

# EL CONCEPTO DE UTOPIA EN UN MUNDO DISUTOPICO (A PROPÓSITO DE *IDEOLOGÍA Y UTOPIA* DE PAUL RICŒUR)

CARLOS GÓMEZ

*Catedrático de Filosofía Moral y Política, UNED*

En la obra de Paul Ricœur, con independencia de los acuerdos o desacuerdos que aquí o allá mantengamos, no se sabe qué admirar más. En primer lugar, quizá, el magnífico estilista, la prosa precisa, el afán de claridad pese a lo denso de algunos desarrollos. Enseguida también, el conocimiento de los clásicos: no son citas aisladas, ni autores dispersos, sino el canon de la filosofía occidental el que acude con oportunidad, a veces en muy cuidados análisis, al hilo de los problemas de que se esté tratando. Y este amplio diálogo con la tradición unido a la apertura a los problemas contemporáneos facilita la inmensa variedad de temas que aflora en su obra: el problema del mal y de la culpa, como en *Finitud y cupabilidad* o en *La simbólica del mal*; el rodeo a través de la por él denominada “filosofía de la sospecha”, y particularmente Freud, a alguien que sin embargo, provenía de una filosofía de la conciencia, como la fenomenología; el problema de la justicia (de Platón y Aristóteles a Rousseau o Rawls); las cuestiones de la narratividad y de la identidad, tal como las estudió en *Tiempo y relato* o en *Sí mismo como otro*, donde esboza la que, según él, sería su mínima ética, que yo tuve a bien recoger en mis *Textos fundamentales de la ética del siglo XX*; el puente entre las a veces denominadas tradición continental y analítica de la filosofía, como en esa última obra o en *El discurso de la acción*; la apertura a la teología, que le hace enfrentarse a algunos de los grandes teólogos del siglo XX (Tillich, Bultmann) y un prolongadísimo etcétera. Tanto es así que, algunos, desconcertados por tal pluralidad, han querido descalificar su obra como la de un ecléctico. Reproche miope que dice mucho más del crítico que del criticado. Si por eclecticismo se entiende cualquier fácil componenda, que toma de aquí y de allá, sin criterio ni distinción, nada puede ser más ajeno a Paul Ricœur, amante siempre de sopesar los argumentos. Pero en la acusación se puede esconder, trastocada,

una pizca de verdad que en absoluto va en contra de su obra, sino que la engrandece. Y es que ecléctico, en su sentido eminente, es el que sabe apreciar muy diversos sabores y bebe en muy diversas fuentes, no para ninguna mezcla indiscriminada, sino para, sometiéndolas a crítica y discernimiento, saber qué tomar de cada una de ellas y procurar nuevas constelaciones. Y esa labor crítica, que procura pensar el presente, ayudado de una tradición inmensamente rica y plural, es la que ha ido asociada siempre a la gran filosofía, que sabe que su originalidad no puede consistir en un comienzo radical, en partir desde cero, como se suele erróneamente decir, sino tan sólo en aportar una voz, eso sí, informada y crítica, a la gran conversación de la humanidad. ¿Será por eso por lo que Kolakowski señaló, en alguna ocasión, que todo filósofo contemporáneo que no se sienta de alguna manera plagario o charlatán es que simplemente desconoce a los clásicos y es un ignorante?

De esa enorme variedad de temas y cuestiones, yo he elegido solamente una, la referente al concepto de utopía, o si se quiere, al par ideología y utopía, por decirlo con el título del libro de Ricœur, que tuvo su origen en las conferencias pronunciadas en 1975 en la Universidad de Chicago, fue publicado por primera vez en inglés en 1986, y traducido al español en 1989, mientras que la traducción francesa, más tardía, apareció en 1997 (Ricœur, 1989). Procuraré hacer unas reflexiones preliminares sobre las relaciones entre ambos conceptos, para recoger más tarde la argumentación de Ricœur, a la altura en que él retoma la discusión, y concluir, al hilo de ciertas críticas a los planteamientos de Bloch –que ha sido el gran defensor de la utopía en el siglo XX–, con algunas observaciones finales.

*Utopía* es el título dado por Tomás Moro a su obra de 1516, que pasa por ser el paradigma de muchas otras de similar intención, en las que se describe una situación social supuestamente justa, e incluso ideal, de la cual deriva, más o menos implícitamente, una crítica del presente. Pero el género utópico no hubo de esperar al siglo XVI ni limitarse al ámbito literario y el propio Bloch quiso encontrar en el espíritu utópico una estructura constante del ser humano.

Ahora bien, el contenido temático de las utopías es muy variado e incluso, a menudo, opuesto: en el régimen de vida sexual, por ejemplo, algunas abogan por una supuesta libertad sin trabas, mientras que otras consideran más adecuado llevar una vida más bien sobria; en el plano económico, la fantasía oscila entre el ascetismo y la suntuosidad, y similares divergencias se dan en otros campos. Al ser incapaces de reducir a un denominador común tal variedad temática, se puede intentar encontrarlo a través de su función: etimológicamente, *u-topía* es el lugar que está fuera de lugar, el ningún-sitio, pero este vacío cumple, sin embargo, el importante papel de ofrecer variaciones imaginativas sobre el debido modo de ser de las cosas, sometiéndolas a crítica nuestra situación presente, que no puede tenerse por única o natural, y abriendo así el campo de lo posible más allá del de lo meramente factual. De este modo, la utopía no se ligaría tanto a la falta de lugar o a lugares de imposible existencia cuanto a los anhelos del “buen lugar” (*eu-topía*), “al sueño de un orden de vida ‘verdadero’ y ‘justo’”, por decirlo con

Horkheimer (Horkheimer, 1982, 16), esto es, a tendencias sociales de intención crítica y emancipatoria.

El propio Horkheimer consideraba que si la utopía consiste básicamente en ese sueño, la esencia de la ideología radica en provocar la apariencia del sueño realizado, lo que conlleva una más o menos indisimulada apología del orden social vigente.

En la tradición marxista a la que Horkheimer pertenecía, las relaciones entre ambas, sin embargo, no siempre se estimaron así. Si el concepto de ideología iba afectado por una carga peyorativa, en cuanto sistema de ideas o representación que, a la vez, refleja y distorsiona las relaciones sociales, no corría mucho mejor suerte el de utopía, en cuanto simple anhelo de una vida mejor, que no procede, sin embargo, al análisis de la realidad social y a la dilucidación de los oportunos medios para transformarla; en este sentido, la utopía no vendría a ser sino una variante de la ideología, un consuelo imaginativo que deja al presente en la estacada, debiendo quedar ambas, utopía e ideología, contrapuestas a la realidad y a la ciencia. Es por lo que, según el conocido título de la obra de Engels, era preciso ir *Del socialismo utópico al socialismo científico*, fórmula de notable éxito durante mucho tiempo, pese a las chocantes contradicciones de tal expresión, dado que la ciencia puede aspirar a describir el mundo, pero de esa descripción no deriva un ápice de ética, siendo, en cambio, el ímpetu ético, no el único, pero sí uno de los componentes principales de la aspiración socialista. Y tal vez fueran razones de ese tipo las que acabaron por provocar, dentro del propio marxismo, la sustitución de la fórmula *del socialismo utópico al socialismo científico* por la fórmula inversa *del socialismo científico al socialismo utópico*, tal como, en lo esencial, se propuso en la obra de Bloch.

Antes de que las propuestas blochianas tuvieran lugar, Karl Mannheim –desde la perspectiva de la sociología del conocimiento de afiliación no marxista– emparejó los términos de los que venimos hablando en su obra de 1929, *Ideología y utopía* (Mannheim, 1997). Todo análisis se encuentra limitado por la posición social del analista, pero mientras que, para Marx –siguiendo en buena medida el análisis hegeliano de la dialéctica del amo y del esclavo (Hegel, 1966)–, la posición del proletariado resulta privilegiada para un conocimiento adecuado de las contradicciones de la sociedad capitalista, para Mannheim no hay forma de eludir las determinaciones sociales sino desde un estrato que escapa a las mismas, representado por los “intelectuales”. Es discutible que ello sea así, pero también dentro del marxismo se cuestionó el pretendido privilegio epistémico del proletariado –sobre todo, cuando éste pasó a integrarse en el sistema capitalista occidental, mientras, en Oriente, la “vanguardia del partido”, que supuestamente lo representaba, no tendía sino a suplantarlo– y los miembros de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, se vieron cada vez más a sí mismos como intelectuales críticos sin receptores a quienes dirigir su apelación (Gómez, 1995). Mas, en cualquier caso, las ideologías no son, según Mannheim, falsas apariencias de la realidad producidas por la sociedad burguesa, sino conjuntos de ideas que, para la percepción de la “inteligencia desligada”, resultan inadecuadas o desfasadas con el desarrollo socialmente alcanzado, mientras que las utopías, en vez de quedar rezagadas respecto a la realidad, tratan de trascenderla;

ambas, pues, son *incongruentes* con la realidad, diferenciándose unas de otras por su distinta orientación temporal. Mannheim no dejó de observar que si la decadencia de la ideología representa una crisis tan sólo para determinados estratos sociales, la completa eliminación de los elementos utópicos significaría un estancamiento inimaginable, el cese de la voluntad de perfección en una sociedad sin metas.

Sin compartir muchos de sus postulados, Paul Ricœur se ha apoyado ampliamente en el concepto de *incongruencia* respecto a la realidad de Mannheim para tratar de establecer diversas correlaciones y polaridades entre la utopía y la ideología, en sus diversas funciones, desde las más estrictamente *patológicas* a otras que podrían estimarse *constituyentes*. Para empezar, llama la atención el hecho de que las utopías son asumidas por sus autores, mientras que las ideologías son negadas por los suyos: ideológica es siempre la posición del otro, nunca la de uno mismo, lo que permite acercarnos a la cuestión desde el ángulo de la función *patológica* de la ideología, tal como el concepto fue elaborado por Marx. Ahora bien, en Marx se pueden distinguir, al menos, dos nociones del mismo: en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, en los *Manuscritos económico-filosóficos* y en *La ideología alemana* prevalece la noción de ideología como deformación o distorsión opuesta a la realidad, a la praxis, pues la materialidad de ésta es siempre anterior a la idealidad de las ideas que la reflejan, deformándola, invirtiéndola, tal como de manera eminente sucede para Marx con la religión, que es –con metáfora tomada de la experiencia física o fisiológica de la visión– una “imagen invertida” de la realidad, “el corazón de un mundo sin corazón y el espíritu de una situación carente de espíritu” (Marx, 1974, 94). Pero no es sólo la religión la que procura tales distorsiones. También la filosofía del idealismo alemán, que cree en el poder conformador de ideas desenraizadas de las relaciones sociales en las que se insertan, camina cabeza abajo y es preciso ponerla sobre sus pies. Más tarde, sin embargo, la ideología se opone ante todo a la ciencia –de la que *El capital* sería el paradigma–, con lo que el campo de lo ideológico se extiende, más allá de la filosofía idealista, a todo enfoque precientífico de la vida social. Esa línea de continua ampliación del concepto habría culminado en el marxismo estructuralista de Luis Althusser (Althusser, 1972), quien trata de poner entre paréntesis toda referencia al individuo y a la subjetividad, simples apelaciones humanistas que es preciso descartar como ideológicas, en nombre de la ciencia: dentro de esas proclamas ideológicas habría que incluir el marxismo “emocional”, las reivindicaciones éticas e incluso la obra del primer Marx, que defiende todavía las aspiraciones del sujeto como persona y trabajador individual, y se centra en nociones típicamente ideológicas, como la de alienación. Tal expansión conceptual provoca, sin embargo, algunas perplejidades, pues si todo discurso representa intereses ocultos, pero a los que nos encontramos sometidos, ¿cómo elaborar una teoría de la ideología que no sea ella misma ideológica?, ¿cuál es la condición epistemológica de un discurso no ideológico?

Sin negar el potencial crítico del concepto marxista de ideología, Ricœur trata de salir de sus aporías poniendo en tela de juicio las premisas en las que está basado y,

apoyándose en *Conocimiento e interés* de Habermas (Habermas, 1982), *La interpretación de las culturas* de Clifford Geertz y *Economía y sociedad* de Max Weber, relacionar ese concepto con otras funciones menos negativas de la ideología, distinguiendo finalmente tres: ideología como *integración*, como *distorsión*, como *legitimación*. Para empezar, la idea de una función deformadora sólo puede entenderse sobre el trasfondo de otra constituyente, de la que se ha dislocado.

En la famosa metáfora de la imagen invertida, Ricœur encuentra dos dificultades: la primera se refiere a cómo un interés social puede ser “expresado” en una idea. Marx trató de contestar diciendo que cada nueva clase dominante intenta representar su interés como el interés común. Tal explicación presupone que los individuos disponen ya de una cierta forma de universalidad (el horizonte –lingüístico, retórico, cultural– del pensar) y que ella es puesta al servicio de un interés particular, pero escamotea el problema mismo de comprender cómo un interés se expresa en una idea y entra en la esfera de la significación. Para resolverlo, es preciso desechar el supuesto de que hay una “práctica material” como lo “real” que precede a la “representación” (verdadera o falsa) de la misma, pues lo que precede a la conciencia debe ser ya significativo en su textura misma; la idea de una “base real de la historia” que no estuviera mediatizada por representaciones, es decir, por sistemas simbólicos, está desprovista de sentido. Y es este nivel de la acción simbólicamente mediada el que desvela el papel constituyente del fenómeno ideológico, que no es otro, según Ricœur, que el de preservar una cierta identidad del grupo, proporcionando un código de interpretación para favorecer la integración, en la medida en que los símbolos sirven para acciones típicas, que organizan los procesos sociales y psíquicos. Y esa función integradora opera no sólo en el espacio de una sociedad, sino también en el tiempo, como lo revelan los rituales de celebración de los orígenes, a los que ninguna sociedad escapa, aunque quiera ser de orientación progresista, ya se trate de la toma de la Bastilla o de los padres fundadores.

Sin embargo, esa misma función constituyente incuba la posibilidad de otra patológica, pues una celebración entraña ya una cierta reificación y suele convertirse en un recurso que el sistema de poder utiliza para conservarlo y aumentarlo. El lazo entre una y otra, entre la función constituyente y la patológica, probablemente se establece según Ricœur, que ahora acude a Max Weber, a través del empleo de la autoridad en una comunidad dada. Y es que, a falta de un sistema instintivo orientador, los riesgos de los sistemas culturales son muy intensos, porque el orden social ha de afrontar el problema de la legitimación, lo que nos coloca frente al tema de la autoridad, la dominación y el poder, es decir, frente a la segunda dificultad planteada por el concepto marxista de ideología, la de saber cómo los pensamientos de la clase dominante llegan a ser los pensamientos dominantes de una época. Para ello, Ricœur propone una tercera noción de ideología, no ya como *integración* o como *distorsión*, sino como *legitimación*. Weber utilizó el término *Herrschaft*, que puede traducirse tanto por dominación como por autoridad. En efecto, todo sistema de liderazgo, incluso el más brutal, desea que su gobierno repose no sólo en la sumisión y en la fuerza, es decir, en la dominación, sino también en el

consentimiento y la cooperación, esto es, en la autoridad. Y ahí interviene la ideología, pues entre la *pretensión* a la legitimidad por parte de los gobernantes y la *creencia* en la legitimidad por parte de los gobernados o de la ciudadanía siempre se abre un hiato, siendo esa laguna entre pretensión y creencia la que la ideología trata de colmar. En resumen, la ideología proporciona el código de interpretación que asegura la integración, pero lo hace, a través de la legitimación, justificando el actual sistema de autoridad, que es lo que da razón del carácter patológico del proceso, en el que insistió Marx. En los tres niveles –integración simbólica, distorsión, legitimación– la ideología ejerce una función conservadora, en el buen y en el mal sentido del término: preserva la identidad del grupo, pero puede llegar a ser la expresión disimulada de un juego de intereses del que se ha perdido la clave.

Ricœur aplica un análisis similar al concepto de utopía, para descubrir también en él una función constituyente y otra patológica. La primera deriva de la función crítica que, debido a su extraterritorialidad, la utopía cumple: la de abrir el campo de lo posible más allá del de lo real, al ser el *nowhere* desde el que cuestionar el orden vigente. Este papel se corresponde al otorgado a la ideología, pues no hay integración social sin subversión social. Y, en efecto, el punto de conflicto decisivo entre ambas, se encuentra en el problema de la autoridad, sólo que, en vez de legitimar el poder existente, las utopías proponen otras maneras –más racionales, más éticas o más igualitarias– de ejercerlo, desembocando a veces en la disolución de todo poder, si éste se tiene por incurable. De manera similar a como las patologías de la ideología se comprendían mejor desde su función constituyente, las deformaciones de la utopía derivan de su mismo carácter excéntrico, de modo que se podría decir que *si la patología de la ideología es disimulo, la patología de la utopía es evasión*. Evasión como escapatoria a las ambigüedades del uso del poder y del ejercicio de la autoridad en una situación dada, conforme a una lógica del todo o nada, que no permite ningún tipo de conexión entre el “aquí” de la realidad social y el “buen lugar” del “no lugar” utópico. Si el lastre del pensamiento ideológico es su ceguera para concebir alternativas a lo dado, el peligro de la excentricidad utópica es desarrollar su crítica como caricatura de una ficción subversiva y creadora, para consolarse con una nostalgia de plenitud regresiva y arcaica.

Diseñadas así las líneas maestras del análisis de Ricœur, que creo da buena cuenta de los diversos perfiles de los conceptos abordados, sería interesante, por delimitar de una forma aún más precisa el de utopía, confrontarlo al de heterotopía, tan bellamente desarrollado por Michel Foucault (Foucault, 1999). Pero, como no hay tiempo para ello, quede aquí sólo apuntado (o para un posible tema de diálogo), concentrándonos ahora, en el último tramo de esta intervención en la segunda parte del título de la misma, esto es, la que se refería a nuestro actual contexto disutópico. En realidad, éste no deriva sólo de la presente crisis económica, sino que fue urdiéndose a lo largo de todo el siglo XX, para presentarse con descaro al finalizar lo que Hobsbawm denominó el siglo XX corto, esto es, el que se extiende entre la primera Guerra Mundial y la caída del muro de Berlín

a finales de la década de los 80 del pasado siglo (Hobsbawm, 2004). El estado de cosas, sin embargo, venía preparándose desde tiempo atrás.

Como se sabe, uno de los goznes de la Ilustración, de la cual nuestro mundo es heredero, fue la idea de progreso, que, gracias a la aplicación de la razón a todos los ámbitos del saber y de la acción social, había de procurar no sólo avance técnico, sino asimismo moral. En algunos de esos ilustrados, su confianza llega a resultar irónica, como cuando bienintencionadamente Condorcet escribía su *Esbozo para un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* en diez estadios, situándose él mismo en el penúltimo, ante el advenimiento inminente del glorioso y último, que para él sin embargo consistió en su detención y arresto por parte de los jacobinos, en una de cuyas cárceles murió. Es cierto que algunos de sus representantes, y ejemplarmente Kant, pusieron en cuestión tal presupuesto, al preguntarse *Si el género humano progresa hacia mejor* (Kant, 1987). Kant mantenía la que podríamos calificar como moderadamente optimista imagen del hombre, pues, sin desconocer sus aspectos sombríos, que le llevaban a hablar del mal radical en la naturaleza humana (Kant, 1969), estimaba que tal inclinación al mal era una *propensión*, frente a una más fuerte *disposición* hacia el bien, pensando incluso que podría arbitrarse un sistema de leyes en un estado republicano (lo que hoy denominaríamos una constitución en un sistema democrático), que hiciera posible una convivencia más justa, aun cuando los individuos no se hubieran convertido aún a la moralidad, e incluso, como advierte en su estudio *Hacia la paz perpetua* (Kant, 1985), aun cuando fuesen leyes que hubiesen de regir a un pueblo de demonios.

Sin hacerse, pues, fáciles ilusiones, Kant no quiso renunciar a una visión de esperanza, para la que el pilar más fuerte se lo proporcionaban las asimismo innegables tendencias morales de los hombres. El peso de esa *Hoffnung der Zukunft*, de esa esperanza de futuro (Kant, 1994) que él quería añadir al equilibrio de la razón, provocaba que Kant encontrara más absurda la frustración de la exigencia de incondicionalidad y absoluto de la moralidad humana que todos los absurdos y frustraciones que tal exigencia tuviera que arrostrar. Kant articulaba así moralidad y esperanza, hasta abrirse a la Trascendencia, no como simple compensación al horror del mundo, sino como preservación y plenificación de la propia bondad también presente entre los hombres.

Con el eclipse de Dios acontecido en nuestro mundo, esa fe y esa esperanza no se han desechado, sino que han tratado de secularizarse. La idea de redención dejó paso a la más secular de emancipación y dio lugar a una floración sin igual de tendencias y movimientos políticos de inspiración utópica, que se fueron desarrollando en un proceso de radicalización a lo largo de la modernidad. El siglo XX, sin embargo, tendría oportunidad de conocer cómo el desarrollo técnico iba acompañado, no del progreso moral, sino de una degradación inimaginable, y, tras las advertencias de Nietzsche y Freud, muchos tendieron a sustituir en el nuevo santoral a Prometeo, ladrón del fuego de la técnica, por Sísifo, que conoce también el esfuerzo, la tensión y la lucha, pero carece de un horizonte de cumplimiento. No es de extrañar que, en estas circunstancias, algunas de las corrientes del marxismo, y particularmente la que conocemos bajo el nombre de

“Escuela de Frankfurt”, se vieran llevadas desde la inicial crítica de la economía política a la posterior crítica de la razón instrumental. Inflexión que se cumple de manera ejemplar en la obra conjunta de Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 1994), en la que el apogeo de la racionalidad instrumental es visto precisamente como el *eclipse de la razón*. Y así, en un mundo totalmente administrado, el proyecto iluminista se ha convertido en el gestor de un mundo ensombrecido, el programa de la razón en un nuevo rostro de la barbarie. No por ello renunciaban a la idea de progreso y se conformaban a lo dado, pues, en palabras de Adorno, nada más falso que pensar que lo que hay es la suprema verdad. Pero tampoco querían trazar ningún cuadro de la sociedad liberada, debido a que “sólo pensar la esperanza es ya traicionarla”. Y así, el progreso se les aparecía como una idea a la que no se podía renunciar, pero que tampoco se podía formular, siendo esa contradicción uno de los elementos en que había de vivir la filosofía, en vista de la desesperación. Esa filosofía que, para decirlo con palabras de Benjamin, sólo por amor a los desesperados conservaba todavía la esperanza.

No deja de ser sorprendente, por tanto, que en ese clima del final de la Segunda Guerra Mundial, habiéndose visto él mismo obligado a emigrar, Ernst Bloch, al que como prometí toca ahora por unos momentos considerar, se animara a publicar su monumental *El Principio Esperanza* (Bloch, 1977-1980). Bloch comienza su obra con las grandes preguntas de la metafísica tradicional, como si se tratase de los golpes de timbal de la *Sinfonía Heroica*, que él estaba dispuesto a escribir: “¿De dónde venimos, adónde vamos, quiénes somos, qué esperamos, qué nos espera? Una vez, prosigue Bloch, alguien salió al ancho mundo a aprender lo que era el miedo. En nuestra época ése es un arte que se ha conocido de manera terrible y peligrosa. Pero en este libro se trata de aprender un sentimiento más acorde con nosotros, se trata de aprender la esperanza” (*Ib.*, I, p. XI). Para él no se trata de la simple espera (*Erwartung, wait, attente*), sino de esa espera activa que es la esperanza (*Hoffnung, hope, espoir* e incluso –el francés parece matizar más aún– *esperance*). Cuando el deseo de superación de un presente no cumplido accede a la razón, se produce la esperanza; cuando la esperanza se conjuga con las posibilidades reales objetivas que atraviesan la realidad, florece la utopía. Utopía no es, entonces, la aureola que colocamos sobre un mundo gris, sino la percepción realista del horizonte de posibilidades que atraviesa todo lo real. Según Bloch, el marxismo no debe concebirse simplemente como “socialismo científico”, en la medida en que el advenimiento de la sociedad socialista no puede confiarse únicamente al desarrollo de las contradicciones del capitalismo existente, sino que, haciendo una indudable apelación ética, es preciso contar también, inexcusablemente, con la actividad del sujeto revolucionario, capaz de enderezar el curso contradictorio del mundo en el sentido de lo mejor. Impulso ético que Bloch quiso conjugar con una ontología materialista de la posibilidad. Frente al privilegio otorgado al pasado en el pensamiento occidental, de Platón a Hegel y Freud, Bloch quiere levantar un pensamiento orientado todo él hacia el futuro, no como mera prolongación del presente, como banal “suma y sigue”, sino abierto al *novum*, a lo *aún-no-consciente* y su correlato objetivo, lo *aún-no-llegado-a-ser*, pues “nada es



más humano que traspasar lo que es”, o, dicho con el lema que figura en su epitafio en Tübingen, *Denken heisst überschreiten*, pensar es trascender, aunque se trate, para el ateísmo de Bloch, de un trascender sin Trascendencia. Ese afán de trascendencia del hombre encuentra su correlato objetivo en las posibilidades del mundo, en cuanto que éste no es un conjunto de hechos fijos y consumados, sino una serie de procesos, atravesados de latencias y tendencias; lo necesario del mundo es lo posible, pero no lo invariable. Por eso la voluntad de utopía no es contradicha por lo objetual, sino que se encuentra ahí “confirmada y como en casa”. La filosofía lo único que hace es recoger todas esas esperanzas y llevarlas a concepto.

Es cierto que, para Bloch, esperanza no es seguridad (Bloch, 2002), pues la frustrabilidad pertenece a la *docta spes*, ya que nada está radicalmente asegurado y el héroe rojo ha de saber que la avenida de esperanza que recorre está enlutada por las víctimas de la historia, jalonada de crespones negros. Pero, por otra parte, nada está todavía definitivamente perdido. El mundo permanece en su totalidad como un *laboratorium possibilis salutis*, como un laboratorio posible hacia la salvación, y es a los hombres, como guardagujas de las vías del tren de la Humanidad, a quienes corresponde encaminarlo en uno u otro sentido. Por eso la esperanza no es neutral y por eso la temen tanto los tiranos: porque llama al hombre a la dignidad de su andadura vertical y al paso erguido, que ellos han querido doblegar.

Bloch recoge así la expresión kantiana y la intención de la *Hoffnung der Zukunft*, de la esperanza de futuro, que Kant vertió ya en uno de sus escritos precríticos, en los *Sueños de un visionario*, y quiere encaminarla, vía Marx, hacia *die Heimat*, hacia la patria socialista. Mas, aunque su intento me sigue pareciendo digno de toda consideración, y en especial su propósito de conjugar voluntad de utopía y objetualidad, o, si se quiere, esperanza y razón, con el tiempo, y aun manteniendo ese aliento, me he ido desgajando cada vez más de muchas de sus formulaciones. Como no podemos repasarlas todas, me concentraré únicamente en un par de ellas, que creo que son las que más afectan a nuestra cuestión. Para empezar, no ha dejado de preguntársele (Moltmann, 1968) qué esperanza otorga su Principio Esperanza, no a lo que *todavía no es*, sino a lo que *ya no es*. Es decir, la pregunta –en la que insistieron Benjamin y Horkheimer– por las víctimas de la historia sobre las que el ángel del progreso camina, si es que la filosofía, según se lee en *Crítica de la razón instrumental*, no tiene otra tarea que recordar a los mártires anónimos de los campos de concentración, aunque sus voces finitas hayan sido silenciadas por la tiranía (Horkheimer, 1969, 169-170). Pues, como hasta el animoso Marcuse hubo de conceder al final de *Eros y civilización*, es el recuerdo de la humanidad respecto a sus víctimas el que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión (Marcuse, 1979, 286).

Es cierto que, en sus momentos más lúcidos, también Bloch reconocía que no todos los conflictos estarán resueltos en la sociedad socialista. En *Derecho natural y dignidad humana* llega incluso a reconocer que precisamente cuando desaparezcan las preguntas más ruines de todas, las preguntas por la mera subsistencia, que acechan al hombre sin cesar, surgirán en el centro y a flote, las preguntas verdaderamente humanas, las

preguntas dignas de nosotros y nos daremos cuenta de que hay algo en la vida humana que no concuerda. (Bloch, 1980, 280-281). Pero, pese a esas declaraciones más o menos aisladas, el grueso de su pensamiento se encamina a cerrar la historia con el candado de la identidad, tal como el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos*, estimaba que el comunismo habría de suponer “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” (Marx, 1968, 143). En un tono similar, *El Principio esperanza* de Bloch tiende a clausurar la historia, al cerrarse él mismo con las siguientes palabras:

*La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final, y empezará a comenzar cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales. La raíz de la historia es, empero, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que a todos nos ha brillado ante los ojos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria (Bloch, 1977-1980, III, 501).*

En este sentido, tanto en *El mito de la autoidentidad* (Kolakowski, 1976), como en el tercer volumen de sus *Corrientes fundamentales del marxismo* (Kolakowski, 1983), Kolakowski acusó a Bloch de ser uno de los principales representantes de una filosofía escatológica de la historia, que se atreve a proclamar el fin de la historia, en el doble sentido de acabamiento y meta. Pues, como no se ha dejado de señalar, por más que el camino de esperanza que Bloch quiere roturar se encuentre jalonado de crespones negros, el caso –al parecer– es que se avanza, con luto o sin él (Muguerza, 1990, cap. 8).

Y, quizá, éste es el momento adecuado de introducir el segundo interrogante al que aludí y con el que quisiera encaminarme a la conclusión. Interrogante que no nace de la confrontación con otros autores, sino más bien de la pugna que, dentro del propio Bloch, juegan las herencias kantiana y hegeliana. Como nuestro querido profesor (de varios de los que aquí estamos) Antonio Pérez señaló en su magnífica contribución al volumen *Kant después de Kant* (Pérez, 1989), el concepto blochiano de posibilidad contiene, según hemos recordado, dos exigencias fundamentales, y al parecer contrapuestas: ha de estar fundado en condiciones objetivas, esto es, ha de ser una posibilidad “real”, y, por otra parte, ha de encerrar las connotaciones de novedad y aún-no-ser. Y mientras la primera de ellas le acercaría a Hegel, la segunda en cambio le aproximaría a Kant, que encuentra en “lo posible por libertad”, la definición más ajustada de lo práctico, tal como se anuncia en el “Canon” de la *Crítica de la razón pura*. En esa pugna, Bloch acaba por decantarse a favor de Hegel, que es lo que le lleva al anunciado intento de clausurar la historia y, pese a sus logros, a ofrecer un modelo de utopía-retablo, que quizá hoy nos resulte inasimilable. En efecto, en el capítulo XXI de su obra *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, cuyo significativo título es “Deber, ser y contenido alcanzable”, Bloch lleva a cabo una discusión entre Kant y Hegel, en la que, sin dejar de otorgar razones al primero (pues “donde falta el deber se paraliza el ímpetu”), acaba orientándose hacia el segundo, en el rechazo de lo que a él le parece un pedazo de protestantismo del

esfuerzo infinito y de la moral infinita que no puede encontrar término y es hostil a la llegada. A su entender –no sé qué pensarán ustedes de ello y tal vez después lo podamos retomar–, si queremos mantener la esperanza e impulsarnos éticamente es preciso que concibamos un fin alcanzable, pues, subraya, “allí donde la intención carece de meta y la esperanza no puede echar el ancla, no tiene sentido abrigar intenciones morales y carece de base el concebir esperanzas humanas” (Bloch, 1982, 415). Para Kant, en cambio, como se sabe, no es la esperanza la que fundamenta la moral, sino ésta la que puede basar los postulados de esperanza. Pero, como indicamos, ahí Bloch no sólo se desvincula de Kant, sino también de Lessing, que en una famosa parábola aseguraba que si Dios le ofreciese en una mano la verdad y en la otra la aspiración a la verdad, se quedaría simplemente con la aspiración, pues la verdad sólo a Dios puede pertenecer.

El texto de Bloch merece ser citado aquí por extenso:

Es éste aquel trozo de protestantismo, aquel trozo de moral infinita del esfuerzo que Hegel rechaza abiertamente. En este punto termina también su conexión con Fausto, en cuanto que las aspiraciones fáusticas son tan sencillamente insaciables que no encuentran quietud ni siquiera en el cielo. La capacidad de llegar al término del viaje, tal como aparece simbolizada en el Paraíso de Dante, con sus legiones de santos, cada una de las cuales ha encontrado la meta a ella adecuada; esa capacidad de encontrar un final se halla mucho más cerca de Hegel. Precisamente porque concibe el proceso como algo productivo y lo absoluto como un resultado, en esas condiciones tiene que ser posible echar una raya final. Esa raya final da un mentís a la mala infinitud del protestantismo, con mayor fuerza aún que aquélla con la que el catolicismo niega el proceso.

Un tipo muy exagerado de la mística protestante ha expresado lo que hay en el protestantismo de hostil a la llegada, al decir que el verdadero Paraíso del hombre cristiano es el infierno, porque en ningún sitio tienen su asiento como en el infierno, sin ningún género de duda, el anhelo infinito y la infinita lejanía de la salvación. Pero entonces sólo queda en pie, naturalmente, un anhelo, una nostalgia carente de fuerza y se elimina todo lo que sea ímpetu, voluntad, fuego de esperanza. Todo eso se ahoga en la mala infinitud. En vez de esa infinitud, Hegel preconiza una orilla alcanzable y quien no aspire a ser un Tántalo le dará la razón.

Ahora bien, también donde falta el deber se paraliza el ímpetu. Hegel paga este precio, demasiado alto y, además, innecesario. No hay que bloquear el futuro para que éste deje de ser algo indefinido, sin límites [...]. Es cierto que Hegel, al hacer que su proceso, incansable viajero, encuentre la quietud en una filosofía que se considera ya absoluta no pudo abrirse a su herencia dialéctico-materialista. Esta herencia consiste precisamente en el establecimiento de las condiciones en las que puede a comenzar a ser real lo que Hegel inscribía tan sólo en su idea. Es el estado en el que la nostalgia, la aspiración, el deber ser, la esperanza, no desaparecen, pero ya divisan tierra (Bloch, 1982, 415-417).

Meta, acabamiento, raya final, orilla alcanzable, divisar tierra, el mundo como nuestro hogar, la patria, *die Heimat*, ese tema del fin de la historia ha podido ser recogido, curiosamente, asimismo por la derecha, como efectivamente sucedió a partir de la caída del muro de Berlín. Si los años sesenta supusieron una edad dorada (de nuevo recorro a

las fórmulas de Hobsbawm), en la que el estado de bienestar parecía poder desarrollarse con fuerza, al menos en Europa, y el ensueño sesentayochista aunarse, de la mano de Marcuse e *tutti quanti*, la revolución política a la revolución sexual y de las formas cotidianas de vida –de modo que algunos esperaban como ya inminente la consecución de la utopía–, con la instalación de las políticas neoconservadoras de Thatcher y Reagan, se fue sustituyendo tal voluntad utópica por el acomodamiento pragmático y la exigencia ética por una estética trivial, que encontró en el culto al cuerpo, el culto a la comida y las escuelas de negocios sus referentes de sentido; de este modo, la figura emblemática del *hippie* vino a ser sustituida por la del *yuppie* (Aranguren, 2010, 358-370). Cuando a ello se unió la caída de los regímenes del llamado “socialismo real”, siempre mucho más real que socialista, volvió a florecer el tema del final de la historia, pero esta vez en un sentido muy distinto al querido por Bloch, al venir de la mano de Francis Fukuyama, que proclamó el fin de la historia (Fukuyama, 1990), no en el sentido de que en la periferia del sistema no pudieran desarrollarse conflictos o en el de que los acontecimientos no pudieran seguir desenvolviéndose, pero sí en el de que las disputas ideológicas habían concluido con la victoria incontestable del liberal-capitalismo.

Proviengan de la derecha o de la izquierda, aunque no iguale a todas, Javier Muguerza, retomando a Kolakowski, ha señalado entre nosotros la dependencia de las que denomina “utopías horizontales” de una filosofía de la historia de corte escatológico, en la que se nos acaba por asegurar un final feliz como culminación del desarrollo lineal de la historia. Refractario a todo tipo de reabsorción –hegeliana o marxista– del *deber ser* en el *ser*, prefiere defender la que denomina “utopía vertical”, que reactualiza en cada uno de los instantes históricos el contraste entre la realidad y el ideal, entre el ser y el deber-ser, pues la por Hegel denostada como *mala infinitud* sería, para él, la única tolerable desde un punto de vista ético. Es por ello por lo que la crisis del marxismo y la caída de los regímenes del socialismo real no tendrían por qué suponer “el fin de la historia”, sino más bien tan sólo el fin de la filosofía escatológica de la historia. En la entrevista que tuve ocasión de realizarle hace unos años, declaraba:

El tema del *fin de la historia* es, en efecto, un tema hegeliano que puede ser hecho suyo tanto por los “hegelianos de derechas” (el caso, en nuestros días, de Francis Fukuyama) cuanto por los “hegelianos de izquierdas”, como fue en su día el caso del gran filósofo marxista de la utopía Ernst Bloch. Para los hegelianos de derechas –en cuyo censo habría de incluirse al propio Hegel–, el “fin de la historia” ha representado siempre la consagración del presente *statu quo*. Los “hegelianos de izquierda” y, señaladamente, los marxistas hegelianos –incluido en ocasiones el propio Marx y, desde luego, filósofos como Bloch– no hablaban tanto del “fin de la historia” cuanto de su verdadero “comienzo”, tras la cancelación revolucionaria de la “prehistoria” de la humanidad. Pero, aunque referida al *futuro* más bien que al *presente*, la idea era la misma: el tiempo histórico (o prehistórico) constituía un “horizonte de futuro” que habría de culminar con la revolución; y ésta, que constituía una novedad histórica –la novedad histórica por excelencia (lo que Bloch llamaría un *novum*)–, representaría al mismo tiempo la plenitud de un “último término”. Para esa “filosofía escatológica de la historia”, que era el marxismo del que hablamos, la

historia vendría a ser una película que ha de acabar bien. Pero, ¿quién puede *garantizar* tal cosa? Y, por lo pronto, ¿*cuándo* acabaría la película? [...]. Eso *no* significa olvidarnos de la filosofía de la historia *sin más* [...]. Yo apostaría por una concepción filosófica de la historia para la que ésta no tuviese que tener un último término, lo que equivale a reivindicar eso que Hegel denostaba como la *mala infinitud* (o infinitud sin fin) pero que, sin embargo, resulta ser la única tolerable desde un punto de vista ético. Por ejemplo, la lucha por lo que demos en considerar un mundo mejor no tendrá presumiblemente *fin*, puesto que siempre nos será dado imaginar un mundo mejor que el que nos haya tocado vivir (Gómez, 1993, 10-12).

Y es en ese sentido, en el que asimismo se había pronunciado Paul Ricœur, al querer sostener el doble esfuerzo de mantener el impulso utópico, desmarcándose de sus caricaturas, en la necesidad de remontar sin cesar el curso que va de la utopía-cuadro a la utopía-energía, de la utopía-visión a la utopía-intención y, así, sustituir los panoramas congelados que interceptan el dinamismo creador por el aliento de una ética kantiana de la convicción, cuyo carácter formal hace que no tenga contenido definido ni definitivo. Pero ello no quiere decir convertirla en pasto de las críticas que Hegel le dirigió (Gómez, 2007), sino que impulsa a la política a encarnarla en proyectos plausibles. Pues, como Aranguren señaló en su día a propósito de la democracia, es preciso diferenciar entre la *democracia establecida* y la *democracia como moral*, que se torna entonces una tarea siempre pendiente y sin presumible fin.

También en su artículo “¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?”, K. O. Apel (Apel, 1986) insistió en que la recepción de la utopía en el campo de la ética comunicativa recoge, ante todo, la intención utópica, desentendiéndose, en cambio, de la utopía como cuadro acabado del universo. Y en “Modelos de libertad en el mundo moderno”, Albrecht Wellmer ha ofrecido una caracterización similar a la que comentamos al indicar que el final de la utopía, en cuanto cancelación de la idea de una definitiva realización de un Estado ideal, no equivale al cese de los impulsos radicales de libertad, aspiraciones democráticas y universalismo moral. Probablemente,

La idea de una definitiva realización de un Estado ideal no tiene sentido respecto a la historia humana. Pero este final de la utopía no sería el bloqueo de las energías utópicas, sería más bien su redirección, su transformación, su pluralización, porque ninguna vida humana, ninguna pasión humana, ningún amor humano parece concebible sin un horizonte utópico. Solamente la objetificación de este horizonte utópico en la concepción de un estado último de reconciliación es lo que podría ser llamado “metafísico” (Wellmer, 1991, 135).

Esta concepción de la utopía, que, de la mano de los citados autores, estoy tratando de defender, permitiría esquivar los más frecuentes reproches que se le han aplicado: en primer lugar, la imposibilidad de realización; segundo, y quizá sobre todo, la facilidad con que degenera en lo que podría denominarse el “totalitarismo de la salvación”, es decir, en una especie de fraternidad por mandato que difícilmente se diferenciaría del simple autoritarismo. Evitar los reproches, mas sin renunciar al impulso dinamizador

que ella comporta, incitándonos a caminar. La crítica antiutópica, por el contrario, suele desembocar en la peor de todas las utopías, la aspiración a que todo siga como está, la utopía del *statu quo*, como la denominó Robert Musil. Así arribamos a una conclusión que, según Kolakowski, en “La muerte de la utopía: reconsideración”:

Acaso se nos antoje algo trivial, aunque, al igual que tantas trivialidades, sea digna de reflexión. Afirma que la idea de fraternidad humana es desastrosa como programa político pero indispensable como señal orientadora. La necesitamos –por volver a emplear expresiones kantianas– como idea regulativa, más que constitutiva (Kolakowski, 1990, 206-207).

Tal alusión a Kant nos permite volver por un momento, y ya sí para finalizar, a la tercera de sus grandes preguntas, “¿qué nos cabe esperar?”, la cual nos ha guiado durante un buen trecho de la exposición. Poniendo ahora entre paréntesis la cuestión de la Trascendencia y para referirnos tan sólo al futuro intrahistórico de la humanidad, antes aludimos a su opúsculo *Zum ewigen Frieden, Hacia la paz perpetua*, con la que, como él mismo advierte, no se refiere precisamente a la de los cementerios. Más bien, Kant quiso proponer –a fin de que las relaciones entre los Estados saliesen de la hobbesiana lucha entre lobos del estado de naturaleza en que se encontraban– la idea de una confederación de Estados regidos por leyes comunes y consensuadas, propuesta en la que cabe enraizar gérmenes de instituciones internacionales como la ONU o el Tribunal Penal Internacional. Y así como, según advertimos, las constituciones de los Estados podrían gobernar hasta un pueblo de demonios, semejantes instituciones internacionales podrían arbitrar las disputas zanjadas hasta el momento por el uso de la fuerza.

Y, para concluir –una conclusión *abierta*–, yo diría que, aunque estimemos *u-tópico*, fuera de lugar, esa *eu-topía*, ese tan bello y buen lugar, lo que sí podemos y debemos hacer es esforzarnos por él sin término, de manera que, en tiempos sombríos como los nuestros, aun cuando no avistemos la posibilidad de arribar a un final feliz y a esa paz perpetua, nos encaminemos *hacia la paz, perpetuamente*.

## REFERENCIAS CITADAS

- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1994): *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta.
- Althusser, L. (1972): *Pour Marx*, París, François Maspero.
- Apel, K. O. (1986): “¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?”, en *Estudios éticos*, trad. de C. de Santiago, Barcelona, Alfa, 175-219.
- Aranguren, J. L. L. (2010): “Moral española de la democracia (1976-1990)”, en Gómez, C. (2010), 358-370.
- Bloch, E. (1977-1980): *El principio esperanza*, trad. de F. González Vicén, Madrid, Aguilar, 3 vols.
- Bloch, E. (1980): *Derecho natural y dignidad humana*, trad. de F. González Vicén, Madrid, Aguilar.

- Bloch, E. (1982): *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, trad. de W. Rocés, J. M. Ripalda, J. Hirata y J. Pérez del Corral, México, FCE.
- Bloch, E. (2002): “¿Puede frustrarse la esperanza?”, en Gómez, C. (2002), 165-173.
- Foucault, M. (1999): “Espacios diferentes”, en *Estética, ética, hermenéutica*, ed. de A. Gabilondo, Barcelona, Paidós, 431-442.
- Fukuyama, F. (1990): “¿El fin de la historia?”, *Claves de razón práctica*, nº 1, 85-96.
- Gómez, C. (1993): “La ética de nunca acabar. Entrevista a Javier Muguerza”, *Disenso*, nº 2.
- Gómez, C. (1995): “La Escuela de Frankfurt: J. Habermas”, en F. Vallespín (ed.) (1995), 219-258.
- Gómez, C. (2002): *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza (5ª reimpr., 2012).
- Gómez, C. (2007): “Una reivindicación de la conciencia. De la crítica de la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral”, *Isegoría*, 36, 167-196.
- Gómez, C. (2010): *José Luis L. Aranguren. Filosofía y vida intelectual*, Madrid, Trotta-UNED.
- Habermas, J. (1982): *Conocimiento e interés*, trad. de M. Jiménez, J. F. Yvars y L. Martín Santos, Madrid, Taurus.
- Hegel, G.W.F. (1966): *Fenomenología del Espíritu*, trad. de W. Rocés, México, FCE.
- Hobsbawm, E. J. (2004): *Historia del siglo XX, 1914-1991*, trad. de J. J. Faci Lacasta, J. Auraud y C. Auleda, Barcelona, Crítica, 7ª reimpr.
- Horkheimer, M. (1969): *Crítica de la razón instrumental*, trad. de A. Murena y D. J. Vogelmann, Buenos Aires, Sur.
- Horkheimer, M. (1982): “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia”, en *Historia, metafísica, escepticismo*, trad. de Mª del Rosario Zurro, Madrid, Alianza, 11-118.
- Kant, I. (1969): *La religión dentro de los límites de la mera razón*, ed. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza.
- Kant, I. (1985): *La paz perpetua*, trad. de J. Abellán, introd. de A. Truyol y Serra, Madrid, Tecnos.
- Kant, I. (1987): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, ed. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán, Madrid, Tecnos.
- Kant, I. (1994): *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*, trad. de P. Chacón, Madrid, Alianza.
- Kolakowski, L. (1976): *El mito de la autoidentidad humana*, trad. de J. Alvarez, Valencia, Teorema.
- Kolakowski, L. (1983): *Las principales corrientes del marxismo*, trad. de J. Vigil, Madrid, Alianza, T. III.
- Kolakowski, L. (1990): “La muerte de la utopía: reconsideración”, en *La modernidad siempre a prueba*, trad. de J. Almela, México, Vuelta, 187-207.
- Mannheim, K. (1997): *Ideología y utopía*, trad. de S. Echavarría, Madrid, FCE.
- Marcuse, H. (1979): *Eros y civilización*, trad. de J. G. Ponce, 5ª ed., Barcelona, Seix Barral.
- Marx, K. (1968): *Manuscritos: economía y filosofía*, ed. de F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza.
- Marx, K. (1974): “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en K. Marx y F. Engels, *Sobre la religión*, ed. de H. Assmann y M. R. Mate, Salamanca, Sígueme, 93-106.
- Moltmann, J. (1968): *Teología de la esperanza*, trad. de A. Sánchez Pascual, Salamanca, Sígueme.
- Muguerza, J. (1990): *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE.

- Muguerza, J. y Rodríguez Aramayo, R., eds. (1989): *Kant después de Kant. En el bicentenario de la 'Crítica de la razón práctica'*, Madrid, Tecnos.
- Pérez, A. (1989): "Lo posible por libertad en la 'Crítica de la razón práctica'", en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, eds. (1989), 530-553.
- Ricœur, P. (1989): *Ideología y utopía*, trad. L. A. Bixio, Barcelona, Gedisa.
- Thiebaut, C. (ed.) (1991): *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica.
- Vallespín, F. (1995): *Historia de la Teoría política. VI*, Madrid, Alianza.
- Wellmer, A. (1991): "Modelos de libertad en el mundo moderno", en C. Thiebaut, ed. (1991), 104-135.