto y contemplado ha de ser *humanamente posible*. No cabe duda, para Marx la posibilidad es el supuesto previo de lo real (y no lo contrario), de modo análogo a cómo el futuro es el supuesto previo del presente. Para poder existir, el objeto tiene que llevar en sí la *posibilidad* de algo distinto de lo que es o era. Lo que "todavía-no-es" no se entiende a partir de aquello conseguido en el presente, sino que representa *lo futuro* en el presente. De alguna otra forma, la praxis como cambio del mundo sería imposible. Para Marx, el hombre y el mundo están determinados por el futuro, ya que en otro caso su existencia sería inconcebible. El rechazo de la responsabilidad con respecto al futuro representa la negación de la esencia del hombre mismo. En última instancia, renunciar al futuro es

humanamente imposible. Pero, Marx ve con claridad que el hombre está sometido a las condiciones de un mundo alienado lejos de ser un *Heimat* (estar en casa). El verdadero futuro humano -en cuanto único espacio humano para una actividad auténtica, crítico-revolucionaria y universalmente sensible actúa siempre *ahora y aquí*, como fuerza para desplazar y *ampliar* los límites, las *posibilidades* que jamás están simplemente dadas, sino que han de volver a conquistarse y adquirirse siempre y han de asegurarse a través de una actividad práctica consciente. Esas posibilidades son como desafíos históricos entre los supuestos previos del mundo humano que Marx ha descubierto. De ellas depende la unidad original entre el Ser y Deber Ser. Dicha unidad, para Marx, se encuentra en toda relación del hombre con el mundo, con la realidad, con la sociedad y consigo mismo. Forma el fundamento de su actividad entera, porque toda relación, todo pensamiento humano contiene una determinada actitud, un punto de vista, una voluntad, una convicción y un elemento subjetivo con alguna cosa, es decir, un elemento crítico. Este proceso complejo se manifiesta en una valoración determinada -afirmativa o negativa de la realidad existente. (2)

Marx sabe que la separación y la oposición de *lo que es* y de *lo que ha de ser* sólo es posible en la teoría, en el pensamiento abstracto y en la conciencia. De ahí viene su enorme interés por mantener la "unidad de la teoría y la praxis", de aquello que es y lo que *debe ser*, del ser y la conciencia, del pensar y querer. Esta unidad está realizada y confirmada de un

modo activo y crítico para toda actividad y toda relación humana. Este punto de vista sirve a Marx para probar la historicidad de la praxis, donde las formas concretas de la existencia humana se relevan y renuevan continuamente, se niegan y vuelven a constituirse de nuevo en su medida espacio-temporal. La "actividad humana sensorial" de la Tesis I(3) para Marx actúa como *actividad objetiva*, por la que el hombre no sólo transforma un objeto, sino que al transformarlo, se objetiva en él, se hace objeto para sí mismo. Sujeto y objeto se encuentran así en la praxis transformadora, en la que el sujeto deviene objeto y el objeto sujeto, el hombre se objetiva y el objeto se humaniza. El resultado es un nuevo materialismo ya no divorciado de la historia (Feuerbach), sino una teoría crítico-práctica de lo real. Así, pues, la verdadera realidad se encuentra sólo en la praxis, en la actividad transformadora del hombre sobre la naturaleza. Marx no plantea una verdad objetiva que haya de ser conocida. La verdad no consiste tanto en la adecuación del pensamiento a la realidad cuanto en la *realización* del pensamiento.(4) La verdad se hace en la praxis. Por ello Marx rechaza como una especulación escolástica el problema previo de la verdad o realidad del conocimiento. Como en su gran maestro Hegel, la verdad no está al principio, sino al final del proceso, pero no como un saber absoluto, sino como *praxis absoluta*. Ella misma es un concepto clave en la fundamentación de una ética normativa cuyo objetivo principal es la superación de la alienación. Estar alienado significa en Marx no ser lo que

el hombre *podría y debería ser un ser libre, creador, social, plenamente desarrollado. Pero, en el caso de los hombres, hay que llegar a un acuerdo racional de lo que debemos en considerar "verdadero", "bueno", etc. que nos obliga a dialogar los unos con los otros. Para Marx el diálogo es una acción concreta y no un tipo de comunicación liberada de los influjos externos donde todos los participantes han de tener una distribución simétrica de oportunidades. Simplemente porque los participantes no tienen la misma posición simétrica dentro del modo de producción de la vida. He aquí una situación paradójica, como han señalado repetidamente los promotores de la ética comunicativa (Apel)*

Quien reflexione sobre la relación entre ciencia y ética en la moderna sociedad industrial que se extiende a todo el planeta, se ve enfrentado -a mi juicio- a una situación paradójica. Efectivamente, por una parte la necesidad de una ética universal es decir, obligatoria para la sociedad humana en su totalidad nunca fue tan urgente como en nuestra era, en la era de una civilización unificada a nivel planetario por las consecuencias tecnológicas de la ciencia. Por otra parte, la tarea filosófica de fundamentar racionalmente una ética universal nunca pareció tan difícil -e incluso desesperada como en la era de la ciencia.(5)

Apel, uno de los teóricos más importantes de la ética comunicativa está convencido de que necesitamos una ética universal que afronte las consecuencias de una civilización unificada, al nivel planetario, por las consecuencias tecnológicas de la ciencia; sin embargo, nunca ha sido tan difícil la tarea de fundamentar racionalmente una ética universal como en la era de la ciencia. La ética comunicativa apuesta por una "situación ideal del diálogo" donde son válidas sólo aquellas normas en que

todos los interesados se ponen de acuerdo, tras una formación discursiva de la voluntad. Los sujetos de la comunidad ideal de comunicación de Apel dan la sensación de ser ellos mismos sujetos ideales y no hombres de carne y hueso; los hombres que han perdido el control sobre los productos de su propia actividad física y espiritual. Esos productos (dinero, iglesia, organizaciones políticas etc.) ya convertidos en fines en sí, en poderes extraños, desconocidos, actúan sobre el hombre esclavizándolo, en lugar de ser el productor quien disponga de ellos. Esa tendencia conduce, en el plano moral, a una moral estrecha, que trata de justificar y racionalizar los modos de existencia limitados en su estructura básica. En este tipo de concepción no existen generalizaciones relativas al abismo existente entre los hechos y los valores, entre conocimientos e ideales, hasta que no se adopte como ideal, como valor, algo *realmente posible*. El carácter del valor, del ideal adquiere así una *posibilidad histórica* mediante el acto humano de la extrapolación, es decir, mediante la *proyección* hacia el futuro de lo que -en concordancia con las necesidades humanas esencialesha sido escogido entre varias posibilidades reales de *alternativa*. Esto es uno de los elementos del pensamiento de Marx a menudo mal entendido. Su filosofía es esencialmente una filosofía de *acción*, su determinismo *no es fatalismo*, su "comunidad ideal" no es algo que pueda lograrse sin luchar por ella y que no suponga esfuerzos y sacrificios. Esto presupone que los hombres elijan una "comunidad ideal" y se comprometan en

ella, pues no son autómatas conducidos por las extrañas e impersonales fuerzas exteriores. Por supuesto esta elección no se fundará sólo sobre los conocimientos, sino también sobre ciertos juicios de valor. El hombre aceptará, probablemente, el ideal de la plena emancipación humana sólo cuando, negado se rebele contra todos los aspectos negativos de la existencia humana en la sociedad que Marx abarcó bajo el concepto de *alienación*.

La búsqueda de una ética normativa humanista resulta perfectamente compatible con las tesis fundamentales de Marx. De hecho, su propuesta de una "comunidad ideal" es, entre otras cosas, un modelo ético. El hombre del futuro debe liberarse de su dependencia de las necesidades naturales exteriores y de los extraños poderes sociales, sus propios productos. El hombre marxiano del futuro debe desarrollar las formas creadoras de su actividad práctica y liberarse del trabajo alienado. Debe acabar con la destrucción de los bienes materiales (poner fin a sus actitudes que matan el medioambiente) y las vidas humanas (guerras sangrientas). En vez de hacer esfuerzos desesperados para poseer tanto como le sea posible, debe tratar de ser y vivir una vida lo más rica, digna y plena posible. Por ello, debe despertar todas sus capacidades potenciales, todos sus sentidos humanos y reafirmar su individualidad en sus diferentes relaciones con el mundo. Este ideal, que fue formulado por Marx en su juventud, es un ideal ético que en la cultura moderna todavía no ha sido superado. La realización de este ideal

significaría llegar a un resultado necesario si los hombres actúan en esa dirección.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS. CAPITULO IV

1. Marx, Karl. *Op. cit.* p. 10.
2. Las distintas posiciones en cuanto la percepción de la realidad son el punto de partida dentro del pensamiento neoliberal. Los autores como Hayek, Popper, Friedman o Nozick, tratando de refutar la argumentación socialista, proclaman al socialismo como un "error de hecho" debido a la percepción "errónea" (falsa) de la realidad. A pesar de que "no existe una voluntad común que ordene" hay que respetar "el amplio orden espontáneo de cooperación humana", es decir el capitalismo. Cfr. Hayek, *Op. cit.* pp. 41-58.
3. Marx, Karl. *Op. cit.* p. 10
4. El desafío de *realizar* el pensamiento y no tratar de adecuarlo a la realidad era el atributo principal que marcó una diferencia fundamental entre Marx y los apologistas del capitalismo.
5. Apel, Karl Otto. *La transformación de la filosofía.* Taurus, Madrid. 1985, vol. 2, p. 342.

V. LA PRAXIS EL TIEMPO EL MUNDO

En la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales.

Karl Marx

La "verificación" de los conceptos marxianos está enfrentada a un dilema la constructividad temporal de la filosofía especulativa o la destrucción revolucionaria de la época en la "realización" de la filosofía. Sólo así es posible entender por qué para Marx el comunismo representa "... la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia..."(1) Para comprender el concepto de revolución hay que repensar la totalidad sistemática del pensamiento de Marx y no caer en una "sistematización" limitada e incapaz de fijarse en los "valores" y "funciones" de este concepto central. Marx, como maestro de la "realización de la filosofía", mediante la crítica de la economía política y, a la vez, de la realidad económica ("la sociedad civil") busca las condiciones adecuadas que iniciarían el proceso de transformación revolucionaria del mundo. Ninguna aproximación científico-particular o práctico-vital puede evadirse de su concepto de revolución, sino al contrario, siempre lo supone. Por el carácter de la filosofía y por su "realización" es necesario mencionar la estructura ontológica

del concepto marxiano de "revolución". Por eso, ninguna crítica al concepto marxiano de "revolución", es decir, a su concepto de "proletariado revolucionario", puede ocurrir en el terreno de una reflexión empírico-histórica.

Se dice que el "proletariado revolucionario" no es el "descubrimiento" (*Entdeckung*) marxiano, sino su "invención" (*Erfindung*). No cabe duda que, empíricamente visto, todos los conceptos de Marx, partiendo del "capital", son "inventados", pero si con eso se pretende criticar a Marx, no se entiende, entonces, la manera("naturaleza", "esencia") con la que Marx elabora sus conceptos, y tampoco se entiende la esencia del pensamiento dialéctico-especulativo. Todos los conceptos de Marx formando la totalidad de la época histórica son rigurosamente sistemáticos y determinados. Este sistema, presente de modo tanto explícito como implícito, es dialéctico-especulativo, a medida que la filosofía tradicional (metafísica), en el sentido de esencialismo ontológico y al estilo hegeliano, muestra la prioridad de la esencia frente a la existencia. Sin embargo, cada proceso particular de la producción capitalista, a pesar de todas las aberraciones y modificaciones debe comportarse en su esencia como el "modelo" descrito en *El Capital*. Es cierto que no sólo el concepto del "proletariado revolucionario" sino también todos los conceptos críticos de la economía política fueron inventados y no descubiertos. Pero, eso habla a favor y no en contra de Marx porque su concepto "esencial" y no "empírico" de la revolución lleva en sí la transformación de

toda una época histórica. La interpretación empírica y científico-particular de la revolución acompaña el reformismo y el revisionismo, mientras la dialéctico-especulativa está acompañada por la teoría revolucionaria y la praxis.

Las formaciones sociales realmente existentes están lejos de resolver las contradicciones producidas por sus propias estructuras formales, que en terminología marxiana, todavía estan dirigidas contra el "hombre y su mundo". La filosofía de Marx es una filosofía implícita en la cual se plantea el "principio general-empírico de la imposibilidad"(2) desde un enfoque transcendental. Dicha "imposibilidad" a partir de su contenido utópico no representa ningún obstáculo, en cuanto las "posibilidades" del desarrollo de los modos de producción de vida. Lo "imposible", para Marx, es algo que nos sirve para descubrir el marco de lo "posible". Precisamente en ese contexto Marx sitúa su propuesta de la "comunidad ideal" (comunismo) como el "reino de la libertad"(3) donde "cada uno trabaje según sus capacidades y reciba según sus necesidades".(4) Abrir el espacio para las posibilidades reales presupone una crítica del sistema económico del capitalismo vigente basada en las posibilidades futuras donde todo "acto-de-producción" (no "acto-de-trabajo") ya siempre presupone la "comunidad ideal de productores". En otras palabras, la destrucción de la economía capitalista tiene como objetivo liberar el "acto-de-producción" de la carga alienadora, y recuperar los valores antropológico-éticos en una visión democrática, donde el individuo activo y responsable se

realiza plenamente en una comunidad solidaria. Lo importante es señalar el ángulo crítico desde donde Marx lanza su crítica al capitalismo, ya que desde dicho ángulo puede criticarse también todo sistema económico futuro posible. Lo "posible" sería una "utopía" económica y política derivada de un proyecto socialista concreto que deberá ser una superación crítica del "socialismo real", pero no un retorno a nada o un comenzar absolutamente de nuevo.

La pregunta acerca de la posibilidad (de la futura existencia) de la comunidad (*Gemeinschaft*) ideal no puede plantearse partiendo sólo de la positividad existente, o sea, del punto de vista de aquello que ya es, sino que hay que buscar esta posibilidad precisamente allá donde se encuentran las raíces y el origen del hombre y su filosofía, esto es, en aquello que no es aún, es decir, en lo no-existente-todavía.

El comunismo es la posición como negación de la negación, y por ello el momento real necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El comunismo es la figura necesaria, el principio energético del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es el *Fin del desarrollo humano*, la figura de la sociedad humana. (5)

Este "mensaje" filosófico todavía no se ha realizado. Sin embargo, Marx sigue siendo el filósofo cuyo pensamiento es al propio tiempo la anticipación activa del futuro, porque habla a partir de lo futuro que precede conceptualmente al acontecer práctico-histórico. Por otro lado, su idea de la "comunidad

ideal" está formulada desde el punto de vista de la realización de la filosofía, esto es desde el enfoque del cambio fundamental del mundo existente; donde precisamante está contenido no sólo su sentido *actual inmediato*, sino también verdaderamente *contemporáneo histórico*. El dominio histórico, la novedad real y la tarea de esta idea consisten en la realización de la filosofía como racionalidad (humanidad) *posible* del mundo humano, es decir cuando lo futuro *actúa* en lo presente o cuando lo que se ha mostrado mediante la evolución histórica como origen y razón de este mundo y de la historia confirma activa e inteligiblemente que *fue* siempre, *es* y *será* así; que la *posibilidad* preceda siempre a la contingencia y la necesidad o, respectivamente, al hecho y la actualidad inmediatos. Lo que pretende Marx no es más que la confirmación de la libertad en cuanto la posibilidad objetiva y verdaderamente histórica de lo *distinto* de lo que *es*, puesto que sólo la libertad empieza por *hacer posible* que algo siquiera sea. Con esto se confiere también al concepto de la historia (de la historicidad) un sentido fundamentalmente diferente y esencialmente nuevo, gracias a lo cual le distingue del concepto tradicional del cambio histórico (básicamente siempre igual), de los acontecimientos, los fenómenos y los individuos, que sólo confirman su "historicidad" en el hecho de su mera existencia en un *espacio* y un *tiempo* transcurido como mera duración, bajo el aspecto puramente abstracto que encuentra su término en el momento actual. Ya Schelling señaló esta presencia abstracta en

el tiempo como en el pasado, así como su carácter históricamente insostenible que desde el punto de vista histórico ni siquiera puede pensarse realmente. En un momento de profunda indignación Schelling escribe

Es, pues, perfectamente seguro que, al igual que la gran mayoría de los individuos de cada época, una cantidad de acontecimientos jamás han tenido una existencia en el mundo al que pertenece propiamente la historia. Porque del mismo modo que no basta para asegurarse un recuerdo en la posteridad perpetuarse algo solamente como causa física y a través de los efectos físicos, así tampoco puede adquirirse una existencia en la historia mediante el hecho de que es mero producto intelectual o mero miembro a cuyo través, como mero medio, pasa a la posteridad la cultura adquirida del pasado, *sin ser nosotros mismos causa de un nuevo futuro*. Sin duda, con la conciencia de cada individualidad sólo está dado también *aquello que hasta el presente ha actuado, pero esto es precisamente también lo único que pertenece a la historia y ha sido en la historia.* (6)

La esencia y el sentido de lo histórico en este pasaje clásico se ven y determinan desde el futuro, que nos habla tanto a partir del pasado como "causa" de un nuevo futuro donde el hombre conquista y renueva su ser para empezar a convertirse en un verdadero ser histórico. Aquí, la idea de Schelling concuerda con la posición marxiana del devenir de la historia, del mundo del hombre y del hombre mismo. El determinismo, el fatalismo, el historicismo y sobre todo el positivismo terminan aquí, porque el individuo crea su historia en la dimensión de la historicidad en cuanto futuro, de tal modo que es su propia historia o no es. En este mismo individuo piensan Marx y Engels cuando 1845/6 escriben lo siguiente

Para nosotros el comunismo no es un estado de cosas que

debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual.. Por tanto el proletariado sólo puede existir en un plano *histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su acción sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia *histórico-universal*. Existencia *histórico-universal* de los *individuos* directamente vinculada a la historia universal. (7)

Es un hecho empírico comprobable a lo largo de la historia que, al ampliarse la actividad a escala universal, los individuos caen, cada vez más, bajo el poder de una fuerza extraña a ellos, que se manifiesta, en última instancia, como mercado mundial. Para Marx, esta fuerza queda disuelta y la liberación de todo individuo se produce al tiempo que la historia se transforma en historia universal. La praxis transformadora, el tiempo y el mundo son los elementos fundamentales y la base única para establecer una nueva forma de producción de la vida cuya pretensión es crear una comunidad de individuos libres e independientes de los extraños poderes materiales y espirituales. La postura marxiana de la comunidad ideal del hombre comunitario (no colectivo) no figura como alguna nueva convicción, dirigida contra las sagradas convicciones religiosas y nacionales (conciencia), sino como un modo de producción de la vida diferente, donde las distintas posiciones, incluso la religiosa y la nacional no van a estar al servicio de la ocultación de las desigualdades esenciales entre los hombres, sobre todo las que son derivadas del modo de producción capitalista. La idea de la comunidad ideal, según Marx, no se puede reducir a una convicción particular en el

sentido "Aquí está la verdad". Al contrario, la comunidad ideal es la forma de producción de la vida, en la cual las convicciones particulares de los hombres ya no tienen ninguna razón de degradarse a las ideologías como medios de la lucha por el poder o medios de la apología del poder o como instrumentos de manipulación entre los hombres. A diferencia de Marx, algunos marxistas cambiaron el significado de la comunidad ideal de Marx convirtiéndolo en una forma de comunidad espiritual (conciencia de clase). De esa manera, el marxismo (comunismo) hace la ideología de la lucha por el poder político y como tal entra sólo en el conflicto político y no en el histórico-mundial, contra las ideologías existentes nacionales, religiosas, etc. cuyo fin único es el poder.

En su análisis crítico de la economía política como anatomía de la sociedad civil, Marx encuentra el origen de las desigualdades entre los hombres como individuos incondicionalmente libres en el sentido político. El origen de la desigualdad está más allá de las relaciones políticas, reside en la esencia de la producción mercantil capitalista. Por ello, para Marx, la actividad política e instituciones políticas de la sociedad civil poseen exclusivamente la función de la ocultación o legitimación ideológicas de las desigualdades reales entre los hombres. A diferencia de la comunidad ideal (comunismo) el estado político sólo es una comunidad ilusoria. Con esa argumentación Marx definitivamente rechaza la idea hegeliana del estado, basada en un principio no-político y dialéctico-

especulativo. Ese principio, después de los fracasos anteriores de la filosofía política moderna ha penetrado en la filosofía del derecho de Hegel a través de la economía política inglesa. Con el propósito de argumentar la idea central de la filosofía hegeliana del derecho según la cual la libertad actúa como el fin supremo de cualquier actividad política, el mismo principio no ha podido comprobarse en la forma dialéctico-especulativa, porque ésta no describe la libertad y tampoco las relaciones práctico-políticas, sino la lógica de la interioridad y la exterioridad del trabajo abstracto. Por eso, Marx concluye su crítica a la filosofía hegeliana del derecho con la tesis de que Hegel está en las posiciones de la economía política moderna.

Marx rechaza críticamente la economía política y la dialéctica especulativa como instrumento metódico de su expresión. Con eso él saca la libertad de su modelo del sistema suprasubjetivo. La libertad no es un sistema en sí, un ideal abstracto, es una relación específicamente articulada entre las existencias. Marx no ha desarrollado su propia filosofía de la política, pero ha roto todas las ilusiones de la filosofía moderna de la política sobre la libertad bajo el sistema capitalista de producción de la vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS. CAPITULO V

1. Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. Editorial Grijalbo, Mexico, 1968. p. 143.

2. Franz Hinkelammert trata de aplicar su "principio general empírico de imposibilidad" a dos formulaciones de Marx al reino de la libertad y a la comunidad en la que "cada uno producirá según su capacidad y recibirá según su necesidad". Cfr. Hinkelammert, Frantz. *Crítica de la razón utópica*. Editorial DEI, San José, Costa Rica. 1990.
3. Marx retoma el concepto "reino de la libertad" como un eco del idealismo romántico alemán, particularmente de la obra de Schiller. También se puede comprobar la influencia de la misma corriente a través de los textos de H. Heine, Novalis o del mismo Hölderlin ("de la destrucción nacerá la primavera" o "yo amo la especie de los siglos venideros").
4. Marx, Karl. *Op. cit.* p. 24.
5. Marx, Karl. *Manuscritos...* p.156.
6. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sistema del idealismo transcendental*. Ed. Antrhopos, Barcelona. 1988. p. 294.
7. Marx, Karl. Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. 2° Ed. Trad. de alemán Wenceslao Roces. Pueblos Unidos, Montevideo. 1968. p. 228.

UTOPIA: EL HOMBRE Y SU SOMBRA

Donde no hay una utopía anticipadora que abra las posibilidades, nos encontramos un presente estancado, estéril; nos encontramos una situación en la que queda inhibida no sólo la realización individual, sino también la realización cultural de posibilidades humanas que no pueden llegar a su cumplimiento. Para los hombres que no tienen utopía, el presente es inevitablemente constrictivo; y, análogamente, las culturas que no tienen utopía permanecen prisioneras del presente y retroceden rápidamente al pasado, porque el presente sólo puede estar plenamente vivo en la tensión entre el pasado y el futuro. La fecundidad de la utopía consiste en esto: en su capacidad de abrir posibilidades.

Paul Tillich

I.- ENTRE LA IMAGINACION Y LA REALIDAD

Chuang Tzu soñó que era una mariposa y no sabía al despertar si era un hombre que había soñado ser una mariposa o una mariposa que ahora soñaba ser un hombre.

Herbert Allen Giles, *Chuang Tzu* (1889)

Una de las características esenciales de la utopía en el siglo XX es el imponerse y difundirse de ese género literario al que

diversamente se ha calificado de antiutopía, distopía o contrautopía. Sin embargo, es probable que ésta no sea más que una de las características de la utopía del siglo XX en el sentido de contraponerse a los géneros literarios y las formas restantes de arte utópicas, sobre todo el cine, que siguen produciendo imágenes del mundo "perfectamente negativas" y que, por tanto, conservan todos los caracteres "optimizantes". Estos caracteres utópicos todavía mantienen el sentido de imaginar una realidad en la cual existe un lugar para un mundo absolutamente feliz. Se puede afirmar que el modo utópico de pensar y sentir, originado en las grandes visiones históricas de la edad de oro y de manifestaciones prometeicas, sustentado a la vez por la escatología judaica y cristiana y resumido en miles de obras en todas las sociedades europeas a partir de mediados del siglo XV, debe redefinirse en el marco de una concepción nueva que no es lineal ni circular, sino ético-hermenéutico-histórica. La metáfora del crepúsculo de la utopía suscita un empobrecimiento de la imaginación utópica, pero es insuficiente como una profecía sobre el final de la misma. El mundo de hoy con sus tendencias actuales anuncia una especie de noche utópica cuya duración será imprevisible. ¿Somos testigos de un frenazo en el proceso de producción utópica en el Occidente? ¿O se trata solamente de una debilidad temporal? Aunque es una paradoja, el pensamiento utópico cuando cumple su función, es imprevisible, dejando abiertas éstas y otras interrogantes.

A partir del año 1516, cuando se publicó en Londres por primera vez el libro de Tomás Moro (Sir Thomas More) titulado

Utopía(1), el mismo título se escogió como la palabra que posteriormente denominaría obras de distinto carácter y género literario, que imaginan una sociedad, comunidad o estado libres, en los que se suponen, ya superadas las deficiencias humanas. La palabra *ou tópos*, de origen griego, que significa literariamente "en ningún lugar" designó primero una isla lejana, en donde existía, de acuerdo con su carácter ficticio, una comunidad ideal entre los individuos completamente libres. En la época moderna utopía extiende su significado involucrándose en los textos de origen literario, filosófico o científico. Aunque la ficción utópica ya había aparecido muchos siglos antes de Moro, la publicación de la *Utopía* por primera vez "ofrece" al mundo un modelo que niega la realidad.

A lo largo de la época moderna el pensamiento utópico se ha desarrollado como una multiciplidad y con una estructura tan variable, mostrándonos que todos los tipos utópicos pueden ser tan variados como la vida misma. Son muchos los intentos que trataron de hacer una sistematización del pensamiento utópico con el fin de analizar y definir la forma utópica. No es tan difícil señalar que el cuerpo utópico puede ser dividido en puntos polares de tal manera que existe una utopía blanda y otra dura; una estática y otra dinámica; una utopía sensible y otra espiritual; la utopía de evasión y utopía de realización; las utopías colectivistas y otras individualistas etc. Por otro lado, no es difícil reconocer que en muchas ocasiones distintas formas artísticas pueden ser unidas por una sólo idea: la idea de utopía. Las diferentes expresiones

artísticas basadas en un lenguaje particular como son por ejemplo la película *Stalker* del cineasta ruso Andrei Tarkovski(2), la pintura fantástica de Bosch(3) o la metáfora poética de Eliot(4); ellos poseen el mismo sentido de imaginar un mundo en el cual se vuelven realidad cosas que en la vida actual quedan sólo como posibilidades. En fin, ninguna forma utópica se encuentra en estado puro y simple, porque el retrato viviente se asienta sobre un conjunto de manifestaciones humanas implícitas acerca de la naturaleza humana y la exposición discursiva de los principios utópicos recurre a una frecuente ilustración.

A) Utopía como manifestación de la imaginación

Para el lector que recorre, una tras otra, las diferentes utopías, un vínculo extraño aparece entre estas obras de autores diferentes en el curso de la historia: la imaginación - tierra natal de la utopía. El primer acceso a la utopía era posible sólo como un viaje en la imaginación o un sueño. En la antigüedad el pensamiento platónico que se desarrolla en el marco de la utopía que enlaza las categorías como Mito, Metafísica, Dialéctica, parte de unas imágenes cuyo contenido variable trata de establecer una visión del mundo. La imaginación es el punto de partida en el proceso del acercamiento a la realidad en la época de Platón. La relación entre imaginación y realidad se produce en la obra de Platón como una permanente y fecunda fusión entre "mitos" y "logos". Por primera vez la imaginación fue sometida a análisis en el *De anima* de Aristoteles(5) que la define, en general, como

posibilidad de evocar o producir imágenes independientemente de la presencia del objeto al cual se refieren. La *República* del Platón es, esencialmente el mundo mismo de las ideas, un fruto de la imaginación. La presencia del mito le sirve a Platón como método revelador del conocimiento. La República ideal y su mito de la caverna nos indican la misión de la utopía que debe de desencadenar a los hombres, liberarlos de su falsa imagen de la realidad, sacarlos al aire libre a ver el cielo, revelarles la luz pura del conocimiento. Ya una vez desatado del muro de la caverna el hombre como ciudadano podría tener una idea del Estado ideal que junto con el alma forma la armonía eterna. El Estado ideal de Platón tiene su origen en la imaginación, pero ahí no queda. Los elementos de un Estado imaginario se transforman en un Estado ideal y luego verdadero. Platón nunca abandonó el propósito de establecer el Estado ideal, pero no un Estado artificioso como fruto de la imaginación pura, la ficción y el juego especulativo. Al comienzo del *Timeo*, Sócrates expresaba una vaga insatisfacción respecto a un mero discurso sobre la formación de una ciudad ideal tal como había aparecido en la *República*:

Esta impresión se asemeja a la que uno podría sentir cuando, habiendo visto en alguna parte unos hermosos seres vivientes, bien sea representados en una pintura, bien sea realmente en vida, pero en estado de reposo, experimentara uno el deseo de ver que por sí mismos se ponían en movimiento y hacían realmente algunos de los ejercicios que parecían adecuados a sus cuerpos. He ahí lo que yo siento, por mi parte a la vista del Estado cuyos trazos hemos recorrido... (6)

Más allá en éste dialogo platónico, *Critias* respondiéndolo al

desafío, trata de "imitar" un Estado ideal "en acción", pero hubo de pasar unos diecinueve siglos hasta que Tomás Moro, en su *Utopía*, cumpliera por fin el deseo socrático. Ahora bien, el caso de la filosofía platónica, sobre todo su carácter utópico, representa un intento de forjar el mundo sobre elementos reales, pero en términos ideales. Lo utópico, lo filosófico y lo político en Platón son un todo en la complejidad del mundo. Junto con la presencia del mito(7), la utopía confirma que la imaginación no deja de ser la fuente principal de inspiración. Utopía como tierra prometida debe su existencia a la imaginación, pero la intención utópica de cambiar el mundo y comprometerse con la realidad va más allá de las imágenes ilusorias, expresiones de nuestros deseos. Después de Platón, la mayoría de las utopías sociales, la de Tomás Moro con su isla de libertad y tolerancia, la de Campanella con el reino del amor y de la ciencia en la ciudad del sol, la de Bacon y su técnica renacentista de la nueva Atlántida, la de los socialistas del siglo XIX, lo mismo que las concepciones sobre los derechos del hombre en la revolución francesa y en la obra de Rousseau, estarán todas ellas inspiradas en la imaginación que les permitiría iniciar la lucha en favor de un mundo en que se hayan hecho efectivas la felicidad y la libertad. La imaginación, creadora de los mitos, en Platón se hace por primera vez elemento primordial para situar la historia y el destino de los hombres y los pueblos en los horizontes de la utopía. No debemos de entenderla como método o instrumento para ejercicios utópicos, porque el contenido de la imaginación es indefinido y como tal inadecuado para una percepción

racional de la realidad. Aunque en la época moderna el pensamiento utópico se ha alejado de la imaginación, ella no deja de ser uno de los extremos en la relación perpetua con la realidad.

B) Utopía - un desacuerdo eterno con la realidad

Mientras Platón intentaba llevar a la práctica el deseo autoritario de un sistema político y social estático y con una estructura jerárquica que debía ser tan racional como fuera posible, los humanistas del Renacimiento encabezados por Moro formaron una corriente intelectual y social de liberación. Con la idea de revitalizar lo clásico, y al mismo tiempo atrapados por las grandes corrientes del mundo en que vivían, podían enfrentarse a las normas e instituciones sociales de entonces desde una posición radicalmente distanciada de las autoridades de aquella época. El humanismo renacentista (sobre todo T. Moro) establece una crítica dura a la injusticia social en sus diversas formas de manifestación en el período de transición del feudalismo al capitalismo. En su mayoría las obras de carácter utópico del siglo XVI y XVII que presentan una visión melancólica y retrospectiva de la Edad Media, trataron de reafirmar los valores humanos establecidos en la Antigüedad. La fe en la función liberalizadora de la ciencias y la predilección por lo autoritario en la *Nueva Atlántida* (New Atlantis) de Bacon (1627) (8), tanto como el odio hacia la tiranía y la búsqueda intelectual de posibilidades para lograr la paz social en la *Ciudad del Sol* (Civitas Solis) de Campanella (1623) (9) eran expresiones naturales de clara influencia humanista y una

respuesta teórica a las nuevas formaciones económicas y políticas que causaron la gran inestabilidad social del principio de la época moderna. Con la Revolución Francesa el contenido utópico cambia de posición alejándose cada vez más de la imaginación. Lo utópico se centra en un único ideal político y así se sitúa mucho más cerca de la realidad que de la imaginación. Los autores como Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Cabet, Owen, Morelly, denominados por Engels "socialistas utópicos"(10) incorporan sus proyectos más a los impulsos directos de la realidad social que a las imágenes, manifestadas en símbolos, fantasías, sueños e ideas similares que, en el sentido más amplio de la palabra, no-existen. Sin embargo, el carácter reformador y antiburgués del socialismo utópico resultó insuficiente para llevar a cabo una serie de renovaciones sociales con la idea de crear una nueva sociedad. Cabe subrayar que los autores mencionados anteriormente jamás renunciaron a algunos ideales abstractos que desde siempre servían como la base para una especie de fabricación apriorística de sociedades ideales. Ligados a la realidad, pero sin ningún análisis preciso sobre las fuerzas sociales, los socialistas utópicos no han podido definir la relación entre el pensamiento utópico y la conciencia utópica que les permitiría un eventual acercamiento a las necesidades y vías del desarrollo de la sociedad misma.

En un texto lúcido sobre la utopía K. Mannheim trata de explicar el camino que la utopía recorre en su "viaje" desde la imaginación hasta la realidad:

No sólo la estructura de grupos sociales existentes, sino también la suerte de un proyecto general social puede depender

de la naturaleza de las imágenes irreales o transcendentales a la realidad que tales grupos han admitido; puede depender de la forma en que las ideas primitivas han sido adoptadas a la vida social; finalmente puede depender del resultado final de la acción recíproca entre el elemento utópico, los otros elementos y la conciencia.(11)

Más adelante, Mannheim indica que el pensamiento utópico tiene su propia evolución en la cual la imaginación y la realidad son puntos neurálgicos de ese proceso:

Desde el punto de vista psicológico, la historia del pensamiento utópico incluye un proceso evolutivo que nace con la conciencia mítico-primitiva, y conduce gradualmente a comprender la realidad... Es característico de la conciencia primitiva o mítica ofrecer en forma de equivalentes simbólicos una evasión de la realidad, para proporcionar satisfacción a sus deseos frustrados en la realidad social. Una inclinación tal de la conciencia tiende a confundir las ficciones subjetivas y simbólicas y los elementos de la realidad, sin poder distinguir al final entre ambas cosas.(12)

Uno de los momentos más importantes en la historia del pensamiento utópico fue, según Mannheim, cuando el aspecto religioso del mito perdió su fuerza ante el aspecto social. La diferenciación entre los grupos sociales hizo que las clases dominantes, al adoptar poco a poco sus posturas racionales, transformaran determinados símbolos en un principio común aplicado a todos, es decir, los transformaron en instrumentos que pueden ser utilizados conscientemente para apoyar y proteger su autoridad. Estos instrumentos son:

...los que recubren con el color protector de la ideología; y por su parte, las masas, partiendo muy a menudo de la misma materia prima, forman una utopía que infringe el

status quo. Siempre que las míticas estereotipadas, enmascaradas ideológicamente, ceden en la conservación del orden social ante las fuerzas desintegradoras de cualquier cambio económico, político o similar, los elementos del mito tienden a convertirse en las imágenes escatológicas y quiliásticas. (13)

Dicho en otros términos, con la aparición de los elementos ideológicos se inicia una nueva etapa en el pensamiento utópico, en la cual la utopía empieza a mantener estrechas relaciones con la historia del racionalismo moderno. Hay, desde luego, algunos textos utópicos (de Platón, por ejemplo) que no entran estrictamente en la historia del racionalismo moderno, pero si pensamos en el significado más propio e históricamente preciso del término utopía, en la isla descrita por Tomás Moro (la obra que confirmó al término el sentido que hoy tiene para nosotros), nos encontramos situados exactamente dentro de la historia del pensamiento racionalista moderno. Los "humanistas" seguidos posteriormente por los "socialistas" crearon una realidad "óptima" no en consecuencia de las imágenes inspiradas por un deseo inmediato e ingenuo de bienestar y de felicidad. Al contrario, sus proyectos eran producto de la deducción de los caracteres de sus mundos ideales a partir de una comprensión racional y sistemática de la esencia humana, de sus posibilidades y su vocación. Cabe señalar que ninguno de ellos usó el término utopía para denotar una Arcadia, una Nueva Jerusalén o cualquier otra imagen de mundo feliz como lo sería, una mítica edad de oro que estuviera en los orígenes de la historia. El contenido utópico de sus obras se extiende a la producción de una realidad óptima que pretende la planificación racional orientada en forma

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

tecnológica (Bacon) o metafísica (Campanella). Sin embargo, la constante presencia de la imaginación utópica en sus textos confirma que no se trata simplemente de una fuga fantástica a un mundo más feliz, sino de un aspecto constitutivo de la mentalidad racional moderna.

Ahora bien, la imaginación y la realidad como puntos opuestos y, en muchos casos, paradójicamente complementarios son los únicos espacios habituales de la utopía. El mundo de los mitos, símbolos y éxtasis religiosos por un lado, lo cotidiano y lo real por el otro no sólo dieron lugar para el vagabundeo eterno de la utopía, sino también son factores esenciales del nacimiento de las contrautopías. Las imágenes profundamente negativas con el sabor apocalíptico de las contrautopías relacionadas con el mundo tecnológico avanzado y con miedo a la amenaza de la destrucción atómica o a la devastación ecológica del planeta bastan para explicar la radicalidad con la que la imaginación utópica produce modelos perfectamente negativos. El ambiente catastrofista de la contrautopía de nuestro siglo manifiesta que muy pronto estaremos cerca de una nueva "realidad utópica". La experiencia negativa que acompaña el siglo XX desde la primera guerra mundial hasta las innumerables guerras locales donde se han empleado instrumentos de muerte cada vez más sofisticados, junto con la explotación progresiva de los recursos del planeta llevada hasta los límites del expolio, nos hace dudar que el "progreso", sobre todo en su nivel tecnológico, pueda llevarnos a consecuencias catastróficas para la vida. Obras como *Tiempos modernos* de Chaplin (1936),

Metropolis de Fritz Lang (1926), o el famoso texto *El mundo feliz* de Huxley (1932) igual que el libro *1984* de Orwell (1948) aparecieron como protesta artística frente a un rígido modelo de organización social basado en la parcialización y alienación del trabajo industrial. En el texto mencionado de Orwell se reflejan no sólo experiencias del fascismo-nazismo europeos de los años treinta, sino también, de una manera más rigurosa, el miedo impactante que dejó el régimen totalitario estalinista de aquella época.

Nunca sólo imaginación, nunca sólo realidad, siempre entre los sueños y lo real, entre los mitos y las contraimágenes apocalípticas "reales", la utopía está todavía muy próxima a unas aspiraciones ideales y quizás mucho más próxima a la imperfección de la realidad.

REFERENCIAS BIBILIGRAFICAS. CAPITULO I

1. Cfr. Moro, Tomas. *Utopía*. Tecnos, Madrid, 1987.
2. Andrei Tarkovski, uno de los más grandes autores cinematográficos del mundo. Las extraordinarias imágenes de sus películas hicieron que su obra sea uno de esos raros casos de verdadera poesía cinematográfica. Las obras como *Rúbliov*, *El Espejo* o *Stalker*, iluminan el universo novelesco de Dostoievski en el viaje del alma de un hombre ilustrada en una interacción infinita de opuestos. Particularmente en *Stalker*, Tarkovski enfatiza

sus preocupaciones en una búsqueda del paraíso - no necesariamente del perdido - sino de una utopía a ser alcanzada, en vida o después de la muerte. La ZONA, el lugar secreto y prohibido figura en esta película como una especie de "ningún lugar" donde el hombre al llegar entra en un cuarto milagroso que hace cumplir los deseos. La llegada a la ZONA es una de las pruebas más fuertes contra la afirmación brutal de que no hay esperanza para el mundo. Más sobre la obra de Tarkovski véase en el libro de Leonardo García Tsao, *Andrei Tarkovski*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1988.

3. Hieronymus Bosch ¿1453?-1516., el pintor holandés cuyo arte ha expresado la inquietud del hombre ante su condición. Los temas de sus cuadros como *Tentaciones de San Antonio*, el *Jardín de las delicias*, los diversos *Infiernos* o los *Juicios finales* se distinguen por una profunda angustia. A través de una oscuridad inquietante el hombre de Bosch busca liberarse del pesado fardo de su ambivalencia instintiva. En una iconografía llena de muecas extrañas en un bestiario monstruoso Bosch combina los elementos mágicos y alquímicos con los símbolos reales, produciendo un estado melancólico cuyo carácter estereotipado indica una *abolição del espacio en un lugar donde el tiempo ya no existe*.
4. Thomas Stearns Eliot, el poeta estadounidense. En su poema *Tierra Baldía* (*The Waste Land*) de unas cuatrocientas

líneas ofrece una imagen caótica sostenida por las escenas violentas y confusas. Pero, tras esta lectura, se observa un particular simbolismo de Eliot, su plan claro, clásico, su maquinaria detallada y armónica, su mitología nueva y conmovedora. La técnica de Eliot es casi cinematográfica. Las imágenes repletas de búsquedas; Dios: el amor, la muerte, la reencarnación - el tríptico del mito Attis-Adonis - que luego se convierte en la leyenda del Santo Gral en un lenguaje que hace que las normas de expresión se rompan. Todo eso envuelto en ecos utópicos. Cfr. T. S. Eliot. *Tierra baldía - Cuatro cuartetos*. Premiá Editora, México, 1982. pp. 11-53.

5. Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*. Editorial Gredos, Madrid, 1978. pp. 222-229.
6. Platón, *Timeo, o de la Naturaleza*. En *Obras completas*, Aguilar, Madrid. 1969. p. 1127b.
7. Es verdad que en la Antigüedad el mito de Atlántida era lo que más se acercaba a la experiencia utópica y que después se convirtió en uno de los temas más explotados en el campo utópico desde Platón hasta nuestros días. Véase Muck, Otto Heinrich. *El mundo antes del diluvio. (La Atlántida)*. Editorial Jano, Barcelona, 1959.
8. Cfr. Bacon, Francis. *Nueva Atlantida*. Zero, Madrid, 1985.
9. Cfr. Campanella, Tommaso. *La ciudad del sol*. Zero, Madrid, 1984.
10. Cfr. Engels Friedrich. *Del socialismo utópico al*

socialismo científico. Ediciones Sociales, México, 1940.

1940. pp. 13-30.

11. Mannheim, Karl. *Utopía*. Vease en Neusüss, Arnhelm. *Utopía*. Barral Editores, Barcelona, 1971. p. 85.
12. *Idem*.
13. *Idem*. p. 86.

II.- NADIE PUEDE SALTAR POR ENCIMA DE SU SOMBRA

Si un hombre atravesara el Paraíso en un sueño y le dieran una flor como prueba que había estado ahí, y si al despertar encontrara esa flor en su mano... ¿entonces, qué?

S.T. Coleridge

Me daba caza a mí mismo y no lograba alcanzarme.

Milosz, *Les Arcanes*, v. 39.

El concepto de la utopía se ha usado, desde el principio, tanto en un sentido positivo como peyorativo: ha contenido al mismo tiempo un ideal anhelado y una chifladura. Desde el comienzo mismo del pensamiento utópico, la negación del gran sueño ha constituido siempre una gran línea paralela. La antiutopía no fue una invención de Aldous Huxley o de Zamiatin. Las expresiones antiutópicas se notaban ya desde Aristófanes y de la *República* de Platón. Desde entonces surge también la metáfora de la sombra (el hombre mismo "fuera de sí") como desafío de tocar algo cercano, pero al mismo tiempo inalcanzable. El juego de la sombra, la inquietud que nos deja la cercanía de su existencia incesante, hicieron que la intención de saltar por encima de ella se establezca como sinónimo de lo imposible. La imposibilidad de atrapar la sombra en su forma de criterio principal generó una situación en la cual se han distinguido tres variantes o tres niveles de la utilización del concepto de utopía. Diferentes autores en búsqueda de nuevas connotaciones del concepto de utopía coinciden que en la relación lo utópico=lo imposible no se agota el significado de la utopía.

Arnhel Neusüss, Georg Picht, Paul Ricoeur y Horacio Cerutti, en diferentes épocas y sin una influencia mutua, elaboraron sus sistematizaciones del concepto utópico curiosamente muy parecidas. Según Neusüss existen tres tipos del concepto de utopía:

en primer lugar, aquel que está relacionado con la forma literaria de la novela utópica; en segundo lugar, el concepto histórico-intelectual e histórico-científico, y, por último, el caracterizado, en el sentido de Horkheimer, por su intencionalidad, denominado en adelante como concepto intencional de la utopía.(1)

En su libro *Frente a la utopía* G. Picht nos habla de tres clases de utopía que de manera similar componen el contenido utópico.

Denomino utopías las imágenes que nuestros deseos, esperanzas y afanes proyectan en el futuro; pero dis tingo tres clases de utopía. En el sentido habitual de la palabra se entienden por utopías las imágenes soñadas de mundos irrealizables, o sea, proyecciones de deseos inconcientes, esperanzas ciegas y afanes irracionales. Hay, junto a esta forma de utopía, otra de índole literaria: espejos de mundos imaginarios que permiten conocer o reflejan de manera crítica ciertas situaciones o posibilidades del mundo que en que vivimos. Podrían ser calificadas de utopías críticas, en contraposición a las utopías soñadas.(2)

Sobre la tercera, y para él la más importante clase de utopías, Picht escribe lo siguiente:

Para mí, existe otra tercera forma de utopía, la que permite desarrollar imágenes de las situaciones que pueden obtenerse mediante actuaciones conscientes y en caminadas a una meta. En contraste con las formas de imaginación que acostumbramos llamar utopías, esta forma de anticiparse al futuro está limitada al campo de las posibilidades reales. Le doy nombre de utopía esclarecida.(3)

Por otra parte Paul Ricoeur(4) en un brillante análisis sobre ideología y utopía, en una confrontación mutua entre estos dos

conceptos, reconoce que la utopía puede actuar de tres diferentes maneras. Mientras la ideología, para Ricoeur, es típicamente la legitimación de "lo que es", la utopía actúa para destruir el orden existente. En este sentido es posible caracterizar la utopía en su relación con la ideología en tres planos diferentes: cuando la ideología es la legitimación, la utopía es *evasión*; cuando la ideología es la legitimación de la autoridad presente, la utopía es el *desafío* a esa autoridad; cuando la ideología es identificación, la utopía es la *exploración* de lo posible.

...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.(5)

Las "imágenes soñadas de mundos irrealizables" de Picht y la "utopía-fantasia completamente irrealizable" de Ricoeur corresponden en el caso de Cerutti(6) al nivel del "uso cotidiano" de la palabra utopía como el sinónimo para lo "imposible". Más adelante Ricoeur continúa:

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.(7)

En cuanto el tercer nivel de la utopía, Ricoeur trata de buscar cuál sería la mejor función de la misma diciéndonos:

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". 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 séptima elegía" de las *Elegías de Duino* de Rilke dice: *Hiersein ist herrlich*, estar aquí es magnífico. Debemos modificar este sentido y decir que estar aquí es magnífico y que estar en otra parte sería mejor. (8)

De manera que fue imposible definir las utopías de un modo común por la variedad de sus contenidos, la falta de unidad temática de las utopías ocasionó entre los autores citados una búsqueda de la unidad en cuanto a su estructura funcional. Todos ellos parten de una idea central -"ningún lugar"- como idea implícita en la misma palabra utopía, en terminología de T. Moro: un lugar que no existe en realidad, una ciudad sin casas, un bosque sin árboles, un lago sin agua. Para todos ese "ningún lugar" en todos los niveles queda afuera de lo real. Ricoeur, por ejemplo, dice:

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; pues un campo de otras maneras posibles de vivir. (9)

El "ningún lugar" queda así, igual que la sombra, como una proyección exteriorizada, una simple fantasía de otra sociedad posible. "La mirada al exterior" nos ayuda a proyectar nuestra imaginación entendida como ficción, pero la reflexividad del proceso queda incompleta porque hace falta la otra mirada desde "ningún lugar" al interior. La función del "ningún lugar", no posee

su carácter retroactivo y de esa manera *no está incorporada en la realidad*. Se puede decir que no existe ningún punto de conexión entre el "aquí" de la realidad y el "otro lugar" de la utopía. En otras palabras, el intento utópico de afrontar los problemas de la realidad "desde afuera" no deja de ser una forma de neutralización ficticia. A pesar de que la utopía introduce variaciones imaginativas en cuestiones tales como la sociedad, el poder, el gobierno o la religión, eso no implica ningún tipo de cambio en las estructuras de dichos elementos. El concepto de "ningún lugar" pone a distancia el sistema actual, podemos ver nuestra realidad desde afuera gracias precisamente a ese "ningun lugar" que adquiere la forma de escape de las contradicciones y ambigüedades de la sociedad existente. Pero el "ningún lugar" en sí y la "mirada desde afuera" son elementos insuficientes para que la utopía sea una subversión creadora con la pretensión de modelar la realidad. El futuro y la vigencia de la utopía dependen precisamente de una nueva ubicación del concepto de "ningún lugar". Acostumbrada desde siempre a un "ningún lugar" lejano e inalcanzable, nuestra imagen de lo utópico se ha fijado más a la forma que a la intención. La sombra del "ningún lugar", el acompañante obligatorio de todos los tipos de la sociedad, exige ya una nueva interpretación del concepto de la utopía. Saltar por encima del "ningún lugar" es definitivamente imposible, pero la intención de "estar cerca" jamás se ha perdido. Después de cada salto la sombra *está a la misma distancia*, pero nosotros ya *no estamos en el mismo lugar*. El fracaso de saltar por encima de ella y el desafío de su cercanía

hacen posible el concepto de la mentalidad, del pensamiento, de la intención utópicos y de la utopía como sueño del orden social verdadero y justo. El modelo de la imposibilidad (el salto y la sombra) permite que la utopía evite cualquier obligación de afrontar las reales dificultades de una realidad dada. Todas las tendencias regresivas tan a menudo presentes en los pensadores utópicos -como, por ejemplo, la nostalgia por el pasado o por algún paraíso perdido- proceden de esta inicial desviación del "ningún lugar" respecto del aquí y ahora. La pretensión, Ricoeur diría "excéntrica", de tener el "ningún lugar" *aquí y ahora* sitúa la utopía en un nuevo contexto que ya no está afuera de la realidad. La sombra se vuelve así la parte de lo interior, cerrando el círculo de las miradas "hacia-desde" afuera. El "ningún lugar" ya está adentro y no afuera de lo real y de esa manera adquiere la dimensión histórica que siempre faltaba a la utopía. Así, la utopía deja de ser un lugar lejano, o un sueño soñado de muchas maneras, se vuelve aquella parte de la realidad que todavía no está realizada. Con eso, el concepto de la utopía se desformaliza y pierde su carácter de oposición a la historia. Se acerca más a la realidad y modifica así su estructura. La forma de "ningún lugar", un lugar prometido con su armonía social, ya no figura como una meta fija esperando que la alcancen. Del "ningún lugar" lejano se hacen muchos lugares que en forma de anillo rodean la realidad y pretenden incorporarse a la misma. Este "anillo utópico" hace que las utopías sean realizables, pero en forma alternada. De tal manera la característica esencial de la utopía ya no es la

imposibilidad de realizarla, ni la visión de una armonía futura, sino la integridad del mundo despedazado y marginalizado en su forma de alienación. La expansión de la realidad hacia el "anillo" está conducida por las acciones concretas que inicia el hombre herido por el mal del mundo que le rodea. El "anillo utópico" igual que la sombra cumple con su papel provocativo y está destinado a quedarse superado, pero su quiebra no representa ningún fin, sino provoca un nuevo anillo que hace posible la continuación de un proceso inparable. Desde la utopía platónica hasta la de Huxley podemos descubrir la misma crítica contra una sociedad en crisis y un deseo íntimo de estabilidad. Pero, por otro lado, el "ningún lugar" proyectado en sus obras seguía en forma de una "idea simbólica" ubicada lejos del "anillo" y mucho más de la realidad. Era, por tanto, un movimiento ilusorio que sólo exigía una liberación exteriorizada. A diferencia del "ningún lugar" el "anillo utópico" pretende ser un movimiento de transformación radical de la realidad social e individual que va por una liberación interior y exterior. Una vez alcanzado el anillo cambia su lugar ubicándose a una nueva orilla de la realidad.

Este proceso muestra que la utopía no necesariamente debe de estar siempre más allá y fuera de la historia. Si nos recordamos que el proyecto utópico contiene en sí tres discursos complementarios: reflexionar sobre el pasado, cuestionar lo dado y construir el futuro, hay que señalar que no todo lo referente a la utopía pertenece al ámbito histórico. Existe una parte que denomino lo utópico de la utopía y que figura en el horizonte como algo que

está más allá del "anillo utópico" y cuyo carácter transcendental no permite una realización total de la utopía. Por otro lado, el espacio entre las orillas de la realidad y el anillo forma parte de lo que podemos nombrar como *transcendencia utópica*. Es muy probable que, como nos señalan H. Gallardo y F. Hinkelammert(10), la pretensión de que lo transcendental se haga transcendente significaría la exigencia de un sacrificio con consecuencias contraproducentes. Sin embargo, hay que aclarar que lo utópico de la utopía es utópico por ser transcendental y no es transcendental por ser utópico.

Del planteamiento anterior surgen cuestiones epistemológicas y políticas de primera importancia. La complejidad de la utopía supone la heterogeneidad y a la vez la unidad de los diferentes niveles (transcendental, el "anillo", transcendente y la realidad) expresados en su conflictividad y su movimiento. La posición del sujeto humano frente a esta situación ha de ser sintetizada en las nociones de *praxis*, *totalidad* y *sujeto*. Ellas son el punto de partida en cuanto a la acción concreta en la que el mismo hombre actúa como productor, autoprodutor, transformador o destructor. En el campo ideológico esta postura se manifiesta mediante la confrontación entre la lógica del capital y algunos proyectos alternativos al capitalismo. Helio Gallardo hablando de la crisis del sistema soviético y de la "imposibilidad del socialismo" reduce la idea de utopía a una alternativa contrapuesta al capital.

En cuanto esta crisis es difundida y socializada como la imposibilidad del socialismo es decir como fracaso absoluto del socialismo histórico y como ausencia de toda idea y valor que alternativice al capitalismo (liquidación del socialismo

como proyecto revolucionario), ella afecta a toda concepción y valoración de una utopía de vida que alternativice a las utopías de muerte y anti-utopías que condensan imaginaria y sacrificialmente las condiciones capitalistas, oligárquico-burguesas, de existencia. (11)

Más adelante Gallardo retoma el concepto de utopía sólo en su nivel transcendental y no logra elaborar cuál es la verdadera razón de fracaso "utópico" del proyecto socialista.

La crisis del socialismo histórico es también, por tanto, la crisis de la utopía alternativa al sistema de muerte que contiene y expresa la lógica de dominio del capital y del mercado sobre los seres humanos. El concepto transcendental de una humanidad socializada (reino de la libertad) que permite discernir la praxis efectiva de las organizaciones humanas, nuestros propios comportamientos, aparece ahora, cuestionado desde esta misma praxis, en su negatividad positiva, es decir en su efectiva potencialidad liberadora. (12)

La propuesta de Gallardo de replantear la utopía de manera "más rigurosa y pasional" para enfrentarse a la antiutopía de "siempre-más-capitalismo" como la única forma de realizar el ser humano resulta insuficiente porque, lo "más riguroso y pasional", necesita una definición más precisa que que se extienda desde la realidad hasta el nivel transcendental. Estamos de acuerdo con Gallardo cuando señala que

una teoría en cuanto *construcción conceptual*, categorial, no se derrumba o queda obsoleta porque fracase una experiencia histórica que dice fundarse en esa teoría, sino porque en cuanto teoría es incapaz de explicar significativamente el desarrollo del campo objetivo (praxico en realidad) del que se ocupa. (13)

Aquí, Gallardo reconoce la "incapacidad" de una teoría utópica de explicar-interpretar la realidad, pero no menciona el origen de

tal "incapacidad". Para él las "utopías alternativas" o las "utopías de vida" sufren el fracaso por no haber expresado la realidad de una manera que asegura su realización. En fin, el concepto de la utopía de Gallardo queda fragmentado y sin una argumentación previa a las acciones concretas sometidas en el proceso de la transformación de la realidad.

Ahora bien, la metáfora de la sombra es de suma importancia en cuanto la fundamentación de un nuevo concepto de la utopía. El concepto que nos va a permitir acceso a todos los niveles que participan en la "misión" utópica. Un concepto que va a tomar en cuenta las manifestaciones utópicas en diferentes niveles de su propio ámbito; en lo imposible del espacio trascendental, en lo divisorio del anillo utópico, en lo ¿posible? del nivel trascendente y en lo realizado de la realidad. Una utopía que puede resistir y refutar la argumentación anti-utopista y siempre comprometida con los ideales humanos del mundo deseado.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS. CAPITULO II

1. Neusüss, Arnheim. *Utopía*. Barral Editores. Barcelona, 1971. p. 16.
2. Picht, Georg. *Frente a la utopía*. Plaza & Janes, S. A., Editores. Barcelona, 1973. p. 85.
3. *Ibid.* pp. 85-86.

4. Cfr. Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*. Gedisa Editorial. Barcelona, 1991. pp. 45-59.
5. *Ibid.* p. 325.
6. Cfr. Cerutti, Horacio. *De varia utópica (Ensayos de Utopía III)*. Publicaciones Universidad Central. Bogotá, 1989. Especialmente Capítulo IX "¿Crítica de la razón utópica?" donde el autor discute el concepto de la utopía dialogando con los pensadores como Kerényi, Bloch, Hinkelammert etc. pp.207-221. A partir de este texto y en las lecturas posteriores, Cerutti plantea el significado de la utopía a través de tres niveles: *él de uso cotidiano* de la palabra (utopía=lo imposible); *utopía dentro del ámbito literario, el nivel del género utópico* (variedad de las ideas y proyectos utópicos que establecieron la noción de la utopía como un género literario); y *el nivel epistémico* (utopía=lo posible).
7. Ricoeur, Paul. *Op. Cit.* p. 325.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.* p. 58.
10. Cfr. Gallardo, Helio. *Crisis del socialismo histórico*. Editorial DEI. Costa Rica, 1991. Hinkelammert J. Frantz. *Crítica de la razón utópica*. Editorial DEI. Costa Rica, 1990. Ambos autores de alguna manera están convencidos de que existe una especie de sacrificio humano causado por el *status quo* de la lógica del capital y que el mismo sacrificio surge como consecuencia si pretendemos que lo

transcendental se haga transcendente.

11. Gallardo, Helio. *Op. Cit.* p. 72
12. *Idem.*
13. *Idem.* p. 73.

III.- UTOPIA Y FIN DE LA HISTORIA

El sueño de Melania

Yo iba por la nieve, creo, en un carro arras trado por caballos. La luz era ya sólo un punto; me parecía que se acababa. La tierra se había salido de la órbita y nos alejábamos más y más del sol. Pensé: es la vida que se apaga. Cuando desperté, mi cuerpo estaba helado. Pero hallé consuelo porque un piadoso cuidaba de mi cadaver.

Gastón Padilla, *Memorias de un prescindible* (1974)

El apóstol decimocuarto

Cuando Cristo fue levantado con la cruz en la que le habían clavado, un hombre desconocido surgió del desierto, cayó en el polvo al pie de la cruz y empezó a lamer la sangre que brotaba de los pies del crucificado.

-¿Quién eres? -le preguntaron los discípulos de Cristo, reunidos en trono a la cruz.

-Soy el decimocuarto discípulo -replicó el desconocido.

-Nunca te habíamos visto, ¿dónde has estado hasta ahora? -dijeron ellos.

-¿Hasta ahora? -se asombró el desconocido-. Hasta ahora, El no me hacía falta. No era mi maestro. Yo no he venido para aprender cómo se vive, sino cómo se muere. Y es lo que estoy haciendo ahora...

Milorad Pavic, *El paisaje pintado con té.*

Probablemente una de las caracterizaciones más discutidas entre diferentes círculos teóricos y con una enorme influencia a lo que se pretende llamar la "futura imagen del mundo" es la expresión "fin de la historia". Reavivada con la intención de "explicar" y "justificar" los acontecimientos recientemente ocurridos en el

plano mundial, la noción del "fin de la historia" anuncia el fin de los grandes enfrentamientos ideológicos y políticos, y en ese sentido pretende proclamar una única salida para los cambios actuales, la salida neoliberal. Francis Fukuyama en un polémico artículo(1) sobre la historia contemporánea nos plantea la controvertida tesis del fin de la historia haciendo notar que "ha sucedido algo fundamental en la historia mundial"(2). Basada en una lectura superficial de Hegel, Kojévé y sobre todo de Marx, la "reafirmación" de la idea del fin de la historia no resiste las fuertes pruebas de la contra-argumentación. Aunque resulta bastante innecesario comentar las ilusiones de Fukuyama sobre los recientes acontecimientos mundiales, existè en el fondo un complot de problemas reales que merece atención. Para él la descomposición de los regímenes comunistas marca el fin no sólo de un modelo político sino, más ampliamente, de una lucha entre diferentes proyectos con distintos contenidos estratégicos e ideológicos.

Lo que nosotros estamos atestiguando no es sólo el final de la Guerra fría o el de un período particular de la historia de la posguerra a otro, sino el *fin de la historia como tal*; es decir, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y de la universalización de la democracia occidental como forma decisiva del gobierno humano.(3)

Para Fukuyama, al no existir más régimen alguno que pueda suceder a la democracia occidental, ni diferenciarse de ella, ya no hay historia porque, no hay nuevas ideas. Simplemente, la caída de los sistemas no-democráticos del mundo ex-socialista representa un "claro fracaso" de todas las alternativas al capitalismo avanzado.

Fukuyama trata de convencernos que el "estado homogéneo universal" ha conquistado la historia, y que ello señala la victoria de la ideología liberal sobre el fascismo y la utopía comunista. El nacionalismo y el fundamentalismo religioso como ideas sobrevivientes son incapaces de imponerse en la mente de la humanidad. El capitalismo ya no tiene enemigos y por ello la historia se ha terminado. Sin embargo, existe una serie de "detalles" que Fukuyama no menciona en su texto y que no encajan en su idea principal.

En primer lugar, el texto de Fukuyama, representa una recopilación de varias ideas de autores como Hegel, Marx, Kojevé, etc., situadas en el contexto de los grandes acontecimientos del siglo XX (guerras mundiales y locales, revoluciones y rebeliones populares, intervenciones militares de superpotencias etc.). Sacadas del contexto original, las ideas de los autores mencionados le sirvieron a Fukuyama como "instrumento-guiador" para llegar a las conclusiones sobre el fin de la historia. En el caso de Hegel, Fukuyama afirma que el filósofo alemán era el "primero que habló el lenguaje de la ciencia social moderna en tanto que -para él- el hombre era producto de su ambiente histórico y social concreto, a diferencia de como lo concebían los primeros teóricos del derecho natural".(4) Aún más, Fukuyama está convencido que Hegel "creía que la historia culminaría en un momento absoluto -un momento en el cual, al final, la forma racional de estado y sociedad saldría victoriosa".(5) Está bien, Hegel fue indudablemente el primer filósofo en colocar la historia en el centro de la reflexión. Bajo

la influencia de la Revolución Francesa, fue el primero en ver la esencia de la realidad en el devenir histórico y en el desarrollo de la autoconciencia. Al afirmar que "todo lo racional es real y todo lo real es racional", considera que la razón gobierna la historia. Para Hegel el único pensamiento que la filosofía lleva consigo es el simple pensamiento de la razón: que la razón gobierna el mundo, y que por consiguiente también la historia universal tiene que desarrollarse racionalmente. La historia misma está atrapada en un sistema que es el del Espíritu. La historia no es idéntica a la lógica. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel escribe:

Pero el espíritu pensante de la historia universal -dado que ha cancelado al mismo tiempo esas limitaciones de los espíritus de los pueblos particulares y su propio carácter terreno- conquista su universalidad concreta y se eleva al *saber del espíritu absoluto*, como de la verdad eternamente real, en la cual la razón concedora es libre por sí, y la necesidad, la naturaleza y la historia son sólo los instrumentos de la revelación del honor del espíritu.(6)

Esta obra atestigua el idealismo de Hegel, pero, sobre todo, en ella se manifiesta la paradoja de todas las filosofías de la historia: para captar el sentido del desarrollo, hay que encontrar el punto focal donde se suprimen los acontecimientos en su singularidad y se vuelven significativos en función de una red que permite interpretarlos. En su totalización el sistema produce un concepto de su objeto de modo que el objeto se vuelva racional y eluda con ello lo imprevisto, y una temporalidad donde el azar podría desempeñar un papel. En cuanto al proceso histórico, Hegel

precisa que "en la historia del mundo no se puede tratar sino de pueblos que constituyan un estado"(7), y en la *Filosofía del derecho* presenta al Estado moderno después de la revolución francesa formado por tres clases: la clase sustancial o campesina, la clase industrial, la clase universal (=burocracia), que parece presentar la perfección de la historia. Pero Fukuyama no logra ver que Hegel no detiene la historia en ese punto, de tal manera que desconoce la tesis hegeliana, según la cual, la *prehistoria concluyó y que la historia, que ya no es el cambio dialéctico sino el funcionamiento racional del Espíritu, acaba de empezar*. El "saber absoluto" es la meta de una construcción del movimiento dialéctico del espíritu, que vive en el elemento de la historia. Lo absoluto o el espíritu no sólo tiene una historia que le es externa sino que es algo así como el movimiento o el desenvolverse de un ser que sólo es en cuanto llega a ser. Cuando el espíritu, pasando por el camino del progreso, alcanza *finalmente su pleno ser y saber*, es decir, la autoconciencia, se consuma su historia. Hegel realiza tal consumación en el sentido de una *suprema plenitud*, por la cual todo lo acontecido y todo lo pensado hasta entonces se reúne en unidad. Pero, por otro lado, Hegel la consuma en el sentido de llevarla a una terminación históricamente final, en la cual la historia del espíritu se concibe finalmente en sí misma. Y puesto que la esencia del espíritu es la libertad del estar siendo en sí mismo, con el acabamiento de su historia alcanza también la consumación de la libertad. Sin embargo, Fukuyama siguiendo la línea de su propia interpretación de Hegel apunta que:

...la "historia" para Hegel puede ser entendida en el sentido más restringido de la "historia de la ideología" o la historia del pensamiento sobre los *principios primordiales*, que incluyen a los que gobiernan la organización política y social. El fin de la historia no significa entonces el fin de los sucesos del mundo, sino de la evolución del pensamiento humano sobre esos principios primordiales. (8)

Por supuesto que el "fin de la historia no significa el fin de los sucesos del mundo" (ello nos llevaría al ¡fin del hombre!), pero decir que Hegel había encontrado que el estado napoleónico revolucionario y la monarquía prusiana de la década de 1820 son encarnaciones de la ideología más universal de todas, la que está permitiendo organizar el mundo de manera total, excluyente y definitiva, significa que Fukuyama desconoce el papel de la fenomenología y la dialéctica en la obra de Hegel. Para Hegel, la fenomenología se entiende como la historia de la evolución de las manifestaciones del espíritu y de los grados de configuración del saber (historia=historia del espíritu). Por otro lado, la construcción histórico-final de la historia del mundo está estrechamente vinculada a las formas absolutas del espíritu: el arte, la religión y la filosofía. La dialéctica es la fuerza principal que hace posible el movimiento de las ideas dentro de las formas absolutas del espíritu. En ese sentido anunciar el fin de la historia significaría la muerte del arte, religión y filosofía. No cabe la menor duda que Hegel estaba convencido que el triunfo de una sola idea (ideología) representa el fin de una época (período) de la historia y no el fin de la misma. Es fácil reconocer que en los últimos 150 años el mundo fue el testigo de muchos "finales de la historia" y que la supuesta dominación de una sola idea

(proyecto ideológico) es posible sólo en contraposición con los proyectos alternativos.

Otro gran pensador que dio "estímulo" a Fukuyama fue Karl Marx.

La idea del fin de la historia no es original. Su más conocido propagador fue Carlos Marx, quien creía que el sentido del desarrollo histórico tenía un propósito determinado por la interrelación de fuerzas materiales, y que llegaría a su fin solamente con la realización de la utopía comunista que resolvería finalmente todas las contradicciones principales.(9)

Es curioso que Fukuyama utiliza las ideas de Marx y lo que posteriormente se dio a conocer como marxismo, sin hacer la distinción a veces tan necesaria, entre el propio Marx y sus seguidores. En cuanto la relación Hegel-Marx, Fukuyama escribe:

La desgracia de Hegel es ser conocido principalmente como el precursor de Marx y la nuestra que estemos poco familiarizados con el trabajo de Hegel a partir de su estudio directo, sino solamente como ha sido filtrado a través del lente deformante del marxismo.(10)

Nos parece que la verdadera desgracia está en el hecho de que la obra de Hegel, en la mayor parte de este siglo en los Estados Unidos, era absolutamente desconocida y que el "retorno al clásico alemán" iniciado durante la década de los sesentas se debe precisamente al interés que despertó el mismo Marx y los autores de la "nueva izquierda". No es casual que por ello, Fukuyama descubre a Hegel mediante la obra del filósofo francés de origen ruso Alexander Kojevév.(11)

La aproximación de Fukuyama a Marx no tiene nada novedoso, así que el autor estadounidense retoma algunas frases del famoso Prefacio a la *Crítica de la economía política* (1859) haciéndonos desconfiar de las citas sin contexto y de los comentarios deformadores y limitados.

Al idealismo de Hegel le fue bastante mal en manos de pensadores posteriores. Marx trastocó le precedencia de lo real y lo ideal desterrando el mundo de la conciencia - religión, arte, cultura, la propia filosofía- a una "superestructura" que estaba determinada enteramente por el modo material de producción dominante. (12)

Volvamos mejor al célebre texto de Marx dónde él, con su ya clásica concisión, expone su propia concepción de la historia humana:

En la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forman la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que eleva un edificio (*Überbau*) jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina (*bedingen*) el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, todo el inmenso edificio erigido sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de

las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas religiosas artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo y del mismo modo que no podemos juzgar tampoco a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que sus objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas progresivas de la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. *Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana.* (13)

Esta extraordinaria síntesis fue interpretada más tarde de una forma completamente extraña a Marx. Fukuyama, igual que muchos, confunde la tesis marxiana relativa a la base y la super-estructura con la "interpretación" marxista de la misma entendida al pie de la letra. Algo parecido había ocurrido también con la idea de que el ser social es el que determina la conciencia social. Partiendo de un planteamiento tradicional de la relación sujeto-objeto, ha habido muchos que han interpretado estas tesis de Marx como un caso particular de la teoría del reflejo, y de esa forma el pensamiento marxiano ha sido entendido según el espíritu del determinismo

mecanicista. Es interesante mencionar que el propio Marx, después de haber escrito el famoso *Prólogo* (1857), jamás había vuelto a utilizar "su concepto" sobre la base y la super-estructura. Desde 1857 hasta su muerte 1883, ninguno de los textos del famoso autor contiene la frase elaborada en el *Prólogo*. Además, hasta la fecha se desconoce algún texto de Marx dónde hable sobre un "fin de la historia" en el sentido que nos ofrece Fukuyama. Aún más, el concepto marxiano de la historia relativo a la utopía comunista (para Fukuyama la prueba fundamental de que Marx era el "propagador más conocido" de la idea del "fin de la historia") afirma una liquidación total de los antagonismos ocasionados por las relaciones de producción clasistas, que para Marx tienen características "prehistóricas". Los antagonismos de la sociedad capitalista aún no han terminado. ¿Cómo, entonces, calificar a Marx como "propagador del fin de la historia" cuando según él, todavía estamos en la prehistoria de la sociedad humana? Finalmente, Fukuyama no logra entender que, para Marx, la realización de la utopía comunista no significa el fin de la historia, sino, por el contrario, el inicio de la misma. Con eso, la tesis de Fukuyama referente a que el futuro pertenece a la democracia capitalista, la cual representa el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la forma final del gobierno humano, es insostenible.

En segundo lugar, la dominación y la explotación son palabras que no figuran en el vocabulario de Fukuyama, aunque éstas son las que están en la parte central de la democracia liberal. La contradicción terminológica sintetizada en el concepto de la

democracia liberal está más ligada a la incertidumbre de las décadas venideras que a un fin de la historia. Fukuyama no tiene propuesta alguna en cuanto a la eventual solución del conflicto permanente entre el capitalismo, como modo de producción de la vida, y la democracia como forma de expresión de la vida social. El capitalismo sigue siendo un sistema de organización económica que requiere la existencia de un relativamente pequeño grupo de gente que tenga y controle los principales medios de actividad industrial, comercial y financiera, así como una gran parte de los medios de comunicación; por lo tanto este grupo ejerce una gran influencia en la política y en la sociedad, tanto en sus propios países como en tierras más allá de sus propias fronteras. Por otro lado, existe una democracia que está basada en la negación de tal preponderancia y la cual requiere de una fuerte igualdad que el capitalismo repudia por su naturaleza misma. No cabe la menor duda de que la dominación y explotación están constreñidas en los regímenes de democracias capitalistas, por lo menos en los países capitalistas avanzados. Pero esto ha sido el resultado de la implacable presión para ampliar los derechos políticos, cívicos y sociales, frente a los esfuerzos por limitarlos. La democracia liberal al estilo Fukuyama, por el mismo hecho de que está basada en una profunda e insuperable división de clases, tiende a comprometer la limitación de la democracia de modo que no puede seriamente retar el poder, a la propiedad, a los privilegios y a la posición de la gente en la cima de la pirámide social. Los apologistas del capitalismo señalan su extraordinario triunfo

productivo y hacen notar que Marx y Engels le pagaron elocuente tributo en el *Manifiesto Comunista* en una época cuando el capitalismo se encontraba en su niñez. Pero un aspecto crucial en la denuncia de un orden social capitalista es precisamente que éste es incapaz de hacer el mejor uso de la estructura creada. A pesar de estos inmensos recursos, las sociedades capitalistas están marcadas por una pobreza espantosa, por el desempleo, servicios colectivos inferiores, inseguridad y bajo nivel de educación, lo que provee un terreno "ideal" para políticas racistas, xenofóbicas y generalmente reaccionarias.

En tercer lugar, la tesis de Fukuyama aplicada al Tercer Mundo se enfrenta a una realidad que no solo niega el "fin de la historia", sino afirma una incapacidad completa de sus ideas en cuanto a la intención de descifrar y esquematizar los acontecimientos tan característicos de los países tercermundistas. Acusado por parte de sus críticos de menospreciar el Tercer Mundo, Fukuyama responde ingenuamente que su intención era "tan sólo registrar que el hecho evidente en sí mismo de que las principales ideologías en torno a las cuales el mundo elabora sus opciones políticas parecen fluir primariamente desde el Primer al Tercer Mundo y no a la inversa."(14); Vaya conclusión!

En cuarto lugar, Fukuyama muestra su pesimismo frente a la posibilidad de que el fundamentalismo religioso o nacionalismo puedan desplazar el estado democrático liberal. La guerra en el Golfo Pérsico y las desintegraciones dolorosas y sangrientas de la URSS y Yugoslavia son más que un reto al Mundo "sin historia".

Pero para Fukuyama, el fundamentalismo islámico no ha tenido ningún atractivo en otras comunidades que no fueran las musulmanas. La ideología islámica:

Amenaza al liberalismo occidental sólo en tanto algunos países deben afrontar poblaciones de inmigrantes de asimilación difícil, o cuando los países occidentales chocan con grupos islámicos a nivel nacional o subnacional (es decir el terrorismo). La incapacidad del Islam para atraer adeptos entre, por ejemplo, la juventud de los Estados Unidos o Japón resulta significativa; y es verosímil interpretar la fuerza del fundamentalismo como una reacción ante el poderoso atractivo del liberalismo en su encuentro inicial con el mundo islámico. (15)

Valorar el fundamentalismo islámico de esta manera sólo puede provocar más confusión en cuanto su lugar verdadero en el nivel mundial. Claro que los dogmas islámicos no conmueven mucho a la "juventud" de los Estados Unidos o de Japón, también es evidente que el Islam no es ningún atractivo para las comunidades occidentales y que la ideología islámica difícilmente puede convertirse en una corriente dominante, pero todo esto no significa que el liberalismo occidental ya no tenga ninguna razón para preocuparse por su papel de Gobernador mundial. La Guerra del Golfo no fue sólo una simple lucha por el petróleo. Quedo muy claro que todavía existe una buena parte de este planeta que se opone a vivir bajo el reglamento de la democracia occidental.

Y si bien podríamos decir que el fundamentalismo religioso parte del subdesarrollo desde el ámbito tercermundista, es fascinante observar cómo en Europa recrudescen los antiguos conflictos nacionalistas. Sería interesante plantearle a un extremista serbio, croata o georgiano que la historia ya no tiene

ninguna alternativa en cuanto el futuro de sus pueblos. Para combatir la amenaza nacionalista Fukuyamna también tiene una receta "original":

Antes de que la confrontación nacionalista llegue al grado de las principales guerras ideológicas de la historia o se transforme en una seria amenaza para el orden mundial deben satisfacerse varias condiciones. En primer lugar, debe convertirse en *imperialismo*, es decir, volverse sistemático y universal, justificando no sólo la liberación de los nacionales atrapados al otro lado de la frontera sino además la dominación directa de otros pueblos. Y debe tener lugar en un país más o menos grande, poderoso y capaz. (16)

¿Un país más o menos grande, poderoso y capaz? La nueva configuración de la imagen mundial dividida en tres esferas de influencia y dominación (la Comunidad Europea, con predominio alemán, el sistema del Pacífico, con base en Japón, y el continente americano controlado por Estados Unidos) tiene que utilizar, según Fukuyama, su estrategia *imperialista* para obstaculizar el crecimiento de los nacionalismos de los "pequeños". Así Fukuyama invoca de nuevo el esquema hegeliano "esclavo-patrón" cuya dialéctica conflictiva sólo puede aumentar las tensiones que de ninguna manera abrirán vías para "finalizar" la historia.

Finalmente, cabe señalar que una eventual aceptación universal de la democracia liberal no excluye la posibilidad de conflictos dentro del propio liberalismo. La historia de las ideologías es la historia de los cismas que dan lugar a luchas incluso más intensas. El triunfo de una ideología no excluye la posibilidad de la emergencia de nuevas ideologías, producto de la evolución de las naciones y sociedades, de nuevos desafíos y de nuevas formas de

legitimación. Lejos de creer que la victoria del liberalismo es tan aplastante que impida el resurgimiento de los ideales humanos siempre listos para cuestionar la decadencia del capitalismo, tenemos que revitalizar las vías alternativas que evitan un apático y estéril "fin de la historia".

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS. CAPITULO III

1. Cfr. Fukuyama, Francis. "El fin de la historia". Revista *Tareas*, N° 75, mayo-agosto 1990, Panamá, pp. 83-111.
2. *Ibid.* p. 83.
3. *Ibid.* p. 84.
4. *Ibid.* p. 85.
5. *Ibid.*
6. Cfr. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Porrúa, 2° Ed. México, 1973. p. 117.
7. *Ibid.* p 189.
8. Fukuyama, Francis y otros. "Debate sobre "¿El fin de la historia?". Revista *Doxa*, Otoño 1990. año I N°1 p. 9. subrayado mio.
9. Fukuyama, Francis. *Op. cit.* p. 85.
10. *Ibid.*
11. Cfr. Kojevé, Alexander. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Editorial La Pleyade, Buenos Aires, 1971. p. 89.

12. Fukuyama, Francis. *Op. cit.* p. 88. subrayado por autor.
13. Marx, Karl. *Introducción general a la crítica de la economía política 1857*. Cuadernos de Pasado y Presente, Cordoba, Argentina, 1972. pp. 35-36.
14. Fukuyama, Francis. "Debate sobre..." p. 12.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.* subrayado mío.

IV.- ¿LA DESPEDIDA DE LA UTOPIA?

Estamos más unidos a lo invisible que a lo visible.
Novalis, *Fragmentos*.

El hombre, ese soñador definitivo.
André Breton, *Primer Manifiesto del Surrealismo*.

El contenido anti-utópico de las actuales tendencias en la esfera del dominio, tiene como objetivo principal refutar la argumentación socialista. La identificación absoluta, entre la idea socialista y lo que es el proyecto utópico, creada por los apologistas del capitalismo, supone que una fuerte prueba de la imposibilidad de la idea socialista nos llevaría a "celebrar" la muerte de la utopía. Por ello, la mayoría de los textos que giran en torno de la muerte de utopía, tratan de refutar la argumentación socialista. El lugar que ocupa el pensamiento utópico en la elaboración y representación del mundo contemporáneo parece ser cada día más limitado. Puesto que nos encontramos en una situación donde existe un proyecto "único y universal", el carácter revolucionario de la utopía siempre orientado a un cambio radical de la sociedad, sólo puede perjudicar a un "orden espontáneo" donde nuevas ideas figuran como algo completamente extraño e innecesario. Pero "lo otro" y lo distinto de la utopía alientan las expresiones

utópicas a seguir, desvelando lo que no es el orden existente. El aumento de las tendencias anti-utópicas es el mejor signo de la presencia utópica. El adiós a la utopía es todavía prematuro.

A) F. Hayek: "amplio orden de la cooperación humana" frente a la utopía.

Una de las voces más distinguidas dentro del marco categorial neoliberal es la teoría de Friedrich Hayek. Aunque no abandona el ámbito tan conocido del pensamiento neoliberal, el estilo específico de su nivel argumentativo facilita el acceso al diálogo tan necesario entre posiciones teóricas opuestas. Sin embargo, la intención de Hayek de ampliar el campo operativo de la teoría neoliberal no logra superar sus límites teóricos marcados por la búsqueda de una nueva legitimación de la sociedad burguesa y por una solución que significaría el rechazo definitivo de la superación del capitalismo por la sociedad socialista.

Para aclararnos el origen del desequilibrio y la contradicción de nuestra vida social Hayek llega a una simple conclusión: *somos diferentes*. Nuestras diferencias son producto de un complejo proceso en el cual *percibimos la realidad de manera distinta*. Por ello, la utopía socialista, según Hayek, no es más que una manera diferente de percibir la realidad.

Los socialistas ven las cosas de distinta manera. No se trata tan sólo de que lleguen a conclusiones diferentes: perciben la realidad de manera distinta.(1)

Pero Hayek no explica cuales son los elementos que hacen posible las diferentes maneras de percibir la realidad. Aún más,

sabiendo que somos diferentes, para él es irrelevante identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible. La relación que los individuos mantienen con la realidad se debe a que su mente "no es guía sino más bien producto de la evolución cultural y se basa más en la imitación que en la intuición y la razón."(2) El hombre civilizado, para Hayek, es un hombre que a través de la tradición, el aprendizaje y la imitación regulados por las normas valorativas y un sistema de prohibiciones, logra asegurar la continuidad de su propio desarrollo. Es el hombre de la razón que está obligado a luchar contra los proyectos aventureros cuya intención es volver a un estado "salvaje" caracterizado por el "gregarismo", la "solidaridad" y sobre todo por la dominación del "instinto". La nostálgica propuesta roussoniana del "buen salvaje" es completamente extraña al capitalismo entendido como "orden extenso espontáneo de la cooperación humana". Además, cualquier proyecto utópico que pretenda sustituir al capitalismo significaría una invasión a dicho orden espontáneo y un retorno a las decadentes formaciones precapitalistas. Para asegurar el funcionamiento del "orden espontáneo" hay que evitar todos los cambios que pretenden deformar la institución burguesa central: el mercado. La impecabilidad del mecanismo de mercado es el pretexto para lograr la libertad basada, para Hayek, en tres leyes fundamentales de la naturaleza denominadas por Hume: "la estabilidad de la propiedad de las cosas, su transmisión consensuada y el respeto a los compromisos establecidos."(3) En la defensa del sistema de mercado Hayek

insiste que:

El núcleo principal de mi argumento consistirá, pues, en precisar que las diferencias existentes entre los partidarios del orden espontáneo de extenso ámbito, característico del mercado, y quienes propugnan la existencia de una autoridad centralizada que controle con el debido rigor el comportamiento de todos y se encargue de gestionar colectivamente la asignación de los recursos productivos radican en una falsa apreciación por parte de los segundos acerca de cómo la información al objeto requerida surge y es utilizada por la sociedad. (4)

Invadir el sistema del mercado sostiene, por un lado, la obstrucción de la competencia perfecta, y por otro, la eliminación del equilibrio. Las pretensiones de la utopía socialista son dirigidas precisamente contra la espontaneidad, la competencia perfecta y el equilibrio del "amplio orden de cooperación humana." Establecer nuevas relaciones de producción que no sean "autorizadas" por la lógica del mercado nos llevaría a un error fáctico y lógico. Por ello, para Hayek, cualquier intención de realizar un sistema social que niega la economía del mercado es un error epistemológico, ético y económico. Como un grave error y sinónimo de la muerte el socialismo no tiene ninguna perspectiva para sustituir la sociedad capitalista. Llegar a una condición que eliminaría la pobreza colectiva ocasionada por la incapacidad de producir y distribuir será posible, según Hayek, sólo mediante un impedimento definitivo al proyecto socialista y a las intervenciones del estado. Así, satanizados el socialismo y el estado pierden en la actualidad su popularidad frente a los pueblos.

Sin embargo, parece que en Hayek existe una serie de

argumentos analíticamente infundados.

1. En cuanto a la relación con la realidad que percibimos de manera distinta, lo que en última instancia nos hace diferentes, Hayek no menciona ningún elemento fundamental que en forma decisiva determine y canalice este proceso. La imitación y la tradición sólo son una parte que influye en este complejo proceso. El lugar que los individuos ocupan en el proceso de producción de la vida, para Hayek no tiene ninguna importancia, lo que implica su arrogancia frente la estructura clasista de la sociedad.

2. Para Hayek la realidad empírica no interfiere con el ámbito de lo institucional. Por ello, él considera que los criterios de equilibrio del mercado tienen que ser exclusivamente criterios mercantiles. Las necesidades y su satisfacción no son criterio de equilibrio, porque Hayek no las toma como elemento relevante de la realidad. Los protagonistas del mercado son factores de producción, por un lado, y productos y consumidores por el otro. El equilibrio existirá sólo cuando todos los consumidores pueden gastar sus ingresos según sus preferencias, cuando las empresas vendan todos sus productos (cubriendo por lo menos los costos de la producción), y cuando todos los factores ofrecidos en el mercado sean usados en la producción de estos productos. Siguiendo el mismo ritmo los productos ofrecidos simultáneamente van a ser los productos demandados, y los ingresos gastados por los consumidores, los ingresos percibidos por los productores. Así se establecerá un sistema ideal de ecuaciones con igual número de ecuaciones incógnitas. Como no existe razón para que aparezcan cantidades

negativas, se sostiene que el sistema siempre tiene una solución única, óptima e insustituible. ¿Por qué entonces, la perfección de este equilibrio no logra realizarse? Para Hayek la razón principal son las intervenciones forzosas por parte del Estado y las intenciones que, al desconocer la naturaleza del mercado, tratan de imponer el sistema de planificación económica. Sin embargo, existe un conjunto de elementos previos a los acontecimientos ocurridos en el mercado (los cuales Hayek no toma en cuenta) que no permiten el deseado equilibrio.

En primer lugar, Hayek muestra un evidente desinterés (tan característico en el pensamiento neoliberal) por los mecanismos sociales y las circunstancias bajo las que ocurre el acto de producción de la vida. Siendo que el hombre-consumidor es, ante todo, el hombre-productor situado en un contexto claramente definido y con una variedad de papeles relativa a los medios de producción, se da un sistema económico-social que para lograr dicho equilibrio ha de ser tomado en cuenta en todos sus aspectos y no parcialmente como lo hace Hayek. El hombre-productor como núcleo principal del proceso de la producción es el único factor que a través de la satisfacción de sus necesidades ahora como hombre-consumidor puede crear las condiciones necesarias para el equilibrio. Pero, el discurso de Hayek no plantea nada que podría llevarlo hacia una discusión sobre la estructura socio-económica (clasista) del sistema capitalista. En otras palabras, él no cree que el equilibrio económico esté estrechamente vinculado con el equilibrio social.

En segundo lugar, Hayek pierde de vista los supuestos teóricos que el posible equilibrio implica. En ese sentido se ve claramente que este equilibrio no puede ser alcanzado sino teniendo todos los participantes del mercado un conocimiento perfecto sobre todos los acontecimientos que en él ocurren cada momento, y por fin, una capacidad ilimitada de adaptar sus factores a las situaciones variables. Hayek se resiste a plan-tear que el modelo de equilibrio lógicamente presupone tal conocimiento perfecto.

... conocemos las condiciones *generales* en las que puede establecerse lo que, muy acertadamente, llamamos "equilibrio"; pero desconocemos los precios y salarios *particulares* que se darían si el mercado produjera tal equilibrio. Sólo podemos indicar las condiciones bajo las que podemos esperar que se establezcan en el mercado los precios y salarios en los que la demanda igualará a la oferta.(5)

Hayek nos dice que "conocemos la condiciones generales" y las "condiciones bajo las que podemos esperar", pero no nos ofrece ninguna razón para que ello efectivamente se realice. Estaríamos de acuerdo con F. Hinkelammert en su crítica a Hayek cuando dice:

En cuanto este modelo de equilibrio es un concepto límite, es también un concepto no-empírico, y como tal, irrealizable. Es imposible que haya conocimientos tales y velocidades de reacción infinitas correspondientes a la realización de tal equilibrio. No es posible calcularlo.(6)

Hinkelammert considera que la tesis de Hayek sólo representa una débil continuación de la teoría económica burguesa. Sobre el punto de partida de Hayek y su finalización Hinkelammert escribe:

El partió del mercado empírico, pasó a construir en forma idealizada un concepto límite del mercado llamado competencia perfecta (equilibrio), constató que no es calculable y concluye que podemos esperar que el mercado empírico producirá una aproximación a este equilibrio idealizado. Eso

es lo que desde la mano invisible de Adam Smith sostiene la teoría económica burguesa en contra de todas las evidencias empíricas del caso. Se idealiza un fenómeno empírico y se concluye que éste se acerca a esa su idealización.(7)

Parece que Hayek está atrapado en su propio laberinto, sin posibilidad de mostrarnos cómo el mercado, por sus adaptaciones sucesivas, se aproxima a una situación de equilibrio idealizado de adaptaciones simultáneas. En fin, las condiciones generales de la tendencia al equilibrio no dejan de ser simples fijaciones dogmáticas y, en última instancia, su visión de la competencia perfecta del mercado llega a la misma falsedad transcendental que la planificación.

En tercer lugar, el anti-utopismo de Hayek se basa en las "características principales" de los proyectos utópicos que obstaculizan el desarrollo del "amplio orden de la cooperación humana". Para él, la utopía es definitivamente anti-espontánea, autoritaria y sus intenciones necesariamente nos llevarían hacia un régimen totalitario. Nada novedoso en cuanto a la postura anti-socialista que desde la crítica popperiana a los "profetas falsos" sigue identificando la idea socialista con las intenciones utópicas consideradas como ideas "forzosamente impuestas" a una realidad espontánea. Pero Hayek se resiste a confesar que las ideas dominantes de cada época también son ideas impuestas por las clases dominantes y expresión ideal de las relaciones materiales dominante. Para él la estructura social de la producción no repercute en ningún tipo de conflicto clasista y como tal es irrelevante al proceso del equilibrio. Marx (todavía muy lejos de

ser superado por Hayek) en la *Ideología alemana*, hace casi un siglo y medio escribió:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y la distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época. (8)

Para Hayek es un tema sin mayor importancia, igual que los demás fenómenos que derivan de la lógica del capital: el fe-tichismo, la explotación, la alienación etc.

B) El "Estado mínimo" de Robert Nozick

La argumentación anti-utópica del autor estadounidense parte de la idea según cual no puede existir una sociedad "mejor para todos." (9) Sin embargo, Nozick reconoce que la presencia del pensamiento utópico en su multiplicidad sugiere un complejo análisis para comprobar que las intenciones utópicas dentro del marco actual de la sociedad existente son inadecuadas. Pero, el objeto del estudio de Nozick es, como él mismo afirma, el "mejor de todos los mundos posibles." (10)

La utopía es el objeto de tan diferentes hilos de aspiración que tiene que haber muchos caminos teóricos que

conduzcan a ella. Permítasenos bosquejar algunas de estas diversas rutas teóricas que se respaldan mutuamente.(11)

Las "rutas" de Nozick tienen como parámetros la sociedad "real" y el hombre marcado por su individualismo.

La primera ruta comienza con el hecho de que las personas son diferentes. Difieren en temperamento, intereses, capacidad intelectual, aspiraciones, tendencia natural, especulaciones y la *clase de vida que desean seguir*(...) No hay ninguna razón para pensar que hay una sola comunidad que sirva como ideal para todas las personas...(12)

Para Nozick resulta difícil encontrar la vía con el destino a una sólo clase de vida llevada en la utopía. Es interesante que Nozick hablando de las diferencias presupone la *clase de vida que se desea vivir* a la diferencia de los "temperamentos", "aspiraciones", "intereses" etc. Tampoco hace diferencias entre las clases de vida existentes y las que "queremos seguir". Por supuesto que no todas las clases de vida existentes son las "que se desean seguir". Nozick pone un ejemplo absurdo y hasta grotesco cuando se pregunta si para las personas como Picasso, Einstein, Wittgenstein o Elizabeth Taylor "existe realmente una sola clase de vida que sea mejor para cada una de ellas".(13) Con eso queda claro que el acceso teórico de Nozick al concepto de la utopía es muy limitante e insuficientemente argumentado. No cabe la menor duda que *lo mejor* para un carpintero (o cualquier trabajador asalariado) *no va a ser lo mejor* para Elizabeth Taylor. Ahí Nozick no logra ver que su preocupación por encontrar el mejor de todos los mundos posibles queda exclusivamente dentro del nivel de la utopía como género literario. Su crítica a los utopistas está

dirigida contra dos intenciones utópicas prácticamente imposibles.

...los utopistas quieren rehacer la sociedad de con formidad con un plan detallado, formulado con anticipación y nunca antes intentado. Consideran como su objeto, una sociedad perfecta y, por ende, describen una sociedad estática y rígida, sin ninguna oportunidad ni expectativa de cambio o progreso y sin ninguna oportunidad de escoger pautas nuevas para los miembros de la sociedad(...). Los utopistas suponen que la sociedad particular que describen funcionará sin que surgan ciertos problemas, que los mecanismos sociales y las instituciones funcionarán como ellos predicen y que las personas actuarán en virtud de ciertos motivos e intereses. (14)

En otras palabras el "carpintero" y la famosa actriz jamás podrán vivir en una comunidad ideal de la vida, porque es algo "estático y rígido", sin perspectivas de cambio o progreso, donde los mecanismos sociales e instituciones no ocasionen ningún problema, algo "nunca antes intentado". Para reforzar su argumentación Nozick desarrolla su "segunda ruta teórica" que señala la "poca razón para creer que un sistema único de trueques logrará aceptación universal." (15)

Comunidades diferentes, cada una con una mezcla ligeramente diferente, proporcionarán una clase desde la cual cada individuo puede escoger la comunidad que mejor se aproxima al resultado de su *evaluación entre los valores que compiten*. (16)

Pero, la realidad actual nos manifiesta que los individuos y su "evaluación entre los valores que compiten" están en un permanente conflicto creado por la lógica del capital. La sociedad existente es una sociedad donde el capital como "relación social" (práctica) de dominación (éticamente perversa) toma a personas (el trabajador y "su" trabajo) como *mediación* para la "valorización

del valor": fetichización -ya que la persona (el trabajador) ha sido transformada en *cosa*, y la cosa -el valor como capital- en persona. Nozick igual que Hayek se resiste a reconocer la perversidad ético-antropológica del capital, constatada por Marx.(17)

Lo único que se contrapone ante el trabajo objetivado (*cosa*) es el trabajo no-objetivado, el trabajo vivo. Uno está en el espacio, el otro trabajo dado en el tiempo; uno está en el pasado, el otro en el presente; uno es valor de uso incorporado, el otro se da *como actividad humana* en proceso y es comprendido en el proceso de estar objetivándose: uno es valor, el otro es *creador de valor*. Se intercambiará valor dado por la *actividad creadora del valor*.(18)

El círculo vicioso donde se intercambia (acto práctico) la persona o la subjetividad por una cosa o un objeto (trabajo objetivado) descrito por Marx con enorme claridad y lucidez es para Nozick (y Hayek) sólo un detalle que nunca ha tenido un peso suficiente para ponerse en diálogo con el teórico de la crítica de la economía política. Las "diferentes clases de vida" en Nozick no son más que diferentes lugares que los individuos ocupan en la producción de la vida en Marx. El concepto de "vida" es absolutamente central en todo su pensamiento. El trabajo como subjetividad o personalidad es el "trabajo vivo"; los "modos de producción" son modo de reproducción "de la vida".

Mi trabajo sería expresión vital libre, por tanto goce de la vida. Bajo las condiciones de la propiedad privada es enajenamiento de la vida, pues yo trabajo para vivir, para conseguir un medio de vida. Mi trabajo no es vida.(19)

Esa vida es vida humana, vida del individuo y en libertad, en una "comunidad ideal". Para Marx la comunidad de vida ideal

incluye la individualidad y la libertad ya realizadas.

La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad *comunitaria*(...). La producción social está subordinada a los individuos y controlada *comunitariamente* por ellos como un patrimonio.(20)

Desde la perspectiva de esa "comunidad de vida ideal" Marx critica a lo que Nozick y Hayek tratan de defender: el sistema capitalista cuya estructura social es la negación de la vida. Pero, por otro lado, él niega explícitamente el "colectivismo" burocrático cuando escribe en los *Grundrisse* contra Proudhon.(21) Dicha "comunidad" en Marx no simboliza ningún fin histórico (Hegel) ni una "utopía concreta" (Bloch). Su "ideal" es la realización de plena "comunidad de comunicación (producción, distribución, intercambio, consumo) de vida" (Habermas, Apel) sin dominación y sin trabajo: un "Reino de la Libertad" más allá de *todo modo de producción posible*. Preocupados por la intención utópica de eliminar las diferentes clases de la vida e imponer una sola, Nozick y Hayek acusan al proyecto socialista (supuestamente inspirado en Marx) por su idea "colectivista" basado en "una sola clase de vida". Ambos pasan por alto las categorías marxianas y no se fijan en que él no habla del hombre "colectivo" sino del "comunitario". La idea "colectivista" que ha encontrado su espacio en la versión del marxismo dogmático había logrado su realización bajo un Estado "todopoderoso" en el mundo ex "socialista". Por ello, Nozick propone un nuevo marco para la utopía que es equivalente al Estado mínimo. Un Estado "moralmente legítimo" que

nos trata como "individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de cierta manera, como medios o herramientas o instrumentos o recursos..."(22) Cualquier intento que iría por un Estado más extenso no podría ser moralmente justificado, pues, "violaría los derechos de los individuos".

Para Nozick el "Estado mínimo" es:

moralmente legítimo, el único moralmente tolerable, es, el que mejor realiza las aspiraciones utópicas de incontables soñadores y visionarios. Conserva lo que todos podemos conservar de la tradición utópica y abre el resto de la tradición a nuestras aspiraciones individuales.(23)

En otras palabras, el Estado mínimo tendría que asegurar la afirmación de la vida "inviolable" sin ningún tipo de intervención en el área del mercado. He aquí una paradoja lógica. Si los acontecimientos que ocurren en el mercado son imprescindibles y si el Estado en su pasividad pretende salvar la "originalidad" del mercado ¿de dónde surgen, entonces, los conflictos que provocan el desequilibrio social-económico? El carácter antagónico de cada comunidad particular dentro de la sociedad, creado en el seno de la producción, en el nivel del Estado sólo adquiere su forma definitiva. La idea del "Estado mínimo" como "regulador pasivo" enfoca en última instancia lo que podemos llamar la abolición del Estado. Parece que con eso el capitalismo radical (Nozick, Hayek, Friedman, Popper) reinvidica la tradición del anarquismo. Pero, tratar de indicar los caminos, en principio factibles para la disolución del Estado, por medio de la privatización de sus funciones es muy diferente a lo que habían propuesto Bakunin,

Stirner o Kropotkin. Los "clásicos anarquistas" no querían privatizar las instituciones estatales, sino disolverlas junto con la propiedad privada. A diferencia de ellos, el pensamiento burgués pretende establecer una "anarquía" en el nombre del poder total del capital. Poner el mercado por encima de las instituciones estatales, a través de un anti-intervencionismo absoluto, no es más que una "anarquía" vista como un concepto límite inalcanzable. Por una sola razón: la vida humana. Para el pensamiento neoliberal y su visión del mercado total, toda la humanidad se agota en el destino de maximización de las ganancias. La vida humana concreta ya no es más que un subproducto de la totalización de las relaciones mercantiles. En última instancia: hay que sacrificar vidas humanas hoy, para que mañana muchos más puedan vivir mejor. El mundo contemporáneo sufre un empobrecimiento acelerado como consecuencia de la aproximación al mercado total que se transforma en un gran sacrificio de vidas humanas. La idea del "Estado mínimo" igual que la del "orden extenso espontáneo de la cooperación humana" no tienen perspectivas tanto por su carácter destructivo como por su argumentación analíticamente infundada en cuanto el diálogo ausente con la teoría de Marx.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS. CAPITULO IV

1. Hayek, Friedrich. *La Fatal arogancia*. Union Editorial, Madrid, 1990, p. 34.
2. *Ibid.* p. 54

3. *Ibid.* p. 73.
4. *Ibid.* p. 34.
5. Hayek, Friedrich. "La Pretensión del Conocimiento", en *¿Inflación o Pleno Empleo?* Unión Editorial, Madrid, 1976. p. 14.
6. Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica.* Editorial DEI, San José, 1990. p. 58.
7. *Ibid.* pp. 58-59.
8. Marx, Karl - Engels, Friedrich. *Ideología alemana.* Editorial Pueblos Unidos, 2ª Ed. Montevideo, 1968. p. 198.
9. Cfr. Nozick, Robert. *Anarquía, Estado, Utopía.* FCE, México, 1988. especialmente páginas 287-319.
10. *Ibid.* p. 287.
11. *Ibid.* p. 298.
12. *Ibid.* subrayado mío.
13. *Ibid.* pp. 299-300.
14. *Ibid.* p. 315.
15. *Ibid.* p. 300.
16. *Ibid.* subrayado mío.
17. Cfr. Marx, Karl. *Grundrisse.* Siglo XXI, I, p. 73; p. 85.
18. *Ibid.* p. 128.
19. Marx, Karl. *Manuscritos económico filosóficos.* Grijalbo México, 1968. p. 156.
20. Marx, Karl. *Grundrisse...* p. 75
21. "El banco sería, entonces, además del comprador y

vendedor universal, también el productor universal. En realidad, sería (...) el gobierno despótico de la producción y el administrador de la distribución. (*Ibid.* p. 83; p. 73.)

22. Nozick, Robert. *Op. Cit.* p. 319.
23. *Ibid.*

V.- PARA UNA UTOPIA DE LA COMUNIDAD HISTORICO-POSIBLE

La existencia de la humanidad significa simplemente: que la gente viva; El siguiente imperativo es que viva bien... El imperativo ontológico: que debería seguir existiendo.

Hans Jonas, *Principio de responsabilidad.*

Escuchar la voz del hombre es construir un nuevo sistema donde podría habitar en "su casa" (*Heimat*), para usar la expresión de Bloch. En la búsqueda del fundamento de tal construcción, el horizonte utópico será el único ambiente abierto a los movimientos que lograrían una sociedad futura. La cuestión de la comunidad futura tendría que partir no sólo de las exigencias económico-políticas, sino también de una nueva ética que haría posible el diálogo y la búsqueda del consenso, tan importantes para relacionarnos comunicativamente (Apel/Habermas), es decir entendernos con los demás. Dicha comunidad futura no puede ser ni la "real" actual ni la "ideal" transcendental.

En la actualidad, la utopía totalitaria de planificación y orden, junto con la idea de la sociedad abierta en el sentido de Popper, se mostraron incapaces de trazar el camino hacia una "comunidad libre de dominación". En otras palabras una planificación "posible" es tan factible como un mercado con competencia "posible", ya que la utopía de una competencia "perfecta" del mercado es tan imposible como la planificación

"perfecta".(1) Eso no quiere decir que la utopía deja de ser un elemento constitutivo de la realidad presente. Al contrario, sigue permitiéndonos pensar y actuar sobre la realidad bajo el criterio de "lo mejor posible".

En la medida en que la utopía social de planificación y orden, denominada por la crítica occidental como totalitaria, propone un consenso impuesto por las autoridades estatales, el proyecto neoliberal también contiene en sí una utopía, un totalitarismo de la racionalización formal. Se trata de una formalización total de las relaciones sociales que lleva a la desaparición de lo político (Lechner) o, más bien, se pretende subordinar todo fenómeno humano a la lógica del mercado, en nombre de la ciencia social; es una especie de "totalitarismo sin ningún límite, del cual ya nada ni nadie puede escapar"(2). El consenso en este caso se debe al mercado visto como un sistema autorregulativo basado en una tendencia hacia el equilibrio en el libre juego de sus factores. Sin embargo, ésta no es una afirmación empírica, sino igual que en el caso de la utopía planificadora, dogmática, "la competencia perfecta es un concepto límite no empírico" (Hikelammert). El propio Hayek ha reconocido que "la competencia perfecta significa realmente la falta total de las actividades competitivas". La competencia real no puede producir una tendencia al equilibrio, porque el equilibrio es lo opuesto a la competencia, la competencia implica el desequilibrio: "Tendencias empíricas a conceptos no empíricos, no tienen ningún sentido"(3). Sostener su existencia supone confundir conceptos empíricos y transcendentales.

En realidad, la dimensión de la crítica actual a la utopía, está dirigida tanto contra el socialismo oriental de la planificación totalitaria, como contra el capitalismo industrial occidental. Ninguna de las dos opciones es capaz de crear el consenso como un principio regulativo de las relaciones sociales, porque ambos proyectos carecen del cuestionamiento del sujeto. La indeterminación que muestra el consenso frente al futuro se debe a su preocupación por el modo en que se produce el orden. El consenso no prescribe lo que debiera ser la vida social. En lugar de representar la plenitud como una vida concluida, plantea un futuro abierto que ha de ser decidido. Plantear la cuestión del sujeto es plantear el problema del orden en términos de una voluntad colectiva. Desde la perspectiva de la comunidad "real" el consenso es una utopía porque alude -como imagen de plenitud- a un pleno proceso de subjetivación: que todas las personas se constituyan en sujetos. Por supuesto que los sujetos sólo se constituyen mediante un reconocimiento recíproco: los individuos se reconocen por medio del Otro como hombres libres e iguales en derechos. En otras palabras, el consenso realizado sería una utopía de la comunidad realizada. Es decir, tomado en sentido estricto, es tan imposible como la extinción del Estado o el mercado de la competencia perfecta. Al igual que la "comunidad ideal de comunicación" de Habermas y Apel, el consenso realizado implicaría una sociedad sin dominación y completamente transparente. Sin embargo, el consenso nacido como crítica a una forma de vida nos sirve como medio para enfocar lo real y buscar "la mejor comunidad posible". Es decir,

para construir la "mejor comunidad posible" primero hay que imaginarla. Se trata de una imagen de plenitud que proyecta la sociedad futura en el horizonte utópico. A través de esa imaginación sería posible tomar la distancia de la comunidad "real" y del mundo objetivado (Marx) para abrir el camino hacia el Otro, creando la pluralidad de los sujetos como el momento constitutivo de lo posible. A pesar del consenso concebido como algo imposible, los sujetos se forman mediante la "interacción" entendida como "acción comunicativa" (Habermas). Dichos sujetos no se forman por la "delimitación recíproca entre sí"(4), sino por medio de las "reglas de acción comunicativa", desarrolladas como reacción a los cambios en el ámbito de acción instrumental y estratégica. La significación de las relaciones sociales se encuentra en la interacción contingente y no "afuera de ella"(5), simplemente porque pertenece a la esfera de la producción social de la vida y no a la utopía. Por ello, es posible considerar que lo colectivo es un resultado directo de la interacción humana. Si no fuera así el "pacto democrático" quedaría atrapado como un "método" político adecuado al orden de las tradiciones y reglas sociales (noliberalismo) o como legitimación del poder estatal (socialismo real).

La pretensión por una comunidad "libre de dominación" parte de la sospecha de que la comunidad "realmente existente" puede ser siempre una sociedad hegemónica, que domina las culturas, clases, naciones, movimientos sociales etc. La sociedad que impone como "real" (y aun como "ideal", que es su proyección como idea

regulativa) su propia "particularidad" -como Europa impuso su propia "particularidad" al mundo colonial durante cinco siglos, como si fuera la "naturaleza" misma de las cosas. Dicha sospecha sustenta la falsedad de una mera "reforma" o "modernización" de la "sociedad abierta" en el mundo periférico (Asia, Africa, América Latina) de una totalidad "vigente". Renunciar al *status quo* de la comunidad "real" permite proyectar (y realizar) la alternativa de una comunidad más justa y libre. Una "comunidad de comunicación" históricamente posible; una síntesis entre una "utopía concreta" (que no es ni "real" ni "ideal") y un proyecto de "liberación" que va más allá de la emancipación.

A diferencia de las comunidades "reales", tipo sociedades "abiertas" o extintas dictaduras comunistas, la comunidad futura tendría que eliminar todos los elementos dirigidos contra la democracia. Es evidente que democracia fue algo extraño y muy lejano para las sociedades ex-"socialistas", pero por otro lado la misma democracia en las sociedades capitalistas ("democráticas") está bajo permanente amenaza de erosión. Un aspecto crucial en la denuncia de un orden social capitalista es precisamente que éste es incapaz de hacer el mejor uso de los recursos existentes. A pesar de estos inmensos recursos, las sociedades capitalistas están marcadas por una pobreza espantosa y por el desempleo, servicios colectivos inferiores, inseguridad, analfabetismo y alienación, lo que provee un terreno fértil para políticas racistas, xenofóbicas y generalmente reaccionarias. Todo esto junto al estéril y contraproducente sistema del "socialismo real" abre paradójicamente

el espacio para el desarrollo de una comunidad futura que parta de la crítica de "lo real", haciendo un llamado a los cambios en nombre de la utopía.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS. CAPITULO V

1. Cfr. Hinkelammert, Franz. *Op. Cit.* p.
2. *Ibid.* pp. 61-66.
3. *Ibid.* 57.
4. Cfr. Apel, Karl Otto. *Op. Cit.* pp. 175-219.
5. *Ibid.* p. 192.

AMERICA LATINA - 500 AÑOS DE UNA ESPERANZA "EN-CUBIERTA" POR UNA
MITOLOGIA FALSA

América antes de ser descubierta fue soñada.
Alfonso Reyes

Este tema de la utopía es un tema central que
recorre como leit motiv toda la historia
americana.

Horacio Cerutti

Discutir la utopía y la obra de Marx en relación con América Latina no tiene, para muchos quizás, una importancia inmediatamente perceptible. Nos parece, sin embargo, que estos dos temas son un posible camino para reproblematicar y revalorar los acontecimientos ocurridos a lo largo de los 500 años de una historia de muy diversa índole y presentada en múltiples aspectos, a partir del episodio colombino de 1492.

Cristóbal Colón no dudaba que se había acercado al paraíso Terrenal. Creía que las frescas corrientes de agua que había encontrado en el Golfo de Paria tenían su origen en los cuatro ríos del Jardín del Edén. Todo parecía que el "nuevo tiempo" ya había encontrado un "nuevo espacio" para que se realizara la plenitud del hombre en el cumplimiento de su destino histórico y que "América fue descubierta como esperanza de un mundo mejor"(1). El acto mismo del "descubrimiento" fue una experiencia mutua entre dos mundos que, entonces, se desconocían. Ambos mundos se vieron afectados en su historia común; a partir de 1492 ni los americanos ni los europeos volverían ya a ser lo mismo. Colón afirma haber llegado al

Asia, el 15 de marzo de 1493, cuando retorna de su primer viaje. El famoso almirante muere en 1506, con la clara "conciencia" de haber descubierto el camino por el Occidente hacia el Asia; en ella siempre estuvo y murió en ella. Pero, ¿cuándo y bajo qué circunstancias apareció América en la conciencia histórica? ¿Cómo relacionar las expresiones teóricas que se han usado hasta ahora para esclarecer un proceso (1492-1992) configurado por las historias que tenían y tienen contenidos diacrónicos y distintos? Para contestar estas preguntas será necesario redefinir los cuatro conceptos tan conocidos y explotados en el campo teórico con la intención de llegar a las "conclusiones claras" sobre una historia que ya cumple 500 años. Estos cuatro conceptos son: la "invención", el "descubrimiento", la "conquista" y la "colonización". Consideremos que los dichos conceptos tienen su "otra cara" y que cómo tales forman parte de una falsa mitología, "culpable" de la existencia de un continente de "malentendidos"(2). Dentro de esta falsedad mitológica distinguiremos conceptualmente entre "lo nuevo", "lo utópico", la "Modernidad" y el "eurocentrismo".

I.- EL MITO DE "LO NUEVO" Y LA "INVENCION" DE AMERICA

Para los europeos la anunciación del descubrimiento de la "cuarta parte" del Orbe fue algo "nuevo" que había marcado la despedida definitiva del mundo medieval, abriéndose paso el Renacimiento, y con él una nueva concepción del mundo como habitáculo del hombre, procedente del modelo clásico, con valores de contenido utópico, el cual puede dar una idea sobre los intentos de instaurar un mundo "nuevo", libre de defectos e imperfecciones. La apertura de nuevos horizontes que habían de abrir las puertas de un humanismo moderno, recibió la fuerza moral de una concepción religiosa que buscaba, ante todo la perfección espiritual del hombre. "Lo nuevo" implicaba, entonces, un nacimiento, un comienzo que con el cristianismo revestía un carácter de bautismo casi sagrado. "Lo nuevo", algo que nacía con el amor (la *Vita Nuova* de Dante) y que significaba más que una ruptura con el pasado, un olvido, una cancelación, una ausencia del pasado. América era, entonces, "lo nuevo" que contenía el prestigio de lo apenas abierto, lo recién nacido, lo puro.

En un texto, ya clásico, el historiador mexicano Edmundo O'Gorman escribe:

Quando se dice que América fue descubierta tenemos un modo de explicar la aparición (...) de un ente ya constituido en el ser americano, pero cuando afirmamos que América fue inventada, se trata de una manera de explicar a un ente cuyo ser depende del modo en que surge en el ámbito de aquella cultura occidental.(3)

Más adelante en su análisis histórico-filosófico de estilo

heideggeriano O' Gorman dice:

El ser de América es un suceso dependiente de la forma de su aparición (...) como resultado de un acontecimiento que, al acontecer constituye el ser de un ente.(4)

De esta manera, para O' Gorman la cultura occidental tiene "la capacidad creadora de dotar con su propio ser a un ente que ella misma concibe como distinto y ajeno".(5) El autor, sin duda alguna, logra señalar la experiencia histórica "real" que vivieron los protagonistas de aquel acontecimiento denominado el "descubrimiento" de América (entre 1492 y 1507 aproximadamente), en el cual no había nada de lo que hoy llamamos América. Fue algo como el "hallazgo", encuentro o reconocimiento geográfico-físico y cultural de una parte oriental de Asia (que O' Gorman llama en un sentido estricto el "ser-asiático" de la futura América). En otras palabras, tenemos aquí el "ser asiático" aplicado desde la "perspectiva europea" a un ente entonces desconocido para que posteriormente aparezca en la conciencia explícita como un "Nuevo" continente cuyo nombre europeo fue América. El ser "asiático" de la futura América O'Gorman lo denomina como "invención", pero dentro de la dicha denominación también cabe el propio "ser americano" (porque sólo en el mundo europeo podía existir dicho tipo de "ser"). La "Invención" del "ser asiático" (apenas conocido) suponía la invención del "ser americano" (absolutamente desconocido). Ambos "seres" fueron sólo europeos, es decir, frutos de la imaginación europea, de tal manera que el "ser americano" sigue siendo hasta el presente una interpretación "reductiva" del hecho del 1492. Un

"nuevo tiempo" y un "nuevo espacio" (desde la óptica europea: el cruce histórico entre Medioevo y Renacimiento y la aparición de una "cuarta parte" del Orbe) fueron "nuevos" sólo para los europeos. Lo importante es que la historia americana no comenzó con la llegada a sus tierras de un grupo de navegantes españoles, en 1492. Este acto es significativo pero no supone el inicio de una historia; lo que hace es darle otro rumbo a la ya existente. Sin lugar a dudas, Europa "des-cubrió" América como algo "nuevo", pero ya existente. Aún, sin haberlo querido, O' Gorman elabora su tesis eurocéntrica entendiéndolo por "invención" de América el hecho de que:

América no aparece con otro, ser que el de la posibilidad de actualizar en sí misma esa forma del devenir humano, y por eso [...] América fue inventada a imagen y semejanza de Europa. (6)

Sin embargo, podemos ver que el contenido de esa "invención" no fue más que la experiencia existencial colombina de prestar un "ser asiático" a las islas que el gran Almirante encontraba en su ruta hacia la India. Este "ser asiático" sólo figuraba como un "invento" existiendo en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo y aquellos europeos renacentistas. América no fue entonces "inventada" desde la nada. Fue "des-cubierta" desde el mundo europeo primeramente como asiática (el "ser asiático"), pero sin ser inventada. "Inventar" significa algo así como atribuir al ser algo radicalmente inexistente, creado *ex nihilo*. Pero el "ser" de aquellas tierras "halladas" o meramente "encontradas" fue la síntesis de lo que se reflejaba (las islas, su clima, sus

habitantes, la flora y fauna...) y lo "puesto" por la conciencia europea. Se trataba simplemente de un sentido puesto por los europeos a lo que los enfrentaba (ya existente, sin sentido europeo) desde el "mundo" (desde donde se interpretaba al "objeto" hallado) y la perspectiva europea. Lo único que se "inventó" fue el "ser asiático" de lo encontrado. Sin embargo, la descripción de aquellas tierras y aquellos hombres impactaron la conciencia de los recién llegados, contribuyendo a la creación de la visión europea del "Nuevo Mundo". "Lo inventado" de pronto se vuelve "lo nuevo". Cambia radicalmente la idea del mundo en relación a la que se tenía hasta entonces: el tamaño de la tierra, su forma..., lo cual lleva al hombre pensar que es una pequeña parte dentro de un todo, y no el centro de ese todo sin partes que antes creía ser. Pero, sobre todo cambia la concepción que el hombre tiene de sí mismo, al encontrarse con las tierras recién halladas que están habitadas por un tipo de vida humana distinto del europeo, el asiático y el africano. "Lo nuevo" penetra en la cotidianidad europea haciendo el derrumbe de las antiguas leyendas medievales. Se crea una visión "nueva" en el momento de la transición entre la Edad Media y el Renacimiento. Una visión inspirada en el tiempo y el espacio "nuevos" que impera el surgimiento del Buen Salvaje y la ubicación del Paraíso terrenal en el suelo americano, retomando el mito del retorno a los orígenes que provoca la aparición de la utopía localizada en América. Así la idea de "lo nuevo" fue trasladada hacia el "nuevo espacio" hasta que se formó como la idea del "Nuevo Mundo", desembocada en su concepción utópica. Este proceso creado

en la oposición antiguo-moderno se va a desarrollar en un contexto "equivoco y complejo" (7) generando una mitología falsa e incapaz de reflejar la nueva realidad en América. Los mitos América- inventada y América-Nuevo Mundo nunca llegaron a ser la verdadera expresión de lo que ocurrió entre 1492 y 1992. Ambos, puestos por la conciencia europea sólo abrieron la puerta a la Edad Moderna. Sin lugar a dudas el año 1492 formó parte de lo que conocemos como el nacimiento de la Modernidad. Debido a las rutas de Colón, la conciencia europea tenía la oportunidad de conocer y enfrentarse por primera vez en su historia al "mundo de la vida" del Otro. La experiencia estética de "lo nuevo" y "lo inventado" se va a transformar en un proceso militar, práctico y violento llevado por una "praxis" de dominación que incluye dialécticamente al "mundo del Otro" como lo "Mismo". La Modernidad tendrá en los procesos de la conquista y la colonización su "otra cara" que le va a permitir el uso de la "falsedad mitológica" con el fin de destruir y dominar el mundo del Otro.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS. CAPITULO I

1. Cfr. Gutiérrez, Girardot. Prólogo a Henríquez Ureña, *La utopía de América*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978. p. XXV
2. Cfr. Rouquié, Alain. *América Latina, introducción al extremo occidente*. Siglo XXI, México, 1989. p. 11.
3. O' Gorman, Edmundo. *La invención de América*. Fondo de Cultura económica, México, 1986. p. 91.

4. *Ibid.* p. 97.
5. *Ibid.* p. 75.
6. *Ibid.* p. 89.
7. Cfr. Le Goff, Jacques. *Pensar la historia*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1991. p. 145.

II.- EL MITO DEL "DESCUBRIMIENTO" Y LA UTOPIA DE (EN) AMERICA

Entre lo utópico y lo posible, éste es un reto de la historia. O lo que es lo mismo, un desafío del porvenir.

Augusto Roa Bastos

Europa descubre unas tierras existentes ya geográficamente antes del hallazgo de Colón, en sentido de que encuentra un lugar en el que puede hacer sus ideales de una vida mejor, justa y libre para todos los hombres, y al proyectar en ellas la utopía, crea una visión del "Nuevo Mundo" como un mundo "nuevo" desde la óptica del europeo, como un espacio adonde puede llevarse la civilización del Viejo Mundo sin las perversiones adquiridas en él con el paso del tiempo. Tras la llegada de Colón, la conciencia europea creó una imagen de lo que podía llegar a ser América: la "descubrió" desde el punto de vista de la utopía, al crearse la idea de que el Paraíso había estado situado allí para hacer real la utopía - la *utopía del europeo*.

En definitiva América se vio como posibilidad de realización de una utopía que en la vieja y caduca Europa resultaba ya impracticable. Así, pues, fue "descubierta" como el país de la utopía.

Tenemos ahora el "descubrimiento" como nueva figura posterior a la "invención", como la experiencia también, estética y contemplativa, como la aventura explorativa y hasta científica del conocer "lo nuevo". Pero, "descubrir" a diferencia del "inventar"

no supone que uno modifica las cosas e interviene en ellas, sino que sólo parece encontrarlas y mostrarlas. En el caso de América el "descubrimiento" se dio a través de una relación "Persona-Naturaleza" en un sentido poético, técnico, admirativo y al mismo tiempo comercial (el carácter mercantilista del mundo Mediterráneo, anterior a la expansión atlántica). Ernst Bloch en su texto genial *Principio esperanza*, al reflexionar sobre "inventar" y "descubrir" com una "peculiaridad de la esperanza geográfica", escribe:

Colón creía, en todo caso, que las islas descubiertas por él eran las Hespérides y que el Edén se hallaba oculto tras el país de la desembocadura del Orinoco. Y al tenerlo por logrado, ese objetivo fundamental extremo iba a dar al mundo valores tan totalmente distintos que iban a arrancarlo de raíz de su antiguo *status*. Colón habla incluso del nuevo cielo y la nueva tierra alcanzados por él; la expedición era secesión, éxodo de lo antiguo hacia lo nuevo, no sólo ampliación del país originario o conversión de lo desconocido a lo conocido. (1)

Mircea Eliade por su parte insiste en un significado escatológico de este descubrimiento geográfico. El considera que para Colón la "búsqueda del Paraíso Terrenal no era una quimera" y dice:

El gran navegante otorgaba un significado escatológico de este descubrimiento. El Nuevo Mundo representaba algo más que un nuevo continente abierto a la propagación del Evangelio. El hecho mismo de su descubrimiento tenía implicaciones escatológicas. (2)

Sea como fuere, Europa desde su "centralidad" empieza a "descubrir" el mundo ignoto. Lo constituye desde su propia experiencia, y por ello le irá dando diversos "sentidos": el "Nuevo" Mundo (mítico, especular, imaginario más que real) será el

lugar de los deseos no cumplidos del mundo "Antiguo". En este punto, de nuevo, el "descubrimiento" es otra invención de una "pulsión" europea; fantasía, realización de las utopías y milenarismos fracasados en Europa. De todas maneras siempre tenemos la perspectiva que parte de un "yo europeo" (*ego conquiro, ego cogito*) como fundamento ontológico de la interpretación de lo "encontrado", del "hallazgo" del 1492. No cabe la menor duda, América sí fue "descubierta" por Europa, pero el hecho mismo del "descubrimiento" no se nos presentó en una forma inocente y tampoco dejó de crear una ambigua responsabilidad. "Descubrir", entonces, y esto aconteció histórica o empíricamente entre 1502 y 1507 (los viajes de Américo Vespucio), significaba constatar la existencia de tierras continentales habitadas por el "mundo" del Otro al este del Atlántico, hasta entonces totalmente desconocidos para el europeo. La aparición del Otro, el "descubierto", exigió "abrir" el horizonte ontológico de comprensión del "mundo de la vida cotidiana" (3) europeo hacía una nueva "aproximación" a la historia como Acontecer Mundial Planetario (Hegel). Por primera vez aparece una "Cuarta Parte" (América) del Orbe y el círculo se va cerrando. Con eso, el acto del "descubrimiento" se vuelve una experiencia estética y contemplativa de un "mito" que ayuda a Europa a auto-interpretarse como "Centro del Acontecer Humano en General" y que su horizonte "particular" queda desplegado como horizonte "universal" (la cultura occidental). El "mito" del ego moderno aparece en su confrontación con los habitantes de las nuevas tierras "descubiertas" (el no-ego o los Otros que no aparecen como

Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, civilizado, como el "material" para los ejercicios del ego moderno).

El deseo de volver atrás y descubrir la "historia primordial" y sus "principios absolutos" había provocado en la conciencia europea la idea de que en el territorio americano podría realizarse el sueño de una "felicidad más completa y mejor repartida entre los hombres, una soñada república, una Utopía"(4). Sobre esa utopía Leopoldo Zea escribirá:

... La búsqueda, pero no ya en el tiempo, sino en el espacio del mundo que salve a Europa de su hastío. Nostalgia por el humanismo greco-romano o el afán por encontrar un mundo semejante, o mejor más allá del orbe europeo. Fue en la búsqueda de este mundo a la fabuloso que partió Colón en 1492 dando así lugar, a la realidad, utopía. La utopía no era sólo un sueño, era una realidad; allí estaba el lugar donde el hastiado europeo podrá rehacerse. [...] América como esperanza de Europa; siempre de Europa. Europa proyectándose y buscando realizarse en nuevas expresiones en América.(5)

Los europeos trataron estos rasgos aplicando sus propios ideales utópicos, haciendo entrar esta Edad de Oro en que vivía América anterior a 1492 en los moldes de la historia y de la utopía europeas. Este es el verdadero sentido con que nos referimos a la falsedad mitológica del "descubrimiento" y la "Utopía" como la creación de un espacio para los impulsos de la Modernidad. Así, América, que además de geográficamente, existía antes de la llegada del europeo poseyendo la diversidad de las culturas autóctonas (indígenas), se ve ahora sujeta a la pretensión de ser reducida a aceptar los valores de la cultura europea, constituyéndose o inventándose el "Nuevo Mundo" en contraposición al Viejo Mundo, a imagen y semejanza de su "inventor". A partir de este proceso se

estableció con mucha dificultad una relación entre la estructura utópica constitutiva del hombre europeo y la "nueva" realidad compuesta por el Otro y su "mundo de la vida". El primer paso equívoco que hace la utopía europea en América fue la negación absoluta del "mundo de la vida" del Otro. "Invadir" el espacio del Otro considerándolo como "propio" significaba negar las alegorías y símbolos de la totalidad integrada por una herencia cultural desconocida y "extraña". Con eso la acción de la función utópica quedó debil e incompleta. Fernando Ainsa en uno de sus textos sobre la utopía en América muy correctamente apunta que:

...la función utópica se caracteriza en general por su contenido futuro, también hace referencia a los arquetipos que alimentan desde siempre la conciencia anticipante y que se reiteran, bajo formas diversas, a través de los tiempos.(6)

Pero, el autor no toma en cuenta que en América Latina la influencia de los arquetipos se pierde y marginaliza. El proyecto del porvenir alimentado sólo por las ideas europeas no logra la incorporación del imaginario social y simbólico del mundo local. Así, la frustración mental inaugurada por la "invención" y el fenómeno de "lo nuevo" sigue presente ahora en la forma de la utopía. El Otro y su mundo han sido arrojados del paraíso originario y también han sido expulsados del futuro. Las intenciones utópicas posteriores a "descubrimiento" hacen una especie de "inversión de América"(7). Se invierten los valores y las relaciones del antiguo continente: lo que en él es malo, en el otro es bueno, y viceversa. El Nuevo Mundo se valora positivamente frente al viejo: por un lado está el futuro, el porvenir, la

abundancia y la fertilidad y por otro, el ambiente de un pretérito, cargado de un mundo de pobreza, escasez y esterilidad. De esta forma América se presta como una maravilla a que en ella se proyecte el pensamiento utópico, porque allí los visionarios se encontraban con un mayor grado de libertad que en el Viejo Continente para cambiar las cosas. Así, la "esencia" de América se nos muestra bajo una apariencia del Nuevo Continente como espacio de realización de las utopías, que a partir del momento del hallazgo de aquellas tierras se pensarán y escribirán en Europa.

Los "hospitales-pueblo" que funda el obispo Vasco de Quiroga en México, de la misma manera que las reducciones jesuitas en Paraguay entre 1606-1767, fueron más que una búsqueda, el nostálgico intento de renovar un mundo cristiano (europeo) en decadencia. El costo que había que pagar por la consolidación de la cristianidad fue una evangelización paternalista y violenta. Sobre el papel del cristianismo durante la conquista y la colonización Rodolfo R. de Roux en su texto *La cruz entre la espalda y el indígena* escribe:

La religión también jugó su papel en la victoria de unos y en el descalabro de otros. El mismo año en que llegaron en América, los españoles derrotaron definitivamente a los moros y trasladan a este "Nuevo Mundo" el espíritu de cruzada que los había animado en la lucha contra el "infiel". Ahora, convencidos de que Dios estaba de su parte combatirán a los "idólatras" para arrancar sus almas de las garras del demonio; lógico, entonces que se bautice a Atahualpa antes de matarlo, y a las indias antes de acostarse con ellas.(8)

El acto del nacimiento de una nueva forma de producción de la vida (el capitalismo) en Europa, impulsado por el proceso de

acumulación de capitales que permitiese el despliegue de la sociedad burguesa, necesitaba una *poderosa legitimación*. Esta es la tarea que cumple en lo relativo a la conquista y la colonización de América, la Iglesia Católica con una especie de Teología de la Dominación. El Dios de esta teología era el Dios de la muerte que legitimaba el genocidio como componente esencial de la conquista. Nada de un topos prometedor de la felicidad y la armonía.

Desde entonces la realización de la utopía en América significaba, pues, cultivar, poblar y habitar; en una palabra civilizar. El ego de la Modernidad compuesto por el "yo descubro", "yo conquisto" y "yo colonizo" empezará a extenderse a lo largo del continente americano hasta que logré imponerse como instrumento fundamental de la dominación. No podemos estar de acuerdo con la tesis de que en la época de su independencia América, que había sido hasta ese momento el escenario propicio para la utopía de "otros", empieza a proyectar las "utopías para sí".(9) A pesar de que existía una corriente de pensadores latinoamericanos ligados al desafío utópico e inspirados en la Iluminación y el Enciclopedismo europeos, los proyectos utópicos en América quedaron otra vez incompletos por no haber tomado en cuenta el "mundo de la vida" del Otro ahora ya definitivamente marginado de la vida social en su papel de oprimido y dominado.

Es obvio que en ese período no se trataba de construir una "ciudad ideal" que fuera contra-imagen de Europa (10), pero tampoco se llegó a un proyecto claro de la utopía americana propia. La conotación utópica del proceso emancipador del siglo XIX que fue

hegemonizada por los "criollos" no pudo asumir y afirmar los proyectos históricos de los indígenas, africanos emancipados de esclavitud, de los mestizos y otros grupos componentes del "bloque social" de los oprimidos. Por ello se equivocaba Simón Bolívar en su sueño de fácil unificación bajo la hegemonía de la raza blanca:

De quince o veinte millones de habitantes que se hallan esparcidos en este gran continente de naciones indígenas, africanas, españolas y razas cruzadas, la menor parte es ciertamente de blancos; pero también es cierto que ésta posee cualidades intelectuales que le dan una igualdad relativa y una influencia que parecerá supuesta a cuantos no hayan podido juzgar, por sí mismos, del carácter moral y de las circunstancias físicas, cuyo compuesto produce una opinión lo más favorable a la unión y armonía entre todos los habitantes; no obstante la desproporción numérica entre un color y otro.(11)

El proyecto emancipador pareciera indicar que es posible una unidad en los nuevos Estados-naciones que se estaban fundando, entre las diversas razas, entre la cultura indígena, la proveniente del continente africano y la de los mestizos y blancos. Pero, con una nueva clase dominante (los "criollos") que monopolizó el poder en nuevos Estados nacionales, no desaparecen las relaciones de dominación de la época de la colonia. De pronto tenemos un "nuevo bloque" social de los oprimidos ocupando el lugar del antiguo. Una vez más el Otro queda afuera.

La idea de "Nuestra América" formulada por José Martí lleva en sí un eco utópico, pero como señala Horacio Cerutti: " 'Nuestra América' todavía no es nuestra, pero anuncia ya una demanda capital: apropiarnos de pasado, presente y futuro."(12) Quizás la única expresión utópica que incorpora la voz del Otro es la de

Pedro Henríquez Ureña: América como "Patria de la Justicia". (13)
 Una "Justicia" como anhelo que siempre estaba más allá del mundo del Otro en los 500 años de su resistencia desde Cuauhtemoc hasta Che Guevara. Para Henríquez Ureña "Nuestra América" tendrá futuro sólo:

Si nuestra América no ha de ser sino una prolongación de Europa, si lo único que hacemos es ofrecer suelo nuevo a la explotación del hombre por el hombre (y por desgracia ésa es hasta ahora nuestra única realidad), si no nos decidimos a que ésta sea la tierra de promisión para la humanidad cansada de buscarla en todos los climas, no tenemos justificación: sería preferible dejar desiertas nuestras altiplanices y nuestras pampas si sólo hubieran de servir para que en ellas se multiplicaran los dolores humanos, no los dolores que nada alcanzará a evitar nunca, los que son hijos del amor y la muerte, sino los que la codicia y la soberbia infligen al débil y al hambriento. Nuestra América se justificará ante la humanidad del futuro cuando, constituida en magna patria, fuerte y próspera por los dones de la naturaleza y por el trabajo de sus hijos, dé el ejemplo de la sociedad donde se cumple la emancipación del brazo y de la inteligencia". (14)

En otras palabras, América Latina necesita una utopía propia para el propio hombre latinoamericano, utopía que acumulará los 500 años de numerosas experiencias para poder "construir un futuro con sentido propio, un futuro que merezca el esfuerzo de su construcción". (15)

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS. CAPITULO II

1. Bloch, Ernst. *Principio esperanza*. Tomo II, Aguilar, Madrid, 1979. p. 326.
2. Eliade, Mircea. "Paraíso y utopía: geografía mítica y escatología" en *Utopías y pensamiento utópico*. Frank. E.

- Manuel (comp.), Espasa-Calpe, Madrid, 1982. p. 314.
3. Para el término "mundo de la vida cotidiana (Lebenswelt)"
cfr. Habermas Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*.
Taurus, Madrid, 2 tomos, 1987-8.
 4. Cfr. Reyes Alfonso. "Ultima Tule", *Obras completas XI*,
FCE, México 1982.
 5. Zea, Leopoldo. *América como autodescubrimiento*.
Publicaciones de Universidad Central, Bogotá, 1986. p. 75.
 6. Ainsa, Fernando. "La función utópica en América Latina y
el modelo de Ernst Bloch", en la Revista Historia
 7. Cfr. Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento
español*. Espas-Calpe, Madrid, 1979. El tema de la
"inversión americana" está ampliamente tratado en las pp.
381-384.
 8. Roux, Rodolfo R. de. "La cruz entre la espada y el
indígena", en *Sentido histórico del V Centenario (1492-
1992)*. Guillermo Meléndez (editor), Ed. DEI, San José,
1992. p. 37.
 9. Cfr. Ainsa, Fernando. "Notas para un estudio de la función
de la utopía en la historia de América Latina", en *Anuario
Latinoamérica*, UNAM, México, 1983. N° 17. p. 110.
 10. *Ibid.*
 11. Bolívar, Simón. "Carta de Jamaica", en *Ideas en torno de
Latinamérica*. UNAM, México, Vol I p. 32.
 12. Cerutti, Horacio. *Presagio y tópica del descubrimiento*.
UNAM, México, 1991. p. 32.

13. Cfr. Henríquez Ureña, Pedro. *La Utopía de América*. Ayacucho, Carácas, 1978. N° 37. p. 8.
14. *Ibid.* p. 11.
15. Cerutti, Horacio. *Op. cit.* p. 32.

III.- EL "MITO DE LA CONQUISTA" O LA RAZON DESTRUCTIVA DE LA MODERNIDAD

Dios tuvo bien elegirme para procurar volver por aquellos universos gentes que llamamos indios, poseedores de aquellos reinos y tierras, sobre los agrarios, males o daños nunca otros tales vistos u oídos que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón y justicia, y por reducirlos a su libertad pristina de que han sido despojados injustamente y por liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen.

Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*.

Si el "descubrimiento" todavía podemos constatarlo como un acto de conocimiento que a través de sus experiencias estético-científicas (presentes en una relación Persona/Naturaleza) llevaba en sí algo de renacentista, la "conquista" fue inaugurada por medio de un específico "lenguaje de las armas". En un proceso práctico, militar y violento se establecía la praxis conquistadora como una nueva manera de constituir el "sentido" del acontecimiento de 1492. La confrotación con el Otro significaba el nacimiento definitivo de la Modernidad, originado en las ciudades medievales. El propósito de vencer y controlar el mundo del Otro fue sostenido por una relación ya no Persona-Naturaleza, sino Persona/Persona que hizo desaparecer los levantamientos de mapas y descripción de climas, topografía, flora o fauna de nuevos territorios desde la época del "descubrimiento". La "teoría" del "descubrimiento" se quedará reemplazada por la "praxis dominadora" de la conquista con el fin de hacer del Otro "lo Mismo". La destrucción de la personalidad de un sujeto histórico (el Otro) fue un proceso extremadamente

violento que se llevó a cabo mediante la aplicación masiva del terror.

A) La conquista como anti-utopía

El acto de la conquista fue realizado básicamente por tres sujetos históricos: el Estado absolutista, germen del moderno Estado nacional; La Iglesia católica, aliada subordinadora de las monarquías ibéricas, y una especie del sector privado compuesto primordialmente por el capital mercantil y los conquistadores - encomenderos. Esas fueron las fuerzas de una sociedad cuyo carácter civilizatorio se define por la transición de un sistema feudal hacia un sistema capitalista. De ahí surgen sus intereses de apropiación: la sed de oro, de esclavos, especies y tierras que motivan la expansión ibérica y la agresión de "nuevos mundos". Bartolomé de las Casas en su *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* escribe:

La causa final porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y enchirse de riqueza en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas. La causa ha sido por la insaciable codicia y ambición que han tenido... Debo suplicar a Su Majestad con instancia importuna, que no conceda ni permita la que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido, y que llaman *conquista*. (1)

La "praxis" conquistadora tenía como propósito incorporar el Otro a la totalidad dominadora, negando su "mundo de la vida". Este proceso ocurrió en la forma del "choque", de un enfrentamiento en su sentido antropológico y militar. Se enfrentaron dos modos de

producción de la vida, dos modos de pensar, amar, morir. Y cuando hay un "enfrentamiento" desigual, uno considera al otro como el "ente explotable" (poseedor de la riqueza, de oro y actúa en consecuencia: lo inmoviliza, lo desarma, lo despoja de sus "reinos y tierras"). El sistema tributario, el trabajo forzado en mitas y encomiendas, el desplazamiento de poblaciones de "tierras calientes" a "tierras frías", la separación de hombres y mujeres, la desnutrición, las olas de suicidios señaladas por los cronistas o niños a quienes se dejaba morir, se conjugaron con guerras y epidemias para causar una impresionante "catástrofe demográfica"(2): en menos de cincuenta años desaparecieron las tres cuartas partes de la población indígena.(3) Así el gran sueño (espacio-temporal) europeo se convirtió en una pesadilla para los pobladores precolombinos de América, todo por la "gloriosa" conquista que era un acto de la negación plena al *Ethos* utópico. La acumulación de la riqueza proveniente del Nuevo Mundo había acelerado en Europa lo que Marx llamaba la "acumulación originaria del capital"(4). A diferencia de Europa donde la acumulación del capital significaba momento final de la realización del "Ser" en el mundo desarrollado, para el mundo del Otro el mismo hecho fue una acumulación de la miseria. Ante tal miseria el único sistema categorial que ha podido formular su causa ontológica fue y es el de Marx.

La ley de la acumulación... encadena el obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas con que Hefestos aseguró a Prometeo en la roca. Esta ley produce una *acumulación de miseria* proporcionada a la *acumulación de capital*.(5)

Aquí las categorías construidas por Marx son todavía insustituibles. Una vez más podemos observar la posibilidad de la aplicación del sistema categorial marxiano a la realidad latinoamericana desde la época de la conquista. Si para Marx la esencia de "lo económico" capitalista es una relación práctica, una acción anticomunicativa de la vida, acción de dominación, la misma esencia, aunque disfrazada, figuraba dentro del sistema establecido durante la época de la conquista. El Otro (los indios y los africanos) fueron considerados una cosa, una mercancía, reconocidos sólo por una ley, "la del intercambio de la mercancías".(6) Sobre la dicha acumulación del capital en Europa se estableció la Modernidad mercantil capitalista naciente que tuvo su homólogo en la sociedad colonial mercantil (con algunos elementos feudales) en América.

La anti-utopía de la conquista se refleja en cada uno de los tres niveles del "mundo de la vida" del Otro agredido por los conquistadores. En primer lugar está la conquista del espacio, primero "descubierto" y luego conquistado, lo que en el sentido geográfico corresponde a un nivel físico de la conquista. En segundo lugar se trata de las poblaciones autóctonas conquistadas y posteriormente controladas por un régimen represivo de dominación. Ahora los conquistados son los cuerpos (Foucault) en un sentido geopolítico donde los indios torturados y africanos esclavizados sufrieron una degradación completa de su personalidad. Leer en las crónicas que, por ejemplo, Oviedo decidió "quemar vivo al cacique Corobari"(7) , que las autoridades coloniales decidieron

despedazar al "cacique Tupak Amaru"(8) o leer sobre las horas agonizantes que sufre Cuauhtémoc antes de morir, evoca en lector una reacción emotiva y moral. La historia del "conquistado" como oprimido, explotado e incomunicado indica lo que podemos denominar como un *nivel económico-social* de la conquista. Pero, para poder cerrar el círculo y que los indios se queden completamente incorporados al nuevo sistema establecido era necesario conquistar y destruir su imaginario mítico y su simbólica cotidiana. Todo el mundo "imaginario" del indígena fue considerado "demoníaco" y como tal debió ser destruido. Ese mundo del Otro era interpretado como algo negativo, pagano y satánico. Derrotado, su única opción fue "aceptar" a los "dioses" provenientes de la divinidad europea. Por fin, a este proceso que causó importantes cambios dentro del modo de pensar y la cotidianeidad indígenas le podemos llamar el *nivel espiritual* de la conquista.

"Lo nuevo y apenas descubierto" del Nuevo Mundo durante la conquista se vuelve un sangriento escenario que prácticamente elimina la posibilidad de realizar los "viejos sueños". La conotación antiutópica del acto violento de la conquista marca la derrota no sólo del Otro, sino también la del conquistador. La derrota del Otro consiste en la pérdida de su "mundo de la vida" real, mientras que la del conquistador se refleja en la imposibilidad de realizar su "mundo de la vida" ideal. El carácter destructivo de la praxis conquistadora provocará un sentimiento nostálgico en el Otro por la pérdida de su mundo, y por otro lado, la gran frustración para el conquistador por el rompimiento de sus

ilusiones sobre establecimiento de un Paraíso Terrenal en América. En el plano general la conquista dejará como herencia secular tres estructuras de magnitud y trascendencia histórica mundial. El contenido de la primera estructura está dado en la integración asimétrica y dependiente de América latina en el sistema mundial de dominación europea y, posteriormente estadounidense-europea. Desde su incorporación violenta a este sistema de dominación / explotación occidental, América Latina nunca ha logrado salir de su estatus de vasallaje: sigue luchando por su soberanía económica y política, compartiendo este destino con el resto del "Tercer Mundo". La segunda estructura tiene su reflejo en la división dicotómica de la sociedad americana en una "comunidad de españoles" y otra "de los indios"; es decir, una sociedad escindida en una élite privilegiada que iba a acaparar prerrogativas políticas, sociales, culturales y materiales y una masa (pueblo) de productores inmediatos carentes de dignas condiciones de vida. La tercera estructura es quizás la más dolorosa. Consiste en la negación de la identidad y de la conciencia histórica de los pueblos americanos al sufrir la kafkiana metamorfosis de seres humanos a "indígenas" -tan lúcidamente analizada por Sartre y Fanon(9): el resultado de la conquista y la colonización, "ni hombre ni bestia, es el indígena"(10)- de tal manera que hasta hoy resulta virtualmente imposible pensar la verdad histórica mediante el discurso imperante que reserva las categorías "Nuevo Mundo", descubrimiento, conquista, colonización, "indio", etc., para la obra pasajera de 500 años de dominación occidental.

Ahora bien, ¿cuáles son los elementos básicos que nos permiten definir la conquista como un acto anti-utópico? En primer lugar está el espacio, tratado por los conquistadores *no como un topos creativo*, sino como un ambiente indomado, poblado por los "salvajes", y "dispuesto" a ser "civilizado". En segundo lugar está el hecho del terror colectivo, causa de las numerosas matanzas, humillaciones y degradaciones, que sufrió la población indígena en distintas formas. En tercer lugar podemos mencionar el carácter espiritual de la conquista que elaboraba un mito de su bondad ("mito civilizador") con el que justificaba la violencia declarando inocentes a los asesinos del Otro.

B) La razón destructiva de la Modernidad

Para Max Weber, la Modernidad viene caracterizada por un proceso de racionalización(11). En otras palabras Weber ve a la sociedad y al hombre occidentales sometidos, en el correr de los siglos, a una configuración mental de comportamiento y de motivaciones que tiene su correspondencia estructural en las instituciones y en los modos de organizar la producción de la vida y la administración pública.

Al analizar su contenido primario y positivo conceptual podemos definir la Modernidad como una especie de emancipación racional(12). Los rasgos diferenciales de lo moderno, en este caso, son ampliamente reconocibles: final de la legitimación teológica del poder político; aparición de la vida urbana en la forma de florecimiento de las ciudades como "centros" económicos y

culturales; desvanecimiento de las corporaciones hacia la apropiación privada de la riqueza e "individualización" de lo económico e ideológico; el principio de la experimentación renacentista que, junto con la perspectiva en el arte, hace posible el descubrimiento de la idea del progreso; la reforma protestante y, por último, el despliegue de la noción de la "razón" en todos los campos de la existencia social, debido a la necesidad de racionalización creciente de los procesos de producción y acumulación económica. La Modernidad como emancipación racional puede ser caracterizada como una "salida" de la inmadurez (Kant) por medio de un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que posibilita a la Humanidad un nuevo desarrollo histórico del ser humano. Pero, al mismo tiempo existía un segundo nivel del contenido de la Modernidad en el cual se estableció una praxis irracional de violencia inaugurada en el 1492. La Modernidad como justificación de dicha praxis había adquirido su aspecto *negativo* y *mítico*. La "razón emancipadora" que empieza su recorrido a partir de 1492 fue el instrumento fundamental en la creación del "mito" de la Modernidad en América Latina. Fue la misma razón que originó el discurso de la Modernidad naciente e impidió el diálogo con el Otro. El contacto con el Otro, basado en la praxis de la violencia, hizo que la civilización moderna se autocomprendiera como más desarrollada y superior. Esa superioridad en la forma de exigencia moral obligó a someter al desarrollo a los más primitivos y su cultura bárbara. Como los bárbaros se opusieron al proceso civilizador, la praxis moderna tenía que ejercer, en último caso,

la violencia como medida necesaria para destruir los obstáculos de la modernización. De ahí surge la tesis sobre la "justa guerra colonial". Oponerse al proceso emancipador resultó ser un pecado suficiente para el bárbaro declarado como "culpable", lo que le permitió a la Modernidad presentarse no sólo como inocente sino como "emancipadora" de sus propias víctimas con respecto a dicha culpa. En un sentido más preciso, la historia de la Modernidad comienza en el violento encuentro entre Europa y América (entre el "emancipador" y el Otro), a fines del siglo XV, porque es ahí donde se sigue, en ambos mundos, una radical reconstrucción de la imagen del universo. Pero, si en Europa la Modernidad surge como movimiento de una nueva subjetividad social, en América fue presentada parcialmente envuelta en un contexto social adverso, causa de una subjetividad destruida. La destrucción de la subjetividad "encontrada" llegó a ser la consecuencia de lo que conocemos como el primer choque entre lo antiguo y lo moderno. Los indios fueron vencidos, conquistados, destruidos o asimilados; rara vez variadas formas del imperialismo y del colonialismo en el siglo XIX llegaron a efectos tan radicales. Eso muestra que la Modernidad como proyecto europeo fue implantada en América mediante el proceso de la *modernización*. El carácter conflictivo⁽¹³⁾ de este proceso no ha podido ocultar el hecho de la dominación o violencia inspirada en la razón moderna. A grandes rasgos podemos distinguir tres formas de "modernizar" el mundo del Otro.

Modernización como "emancipación". El protagonista más conocido de esta corriente fue el gran humanista español Ginés de

Sepúlveda(1490-1573). La argumentación de este autor parte de una tesis según la cual la llamada conquista fue un acto de emancipación, porque permitió al Otro (bárbaro) la salida de su "inmadurez". La ausencia de "lo individual" en cuanto el establecimiento de las relaciones entre las personas y las cosas fue la causa principal de la falta de experiencia de la posesión privada, del contrato de herencia personal y, sobre todo, de la libertad del sujeto para oponerse a la voluntad y poder de los señores. Para Sepúlveda, estas características fueron suficientes para denominar como barbarie el estado en que se encontraba el mundo del Otro. Ni siquiera el modo de vivir urbano ni la construcción de tantas obras arquitectónicas que deslumbraron a los conquistadores fueron razón suficiente para opinar que se trataba de unos pueblos civilizados, porque:

el tener casas y algún modo racional y alguna especie de comercio, es cosa a que la misma necesidad induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos y que no carecen totalmente de razón.(14)

La teoría de Sepúlveda, así expuesta, tiene un claro fin de justificar el genocidio y la asimilación del pueblo y de la cultura indígenas. Para "liberar" otras culturas de su barbarie o del subdesarrollo era necesario establecer un proceso civilizador que en sí contenía las ideas del "progreso" y del "desarrollo" como afirmación del carácter emancipatorio de dicho proceso. Los cuatro argumentos de Sepúlveda para justificar las guerras, contenidos en su *Apología*(15), son frutos de la naciente razón totalizadora de la Modernidad. Una razón dispuesta a "conocer" la realidad del Otro.

A pesar de que todo conocer supone un sujeto objetivador, en el más elemental acto de conocimiento tenemos, ya estructuralmente, una situación de violencia y un procedimiento de dominación. El sujeto cognoscente (la razón moderna, europea) sitúa ahí el objeto (el mundo del Otro); se trata de controlarlo y manipularlo, hacerlo "Mismo". La razón de la Modernidad lleva en sí misma este impulso objetivante, sistematizante y dominador. Para ella conocer es objetivar. Objetivar a su imagen y semejanza. Está aquí el fundamento de la argumentación no sólo de Sepúlveda sino de todo el "mito de la Modernidad". El invadido (el Otro como la víctima inocente) se transforma en culpable, el victimario culpable se considera inocente. Esta inversión hace que el razonamiento de Sepúlveda caiga en el irracionalismo, igual que toda la Modernidad posterior, por la justificación del uso de la violencia en lugar de la argumentación para la inclusión del Otro en la "vida moderna". Dicha inclusión o participación en la "comunidad de comunicación", para usar el término de K.O. Apel, es violenta, pero una vez "dentro de ella" empieza a ejercerse la racionalidad argumentativa. Por ello es posible calificar el famoso debate disputado entre Sepúlveda y Las Casas en Valladolid en 1550 cómo polémica sobre "como se puede entrar" en la "comunidad de comunicación".

Modernización como crítica de la "Modernidad emancipadora".

Fue Bartolomé de Las Casas(1474-1564) el primero que reconoció la subjetividad histórica del mundo del Otro. A diferencia de Sepúlveda que ve la incorporación de los indios mediante la fuerza y sujeción directa a los conquistadores, Las Casas plantea un

método pacífico que debía realizarse con el libre consentimiento de los indios y de manera gradual, a cargo de los misioneros que siempre habían de velar por los derechos de los indios como hombres libres. En cuanto a la "guerra justa" contra los indios, Las Casas sostiene la tesis de que la guerra puede ser justa o injusta, aunque siempre es mala. Esta maldad puede ser aceptada algunas veces, cuando tiene fines defensivos, nunca ofensivos, y sólo ha de ser llevada a cabo por los profesionales, es decir, por los militares, sin que intervengan en ella los demás grupos sociales. La réplica de Las Casas(16) a los cuatro argumentos de Sepúlveda posee un claro sentido crítico de la Modernidad como emancipación, porque descubre la falsedad de juzgar el mundo del Otro y su "inmadurez" con una culpabilidad que la Modernidad intenta atribuirle para justificar su praxis agresiva. La pretendida "bestialidad" o "barbarie" de los indios no justifica, según Bertolomé, la irracionalidad de la violencia y de la guerra. Comparando el antiguo orden indígena con la nueva situación de servidumbre, Las Casas concluye que el primero era como un "paraíso perdido de la libertad y dignidad"(17). La única vía de la verdadera modernización del indio es, para Bartolomé, la que no pretende destruir su Alteridad. Rechazar la Modernidad como "mito" y legitimarla a través de la *Alteridad del Otro* y no desde lo *Mismo* del sistema dominador. La conciencia crítica de Las Casas le permitió colocarse al lado del Otro y, a la vez, puso en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia "civilizadora". La superioridad de la Europa cristiana tendría que manifestarse por su

modo de desarrollar a los otros pueblos tomando en cuenta su cultura, respetando su Alteridad y contando con su libre colaboración creadora. Sin embargo, ninguna de estas exigencias fueron respetadas nunca. El pensamiento crítico de Bartolomé fue reemplazado por la razón estratégica y por el realismo pragmático de Felipe II, quien a pesar de la sustitución del término "conquista" por "pacificación" en las Ordenanzas de 1573, participó en la "fundación" de toda la Modernidad posterior, que más tarde tendrá en la Ilustración su sentido crítico, pero que jamás renunció a una praxis irracional de la destrucción y la violencia.

Utopía como modernización. La utopía modernizadora respetaba en cierta manera la exterioridad cultural del Otro, pero nunca pudo superar su forma de "misión", que junto con la conquista y la dominación, conformaba una estrecha unidad que nadie alcanzó romper. Si la dominación fue un proyecto global y la conquista el medio necesario para asegurar la dominación, la misión evangelizadora, a pesar de su *ethos utópico*, sólo llegó a ser concebida como el momento espiritual del proyecto global, es decir, su legitimación. Para los misioneros el mundo del Otro fue considerado primero como un *topos* ideal para escapar de la "Edad de hierro" europea y luego como el espacio para la renovación del mundo cristiano en decadencia. Los primeros franciscanos en México (1524)(18), de la misma manera que las reducciones jesuitas en Paraguay (1606-1767), jugaron un papel en la empresa utópico-misionera preocupada por civilizar y cristianizar a los indígenas. Introducir el cristianismo, la cultura y la tecnología europeos,

partiendo de la Alteridad del Otro, era la esencia de su proyecto modernizador "utópico". También, por otro lado, estas premisas servían como fundamento para organizar las comunidades cristianas fuera del sistema encomendero y del influjo hispánico. En efecto, dichas comunidades lograron ser una especie de la "República de Indios", bajo el poder del Rey y el control paternal de los misioneros, pero salvando la identidad de la cultura y la tradición indígenas. Sin embargo, estas comunidades fueron destruidas cuando el sistema colonial de las encomiendas instala un nuevo sistema de "repartimiento" basado en la explotación económica (agrícola o minera) del Otro. El fracaso de la "modernización utópica" marcó en aquel entonces la triste y definitiva victoria de la razón destructiva moderna y su praxis de la violencia.

Estas fueron tres posiciones teóricas distintas, cada una con su propio nivel argumentativo, sobre el hecho de cómo debe "incorporarse" al Otro en la "comunidad de comunicación" de la civilización moderna, tomando en cuenta la cuestión de justificar o no la violencia durante la conquista civilizadora.

Sembrar la sociedad moderna en el suelo americano significaba afirmar el proceso de racionalización dentro de un mundo cuya estructura no era compatible con los órdenes que configuraban dicha sociedad: el orden técnico-económico, el orden político y el orden cultural. Quizás por ello, algunos autores hablan de una especie de "metamorfosis" de la modernidad en América Latina. Para Aníbal Quijano, por ejemplo, América Latina sufre esta "metamorfosis" desde el momento en que cae víctima de la relación colonial con

Europa.

El problema es, sin embargo, que cuando esa modernidad parecía ingresar en América Latina a un momento de deslinde con lo europeo, de especificidad y de maduración, cuando comienza a proyectarse como una propuesta social, lo que en realidad le sucede es que cae víctima de la relación colonial con Europa y es sometida a una "metamorfosis", literalmente, kafkiana. (19)

Tenemos aquí una "metamorfosis" debido a la relación colonial que América Latina en su papel de víctima tiene con Europa, pero Quijano por otro lado concluye:

Si la modernidad, como movimiento de la subjetividad social, pudo ocurrir en Europa y en América al mismo tiempo, no se debió solamente o tanto a la comunicación existente entre ambos mundos, sino principalmente a que en los dos también estaban en curso los mismos procesos en la consistencia de las relaciones sociales: el apogeo del mercantilismo de los siglos XVII y XVIII. (20)

Para Quijano la Modernidad ocurre en Europa y en América al "mismo tiempo" mediante la "comunicación existente" que posibilita la realización de los "mismos procesos" que llevan a cabo el establecimiento del capitalismo mercantil. Ya hemos señalado en las páginas anteriores que la Modernidad surge en Europa a consecuencia de un cambio radical dentro de la estructura de las sociedades europeas. 1492 también forma una parte muy importante de dicho cambio en Europa, pero en América es la única componente del "mismo proceso". Por ello, podemos decir que 1492 tiene una doble perspectiva y un significado particular para cada uno de los dos mundos. Si en Europa ése fue el acto definitivo del nacimiento de una nueva época, en América se propagó en forma de sombra para

encubrir el mundo del Otro e incorporarlo al "centro". La violencia de la praxis destructiva fue el único medio de "comunicación" en el proceso de la incorporación. En cuanto a los "mismos procesos" que causaron el "apogeo del mercantilismo", cabe destacar que se trataba de un mercantilismo que iba a desarrollarse en distintas direcciones. En fin, bajo las circunstancias conocidas la modernidad nunca pudo ocurrir en Europa y en América al mismo tiempo, jamás existió la comunicación entre ambos mundos, y los "mismos procesos" de que habla Quijano fueron muy distintos porque formaron dos estructuras económico-sociales diferentes y conflictivas entre sí. El mismo autor tiene razón cuando dice que:

... en el mismo período en que la modernidad ocupaba en Europa no solamente las relaciones intersubjetivas, sino también y cada vez más las relaciones sociales materiales, y se convertía, en consecuencia, en un modo de la vida cotidiana de la sociedad, en América Latina no solamente queda confinada a la subjetividad, bloqueadas sus posibilidades de ingreso a la materialidad cotidiana de la sociedad, sino también reprimida y perseguida inclusive como subjetividad y aun dentro de ella deberá refugiarse en sus zonas minoritarias. (21)

A todo eso Quijano lo denomina como una "auténtica metamorfosis" de la modernidad en América Latina, que para él no fue un "fenómeno desconectado de la historia europea de ese movimiento". (22) Pero, él no distingue la Modernidad que en su núcleo racional fue la emancipación de la humanidad del estado de inmadurez cultural y civilizatoria, de una Modernidad que fue divulgada en América como un mito irracional construido a base de la violencia presentada por una praxis destructora. La Modernidad en América no fue una "metamorfosis", fue un "mito" basado en la

"razón instrumental"(23) con el fin de aplicar el modelo de conocimiento objetivador e instrumentalizante a través de la ciencia-técnica, la burocracia, el derecho formal, la economía moderna, etc... Fue y sigue siendo la parte mayor de una mitología falsa que no permite la liberación del *topos* americano y que mantiene el mundo del Otro oprimido, incomunicado y explotado.

REFERENCIA BIBLIOGRAFICAS. CAPITULO III

1. Las Casas, Bartolomé de. *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Editorial Fontamara 3° ed., Mexico, 1987. p. 30.
2. Algunos autores utilizan esa expresión para "describir" el acto del genocidio ocurrido durante la conquista. Cfr. Rouquié, Alain. *América Latina, introducción al extremo occidente*. Siglo XXI, México, 1989. p. 58.
3. Mucho se ha discutido sobre la magnitud de la población indígena de América a la llegada de los españoles. La tesis "minimalista" de Angel Rosenblatt habla de 13 millones de habitantes, de los cuales cuatro corresponderían a Mexico, tres al bloque andino. La tesis "maximalista" (S.F. Cook, W. Borah, L.B. Simpson) hace cálculos de cien millones y estima que la población de México central, a la llegada de Hernán Cortés, era de unos 25 millones. Las posiciones intermedias oscilan entre los 50 y los 80 millones (p. Rivet, B. Bennassar). Por otro lado, existe cierto consenso para decir que

hacia 1570 no quedaban en la llamada América española (la más poblada) sino 9 millones de indígenas, de los cuales 3 en México y 1 en el Perú.

4. Cfr. Marx, Karl. *El Capital*. FCE, México, 1987, Tomo I, cap. XXIV, pp. 607-649.
5. *Ibid.* p. 547.
6. *Ibid.* cap. VIII.
7. Cfr. Nicolau, Luis D' Olwer. *Cronistas de las culturas precolombinas*. FCE, México, 1981. pp. 371-398.
8. Cfr. Valcarcel, Carlos Daniel. *Rebeliones coloniales sudamericanas*. FCE, México, 1982. pp. 71-91.
9. Cfr. Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Pref. Jean Paul Sartre, 2° ed. México, FCE, 1965.
10. *Ibid.* p. 11.
11. Cfr. Weber, Max. "Introducción" a *Ensayos sobre Sociología de la religión*. t. II, Taurus, Madrid, 1983. p. 19.
12. Cfr. por ejemplo, R. Rorty. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1983., G. Vattimo. *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1986., J. Habermas. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Taurus, Madrid, 1989., J.F. Lyotard. *La condición posmoderna*. Cátedra, Barcelona, 1989.
13. Jacques Le Goff plantea tres tipos de modernización: la *modernización equilibrada*, donde la lograda penetración

de lo moderno no destruye los valores de lo antiguo, la *modernización conflictiva*, donde aún involucrando sólo a un sector de la sociedad, la tendencia a lo "moderno" crea graves conflictos con las tradiciones antiguas y la *modernización a tuestas*, que bajo diversas formas trata de conciliar lo "moderno" con lo "antiguo", no a través de un nuevo equilibrio general sino mediante opciones parciales. En ese sentido, en el caso de América Latina, se tratará de *modernización conflictiva*. Cfr. J. Le Goff. *Pensar la Historia*. Paídos, Barcelona, 1991. pp. 161-164.

14. Sepúlveda, Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987. p. 69.
15. La polémica entre Las Casas y Sepúlveda en la Junta de Valladolid en 1550 fue el escenario de un debate en el cual Sepúlveda expuso sus argumentos para justificar las guerras contra los indios. Como *primer argumento* él menciona que la condición natural de algunos pueblos es inferior y que por ello deben someterse a los de condición superior. Si no obedecen a la imposición pacífica de esta sumisión, sería legítimo someterlos por la fuerza, mediante las armas. En el *segundo argumento* Sepúlveda se refiere a la justicia de una guerra declarada para castigar los pecados de los bárbaros. El *tercero* tiene como propósito "salvar de graves peligros a los muchos inocentes que estos bárbaros sacrifican a

sus ídolos". Este fue, quizás, el argumento de mayor peso para el humanista español. En el cuarto argumento se ve justificada la guerra contra los indios como infieles por la razón de que abre el camino a la propagación del cristianismo y de que facilita las tareas de los misioneros. Cfr. Sepúlveda, Ginés de. *Apología*. Traducción castellana de los textos originales latinos, introducción, notas e índices por Angel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975.

16. En la réplica a Sepúlveda Las Casas rechaza sus argumentos defendiendo a los indios. Cfr. Las Casas, Bartolomé de. *Apologética Historia Sumaria*. 3° ed. preparada por Edmundo O' Gorman, UNAM, México, 1967.
17. *Ibid.* p. 8.
18. Cfr. Mendieta Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. Editorial Atlas, Madrid, 1967.
19. Quijano, Aníbal. "Modernidad, identidad y utopía en América Latina", en *Modernidad y universalismo*. Edgardo Langer (Comp.), Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991. p. 31.
20. *Ibid.* p. 30. subrayado mío.
21. *Ibid.* p. 31.

IV.- EUROCENTRISMO, ALIMENTO ESPIRITUAL DE LA COLONIZACION

La historia universal va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal(...) la Historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva.
Hegel, *Filosofía de la Historia Universal*.

El eurocentrismo se volvió un lugar común en algunas disputas sobre la historia de la cultura. Tomando en cuenta que los lugares comunes a veces pierden su significado, sería conveniente redefinir el concepto de eurocentrismo y marcar los límites de su validez.

Históricamente visto, el eurocentrismo debe su existencia a tres razones o causas: 1) la identidad cultural de la moderna civilización europea, 2) la defensa del cristianismo y 3) la justificación del colonialismo.

1) Desde la época del Renacimiento hasta la fecha generaciones enteras de pensadores hicieron un enorme esfuerzo con el fin de formar la identidad cultural de Europa. En un principio, la intención fue formar y definir el papel cultural y civilizador de la clase civil y destacar los nuevos valores del Iluminismo. Dentro del periodo que empieza con el Renacimiento y culmina con la Revolución francesa, el eurocentrismo no se relaciona con esta identidad cultural moderna sino con la defensa y expansión del cristianismo. Por ello, muchos autores generalmente hablan del "mundo cristiano" y no de Europa, aunque estos dos conceptos son prácticamente idénticos. Solamente con la dominación del nuevo

código cultural, el Eurocentrismo se vuelve la determinación del "espíritu europeo", a pesar de que ambos no serán, por mucho tiempo, idénticos en Europa, en el sentido geográfico. Una larga presencia del Imperio Otomano en el suelo europeo junto con la participación de "lo asiático" en el "espíritu de Rusia" serán las causas principales de dicha no identificación. Aunque las dicotomías modernas europeo-no europeo y Oriente-Occidente tienen su precedente en la dicotomía del mundo cristiano-no cristiano, no hay que perder de vista el cambio sustancial que lleva en sí el remplazo de dichas dicotomías.

2) Desde la invasión mongola y las cruzadas la defensa de Europa fue identificada con la defensa y expansión del cristianismo. Paullativamente Europa y el cristianismo cambiaron su posición, de la defensa pasaron a la ofensiva y a la expansión. Los misioneros fueron los precursores y en algunos casos acompañantes de los colonizadores. La justificación ideológica de las conquistas fue la expansión de la "ciencia de Jesús" primero y una amalgama entre el cristianismo y el iluminismo como extensión del espíritu europeo después. En el campo teórico la defensa del cristianismo está integrada no sólo en lo que fue caracterizado por el Eurocentrismo como, por ejemplo en algunas filosofías de la historia (Hegel)(1), sino también en el mismo orientalismo. A partir del siglo XIX la defensa del cristianismo adquiere un cierto dualismo que va a conservarse hasta nuestros días. Este dualismo tiene su expresión en la tesis en la que, culturalmente visto, todas las religiones son iguales, pero que el cristianismo es

algo especial, algo insustituible para el hombre europeo. La tesis principal sobre los primeros encuentros del cristianismo con otras culturas y religiones era que el cristianismo es la única verdadera religión y que todo lo demás es paganismo, politeísmo e idolatría. Posteriormente aparece otra tesis, menos agresiva, según la cual el cristianismo es la religión superior debido a la superioridad europea no sólo en el ambiente político y económico sino también en el área de la religión, arte y filosofía. La filosofía de la historia de Hegel y, en particular, su filosofía de la religión son un claro ejemplo de esta tesis (2).

En estas dos teorías la defensa del cristianismo aparece como la parte y la inspiración de las posturas eurocéntricas. Es interesante que últimamente algunos defensores del cristianismo, especialmente los buenos conocedores de las culturas y religiones orientales, tratan de encontrar los argumentos más fuertes para su defensa sintiendo la insuficiencia del eurocentrismo. Se trata de una posición que se separa de los elementos básicos del eurocentrismo y que intenta afirmar la idea del pluralismo cultural. Ya no existe la necesidad de señalar la superioridad del cristianismo. El nuevo punto de partida es la necesidad religiosa como algo universal y eterno, por ello es posible concluir que el cristianismo es la mejor manera de satisfacer a dicha necesidad del europeo o más ampliamente, del hombre occidental.

3) El colonialismo temprano (las cruzadas, los conquistadores) tiene su base en el cristianismo (la expansión de la "ciencia de Jesús"), pero el colonialismo tardío parte del eurocentrismo en su

sentido estricto. De la tesis inicial sobre la superioridad de la cultura europea se deriva la justificación para las acciones coloniales. La expansión de la "ciencia de Jesús" cae en el segundo plano y en su lugar viene la expansión del bienestar civilizador, el Iluminismo, la supresión de las costumbres y el estilo de vida primitivos y la afirmación de los nuevos códigos culturales. Independientemente de las posibles interpretaciones ideológicas, este proceso había activado otros numerosos procesos contradictorios ante los cuales los historiadores de la cultura difícilmente pueden ofrecer las soluciones inmediatas.

El modo de pensar, los conceptos y las posiciones características para el eurocentrismo, una vez establecidos, se reproducirán a pesar de que a veces desaparecen algunas (o las principales) razones que alimentaron dicho contenido eurocentrista. En otras palabras, si las necesidades del cristianismo o la justificación del colonialismo empiezan a disminuir, eso no supone una disolución automática de las posiciones culturales características del eurocentrismo.

Como ya hemos mencionado anteriormente, apenas con la Modernidad Europa se vuelve consciente de su identidad cultural. Esta identidad cultural fue relacionada con la identidad de la clase burguesa, lo que hace que el cristianismo ya no sea un factor principal o dominante sino sólo uno de los factores. Es importante entender que la formación de la identidad cultural europea no suponía el desarrollo del eurocentrismo, sino que éste aparece como un reflejo defensivo en el encuentro con otras identidades

culturales no europeas o simplemente como la justificación de las expansiones coloniales. Sería un error histórico y actual identificar el eurocentrismo con la entera tradición el pensamiento moderno europeo, al igual que las esclavizantes características de la cultura buguesa con la moderna cultura europea. Podemos destacar el logocentrismo como la característica fundamental del pensamiento europeo, pero es erróneo identificarlo con el eurocentrismo. También es evidente que la condición de liberarnos del eurocentrismo no es el abandono de las características básicas del código cultural de la Modernidad.

¿Que es, entonces, el contenido del eurocentrismo y cómo se manifiesta? No es fácil contestar a esta pregunta, porque el eurocentrismo no es una teoría (como los demás "ismos") sino una cosmovisión o, más bien, la manera en que se sintetizan algunas posiciones en la historia de la cultura. En ese sentido, el eurocentrismo se parece al nacionalismo elevado a nivel europeo. La argumentación de esta posición se expresa en las siguientes tesis:

a) La historia de la cultura sucede generalmente en el suelo europeo, mientras otras culturas representan los valores inferiores a los códigos culturales creados en Europa. Hablando en términos de la filosofía de la historia de Hegel, Europa es el espacio donde transcurre la historia del espíritu o de la cultura, mientras las demás culturas no europeas apenas aparecen en la historia de la cultura. En efecto, se trata de una tesis según la cual la cultura y la civilización empezaron en el suelo europeo con el mundo

helénico y las demás culturas están por abajo de este nivel. La mayoría de la cosmovisiones históricas (tanto en la filosofía como en el arte, la ciencia y la política) contiene a esta suposición dentro de su estructura básica. La vieja dicotomía helenos-bárbaros quedó sustituida por la dicotomía europeo-no europeo.

b) La historia de la cultura pasa como un proceso de superación de las formas y los contenidos donde "lo nuevo" absorbe a "lo antiguo". Esta tesis no está aplicada sólo a la historia cultural de Europa en un sentido vertical, sino también en relación Europa-culturas no europeas en el sentido horizontal. Eso quiere decir que en la inauguración del eurocentrismo, la cultura europea figura como "lo nuevo" que absorbe "lo antiguo" de las culturas no europeas.

c) Una de las ideas eurocéntricas más nuevas es que Europa o, más ampliamente, la civilización occidental está en una crisis profunda y que en un momento crucial va a desaparecer si no encuentra una "salida" dirigida a una "nueva cultura". Es difícil distinguir esta tesis en su variante eurocéntrica de las tesis parecidas, denominadas como la "decadencia de Occidente" (Spengler) (3), de la crítica marxista de la sociedad civil y del capitalismo etc. Para la postura eurocéntrica es característico que la tesis de la crisis se relacione con la idea de una "misión especial" de Europa y del "buen europeo" (Nietzsche). La crisis misma se describe diferentemente y se denomina como el "olvido del Ser" (Heidegger) (4), el "nihilismo europeo", la crisis de las ciencias europeas y el hombre europeo, la "rebelión de las masas"

(Ortega y Gasset) (5), el nuevo budismo o el nuevo totalitarismo etc.

La última tesis es hasta cierto punto opuesta a las dos primeras si no se toma en cuenta la historia del mismo eurocentrismo y si no entendemos que las tres son a veces muy relacionadas entre sí. La tesis sobre la crisis es la tesis sobre la supremacía agredida vista desde un enfoque eurocéntrico: Europa está en crisis, misma que encabeza o que tendría que encabezar el resto del mundo.

Por otro lado, hay que evitar cualquier tipo de indentificación del eurocentrismo con la dicotomía Oriente-Occidente, aunque a veces el eurocentrismo se manifiesta en algunas contradicciones presentes en la relación Oriente-Occidente. El "verdadero" eurocentrismo es, entre otras cosas, una fuerte crítica al "americanismo" como algo extraño al espíritu original de lo europeo. También, algunas críticas de la sociedad masiva o de la dialéctica del Iluminismo, vista por Adorno y Horkheimer, son de alguna manera la continuación de la crítica del "americanismo" como la vulgarización de los altos principios europeos.

Ad a) La tesis (a) tiene dos modificaciones. Según la primera, la dominación de la cultura europea existe desde la Antigüedad y se extiende hasta nuestros días. Es decir, que el flujo cultural empieza en la Grecia Antigua, mientras los demás son inferiores (bárbaros) tanto en el plano cultural (el arte, la filosofía, la religión etc.) como en el plano socio-político (la democracia atense, la polis griega frente al despotismo oriental).

La segunda modificación menos agresiva y más real, es la que toma en cuenta los nuevos conocimientos como resultados de las investigaciones de las culturas clásicas de China, India o los países islámicos. Pues, la supremacía de la cultura europea apenas empieza con la Modernidad (especialmente en el ámbito de la cultura material y de las relaciones sociales: la democracia burguesa, la democratización de la cultura y de la educación). Consideramos que la segunda modificación no es eurocéntrica en sí, sino que se convierte en ello en el momento en que la queremos utilizar como instrumento de búsqueda de las soluciones para los acontecimientos conflictivos afuera de Europa. En el campo teórico ella se vuelve eurocentrica cuando tratamos de generalizar la idea de que cualquier elemento cultural no europeo relacionado con las obras derivadas del código cultural moderno es inferior en un sentido estricto.

Ad b) Son pocas las cosas que en la historia de la cultura quedaron superadas. No están superados ni Heráclito ni Lao-Tze, ni Leonardo ni Cervantes, ni Buda ni Van Gogh, ni Dostoievski ni Kafka... No sólo no se pueden superar las grandes obras de la cultura sino que a menudo aparecen y regresan las formas de la vida histórico-cultural sumamente negativas. Nosotros en el presente no vivimos sólo junto a las obras maestras que conservamos en los museos o en la memoria, sino también quedamos "expuestos" al "eterno retorno" de la maldad que tiene su reconocida continuidad. Hegel, por ejemplo, supera esta parte de la historia con su idea de la "astucia de la razón". Para Hegel, el mundo cristiano-germánico

supera al mundo greco-romano mostrando una verdadera plenitud en la realización de los deseos de la Antigüedad. El fin escatológico supera todo lo anterior, pero en una plenitud del tiempo que conserva toda la riqueza del desarrollo anterior. En una filosofía del fin, la idea de la superación tiene como objetivo conservar y mantener lo vivo, todo el pasado del espíritu después del Juicio Final de la historia, de la misma manera que a los cristianos se les había prometido la resurrección de sus cuerpos después del Juicio Final. La historia de la cultura (en la filosofía de Hegel el ámbito del espíritu absoluto: el arte, la religión, la filosofía) se opone a la idea de la superación entendida de dicha manera; es decir, las obras posteriores ni superan ni conservan a las obras anteriores.

Ad c) Desde mediados del siglo pasado está de moda hablar de la crisis del hombre europeo y de la cultura occidental. Sin embargo, una mirada alrededor atestigua que los otros están quizás en una crisis mucho más grave que el mundo europeo. Atrás de la tesis sobre la crisis del espíritu europeo está, muy a menudo, escondida la crisis de la cultura burguesa que así disfrazada, trata de actuar como representante de toda la cultura europea. Es de suma importancia distinguir el eurocentrismo del "modo de pensar europeo", al igual que la cultura burguesa (en su decadencia) de la cultura europea, pero sin perder de vista el papel de la primera en la formación de la identidad cultural europea.

Conociendo mejor las posiciones características para el eurocentrismo tendremos más posibilidades de neutralizarlas en su

acceso a las culturas no europeas. Por otro lado, el hombre europeo tendrá la posibilidad de percibir estas culturas de una manera más objetiva y con un mayor entendimiento. Así, la negación del eurocentrismo no va aparecer como algo imposible, lo que parece actualmente si marcamos a los fundamentos de la cultura europea como el origen del eurocentrismo o si relacionamos el eurocentrismo con la identidad cultural europea. A nuestro juicio, el verdadero camino de la negación del eurocentrismo es desarticular y separar los elementos impuestos por la clase burguesa que sirvieron a los objetivos iniciales (la defensa del cristianismo y la justificación del colonialismo) de los componentes que representan un eterno valor y cuyo eventual rechazo sólo perjudicaría a la cultura europea.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. Cfr. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía de la Historia Universal*. Revista de Occidente, Madrid 1971.
2. Cfr. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la Religión*. Alianza, Madrid, 1984.
3. Cfr. Spengler, Oswald. *La decadencia del Occidente: bosquejo de una morfología de la Historia Universal*. Espasa-Calpe, Madrid, 1923.
4. Cfr. Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
5. Cfr. Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Ed. Planeta, Barcelona, 1985.

V.- MARX Y AMERICA LATINA

Atrás de las Utopías y Arcadias idílicas que pregonaban los evangelizadores en las nuevas tierras y atrás de los sueños de un reino universal que abrigaban los personeros de cada monarquía europea, el móvil básico y profundo de tantos y tan maravillosos descubrimientos geográficos no era otro que la sed del oro, la acumulación del capital, el afán mercantil, la expoliación y el saqueo más crueles, a costo de la destrucción de las nuevas y "extrañas" sociedades y del aniquilamiento de pueblos enteros.

Marx encuadra estos fenómenos -que causaron el nacimiento del sistema colonial- dentro del proceso de la *acumulación originaria del capital* de la burguesía europea. La "cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en la minas de la población aborigen" de América; la conquista y saqueo de las "Indias Orientales" y la conversión de África "en cazadero de esclavos negros", génesis del drama tricontinental de nuestros días, fueron otros tantos "procesos idílicos" en la aventura histórica del dominio mundial de la buerguesía: "el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza".(1) En otro lugar recordando el pillaje, lamatanza y el trato cruel dado a los indígenas durante la conquista y la colonización, Marx afirma que "la *explotación* y el saqueo fueron el único objetivo de los aventureros españoles en América.(2)

Aunque no tiene ninuna obra donde explícitamente habla sobre América Latina, Marx había mostrado la relación existente entre el

descubrimiento y la conquista de América y toda una serie de fenómenos históricos conexos: expansión del comercio, configuración del mercado mundial, guerras comerciales, auge de la manufactura, decadencia de los gremios artesanales, etc.

Marx nunca llegó a estudiar el régimen colonial español en América. Sus escritos acerca del colonialismo son dedicados a las colonias inglesas, francesas y holandesas del siglo XIX, en particular Irlanda, India, China y las Indias Orientales. De tal manera que, en sus obras no se encuentra casi nada sobre los sistemas de trabajo que caracterizaron el modo de producción durante el virreinato. Sin embargo, existe una tesis según la cual Marx, estaba lejos de compartir las ideas tercermundistas y que había sido un defensor de la expansión capitalista europea y del papel civilizador de la burguesía occidental.(2) Si bien es cierto que Marx había atravesado una época inicial de apologías al colonialismo, es evidente que posteriormente adoptó una posición clara en favor de la lucha anticolonial de los países periféricos. En el período marcado por el *Manifiesto Comunista* Marx subordina el problema de la expansión colonial al análisis de la dinámica internacional del capitalismo, y señala con claridad que "el capitalismo y la burguesía son progresistas en la etapa en que derriban y transforman estructuras tradicionales de la producción feudal o arcaica"(3) Pero, a partir del año 1857 (que es aproximadamente la fase inicial de la crítica a la economía política) Marx comenzó a desarrollar una nueva percepción acerca del colonialismo dando prioridades a los movimientos de liberación

nacional. Tampoco es conveniente confundir algunas tesis de Marx con los comentarios de Engels sobre la expansión del imperialismo liberal. Mientras para Engels la anexión de la mitad de México por los Estados Unidos es un hecho positivo y "donde nos hemos alegrado por ello", porque es un "beneficio de toda América" y que "los Estados Unidos tienen que ejercer la dominación sobre el Océano Pacífico entero"(4), Marx, por otro lado, escribiendo sobre la proyectada intervención en México por parte de Inglaterra, Francia y España piensa que se trata de "una de las empresas más monstruosas jamás registradas en los anales de la historia internacional"(5).

En relación con el caso de Irlanda, considerada por Marx como un típico caso colonial ("la dominación colonial inglesa constituyó la causa esencial del mantenimiento y de la profundización del subdesarrollo irlandés"(6)), no obstante la ubicación geográfica y la población europeas, se desarrolla una serie de ideas que lo vinculan al tercermundismo de la actualidad y que definitivamente invalidan y refutan la falsa tesis de que Marx haya sido esencialmente un apologista de la expansión de los centros capitalistas industrializados.

Otro aspecto que sirvió para desacreditar a Marx y sus posturas eurocéntricas respecto a América Latina, fue su texto sobre Simón Bolívar(7). No cabe duda que dicho trabajo, aunque escrito con un irresponsable apresuramiento (para cumplir con un compromiso con la *New American Cyclopaedia*, editada por Dana), muestra una evidente falta de información e incapacidad inmediata

de reflexionar sobre el Libertador y sus ideas de unificación latinoamericana. Simplemente fue un artículo escrito a base de enciclopedias, pero no podemos estar de acuerdo con la opinión de que "fue una vergüenza para él que lo escribió"(8).

El eurocentrismo de Marx también es un punto que despertó una serie de debates principalmente en los círculos intelectuales en América Latina. Es cierto que Marx varias veces cae en la "trampa eurocéntrica", pero ello no afecta su tesis fundamental que va por un cambio radical del mundo. Son más que correctas las palabras de Leopoldo Zea cuando reflexiona sobre Marx y su visión "eurocentrica" del mundo:

Una fue la visión, obviamente limitada de Marx, sobre América Latina y otras regiones al margen del mundo europeo y occidental, pero otra ha sido la poderosa influencia de su filosofía en esas mismas regiones. Regiones que en su lucha revolucionaria han mostrado los errores de enfoque del marxismo, pero no los del conocimiento de la realidad que está siendo cambiada y los medios para hacerlo.(9)

Por otro lado, José aricó refiriéndose a los textos de marx sobre Irlanda, España o Rusia concluye que dichos escritos "no pudieron contribuir a quebrantar la imagen del "eurocentrismo" de Marx" de tal modo que se "desconoció la circunstancia de que tales escritos estaban vinculados con la época en que fueron escritos"(10). En otras palabras, si bien Marx fue un "eurocentrista" en el siglo XIX, hoy en fin del siglo XX, marcado por un dominio del capital en el nivel planetario, la objeción eurocéntrica carece de sentido.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. Cfr. Marx, Karl. *El Capital*. t.I, p. 646. Edición citada.
2. Cfr. Rangel, Carlos. *El tercermundismo*. Monte Avila, Caracas, 1982.
3. Marx, Karl. - Engels Friedrich. *Manifiesto comunista*. Aguilar, Madrid, 1974, p. 73.
4. Cfr. Marx, Karl.-Engels, Friedrich. *Materiales para la historia de América Latina*. Cuadernos de Pasado y Presente, N° 30. México, 1972. p. 116.
5. *Ibid.* p. 256.
6. Cfr. Marx - Engels. *Imperio y colonia, Escritos sobre Irlanda*. Cuadernos de pasado y Presente, N° 72. México, p. 89
7. Cfr. Marx, Karl. "Bolivar y Ponte", en José Aricó. *Marx y América Latina*. Alianza editorial Mexicana, México, 1982. pp. 183-202.
8. Cfr. "Filosofía y exilio" (entrevista con Wenceslao Roces), en Gabriel Vargas Lozano. *¿Que hacer con la filosofía en América Latina?*, Universidad Autónoma Metropolitana, Mexico, 1990. p. 221.
9. Zea, Leopoldo. "Visión de Marx sobre América Latina", en *Revista Nueva Sociedad*, Editorial Nueva Sociedad, San José, N° 66. mayo-junio 1983. p. 66.
10. Aricó José. *Op. Cit.* p. 58.

CONCLUSIONES

MARX Y SU VISION UTOPICA DEL MUNDO

1. Karl Marx fue un *pensador crítico*. La crítica constituye la forma específica de su pensamiento. Trate éste de lo que trate: el Estado, la religión, la sociedad civil, la economía capitalista, lo hace en la forma crítica. Este aspecto crítico del pensamiento marxiano, su carácter de correctivo de los defectos de la sociedad occidental constituye su aportación más valiosa y está en la raíz del infujo que ha ejercido y ejerce todavía hoy en los espíritus. A través de su visión del mundo histórico Marx niega "lo dado" y con su "crítica despiadada de todo lo existente" busca una solución en el horizonte del futuro. El concepto de praxis en su forma de subversión creadora es el punto neurálgico para la creación de una nueva comunidad humana.

2. El materialismo histórico es, para Marx, una teoría general de la sociedad y una teoría social de la evolución que gracias a su estatus reflexivo tiene carácter informativo para lograr los fines de su acción política. Marx como filósofo quien quiere transformar el mundo, y no solo explicarlo, por ello no puede detenerse en el saber ya alcanzado acerca de lo existente. Analiza también lo que podría ser (en el marco de los límites naturales y sociales existentes), y se compromete en la realización práctica de lo que, en consecuencia con ciertas necesidades humanas objetivas, debería ser. Por ello, el materialismo histórico y la utopía no son

conceptos opuestos sino que mediante una estrecha relación forman su unidad dialéctico-revolucionaria. Por otro lado, la "sociedad sin alternartivas" no logra superar las intenciones utópicas, sino paradójicamente nos señala que las alternativas no pueden ser eliminadas afuera de la contradicciones producidas en la realidad existente.

3. La crítica a la economía política es la parte central de toda la obra de Marx. Ella posee (sobre todo en la parte referente a la teoría del sistema mercantil) varios elementos cuyo significado está muy cerca de la utopía. El *topos* en que se inspira Marx está más allá del mundo alienado y su laberinto de las mercancías, dinero, capital, plusvalía competencia, mercado etc.

4. La búsqueda de una ética normativa humanista resulta perfectamente compatible con las tesis fundamentales de Marx. De hecho su propuesta de una "comunidad ideal" es, entre otras cosas, un modelo ético. Nuestra conciencia se mueve en el espacio que compartimos con los demás seres, incluido el futuro; el *ethos*, por su parte, se mueve en una esfera que sólo nos pertenece a nosotros. El hombre marxiano del futuro es un hombre que debe despertar todas sus capacidades potenciales, todos sus sentidos humanos, y reafirmar su individualidad en sus diferentes relaciones con el mundo. Este ideal, que fue formulado por Marx en su juventud, es un ideal ético-utópico que en la cultura moderna todavía no ha sido superado.

5. La praxis transformadora, el tiempo y el mundo son los elementos

fundamentales y la base única para establecer una nueva forma de producción de la vida cuya pretensión es crear una comunidad de individuos libres e independientes de los extraños poderes materiales e espirituales. Esta es la filosofía de Marx en la cual se plantea el "principio general-empírico de la imposibilidad" desde un enfoque trascendental. Dicha "imposibilidad" a partir de su contenido utópico no representa ningún obstáculo, en cuanto las "posibilidades" del desarrollo de los modos de producción de vida. Lo "imposible" es, para Marx, algo que nos sirve para descubrir el marco de lo "posible".

UTOPIA: EL HOMBRE Y SU SOMBRA

1. El primer acceso a la utopía era posible sólo como un viaje en la imaginación o un sueño. Por ello, es posible decir que la imaginación es tierra natal de la utopía. Sin embargo, los objetivos utópicos desde siempre fueron dirigidos a la realidad y el cambio de la misma. La imaginación y la realidad como puntos opuestos y, en muchos casos, paradójicamente complementarios, son los únicos espacios habituales de la utopía.

2. Por la variedad de sus contenidos es imposible definir las utopías en un sentido común. A pesar de que varios autores en distintas épocas, parten de una idea central -"ningún lugar"- como idea implícita en la misma palabra utopía, es posible distinguir tres niveles del comportamiento utópico: el del uso cotidiano de la palabra (utopía= lo imposible); utopía dentro del ámbito literario, el nivel del género utópico (variedad de las ideas y

proyectos utópicos que establecieron la noción de la utopía como un género literario); y el nivel epistémico (utopía=lo posible). Por otro lado, cabe señalar que la metáfora de la sombra exige una nueva definición de la utopía. A través de ella, sería posible sustituir el "ningún lugar" con el "anillo utópico", creando una nueva configuración del contenido utópico compuesto por el nivel trascendental, el "anillo", el nivel transcendente y la realidad.

3. La expresión "fin de la historia", reavivada con la intención de "explicar" y "justificar" los acontecimientos recientemente ocurridos en el plano mundial, trata de convencernos de que las utopías ya son innecesarias. Los principales ideólogos de esta corriente retoman algunas tesis de Hegel y de Marx para comprobar su teoría. Pero, es evidente que atrás de sus superficiales lecturas de dichos filósofos, está la simple intención de afirmar la ideología neoliberal como la única vía posible en el desarrollo de la historia mundial.

4. Los autores como Hayek o Nozick agregan a sus posiciones anti-utópicas un rechazo definitivo de la argumentación socialista. Es importante que, para muchos, existe una identificación absoluta entre la idea socialista y el proyecto utópico, y que la renuncia de la idea socialista supone una desaparición automática de la utopía. Sin embargo, ni "orden espontáneo" ni "Estado mínimo" son garantías para un desarrollo de la sociedad sin conflictos. El aumento de las tendencias anti-utópicas es el mejor signo de la presencia utópica. El adiós a la utopía es todavía prematuro.

5. La pretensión de una comunidad "libre de dominación" parte de la sospecha de que la comunidad "realmente existente" puede ser siempre una sociedad hegemónica, que domina las culturas, clases, naciones, movimientos sociales, etc. Renunciar al *status quo* de la comunidad "real" permite proyectar (y realizar) la alternativa de una comunidad más justa y libre. Una comunidad de comunicación históricamente posible; una síntesis entre una "utopía concreta" (que no es ni "real" ni "ideal") y un proyecto de "liberación" que va más allá de la emancipación. A diferencia de las comunidades reales -tipo "sociedades abiertas" o extintas dictaduras comunistas- la comunidad futura tendría que eliminar todos los elementos dirigidos contra la democracia.

AMERICA LATINA - 500 AÑOS DE UNA ESPERANZA "EN-CUBIERTA" POR UNA MITOLOGIA FALSA

1. Con el "descubrimiento" de América se inicia la construcción de un espacio de relaciones humanas, que a partir del conocimiento geográfico dio pie a innumerables teorías y prácticas en torno al ser utópico del Nuevo Mundo. Una nueva configuración de ideas debido a la transición de la Edad Media al Renacimiento, provocará el "fenómeno" conocido en Europa como la Modernidad. La misma Modernidad llegará a América con su "otra cara", disfrazada en un mito. Esta mitología falsa será la causa de la opresión, dominación, dependencia y subdesarrollo, los acompañantes de América Latina durante los 500 años.

América fue "lo nuevo" sólo para sus "descubridores", los

Europeos. El mito de "lo nuevo" era un instrumento utilizado por los europeos para distanciarse de lo "antiguo" y, en muchas ocasiones, mezclado con la palabra "invención", que tampoco fue un concepto correspondiente a la realidad de aquella época. Ni "nueva" ni "inventada" América siempre existía como un ser histórico para y por sus pueblos.

2. América se "descubrió" desde el punto de vista de la utopía al crearse la idea de que el Paraíso había estado situado allí. Fue la utopía del europeo. El nuevo continente se vio como posibilidad de realizar una utopía que en la vieja y caduca Europa resultaba ya impracticable. El Nuevo Mundo será el lugar de los deseos no cumplidos del mundo "Antiguo". En este punto, de nuevo, el "descubrimiento" es otra invención de una "pulsión" europea; fantasía, realización de las utopías y milenarismos fracasados en Europa. No obstante, estas utopías europeas nunca han logrado incorporar a sus proyectos el mundo del Otro. El propósito de vencer y controlar el mundo del Otro, se mostró mucho más fuerte que las ideas prometedoras de la emancipación humana. La única utopía posible en América Latina será aquella, creada por y para el hombre latinoamericano. Utopía que acumulará los 500 años de numerosas experiencias y que hará posible la construcción de un futuro en el cual los pueblos latinoamericanos encontrarán su propio sentido.

3. El acto de la "conquista" de América fue un hecho inaugurado por medio de una praxis de violencia y una razón dominadora, impuestas

por la Modernidad. El Estado absolutista, la Iglesia católica y una especie del sector privado, compuesto primordialmente por el capital mercantil y los conquistadores-encomenderos, fueron los principales protagonistas de esta violencia basada en la razón totalizante y dominadora. El propósito de la "praxis conquistadora" fue la "incorporación" del Otro a la totalidad dominadora, negando su "mundo de la vida". Por ello, consideramos que el acto de la conquista fue, a la vez, la negación plena del *Ethos* utópico. Dicha incorporación violenta a este sistema de dominación/explotación occidental, hizo que América Latina nunca haya logrado salir de su estatus de vasallaje, que siga luchando por su soberanía económica y política, compartiendo este destino con el resto del "Tercer Mundo". La Modernidad en América Latina no fue una "metamorfosis", sino un "mito" basado en la "razón instrumental", con el fin de aplicar el modelo europeo de un conocimiento objetivador e instrumentalizante a través de la ciencia-técnica, la burocracia, el derecho formal y la economía moderna.

4. El eurocentrismo y la colonización son elementos finales con los que termina la creación de esta mitología falsa de la Modernidad en América Latina. La identidad cultural de la moderna civilización europea, la defensa del cristianismo y la justificación del colonialismo son tres razones que causaron el nacimiento del eurocentrismo. Sería erróneo identificarlo con el modo de "pensar europeo", al igual que la cultura burguesa (en decadencia) con la cultura europea en general. El verdadero camino a la negación del eurocentrismo es desmembrar y separar sus elementos impuestos por

la clase burguesa, que sirvieron a los objetivos iniciales (la defensa del cristianismo y la justificación del colonialismo) de los componentes que representan un eterno valor, y cuyo rechazo perjudicaría la cultura europea.

5. Aunque Marx en sus obras no había tocado explícitamente la problemática latinoamericana, su pensamiento es de suma importancia para el futuro de América Latina. Los cambios ocurridos en la estructura del capitalismo contemporáneo hacen que Marx, hoy en América Latina, sea más pertinente que en Europa industrial a mediados del siglo pasado. Su visión de una futura "comunidad ideal" puede ser el punto de partida para la construcción de una nueva sociedad en el suelo latinoamericano. A lo largo de los 500 años, América Latina tuvo la oportunidad de "envejecer". Ya es un "viejo" Nuevo Mundo, cansado de su papel de oprimido, explotado y dominado. Por ello es necesaria su transformación radical a un "otro" Nuevo Mundo, inspirada en el concepto de la utopía y la obra de Karl Marx.

BIBLIOGRAFIA

- Abellán, Juan Luís. *Historia crítica del pensamiento español*. Espasa-Calpe, Madrid, 1979.
- Ainsa, Fernando. "Notas para un estudio de la función de la utopía en la historia de la América Latina", en *Anuario Latinoamérica* núm. 16. UNAM, México, 1983.
- "La función utópica en América Latina y el modelo de Ernst Bloch", en *Revista Historia de las ideas* (Segunda época) núm. 8, Casa de cultura ecuatoriana, Quito, 1987.
- "Problemática de la identidad en el discurso narrativo latinoamericano", en *Cuadernos Americanos*, México, núm. 22.
- Alvarez, José Federico. Ainsa Fernando. et al. *América Latina, Historia y destino; Homenaje a Leopoldo Zea*. 2 Vol. UNAM, México, 1992.
- Apel, Karl Otto. *Estudios éticos*. Alfa, Barcelona, 1986.
- *La transformación de la filosofía*. Taurus, Madrid, 1985.
- *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós, Barcelona 1991.
- Ardiles, Osvaldo. *Vigilia y utopía*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1980.
- Aricó, José. *Marx y América Latina*. Alianza editorial mexicana, México, 1982.
- Assadourian, Carlos Sempat. Flamerión Cuiro. et al. *Modos de producción en América Latina*. Siglo XXI, México, 1989.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Editorial Gredos, madrid, 1978.

- Axelos, Kostas. *Horizontes del mundo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Bacon, Francis. *Nueva Atlántida*. Zero, Madrid, 1985.
- Belli, Gioconda. Bonasso Miguel, et al. *1492-1992 La interminable Conquista; emancipación e identidad de América Latina*. Joaquín Mortiz, México 1990.
- Benedetti, Mario. Bonasso, Miguel. et al. *Nuestra América contra el V Centenario; emancipación e identidad de América Latina*. Txalaparta, Bilbao, 1989.
- Bethell, Leslie. Ed. *Historia de América Latina*. 4 Tomos, Editorial Crítica, Barcelona, 1990.
- Biagini, Hugo. *Filosofía americana e identidad*. EUDEBA, Buenos Aires, 1988.
- Blackburn, Robin. *Teoría marxista de la revolución proletaria*. Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1978.
- Bloch, Ernst. *Principio esperanza*. Aguilar, Madrid, 1979.
- Boesner, Demetrio. "Marx, el colonialismo y la liberación nacional", en *Revista Nueva Sociedad*, N° 66, Editorial Nueva Sociedad, San José, 1983.
- Bolívar, Simón. Ardao, Arturo. et al. *Ideas en torno de Latinoamérica*. 2 Vol. UNAM, México, 1986.
- Buber, Martin. *Caminos de utopía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Campanella, Tommaso. *La ciudad del sol*. Zero. Madrid, 1984.
- Carrasco, Pedro. *Historia de América Latina I*. Alianza, Madrid, 1985.

Cerutti Guldberg, Horacio. *De varia utópica (Ensayos de Utopía III)*, publicaciones Universidad Central, Bogotá, 1989.

---- *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

---- *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1986.

---- *Presagio y tópica del descubrimiento*. UNAM, México, 1991.

---- (Compilador). *La Utopía en América*. UNAM, México, 1991.

Dussel, Enrique. *Filosofía ética latinoamericana*. Edicol, México, 1977.

---- *Filosofía de la liberación*. Edicol, México, 1989.

Eliot Thomas S. *La tierra baldía - Cuatro cuartetos*. Premiá Editora, México, 1982.

Engels, Friedrich. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Ediciones sociales, México, 1940.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Pref. Jean Paul Sartre, Fondo de Cultura Económica 2° ed., México, 1965.

Fernández Herrero, Beatriz. *La utopía de América*. Antrophos, Barcelona 1992.

Follari, Roberto A. *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Instituto de Estudios y Acción Social, Buenos Aires, 1990.

Fukuyama, Francis. "El fin de la historia", en Revista *Tareas*, Panamá, N° 75, mayo-agosto 1990.

---- y otros: "Debate sobre "¿El fin de la historia?", en Revista

Doxa, Otoño 1990. año I, N°1.

Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI, México, 1990.

Gallardo, Helio. *Crisis del socialismo histórico*. Editorial DEI, San José, 1991.

Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo*. 2° ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

González, Casanova Pablo. "Sobre el marxismo en América Latina", en Revista *Dialéctica*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, N°20, diciembre 1988.

Guadarrama, González Pablo. *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. Universidad INCCA, Bogotá, 1990.

Guevara, Ernesto "Che". *Obra revolucionaria*. Prólogo y selección de Roberto Fernández Retamar. 2° Ed., Editorial Era, México, 1968.

Gunder Frank, André. "El marxismo real es el realismo marxista", en Revista *Nueva Sociedad*, N° 66, Editorial Nueva Sociedad, San José, 1983.

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1989.

---- *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, 1990.

---- *Teoría de la acción comunicativa*. 2 Tomos Taurus, Madrid, 1987.

Halperlin Donghi, Tulio. *Historia contemporánea de América Latina*. Alianza editorial mexicana, México, 1989.

Hayek, Friedrich Von. *La fatal arrogancia*. Unión Editorial Madrid, 1990.

- "La pretensión del conocimiento", en *¿Inflación y empleo?*,
Unión Editorial, Madrid, 1976.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias
filosóficas*. Porrúa, 2° ed., México, 1973.
- *Ciencia de la lógica*. 2 Tomos, Solar-Hachette, Buenos Aires,
1974.
- Henríquez Ureña, Pedro. *La utopía de América*. Biblioteca Ayacucho,
Caracas, 1978.
- Hinkelammert, Franz J. *Crítica a la razón utópica*. 2° ed.,
Editorial DEI, San José, 1990.
- *Democracia y totalitarismo*. 2° ed., Editorial DEI, San José,
1990.
- *Las armas ideológicas de la muerte*. 2° ed. revisada y
ampliada, Editorial DEI, San José, 1981.
- *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Editorial DEI, San
José, 1991.
- *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. Editorial DEI, San
José, 1991.
- "¿Capitalismo sin alternativas?", en *Revista Pasos*, N° 37. San
José, 1991.
- Horkheimer, Max.- Adorno, Theodor. *Dialéctica del Iluminismo*. Sur,
Buenos Aires, 1971.
- Ingrosso, Marco. *Modelos socioeconómicos de interpretación de la
realidad latinoamericana: de Mariátegui a A. G. Frank*.
Anagrama, Barcelona, 1976.
- Jonas, Hans. *Princip odgovornost (Principio responsabilidad)*.

Svjetlost, Sarajevo, 1990.

Kojevé, Alexander. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*.

Editorial La Pleyade, Buenos Aires, 1971.

Konetzke, Richard. *América Latina; II La época colonial. Siglo XXI*, México, 1989.

Krotz, Esteban. *Utopía*. Universidad Autónoma Metropolitana, 2°ed., México, 1988

Lander, Edgardo. Ed. *Modernidad & Universalismo*. Editorial Nueva Sociedad, Carácas, 1991.

Larroyo, Francisco. *La filosofía iberoamericana*. Editorial Porrúa, México, 1978.

Las Casas, Bartolomé de. *Apologética Historia Sumaria*. 3 ed. preparada por Edmundo O' Gorman, UNAM, México, 1967.

---- *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. 3° ed. Editorial Fontamara, México, 1987.

---- *Historia de las Indias*. 2 ed., 3 Tomos, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

Lasky, Melvin. *Utopía y revolución*. Fondo de Cultura económica, México, 1985.

Lechner, Norbert. *Estado y política en América Latina*. siglo XXI, México, 1988.

---- *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Siglo veintiuno de España editores, Madrid, 1986.

---- (Compilador). *Estado y política en América Latina*. Siglo XXI, 1988.

Le Goff, Jacques. *Pensar la Historia*. Paidós, Barcelona, 1991.

- Lowith, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1974.
- Lowy, Michael. *El marxismo en América Latina*. Antología, Ediciones Era, México, 1982.
- Liotard, Jean F. *La condición posmoderna*. Cátedra, Barcelona 1989.
- Mannheim, Karl. *Ideología y Utopía; Introducción a la sociología del conocimiento*. 2° Ed., Madrid, Aguilar, 1966.
- Mannheim, Karl. "Utopía", en Neususs, Arnhelm. *Utopía*. Barral Editores, Barcelona, 1971.
- Manuel, Frank E. - Fritzie P. *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. 3 Tomos, Taurus, Madrid, 1984.
- (Compiladores). *Utopías y pensamiento utópico*. Espasa- Calpe, Madrid, 1982.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Serie popular Era, México, 1988.
- *Los orígens del marxismo latinoamericano*. Selección y prólogo José Aricó, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 60. México, 1978.
- Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. Grijalbo, México, 1968.
- *El Capital*. 3 Tomos, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- *Contribución a la crítica de la economía política*. Cultura popular. México, 1970.
- *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Siglo XXI, México, 1971.
- *Kritika gotskog programa (Crítica del programa del Gotha)*.

Edición yugoslava, Prosveta, Beograd, 1975.

---- *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Grijalbo, México, 1970.

Marx, Karl - Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. 2° ed., pueblos unidos, Montevideo, 1968.

---- *Rani radovi (Las Obras tempranas)*. Kultura, Zagreb, 1953.

---- *Materiales para la historia de América Latina*. Cuadernos de pasado y presente. N° 30, México, 1980.

Meléndez Guillermo. Ed. *Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)*. Editorial DEI, San José, 1992.

Melotti, Umberto. *Marx y el Tercer Mundo; contribución a un esquema multilínea de la concepción del desarrollo histórico elaborada por Marx*. Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

Miró Quesada, Francisco. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

---- *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Moltmann, Jürgen. - Laënnec Hurbon. *Utopía y esperanza; diálogo con Ernst Bloch*. Sígueme, Salamanca 1980.

Moro, Tomás. *Utopía*. Tecnos, Madrid 1987.

Morin, Edgar. *Pensar Europa*. Gedisa, Barcelona, 1988.

Morse, Richard. *El espejo de Próspero*. Siglo XXI, México, 1982.

Muguerza, Javier. *Desde la perplejidad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Muck, Otto Heinrich. *El mundo antes del diluvio*. Editorial Jano, Barcelona, 1959.

- Nicolau, Luís D' Olwer. *Cronistas de las culturas precolombinas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Neusüss, Arnhelm. *Utopía*. Barral Editores, Barcelona, 1971.
- Nozick, Robert. *Anarquía, estado y utopía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- O' Gorman, Edmundo. *Invencción de América*. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.
- Petras, James. *Clase, Estado y poder en el Tercer Mundo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Petrovic, Gajo. *Praxis, revolución socialismo*. Grijalbo, México, 1981.
- Picht, Georg. *Frente a la utopía*. Plaza & Janes, S. A., Editores, Barcelona, 1973.
- Reyes, Alfonso. "Presagio de América", en *Obras Completas*, Tomo XI, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Ribeiro, Darcy. *Las Américas y la civilización*. Editorial Extemporáneos, Méxoco, 1977.
- *El dilema de América Latina*. Siglo XXI, México, 19886.
- Roig, Arturo Andres. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Ricouer, Paul. *Ideología y utopía*. Gedisa, Barcelona, 1989.
- Rouquié, Alain. *América Latina, introducción al extremo Occidente*. Siglo XXI, México, 1989.
- Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1983.
- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*.

Siglo XXI, México, 1988.

Sánchez Macgregor, Joaquín. *Colón y Las Casas*. UNAM, México, 1991.

Sánchez Vàsquez, Adolfo. *Filosofía de la praxis*. Grijalbo. México, 1986.

---- "El marxismo en América Latina", en Revista *Dialéctica*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, N° 19, julio de 1988.

Séjourné, Laurette. *América Latina; I Antiguas culturas precolombinas*. Siglo XXI, México, 1989.

Sepúlveda, Ginés Juan de. *Apología*. Editora Nacional, Madrid, 1975.

---- *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Servier, Jean. *La Utopía*. Fondo de Cultura económica, México, 1982.

Soler, Ricaurte. *Idea y cuastión nacional latinoamericana*. Siglo XXI, México, 1986.

Stein, J. Stenley. *La herencia colonial de América Latina*. Siglo XXI, México, 1990.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América, el problema del Otro*. Siglo XXI, México, 1989.

Tourene, Alain. *América Latina, sociedad y política*. Espasa- Calpe, Madrid, 1990.

Varcacel, Daniel Carlos. *Rebeliones coloniales sudamericanas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Vargas Lozano, Gabriel. *¿Que hacer con la filosofía en América Latina?* Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1990.

Vargas Martínez, Gustavo. *Bolívar y Marx*. Editorial Domés, México, 1986.

- *Reflexiones sobre el sueño bolivariano de la patria grande.*
Editorial Domés, México, 1985.
- *Bolívar y el poder.* UNAM, México, 1991.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Gedisa, Barcelona, 1986.
- *Ética de la interpretación.* Paidós, Barcelona, 1991.
- Vidales, Raúl. *Utopía y liberación; el amanecer del indio.*
Editorial DEI, San José, 1988.
- (Compilador). *La esperanza en el presente de América Latina.*
Editorial DEI, San José, 1983.
- Vranicki, Predrag. *Historia del marxismo.* Sígueme, Salamanca, 1977.
- Weber, Max. *Ensayos sobre la sociología de la Religión.* 2 Tomos,
Taurus, Madrid, 1983.
- Zavala Silvio. *Filosofía de la conquista.* Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Zea, Leopoldo. *Latinoamérica en la encrucijada de la historia.*
UNAM, México, 1981.
- *Descubrimiento e identidad latinoamericana.* CCyDEL UNAM, México, 1990.
- *Filosofía de la historia americana.* Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- (Compilador). *El descubrimiento de América y su sentido actual.* Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- *Ideas y presagios del descubrimiento de América.* Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- *Quinientos años de Historia, sentido y proyección.* Fondo de

Cultura Económica. México, 1991.

---- "Visión de Marx sobre América Latina", en Revista Nueva Sociedad, N° 66. Editorial Nueva Sociedad, San José, mayo-junio 1983.

REVISTAS

Nuestra América. N° 9, CCyDEL, UNAM, México, septiembre- diciembre de 1983. N° 11, mayo-agosto de 1984.

Nueva Sociedad. N° 66, Editorial Nueva Sociedad, San José, mayo-junio 1983.

Dialéctica. N° 9, Universidad Autónoma de Puebla, diciembre 1980.

Utopías. N° 2, Facultad de Filosofía y letras de la UNAM, Mayo-junio de 1989.

Tareas. N° 75, CELA "Justo Arosemena", Panamá, 1990.

Nueva Política. Centro Latinoamericano de Estudios Políticos, A.C., II Vol., N° 8, México, 1980.

INDICE

INTRODUCCION.....	4
PRIMERA PARTE: MARX Y SU VISION UTOPICA DEL MUNDO.....	9
I.- Utopía y praxis.....	9
II.- Utopía entre el materialismo histórico y la sociedad sin alternativas.....	21
A) Utopía y el materialismo histórico.....	21
B) Utopía y la sociedad sin alternativas.....	28
III.- Utopía y la teoría marxiana del sistema mercantil.....	35
A) Su Majestad Mercancía - una imposibilidad clara de la sociedad burguesa.....	36
B) El trabajo y la producción - una distinción ontológico-histórica.....	42
C) El mundo histórico, el tiempo y la crítica de la economía política.....	45
IV.- Marx y el ideal ético-utópico.....	50
V.- La praxis - el tiempo - el mundo.....	60
SEGUNDA PARTE: UTOPIA - EL HOMBRE Y SU SOMBRA.....	70
I.- Entre la imaginación y la realidad.....	70
A) Utopía como manifestación de la imaginación.....	73
B) Utopía - un desacuerdo eterno con la realidad.....	76
II.- Nadie puede saltar por encima de su sombra.....	85
III.- Utopía y fin de la historia.....	97.
IV.- ¿La despedida de la utopia?.....	113
A) F. Hayek: "amplio orden de la cooperación humana frente a la utopía....."	114
B) El "Estado mínimo" de Robert Nozick.....	121
V.- Para una utopía de la comunidad histórico-posible.....	130

TERCERA PARTE: AMERICA LATINA - 500 AÑOS DE UNA ESPERANZA "EN-CUBIERTA" POR UNA MITOLOGIA FALSA.....	136
I.- El mito de "lo nuevo" y la "invención" de América.....	138
II.- El mito del "descubrimiento" y la Utopía en (de) América.....	144
III.- El mito de la "conquista" o la razón destructiva de la Modernidad.....	155
A) La conquista como anti-utopía.....	156
B) La razón destructiva de la Modernidad.....	161
IV.- El eurocentrismo - alimento espiritual de la colonización.....	175
V.- Marx y América Latina.....	185
CONCLUSIONES.....	190
BIBLIOGRAFIA.....	198
INDICE.....	210