

LA IMAGINACIÓN UTÓPICA. UNA VARIANTE DEL PODER

Astrid M. Pinto Durán

Cuerpo Académico “Patrimonio Sociocultural”

CESMECA-UNICACH

Como tema y concepto, la utopía remite a una serie de problemas, embrollos teóricos, epistemológicos y hasta ontológicos. Como suele suceder con nociones polisémicas, quien emplea el término de utopía no sólo suele encontrarse con ataques de direcciones opuestas, sino también con la necesidad de situarse de inmediato en algún enfoque. En este artículo me interesa discutir la fecundidad del método interpretativo como estrategia para plantear la comprensión de la utopía desde el fenómeno de la imaginación. La utopía, al igual que la ficción literaria, tiene el poder de rehacer las circunstancias prácticas, en cuanto aspira a otro horizonte de realidad. Su estudio nos permite penetrar en esa maniobra de transfiguración que se extiende al conjunto de producciones de la imaginación que van, como lo plantea Ricoeur, *Desde el texto hasta la acción*. La utopía tiene la capacidad de redesccripción metafórica de la realidad. Al igual que las metáforas producidas por un poeta y escritas sobre un papel, el proceso utópico conlleva la producción no sólo de símbolos sino de metáforas vivas. En la utopía, el complejo entramado del enunciado metafórico se convierte en una trasgresión de los significados instituidos de las palabras. Plantear en estos términos el problema es vincular la creación del imaginario utópico al terreno del lenguaje.

Para defender esta postura en este artículo expongo, en un primer momento, algunas interpretaciones antagónicas sobre la utopía. El interés no es sólo mostrar los límites de estas explicaciones, sino reflexionar sobre el campo complejo al que nos remite como noción.

Del mismo modo procedo con la categoría de imaginación. Al igual que el concepto de utopía, el de imaginación sufre esa suerte, esa potencialidad de sentidos múltiples. Tanto la utopía como la imaginación pueden ser estudiadas, con toda legitimidad, desde sus bases inconcientes hasta sus motivaciones sociales, como producto de la naturaleza humana, o como actividad social creadora. Para ilustrar estas dos posturas, elijo dos autores que a mi parecer representan enfoques polares en el estudio de la imaginación: Cornelius Castoriadis, quien propone que la imaginación es una producción social vinculada a la *elucidación*; y Gilbert Durand, quien sitúa el análisis de la imaginación en el ámbito de la producción simbólica universal, postura que conlleva el supuesto de una naturaleza humana, de un común natural a toda la especie y de un origen simbólico numinoso, aquel que remite a un misterio.

Con el afán de enfatizar la fecundidad de estudiar la utopía como un imaginario, en un tercer momento volveré al concepto de imaginación utópica y a los planteamientos de Paul Ricoeur quien vincula esta actividad creadora al ámbito de la imaginación. Sin embargo, concebir la utopía como una forma radical de imaginación no implica una despolitización del término. Defiendo aquí la idea de que, al proponer alternativas de ordenamiento del mundo que inevitablemente conllevan la pretensión de destruir el orden existente, la utopía se mueve en el ámbito de las luchas por la legitimidad. En la utopía se manifiesta el malestar de una época y se establece una relación de crítica con su respectiva realidad sociocultural. Terminaré mi reflexión, por ahí donde daré comienzo: la utopía y su conexión con el problema del poder y del lenguaje.

En las líneas que siguen retomo el hilo de la discusión sobre la utopía donde sus más destacados exponentes señalaron precisamente esta conexión.

UTOPIA: DISPERSIÓN DE UN CONCEPTO

Proyecto irrealizable, deseo imposible son los sentidos inmediatos que nos vienen a la mente con el término utopía. *Utopía* es el “país de ninguna parte” del que Tomás Moro describió los detalles de su vida cotidiana y las relaciones de sus habitantes, así como su organización económica y urbana.

Este trayecto imaginario de Tomas Moro instauró un modelo literario que aunque ya existía, se especifica en sus formas y contenidos a partir de *utopía*. Es a estas expresiones utópicas escritas, productos aparentemente individuales, a las que suelen prestarle mayor atención los críticos de la utopía, género también conocido como política-ficción o novela política.

Aunque es a Platón a quien se le considera un utopista precursor, son Tomás Moro, Campanella, Cabet y Bacon los autores célebres de textos utópicos considerados como novelas políticas. Como tales habría que contar a las obras del llamado socialismo utópico del siglo XIX o, incluso a las utopías negativas de Huxley y Orwel (Krotz, 2002). Aunque esta reducción de la utopía a una sola de sus expresiones es bastante aceptada, lo que salta a la vista es una falta de consenso respecto al significado del término y una aplicación del mismo a muy diversas manifestaciones o fenómenos sociales.

Es difícil orientarse entre tan variadas manifestaciones utópicas y procurar superar esa dispersión con un concepto general. En la actualidad se consideran como utopías a las novelas políticas pero también aquellas expresiones populares que la ponen en práctica. El gran filósofo de la utopía, Ernst Bloch, en *L'esprit de l'utopie* y posteriormente en *Le principe Esperanza* trabajó para la apertura del concepto reducido

hasta entonces a la utopía política. Bloch defiende que la utopía debe ser entendida en un sentido amplio aplicable a toda anticipación cultural, a las grandes obras culturales. Así concebida, la utopía es el “órgano metódico para lo nuevo”, “condensación objetiva de lo que está por venir”, por lo que todas las grandes obras culturales tienen implícitamente un trasfondo utópico. En toda gran expresión de la cultura humana, según Bloch, existe el “espíritu de la utopía”.¹

Esteban Krotz (1980) recoge esta tradición del análisis de la utopía en su sentido amplio y expone los casos del milenarismo campesino en la edad media europea como formas utópicas de la cultura popular. Inspirado en Bloch, señala que el pensamiento utópico no es una exclusividad de escritores e intelectuales, es decir, de la novela política:

“En todos los tiempos y en todos los rublos nos encontramos con las más diversas expresiones de la utopía popular: leyendas y mitos, cuentos y canciones, fiestas, ritos y cultos, fábulas y sátiras, textos sagrados y cuadros sensuales, hermandades secretas y movimientos rebeldes, símbolos de un mundo nuevo, imágenes de un mundo perfecto, señales milagrosas que lo anuncian” (Krotz, 1980: 31).

Krotz sostiene que la reducción del concepto de utopía se inicia con la clasificación de estos textos dentro del ámbito de la ficción, aunque por lo general se le conceda a la utopía su vocación para expresar un descontento ante las circunstancias reinantes en una época específica. Este autor defiende que tanto los escritores utópicos como las expresiones más amplias de la utopía popular, establecen una relación de crítica con su respectiva realidad sociocultural. Esto lo lleva a sostener que el origen de las Ciencias Sociales se encuentra en las utopías clásicas. Muy cercano al pensamiento de Bloch, Krotz propone que una utopía conlleva análisis social por aquéllos que no sólo sueñan con un mundo mejor, sino que se preguntan por las causas de la infelicidad.

“El inacabado mundo hacia delante” es pues, la esencia de la tradición utópica que, en sí misma, está inacabada y efervescente como el mundo en el que es soñado -y como sus soñadores y soñadoras-. Fantasías juguetonas y textos refinados forman parte de sus manifestaciones tanto como conjeturas secretas, revoluciones intentadas, fiestas que cuestionan el orden establecido, arte que hace olvidar las lágrimas, religión que mantiene despiertos los anhelos, protestas rebeldes de todo tipo; todo ello en la medida en que en estos fenómenos se anuncia la nueva vida y al mismo tiempo se denuncia su obstrucción

¹ Citado por Francisco Serra, “Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch”, 30.

y además, casi siempre se explora los motivos de ésta última y se hacen propuestas para remediarla. Todos estos elementos surgen de la conciencia de un ímpetu evolutivo cuya dirección, aun cuando no el contenido de su objetivo, se pone de manifiesto precisamente en claves utópicas, y cuya realización precisa de la intervención, acción y anticipación de parte de quienes son ‘al mismo tiempo brújula y caminante’” (Krotz, 2002: 159)

Aunque Martín Buber (1987) se aboca sobre todo al análisis de los socialistas utópicos, destaca al igual que Krotz, el germen de crítica al orden imperante que conlleva toda utopía. Lo mismo si se trata de utopías ligadas al nombre de un autor, éstas son creaciones colectivas y sostiene que el deseo utópico

Va unido a algo sobrenatural que se comunica con el alma, pero que no está condicionado por ella. Lo que en él impera es el afán por lo justo, que se experimenta en visión religiosa o filosófica, a modo de revelación o idea, y que por su esencia no puede realizarse en el individuo, sino sólo en la comunidad humana. La visión de lo que debe ser, por independiente que a veces aparezca de la voluntad personal, no puede separarse empero de una actitud crítica ante el modo de ser actual del mundo humano. El sufrimiento que nos causa un orden absurdo prepara el alma para la visión, y lo que en ésta ve robustece y ahonda la comprensión que tiene de lo equivocado (Buber, 1987: 18).

Esta actitud intelectual que tiende a restituir el valor de la utopía ha tenido que enfrentar la concepción predominante que la relega al ámbito de los anhelos, los sueños, las fantasías, como meros estorbos, reflejos distorsionados o épocas infantiles de la razón.

En *Ideología y utopía*, Mannheim prepara el camino para suministrar un concepto, una tipología y una hipótesis de indagación que se aparta de la concepción valorativa, casi peyorativa, propia del marxismo. Mannheim propone que hay que diferenciar las utopías según los estratos sociales; admitir que son discursos de grupos y no obras literarias o autorías individuales; y aceptar que una utopía no constituye una serie de ideas sino también una mentalidad, una configuración de factores que penetra toda la gama de ideas y sentimientos. El elemento utópico, desde esta perspectiva, se infunde en todos los sectores de la vida.

Ricoeur (1991) señala que el marxismo, más específicamente en *La ideología alemana*, tanto la ideología como la utopía pueden colocarse en el grupo de lo no real. La noción de irrealidad se encuentra presente en ambos conceptos por ser ficciones o productos de la imaginación, no de la praxis. En “socialismo utópico y científ-

co”, Engels considera que el socialismo utópico es una subclase de ideología pues al igual que ésta no es científica. Ideología y utopía son opuestas a la ciencia y por tanto estudiadas con el mismo tipo de análisis (Ricoeur, 1991: 291). Se considera que tanto las utopías como las ideologías emanan de cierto estrato social y que son sólo ecos de la realidad.

“Al principio, Marx y Engels llamaban utopistas a aquellos cuyas ideas habían precedido al decisivo desarrollo de la industria, al proletariado y a la lucha de clases y que no pudieron por lo tanto, tener en cuenta estos factores; luego se aplicó el concepto sin distinción a todos aquellos que, según Marx y Engels, no querían, o no podían -o no podían ni querían- tomar en cuenta estos factores. Desde entonces, el calificativo de “utopista pasó a ser el arma más fuerte en la lucha del marxismo contra el socialismo no marxista. Ya no se piensa en demostrar a cada momento el acierto de la opinión propia contra la del adversario; por regla general, se encuentra en el campo propio, por principio y exclusivamente, la verdad; y en el campo ajeno se encuentra, por principio y exclusivamente, la utopía y, por consiguiente, el engaño” (Buber, 1987: 15).

Engels propone que las utopías no son siempre reconocidas como utópicas por quienes las proponen, sino por sus adversarios; para Mannheim son los grupos en ascenso los que defienden utopías, en tanto que los grupos gobernantes defienden ideologías. Para Engels, la ilusión utópica espera que la verdad triunfe independientemente de todas las combinaciones del poder y de las fuerzas históricas, o como lo planteó Mannheim, la utopía es indiferente a las circunstancias históricas. Los marxistas creían que el capitalismo debía alcanzar cierto nivel para que pudiera desarrollarse una revolución; los utópicos, según él, ignoran esta condición (Ricoeur, 1991).

Estos son algunos de los embrollos teóricos a los que remite la noción de utopía. A la dificultad que implica elaborar un concepto general que abarque a todas las utopías con sus contenidos e intenciones dispersos, hay que agregar esa connotación negativa de proyecto imposible o irrealizable que no sólo adquiere esa calidad cuando la nombran desde el marxismo: actualmente y en cualquier ambiente público es usual desacreditar a un adversario político tachándolo de utopista².

² Pessin (2001) agrega a esta cantidad de malentendidos que porta la noción de utopía, los usos actuales del término. Toda transformación virtual de las relaciones sociales, de la puesta en duda de las relaciones del hombre con su cuerpo, con su sexualidad, con la distribución de poder, con el medio ambiente, son remitidas al ámbito de la utopía.

Retomaré la discusión justo donde Paul Ricoeur, en su texto *Ideología y Utopía*, realiza una crítica a los principales supuestos sociológicos de Mannheim sobre este tema.

UTOPIA: VARIANTE IMAGINATIVA DEL PODER

Para situarme en un punto de la cuestión que me permita retomar el tema del poder y evitar la dispersión retomo en este punto la lectura que hace Ricoeur de las principales hipótesis de Mannheim con respecto a la utopía.

El mérito de Mannheim fue, para empezar, el haber otorgado que la utopía era algo digno de discutirse, de teorizarse por su relación con el poder. Ideología y utopía aparecen desde entonces como pareja discrepante. Son pareja porque ambas remiten, según él, a la incongruencia: un sistema de pensamiento que se aferra al pasado y se resiste al cambio puede ser incongruente con la tendencia general de un grupo o sociedad; pero también puede ser incongruente con la realidad un pensamiento que se proyecta hacia el futuro.

Pero además de este rasgo común de la supuesta incongruencia, ideología y utopía tienen un talante que los diferencia. Este rasgo consiste en que la utopía puede realizarse, está siempre en proceso de realización. Mannheim plantea incluso que destruye un orden dado y que sólo cuando comienza a destruir ese orden dado se trata de una utopía. Aunque optimista, este planteamiento es significativo porque va contra el prejuicio de que una utopía es un mero sueño (Mannheim, 2004).

Al ser legitimación de un orden existente, continuo exponiendo el planteamiento de Mannheim, la ideología no tiene el problema de realizarse, tiene que ver con grupos dominantes. Las utopías, por el contrario, suelen estar sustentadas por grupos que constituyen los estratos inferiores de la sociedad pero que se hallan en ascenso. Las ideologías son anticuadas, se dirigen hacia el pasado; las utopías, por el contrario, se dirigen más hacia el futuro (Mannheim, 2004)³.

Ricoeur señala que esta hipótesis plantea una paradoja que Mannheim no logró resolver. Si la incongruencia es una discordancia entre lo que decimos y lo que realmente hacemos, Ricoeur se pregunta cuáles son los criterios para determinar esta fal-

³ Mannheim elige para su análisis tres utopías: la de Thomas Münzer, el anabaptista. El anabaptismo de Munzer representa la mayor discrepancia entre idea y realidad (incongruencia) y es el caso en el que un sueño utópico está en vías de ser realizado. El movimiento de Münzer es milenarista, tiene la idea de un reinado que desciende del cielo, ofrece un punto de partida trascendente a una revolución social basada en motivos religiosos; la utopía humanitaria liberal, que se basa en la confianza en el poder del pensamiento en cuanto al proceso formativo, educativo. Los cambios no se producen en un momento dado, sino que se manifiestan como la culminación de la evolución histórica. Además de la utopía socialista comunista, Mannheim considera en su análisis al conservadurismo, que más bien representa una contra-utopía.

ta de concordancia ¿y quién puede decir que conoce la realidad de una situación dada para decidir si es algo trascendente? Nadie conoce la realidad fuera de la multiplicidad de maneras en que está conceptualizada, puesto que la realidad siempre está metida en un marco de pensamiento que es él mismo una ideología (Ricoeur, 1991).

Ante este círculo al que lleva la reflexión sobre la ideología planteada en los términos de Mannheim, Ricoeur propone una respuesta: un juicio sobre una ideología es siempre un juicio procedente de una utopía. “Es la legitimidad la que está en juego entre la ideología y la utopía”: la utopía tiene la pretensión de destruir un orden dado, un orden que la ideología se afana en preservar. Lo que significa que la dominación y la legitimidad son los problemas centrales entre la utopía y la ideología:

“Por eso admito que no existe espíritu alguno capaz de liberarse repentinamente sin el apoyo de algo distinto ¿No son siempre las posibilidades utópicas de los individuos o grupos los que nutren nuestra capacidad para distanciarnos de las ideologías? No podemos salirnos de la polaridad de utopía e ideología. Siempre es una utopía lo que define lo que es ideológico, de manera que la caracterización se refiere siempre a los supuestos de los grupos que están en conflicto. [...] La política no es una ciencia, es un arte para orientarse uno entre grupos que están en conflicto. El concepto de política debe continuar siendo un concepto polémico; y en la vida hay lugar para la polémica; reconocer esto es un enfoque honesto del problema. La política no es un concepto descriptivo, sino que es un concepto polémico dado por la dialéctica entre utopía e ideología” (Ricoeur, 1991: 208).

Para Ricoeur lo que caracteriza a la utopía es, no su capacidad de realizarse, sino su propósito de destruir lo existente. La utopía se distingue por esa capacidad de irrumpir a través de la densidad de la realidad, puede suministrar un instrumento crítico para socavarla, pero también representa un refugio para resguardarse de ella. Las ficciones devienen utopías sólo cuando pueden dar forma a una nueva realidad, porque su poder estriba precisamente en su capacidad para reescribirla: la utopía es una forma alternativa del poder existente. “puede ser una alternativa del poder o una forma alternativa de poder”. En sus propios términos, “todas las utopías escritas o realizadas intentan ejercer el poder de una manera diferente a la que existe” (Ricoeur, 1991: 325)⁴.

⁴ Para demostrar la relación de la utopía con el poder, Ricoeur (1991) interpreta la utopía de Saint Simon que consistía en remplazar una democracia política por una democracia científica; y la utopía de Fourier, que opera en el nivel del sistema de pasiones que rigen todo tipo de sistemas sociales: Fourier no da una respuesta política, sino más bien niega que la política sea la cuestión fundamental y última.

Si la ideología se esfuerza por conservar la identidad de una persona o grupo, la labor de la utopía es explorar “las posibilidades laterales de la realidad”. En última instancia y en desacuerdo con Mannheim, Ricoeur plantea que el rasgo común de la ideología y la utopía no es el principio de incongruencia con la realidad, sino que ambas son el producto de la imaginación. Más allá del problema del poder, Ricoeur llega al nivel en que la imaginación es constitutiva. En el caso de la ideología, la imaginación puede funcionar para preservar un orden y una identidad; en el caso de la utopía, puede tener una función destructora y promover un avance.

La utopía es la producción de un ‘ningún lugar’, la imaginación de algo distinto, es una mirada desde un lugar que no existe y por eso mismo implica una ruptura epistemológica. “El resultado de leer una utopía es que ella pone en tela de juicio lo que hay actualmente; hace que el mundo real parezca extraño. Generalmente nos sentimos tentados a declarar que no podemos vivir de una manera diferente de cómo lo hacemos ahora. Pero la utopía introduce ciertas dudas que destruyen lo evidente” (Ricoeur, 1991: 316).

Cuando Ricoeur señala que la utopía es una de las variantes de la imaginación y el poder lo hace tras una exhaustiva consideración de la noción de ideología en el propio Marx y en quienes se avocaron, después de él, a revisar el concepto. Como en Mannheim, en Ricoeur la idea de que la ideología preserva cierto orden no tiene una connotación peyorativa. Precisamente al final de su larga consideración del problema de la ideología y la utopía su punto de vista reúne al de Clifford Geertz y su planteamiento de la ideología como sistema cultural. La mirada de Geertz agrega a los conceptos de deformación o legitimación el concepto de integración que es positivo y permite entender como funcionan por obra de estos factores. Es decir por el análisis de la deformación, la legitimación y la integración es posible referirse al papel más amplio de la ideología como imaginación en la vida social. Lo mismo que Geertz, Ricoeur se inclina por el punto de vista de que la ideología preserva la identidad de un grupo, de que un orden operativo está simbólicamente constituido. En este caso la función de la imaginación consiste en poner en escena un proceso de identificación que refleja ese orden. La ideología no sólo aspira a conservar lo que ya existe sino a conservar la identidad, opera en la línea fronteriza entre la función integradora y la resistencia. Es en este contexto que debe entenderse la propuesta de Ricoeur para pensar la imaginación utópica y su impulso para poner entre paréntesis la legitimidad de un orden, para reemplazar el poder existente por algo diferente aun si el cuadro del futuro se presenta sin un programa instrumental para realizarlo.

Los símbolos de nuestra identidad no son sólo ideológicos, no derivan sólo del pasado y el presente sino de lo que se anticipa. La identidad de un grupo es también identidad volcada hacia el futuro, por ello ideología y utopía constituyen imaginación

en permanente diálogo y tensión. “La identidad es algo que está en suspenso, de manera que el elemento utópico es, en última instancia un componente de la identidad. Lo que decimos que somos es también lo que esperamos ser y todavía no somos” (Ricoeur, 1991: 326).

La relación entre ideología y utopía es planteada en términos de una dialéctica de la imaginación cuyo tema predilecto es el poder. De esta manera y a diferencia de Mannheim, Ricoeur suaviza la visión dicotómica: ambas son esbozadas como parte de un mismo proceso del imaginario. Unos años antes y por otro derrotero, Bloch insistía ya en que ideología y utopía guardaban una estrecha relación y había señalado el error de Mannheim al plantearlas como cuestiones separadas⁵.

Todo esto parece una vieja discusión, con superados problemas y anquilosados itinerarios ¿No nos han enseñado pensadores como Foucault y Bourdieu que es posible escapar a las trampas que representa plantear el poder en términos de dominación y clases sociales? Me parece que las ciencias sociales han abonado esta discusión suficientemente pero que de ninguna manera está agotada. También se ha dicho bastante sobre la utopía y relación con la imaginación, como veremos más adelante. Sin embargo, Ricoeur señaló un eje central en la discusión de la utopía: la imaginación como una de las variantes del poder. Entre los autores que hemos citado existe el consenso de que la utopía otorga ese impulso creador, transformador. Y si Mannheim y Ricoeur se limitan en su discusión a las utopías escritas, Bloch amplía el concepto y nos lo presenta como una mirada anticipadora, no rígida ni cerrada como las utopías de Moro o Campanella, donde el individuo queda encarcelado por las reglas estrictas de la sociedad. Existen también utopías abiertas. Aquellas que no han resuelto de una vez por todas cómo debe ser esa sociedad anhelada, pero que trabajan en la edificación de un sueño, por lo mismo, inacabado, siempre en construcción. Esta apertura indica que existen muchas situaciones inconclusas en el mundo y un impulso en la humanidad para transformarlas.

EL FIN DE LAS UTOPIAS

Mannheim llegó a plantear la desaparición de las utopías en la fase avanzada del desarrollo de nuestra civilización. Esta desaparición tendría que ver con el triunfo de la congruencia, de una actitud práctica y positiva; con la ausencia de perspectivas totales, es decir, con la incapacidad para situar todos los conflictos dentro de un cuadro

⁵ Una de las claves para entender el planteamiento de Bloch es su entusiasmo por el marxismo y la distinción que establece entre utopía y utopismo. La visión anticipadora, capaz de cuestionar el presente y dinamizar el futuro, no puede confundirse con los utopismos, es decir, con las utopías muertas, abstractas.

total; y, por ende, con la pérdida de una orientación general, de una meta. El fin de las utopías implicaría, dice Mannheim, la pérdida de la voluntad para dar forma a la historia y, por tanto, con la pérdida de la capacidad para comprenderla.

Ricoeur se pregunta si es cierta esta visión del mundo sin utopías, pues todo parece indicar que es a causa del fracaso de esa actitud práctica y positiva, del reconocimiento de que la ciencia y la técnica pueden ser ellas mismas ideológicas por lo que vuelven a abrirse en la actualidad las puertas a la utopía.

Pero si pensamos en la utopía como un concepto amplio, uno concluye que no hemos dejado de producir utopía en ningún momento. La idea de progreso, la fe en la ciencia y la técnica como liberadoras de la humanidad son los mitos que constituyen la gran utopía constructora de este presente. Pero no es la única, pues otras formas de imaginar el mundo compiten e intentan imponerse para inaugurar nuevos mundos.

Las utopías se presentan como análisis de problemas en momentos históricos determinados pero no son sólo expresión de las grandes ideas o ecos de sus épocas. Las ideas utópicas recogen la problemática de una época, cierto, pero es justamente en su capacidad de trascenderla donde se definen.

Lo que las hace grandes es la posibilidad de ser descontextualizadas y recontextualizadas en nuevos escenarios. La diferencia entre algo que es puramente una ideología que refleja una determinada época y algo que se abre a nuevos tiempos es el hecho de que este último algo no refleja meramente lo que existe. Una gran parte de nuestra cultura está nutrida por ideas proyectadas que son no sólo expresiones de los tiempos en que fueron expuestas (Ricoeur, 1991: 328).

Más que cualquier otra expresión del imaginario, la utopía es ante todo una protesta contra el encadenamiento de hechos, una apertura a posibilidades que requieren de un acto inaugural de ruptura, afirma Pessin (2001). Y un análisis sobre el imaginario debe considerar la libertad de la imagen y la discontinuidad de la experiencia social.

Hablar de imaginario utópico implica un método, por supuesto. Así como la noción de utopía nos reenvía a una enorme cantidad de cuestiones teóricas y epistemológicas, el concepto de imaginario ha sido polémico y azaroso, existe una tradición del pensamiento occidental abocada a su discusión. Juntarlos sin mayor explicación no haría sino agregar a la larga lista de malos entendidos, un equívoco más.

Dejo por el momento hasta aquí la exposición de estas miradas sobre la utopía. Volveré a esta discusión y a la propuesta teórica metodológica de integrar el problema de la utopía al conjunto más vasto de las producciones imaginativas, no sin antes haber expuesto los laberintos propios del concepto de imaginación.

IMAGINARIO UTÓPICO

El perfil epistemológico del concepto de imaginación conlleva una visión y remite a una cantidad de problemas similares a los que nos plantea el concepto de utopía. En su penoso recorrido ambas categorías han compartido, podríamos decir, un sino: una y otra han sido confinadas al ámbito de la fantasía en su acepción más demoledora. Si la imagen y el mito fueron tomadas como la basura del discurso racional, la utopía no corrió con mejor suerte concebida como ha sido como mero reflejo distorsionado de la realidad, como sueño irrealizable o residuo infantil de la razón. Las dos nociones han tenido que vérselas con acusaciones de irrealidad, ambas han sido tachadas como formas de conocimiento de deshecho. Por rutas distintas se ha trabajado en la restitución de ambos y devaluados conceptos hasta llegar a ese punto de encuentro en el que el pensamiento utópico es remitido a un problema antropológico más amplio que es el de la imaginación: si la imaginación es poesía, metáfora viva; la utopía es ensoñación que requiere para su existencia de un trabajo creativo sobre el lenguaje.

Una de las rutas teóricas para comprender y estudiar la imaginación como actividad creativa fue abierta por Cornelius Castoriadis. En *La institución imaginaria de la sociedad*, Castoriadis realiza un análisis filosófico-político sobre la institución social y la posibilidad de una sociedad autónoma, con individuos en pleno goce de su propia autonomía. En este texto, Castoriadis enfatiza el valor de la imaginación para construir, mantener o cambiar el orden social. Lo que mantiene unida una sociedad es el complejo de sus instituciones, afirma. *Las significaciones imaginarias* cobran una importancia determinante para la institución social porque orientan la vida de una sociedad, instituyen un universo, un sistema de interpretación que no se limita a lo racional, pues incluye el orden simbólico. En este caso, la imaginación está al servicio de las instituciones manteniendo en el orden social y en el individuo un orden existente. Pero las instituciones, sostiene, no son eternas. El imaginario radical origina e inventa rupturas históricas. En las sociedades existe, por tanto, una tensión permanente entre lo instituido y lo instituyente. Lo instituyente es esa fuerza creadora de auto-institución lúcida, de imaginación radical que pugna por una sociedad autónoma y contra una sociedad heterónoma. Para Castoriadis, cuando una sociedad representa o *imagina* el origen de sus leyes, normas e instituciones a partir de determinaciones externas a sí mismas –por ejemplo, Dios, naturaleza, razón–, oculta el potencial auto-organizador de lo social. Parte de la autonomía social e individual se adquiere cuando las leyes se discuten y se participa en su formación. La autonomía es indisoluble de un proceso de *elucidación* que incluye voluntad política, la participación activa en lo

histórico social y el auto-dominio psíquico, de ahí su interés por el psicoanálisis y su concepción del inconsciente. La ruta que propone, entonces, es la de una permanente elucidación para pasar de la heteronomía a la autonomía. Su noción de heteronomía reenvía al de enajenación por un imaginario automatizado, por una sociedad instituida. La autonomía consistiría en la generación de lo social instituyente, transformador, revolucionario, elucidante.

La imaginación, pensada así, juega ese doble papel de preservadora y transformadora de la vida social. Esa capacidad transformadora comienza con el auto-reconocimiento de la presencia de puntos de vista, de deseos, de significaciones asignadas, de un imaginario automatizado; y la sustitución de este discurso ajeno, por un discurso propio. De esta manera, para Castoriadis, la autonomía y la imaginación es entendida como un proceso de *elucidación* que implica el reconocimiento del discurso *del otro en mí*, afirmación que conduce al problema de lo político y lo social:

La concepción que hemos despejado muestra a la vez que no se puede querer la autonomía sin quererla para todos, y que su realización no puede concebirse plenamente más que como empresa colectiva. Si ya no se trata de entender en términos de libertad inalienable de un sujeto abstracto, ni el dominio de una conciencia pura sobre un material indiferenciado y esencialmente “el mismo” para todos y siempre, el obstáculo bruto que la libertad tendría que superar (“las pasiones”, la “inercia”, etcétera); si el problema de la autonomía radica en que el sujeto encuentra en sí mismo un sentido que no es suyo y que debe transformar, utilizándolo; si la autonomía es esa relación en la cual los demás están siempre presentes como alteridad y como “ipseidad” del sujeto –entonces la autonomía no es concebible, más que como un problema y una relación social– (Castoriadis: 183).

Lo social-histórico sería entonces la tensión entre la sociedad instituyente y la sociedad instituida. Una tensión en la que entran en juego el mundo de las significaciones sociales instituidas, lo que para cada sociedad “plantea lo que es y lo que no es, lo que vale y lo que no vale, y *cómo* es o no es, vale o no vale lo que puede ser y valer” (Castoriadis, 1983: 326-327); y el imaginario radical, cuya dinámica emerge del ser por hacerse “como alteridad y como origen perpetuo de alteridad, que figura y se figura, es al figurar y al figurarse creación de “imágenes” que son lo que son y tal como son en tanto figuraciones o presentificaciones de significaciones o de sentido” (Castoriadis, 1983: 327).

Castoriadis asigna a la política y al psicoanálisis un papel determinante para superar la auto-alienación o la heteronomía encarnada reproducida por y en la institución social. La imaginación radical abreva de la participación activa en la historia y de la instauración de un discurso propio en el individuo para la transformación de la historia, para la renovación radical de las instituciones de cada sociedad:

Así también su superación. –a la que tendemos porque la queremos y porque sabemos que otros hombres también la quieren, y porque tales sean las leyes de la historia, los intereses del proletariado o el destino del ser –, la instauración de una historia en que la sociedad no sólo se sepa, sino se haga explícitamente como instituyente, implica la destrucción radical, hasta sus recovecos más recónditos, de la institución conocida de la sociedad, lo cual únicamente puede ocurrir mediante la posición/creación no sólo de nuevas instituciones, sino también de un nuevo modo de instituirse y una nueva relación de la sociedad y de los hombres con las instituciones. Nada, al menos en tanto se alcanza a ver, permite afirmar que tal autotransformación de la historia sea imposible, pues quien enunciara esta afirmación no tendría dónde apoyarse, salvo en el no-lugar ficticio y finalmente incoherente de la lógica-ontológica identitaria. La autotransformación de la sociedad concierne al hacer social –y por tanto, también político, en el sentido más profundo del término—de los hombres en la sociedad, y nada más. El hacer pensante y el hacer político –el pensar la sociedad como haciéndose a sí misma—es un componente esencial de tal autotransformación. (Castoriadis, 1983: 334).

Las notas hasta aquí apuntadas y extremadamente simplificadas del planteamiento de Castoriadis sobre la imaginación han sido sacadas a colación para situarme en un punto frágil y sensible de la discusión. Un límite importante que bordea la interpretación de lo social-histórico en Castoriadis es el tema de la imaginación en su doble faceta: la instituida y la radical. Hasta aquí me parece que estarían de acuerdo con Ricoeur, al otorgarle a la imaginación esa doble fuerza de preservación y destrucción. Sin embargo, disienten en esta idea de que la imaginación radical genera el proceso de autotransformación de las instituciones por la vía política y el hacer transformador que debe incidir directamente sobre la historia por la *elucidación*, es decir, “el trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan” (Castoriadis, 1983: 11). En un hermoso fragmento de *La Institución Imaginaria de la Sociedad* plantea lo que sería su proyecto de sociedad:

Tengo el deseo, y siento necesidad, para vivir, de otra sociedad que la que me rodea. Como la gran mayoría de los hombres, puedo vivir en ésta y acomodarme a ella –en todo caso, vivo en ella. Tan críticamente como intento mirarme, ni mi capacidad de adaptación, ni mi asimilación de la realidad me parecen inferiores a la media sociológica. No pido la inmortalidad, la ubicuidad, la omnisciencia. No pido que la sociedad “me dé la felicidad”: sé que no es ésta una ración que pueda ser distribuida en el Ayuntamiento o en el Consejo Obrero del barrio, y que, si esto existe, no hay otro más que yo que pueda hacérmela, a mi medida, como ya me ha sucedido y como me sucederá sin duda todavía. Pero en la vida, tal como está hecha para mí y para los demás, topo con una multitud de cosas inadmisibles; repito que no son fatales y que corresponden a la organización de la sociedad. Deseo, y pido, que antes que nada, mi trabajo tenga un sentido, que pueda probar para qué sirve y la manera en que está hecho, que me permita prodigarme en él realmente y hacer uso de mis facultades tanto como enriquecerme y desarrollarme. Y digo que es posible, con otra organización de la sociedad para mí y para todos. Digo también que sería ya un cambio fundamental en esta dirección si se me dejase decidir, con todos los demás, lo que tengo que hacer y, con mis compañeros de trabajo, cómo hacerlo. Deseo poder, con todos los demás, saber lo que sucede en la sociedad, controlar la extensión y la calidad de la información que me es dada. Pido poder participar directamente en todas las decisiones sociales que pueden afectar mi existencia, o al curso general del mundo en el que vivo. No acepto que mi suerte sea decidida, día tras día, por unas gentes cuyos proyectos me son hostiles o simplemente desconocidos, y para los que nosotros no somos, yo y todos los demás, más que cifras en un plan, o peones sobre un tablero, y que, en el límite, mi vida y mi muerte estén entre las manos de unas gentes de las que sé que son necesariamente ciegas (Castoriadis, 1983: 157 y Ss.)⁶.

⁶ Castoriadis continúa: “Sé perfectamente que la realización de otra organización social, y su vida, no serán de ningún modo simples, que se encontrarán a cada paso con problemas difíciles. Pero prefiero enfrentarme a problemas reales que a las consecuencias del delirio de un De Gaulle, de las artimañas de un Johnson o de las intrigas de un Jruschov. Si incluso debiésemos, yo y los demás, encontrarnos con el fracaso en esta vía, prefiero el fracaso en un intento que tiene sentido a un estado que se queda más acá incluso del fracaso y del no fracaso, que queda irrisorio. Deseo poder encontrar al prójimo a la vez como a un semejante y como a alguien absolutamente diferente, no como a un número, ni como a una rana asomada a otro escalón (inferior o superior, poco importa) de la jerarquía de las rentas y de los poderes. Deseo poder verlo, y que me pueda ver, como a otro ser humano, que nuestras relaciones no sean terreno de expresión de la agresividad, que nuestra competitividad se quede en los límites del juego, que nuestros conflictos, en la medida en que no pueden ser resueltos o superados, conciernan unos problemas y unas posiciones de juego reales, arrastren lo menos posible de inconsciente, estén cargados lo menos posible de imaginario. Deseo que el prójimo sea libre, pues

Resulta difícil no reconocer en este proyecto de sociedad y humanidad una de las utopías más sublimes que produjo el siglo XX, sin pretender violentar el pensamiento de Castoriadis al asignarle a la utopía esa noción ancha y de construcción de nuevos posibles que defiende en este artículo. Bastante conocida y recalcitrante es la postura de Castoriadis respecto de la utopía a la que considera en su acepción más peyorativa y estricta. Él mismo se declaró *distópico* y criticó directamente a Bloch por entretenerse en el ensanchamiento del concepto. A la pregunta ¿por qué no le gusta el término utopía? Castoriadis respondió:

No es que no me guste. Es que respeto la significación exacta y original de las palabras. La utopía es algo que no tiene lugar y que no puede tenerlo. Lo que yo llamo proyecto revolucionario, el proyecto de autonomía individual y colectiva (ambos son inseparables) no es una utopía sino un proyecto histórico social que puede realizarse, nada muestra que sea imposible. Su realización no depende más que de la actividad lúcida de los individuos y de los pueblos, de su comprensión, de su voluntad, de su imaginación.

El término utopía volvió a estar de moda en los últimos tiempos, un poco por la influencia de Ernst Bloch, un marxista que, mal o bien, se había acomodado al régimen de la RDA, y nunca hizo la crítica del estalinismo y de los regímenes burocráticos y totalitarios: encontraba así una suerte de pretexto, una palabra que le permitía diferenciarse del “socialismo realmente existente”. Más recientemente el término fue retomado por Habermas, porque después de la quiebra total del marxismo y del marxismo leninismo, parece legitimar una vaga crítica al régimen actual mediante la evocación de una transformación socialista utópica, con per-

mi libertad comienza allí donde comienza la libertad del otro y que, solo, no puedo ser más que un “virtuoso de la desgracia”. No cuento con que los hombres se transformen en ángeles, ni que sus almas lleguen a ser puras como lagos de montaña -ya que, por lo demás, esta gente siempre me ha aburrido profundamente. Pero sé cuánto la cultura actual agrava y exaspera su dificultad de ser, y de ser con los demás, y veo que multiplica hasta el infinito los obstáculos a su libertad. Sé, ciertamente, que este deseo mío no puede realizarse hoy; ni siquiera, aunque la revolución tuviese lugar mañana, realizarse íntegramente mientras viva. Sé que, un día, vivirán unos hombres para quienes el recuerdo de los problemas que más pueden angustiarnos hoy en día no existirá. Este es mi destino, el que debo asumir, y el que asumo. Pero esto no puede reducirse ni a la desesperación, ni al rumiarse catatónico. Teniendo este deseo, que es el mío, no puedo más que trabajar para su realización. Y, ya en la elección que hago del interés principal de mi vida, en el trabajo que le dedico, para mí lleno de sentido (incluso si me encuentro en él, y lo acepto, con el fracaso parcial, los retrasos, los rodeos, las tareas que no tienen sentido por sí mismas), en la participación en una colectividad de revolucionarios que intenta superar las relaciones reificadas y alienadas de la sociedad actual, estoy en disposición de realizar parcialmente este deseo. Si hubiese nacido en una sociedad comunista, la felicidad me hubiese sido más fácil -no tengo ni idea, no puedo hacerle nada. No voy, con este pretexto, a pasar mi tiempo libre mirando la televisión o leyendo novelas policíacas” (Castoriadis, 1983: 157 ss).

fume “pre-marxista”. De hecho es todo lo contrario pues nadie puede comprender (salvo que sea filósofo neo-kantiano) cómo puede criticarse lo que es a partir de lo que *no puede ser*. El término utopía es mistificador (Castoriadis, 2006: 20).

Me parece lamentable que Castoriadis se haya negado a discutir o, por lo menos, a tomar en consideración el trabajo de conceptualización de la utopía realizado por otros autores, del mismo modo que él mismo lo hizo con la noción de imaginación. Limitar el concepto de utopía a su sentido “original y exacto”, remitirlo al ámbito de “lo que no puede ser”, limita al mismo tiempo su mirada sobre otro tipo de utopías, que junto con la suya y la del propio marxismo competían por legitimarse en el momento en que él lanza esta crítica sobre la *utopía* en general. Si la imaginación es la posibilidad de imaginar nuevos mundos, la posibilidad es infinita. Castoriadis imaginó un imaginario radical, capaz de transformar las instituciones por la vía política y sustentado en un proceso de elucidación que, como ya vimos, implicaba la *erradicación del discurso del otro en mí* y la instauración en ese sitio de *mi propio discurso*. Si consideramos a la utopía como lo hace Ricoeur, como una ruptura epistemológica, como un *no lugar* desde el cual se piensa el orden imperante, como ese desplazamiento que permite imaginar un mundo mejor, la propia propuesta de Castoriadis es utópica por realizable y, no como él asintió, por quimérica. La siguiente frase de Castoriadis “No es lo que existe, sino lo que podría y debería existir, lo que tiene necesidad de nosotros”, indica la dimensión utópica de su proyecto. Aún concediendo que se trata de una bella utopía, el sueño de Castoriadis excluyó de su itinerario a otros sueños, a otras utopías formuladas en sus propios términos. Su apuesta estuvo en la transformación lúcida de las instituciones ¿Pero estamos todos orillados a creer en esta apuesta? ¿No existen acaso otras formas de imaginarnos radicalmente la transformación, de romper con una imaginación instituida? ¿No podríamos poner en el lugar de la *elucidación* a la *locura* como el alimento de la imaginación? Intentaré reflexionar sobre estas preguntas más adelante, sin embargo, me parece que es importante señalar que concebir la imaginación radical como un proceso de elucidación en los términos que lo propone Castoriadis, constituye al mismo tiempo una grandeza (la de la utopía) y una limitación. Por doquier vemos los brotes de utopías, de imaginarios de transformación que además compiten por legitimarse. Estas manifestaciones de la imaginación no sólo responden a ese proceso de elucidación para romper con un lenguaje instituido, sino que proponen otras vías de elucidación o incluso la locura, y no forzosamente creen en el cambio de las instituciones, ni en la política para realizar ese cambio. A Castoriadis le faltó incluir, como forma de imaginación radical, a la utopía. Deliberadamente no quiso hacerlo, quizá porque la suya era tan fuerte que no podía darle cabida a ninguna más.

LA IMAGINACIÓN SIMBÓLICA

Castoriadis es un desmitificador. El mito, la religión, el pensamiento simbólico deben ser sometidos a una desmitificación, a un cuestionamiento porque son formas instituidas de la imaginación. La religión aspira dar una significación a la sociedad, encubriendo un caos, procurando una representación ya hecha del mundo. “Lo que pudo llamarse necesidad de la religión corresponde a esa negativa de los seres humanos a reconocer la alteridad absoluta, el límite de toda significación establecida, el envés inaccesible que se constituye en todo lugar al que se llega, la muerte que mora en toda vida, el absurdo que rodea y penetra todo sentido” (Castoriadis, 1988: 187). Castoriadis rechaza todo tipo de determinismo y manifiesta un rechazo abierto a cualquier forma de metafísica. Su proyecto político de sociedad autónoma presupone justamente la superación de estas representaciones heredadas.

Pero no todos quienes se han interesado en el estudio de la imaginación comparten esta actitud desmitificadora. Una escuela importante para el estudio del imaginario reconoce en esa capacidad simbólica y mítica una fuente donde se nutre la imaginación. Esta escuela defiende el valor de la imaginación entendida en términos simbólicos y míticos. De este enfoque es representativo Gastón Bachelard. En su obra se encuentra sistematizada una restitución del valor de la imagen y la imaginación como una forma de conocimiento coherente y real, que aunque distinta es defendida por él como equiparable al enfoque científico. Bachelard mostró la misma devoción hacia el pensamiento racional y la poesía. Pero su mérito no se detiene ahí. Expuso que había un tercer enfoque: “el sendero real de la imaginación creativa” (Durand, 2000).

Sin embargo, en el momento que Bachelard retoma la discusión ésta ya tenía firmes antecedentes y formaba parte del debate actual de la época⁷. En este escenario el psicoanálisis también jugó un papel decisivo: Freud, quien con su teoría de los sueños sostenía que la imagen no era sino síntoma de otra cosa tramada por las limitaciones de la libido, fue debatido por Adler y Jung. Este último fue inspiración para muchos incluyendo al propio Bachelard quien también defendía que lo imaginal debía reconocerse como real⁸.

⁷ “Para Freud el sueño era una facultad revalorizada, sin duda, pero sólo una entre varias otras. “Con Nerval y Baudelaire, y más tarde Rimbaud, Novalis y Holderlin, un Nuevo Mundo se nos abría para ser explorado, un mundo más allá de las puertas de “cuerno y marfil”, una que pertenece a la espiritualidad específica de la sinrazón. La asimilación inicial de sueños y muerte en Aurelia encarnaba la certeza gnóstica. Según ella, la espiritualidad no es de este mundo; no pertenece al mundo burgués de Daumier, de los “haberes” y de Joseph Prud’homme. El alma, por el contrario, está hecha para otro mundo o, en términos kantianos, para un mundo más allá del fenomenal. La imaginación es por lo tanto la posibilidad de experimentar lo nouménico, y lo imaginal es el Nuevo Mundo que permite la revivificación de esta gnosis” (Durand 2002).

⁸ Esta defensa de “lo imaginal” se da contra su devaluación que todavía en el curso del siglo XX se encuentra presente en pensadores como Sartre o Bergson. Durand realiza una muy buena síntesis de estas concepciones devaluadoras de la imagen, tanto en el ámbito filosófico como entre psicólogos y psicoanalistas.

Al igual que Freud, Jung insistió en el simbolismo expresado en las imágenes del sueño, sólo que él entendía por simbolismo algo muy distinto a Freud. Para Jung la imagen onírica no era sólo una forma de prospección individual, sino que expresaba la recolección ancestral, la forma arcaica del alma humana. Ciertas imágenes eran primordiales, arquetípicas; y los símbolos, su lenguaje. En cada individuo no sólo era posible constatar la presencia de contenidos conscientes e inconscientes elaborados por la experiencia vivida, sino la existencia de temas que no habían sido producto de ninguna experiencia. “El sincronismo bachelardiano o junguiano fue el producto de la anti-historia, una forma de existencia humana que se manifiesta obstinadamente, a pesar de y en contra la historia del progreso tecnológico o la sucesión de acontecimientos políticos” (Durand, 2002).

Gilbert Durand, continuador de la defensa de la imagen y el imaginario, llega a plantear, incluso, que la separación que Bachelard establece entre poesía y ciencia es todavía radical. Para Durand (2004) “el amanecer de toda creación del espíritu humano, tanto teórica como práctica, está gobernada por la función fantástica. Esta función fantástica se nos aparece como universal no sólo en su extensión a través de la especie humana, sino incluso en su comprensión: se encuentra en la raíz de todos los procesos de la conciencia, se revela como la marca originaria del espíritu” (Durand, 2004: 404). El saber humano en su totalidad estaría regido por este principio de *intellect agent*. El *trayecto antropológico*, propone Durand (2004) es el intercambio permanente entre las pulsiones subjetivas y las intimaciones objetivas que emanan del medio social. Lejos de ser represión, el simbolismo constituye un acuerdo o un equilibrio entre los deseos imperativos del sujeto y las exigencias del medio ambiente (Durand, 2004: 402). Con esta fórmula rechaza los esquemas lineales culturalistas o positivistas y explica, a partir de un estudio de los símbolos artísticos, religiosos, míticos, que existen constelaciones de imágenes formadas alrededor de nudos organizadores de sentido. La conciencia tiene dos maneras de representarse al mundo: en forma directa, cuando la “cosa misma aparece en la mente como percepción o sensación; y en forma indirecta, cuando “la cosa no puede presentarse en forma tangible. En este caso la representación indirecta llega por una imagen. Las posibilidades diversificadas del imaginario encuentran “vastas constelaciones de imágenes que aparecen estructuradas por símbolos convergentes”. El semantismo del símbolo, afirma, es creador y polivalente (Durand, 2004: 400).

EL IMAGINARIO UTÓPICO AHISTÓRICO

En este paradigma, apenas esbozado, se ubica la aportación de Alain Pessin, quien en *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, se interroga sobre las componentes imaginarias y el

proceso de estructuración de las utopías contemporáneas. Lejos de preguntarse sobre las condiciones socio-históricas en las que se producen las utopías, o de centrar su atención en observaciones sobre la personalidad del utopista, en su función histórica, en los grupos o clases sociales que portan las utopías, Pessin plantea que más que cualquier otra manifestación del imaginario, la utopía es un movimiento de protesta contra el encadenamiento de hechos, un acto inaugural de ruptura. Lo que hace, entonces, es mostrar el imaginario utópico como una lógica de ensueño que conduce a sus soñadores hacia un refugio contra la adversidad.

El análisis de Pessin es sincrónico, como él mismo lo expresa, estructuralista. Le preocupa poco situar a la utopía en un contexto socio.histórico. Yo me pregunto sobre la fecundidad de un estudio de este tipo cuando él mismo asiente que la utopía es un acto de ruptura y una protesta contra el encadenamiento de hechos. ¿Cómo comprender una utopía sin reparar en aquello contra lo que protesta, en aquel orden que pretende alterar? Es digno de tomarse en cuenta y recurrente en los trabajos sobre las utopías la idea de que éstas se presentan sujetas a momentos históricos determinados y en circunstancias especiales. Autores como Jean Servier, por ejemplo, dirigen su análisis a las causas y clases sociales que originan las utopías. Para este autor el origen de las utopías “es el sentimiento, experimentado por el ser, de encontrarse arrojado a la existencia sin una verdadera necesidad” (Servier, 1995: 106). Y la portadora de este sentimiento es la burguesía, principalmente. “Las utopías se nos presentan como sueños nacidos del sentimiento de abandono de una clase social –siempre la misma, en el transcurso de los siglos. Este sentimiento de desamparo –*Geworfenheit*– en el sentido que Heidegger da al término en *Sein und Zeit*, es el estado del hombre arrojado al mundo, abandonado a sí mismo, sin esperar nada de un poder superior en cuya existencia ya no cree” (Servier, 1995:19). Otros autores, como Krotz, atribuyen las utopías a los grupos sociales más desposeídos e insisten en que “...la utopía es tan histórica como el suelo donde nace y, por tanto, se transforma según las circunstancias ligadas a la época y al lugar” (Krotz, 2002. 151).

Pessin retoma de Durand la idea de que la imagen en su propio ser es ruptura con un ser antecedente. Insiste en que la vocación de la imagen es fundamentalmente de ruptura, es decir, subraya la capacidad de la imagen para romper candados, su potencia para levantar anclas. “Imaginar es ausentarse y sumergirse en una vida nueva (Pessin, 2001: 31).

Esta idea de la imagen como portadora de ruptura e inauguración tiene que ver con el punto de vista de que existe una capacidad a lo inédito, a la invención de sí mismas de las sociedades humanas. Pessin, entonces, renuncia a la vía histórica y propone

pensar en la utopía como ruptura. Hay que comprenderla como desorden y tentativa de reordenamiento del mundo. Lo que le interesa es volver al punto de partida de las imágenes que van a volverse contaminantes, a invadir un paisaje mental y a tratar de estructurar una representación, una imaginación creadora (Pessin, 2001: 39). La utopía, señala, es una construcción colectiva que pone al día una modalidad de la esperanza. Es precisamente esa modalidad específica de la esperanza la que hay que descubrir en la organización de su imaginario.

El método que propone es un análisis de los *utopemas*, unidades de imágenes obsesivas de la utopía. Este trabajo consiste en separar en su propia intención a estas unidades imaginativas, que son unidades dinámicas, y remontarse a la fuente del ensueño utópico. Los *utopemas*, unidades elementales del imaginario utópico, suscitan constelaciones de imágenes y organizan entre ellos un enjambre donde concurre la homogeneidad de un paisaje mental (Pessin, 2001: 519)⁹.

Para examinar la utopía contemporánea, Pessin realiza una búsqueda de *utopemas* en las utopías clásicas y rompe con la idea persistente en los trabajos sobre utopía política, sobre la supuesta estructura estable de la utopía, escrita en este caso en singular. Más que poner énfasis en su estabilidad, lo que busca es encontrar en la experiencia utópica trayectos distintos del espíritu unidos por algunos aspectos pero separados por otros que podrían ser lo esencial (Pessin, 2001: 52). Como el teatro, la utopía se convierte en un recurso obligado por las sociedades en crisis, asienta Pessin. Es una exploración de posibles.

Pessin recoge la tradición representada por Durand e inspirada en Jung para el estudio de la imaginación utópica a partir del estudio de símbolos que evocan un misterio y parten del presupuesto de una naturaleza humana. El método que propone es el estructuralista, un estudio sincrónico que deja de lado el mundo referencial, el contexto histórico, para centrarse en el estudio de las imágenes que nutren la imaginación utópica.

Aunque muchas de las apreciaciones de Pessin sobre la utopía me parecen acertadas, el problema está en los presupuestos teóricos que orientan su análisis. Uno de ellos es que da por hecho que la imaginación utópica es producto de una actividad creadora que se nutre de una forma arcaica, de símbolos comunes al alma humana, de ciertos *a priori* compartidos por nuestra especie, postura que lo lleva a ignorar el anclaje de la utopía en un momento y espacio histórico concretos. No estoy en desacuerdo con este supuesto, comparto con estos autores la defensa de la fecundidad del mito y el símbolo pensado en estos términos. Considero, no obstante, que un análisis de la utopía basado en estos presupuestos impide anclarlo en una referencia, en un mundo concreto.

⁹ Si los mitemas son partículas significantes del mito, los utopemas serían unidades de imagen que se repiten incesantemente en la utopía (Pessin, 2001: 51).

Una razón que me lleva al texto de Alain Pessin es exponer lo que yo considero una limitante importante para el estudio de una utopía viva, no escrita sobre el papel: ésta se da en un contexto determinado, por personas de carne y hueso, en respuesta a un orden imperante, como crítica a unas instituciones determinadas, ubicadas en sociedades específicas ¿Cómo obviar el anclaje de la utopía en lo real? ¿Cómo comprender a este movimiento de espiritualidad sin, por una parte caer en una actitud desmitificadora, demoleadora de los símbolos como capacidad o formas de conocimiento otras que las de la razón; o sin sucumbir, por el contrario, a la tentación de negar por completo el anclaje social del símbolo?

El estudio de la imagen y sus símbolos, tal como lo planteo Durand, continuando con la tradición de Bachelard, tiene la virtud de remitirnos a esas dos dimensiones del imaginario que por su propia naturaleza debe ser ambigua, esto es, temporal y eterna. Entender la imaginación del poder como un nudo central en la expresión utópica me parece una clave para comprenderla, porque quizá como ninguna simbolización, la del poder nos remite irremediamente a la plenitud de la configuración humana, es decir, la social y la natural, la temporal y la eterna. Aun reconociendo las virtudes y el interés de este tipo de estudios en los que se busca desentrañar símbolos e imágenes arquetípicas, estoy lejos de un análisis de la imaginación utópica en estos términos, no porque no le conceda legitimidad, sino porque los límites que me parecen importantes establecer, para el tema de la utopía, son otros.

Estos límites deben permitir interpretar la utopía pasando por el proceso de la comprensión y la explicación; en sus relaciones internas, pero también como discurso, como símbolos y metáforas sociales que nos remiten a los referentes de esta producción imaginaria situados en el mundo. La interpretación consiste, retomando a Ricoeur, en comprender el sentido de un texto, ponernos en la misma dirección. “Explicar es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencias que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el oriente del texto [...] La interpretación es ponerse en el sentido indicado por esta relación de interpretación sostenida por el propio texto” (Ricoeur, 2002: 144). Ricoeur sugiere que es posible una transferencia de la teoría del texto a la teoría de la acción. Geertz, en *La interpretación de las culturas* ha abonado suficientemente esta discusión y ha argumentado la posibilidad de interpretar la cultura como texto.

Al decir que opto por el método interpretativo no excluyo la posibilidad de explicar. De hecho parto de una noción de utopía que se mueve en el nivel de la generalidad, de la regularidad: admitir que la utopía constituye una ruptura epistemológica, un *no lugar* desde el cual se juzga las instituciones de una sociedad y se imagina otra diferente, es establecer desde el principio los límites de mi interpretación.

LA UTOPIA COMO INNOVACION SEMANTICA O METAFORA VIVA

La propuesta de Pessin niega que la continuidad de la historia sea lo más relevante en la utopía. Un análisis de la utopía debe fundarse, según sus propios términos, en las ideas de la libertad de la imagen y de la discontinuidad de la experiencia social. De Alain Pessin retengo su insistencia en la vocación de la imagen para la ruptura y la inauguración de nuevos mundos, pero no abandono mi interés por el vínculo entre utopía y poder, entre utopía y mundo. Ricoeur también señala, como lo apunté anteriormente, esa capacidad de la utopía para la ruptura epistemológica, también la concibe como un trabajo de la imaginación que no forzosamente responde a las ideas de una época. Me parece de vital importancia retomar el planteamiento de Ricoeur que pone a la utopía en el centro mismo de los conflictos sociales generados por el juego de la legitimidad. “La des-institucionalización de las principales relaciones humanas, es en definitiva, según creo, lo medular de todas las utopías” (Ricoeur, 315).

Si la utopía tiene esa capacidad de irrumpir a través de la densidad de la realidad, también puede suministrar un instrumento crítico para socavarla. El problema central de la utopía sería presentarse como una forma alternativa de poder. Y siendo el poder una dimensión fundamental para los individuos y las sociedades, éste está inmerso en la problemática más amplia de la imaginación:

“la revitalización de lo imaginario juega un papel fundamental en los procesos de legitimación y transgresión del orden social. Lo imaginario es el espacio de la representación simbólica a partir del cual se consolida la realidad socialmente establecida, es el recurso al que apela la hegemonía política, pero, al mismo tiempo, es la instancia desde la que se despliega una ensoñación reactiva al poder. Como trasfondo de esta última predisposición latente en lo imaginario, se percibe la capacidad de éste para *doblar* la realidad instituida, abriendo así posibilidades de realidad bloqueadas históricamente” (Carretero, 2003: 5).

NOTAS FINALES

El propósito de esta exploración por diversos caminos de conceptualización ha sido la de defender una idea que reaparece en varios autores pero que a mi parecer se despliega con mayor suerte en Paul Ricoeur: la utopía como un discurso que entre muchas de sus características establece la relación del hombre con el mundo, está dirigido a alguien, es capaz de romper los vínculos del discurso con toda referencia ostensiva, es decir, de desarrollar nuevas referencias y constituir nuevos mundos del mismo modo

que lo hace un texto. Ricoeur vincula el estudio de la utopía a la teoría de la metáfora y al fenómeno de la imaginación. Su teoría de la metáfora permite vincular la imaginación con cierto uso del lenguaje; ve en el uso metafórico del lenguaje, una característica de innovación semántica. “Imaginar, es en primer lugar reestructurar campos semánticos” (Ricoeur, 2002: 202). La imagen es una significación emergente que tiene que ver con la creación de la metáfora. La hermenéutica propuesta por Ricoeur establece la conexión en todo discurso del *sentido* del texto (su organización interna); y la *referencia* (el poder de la metáfora para referirse a una realidad externa al propio lenguaje). Por ello, Ricoeur propone una teoría semántica de la imaginación:

El papel último de la imagen no es sólo difundir el sentido en diversos campos sensoriales, sino suspender el significado en la atmósfera neutralizada, en el elemento de la ficción. Este elemento resurgirá al final de nuestro estudio con el nombre de utopía. Pero ya se advierte que la imaginación es precisamente lo que todos entendemos: un libre juego con las posibilidades, en un estado de no compromiso con el mundo de la percepción o de la acción. En este estado de no compromiso, ensayamos ideas nuevas, valores nuevos, nuevas maneras de estar en el mundo. Pero este *sentido común* atribuido al concepto de imaginación no es plenamente reconocido mientras no se vincule la fecundidad de la imaginación con la del lenguaje, tal como es ejemplificada por el proceso metafórico (Ricoeur, 2002, 203).

Para Ricoeur, la enunciación metafórica tiene una fuerza referencial. “El discurso poético permite que aparezca nuestra pertenencia profunda al mundo de la vida, que se manifieste el vínculo ontológico de nuestro ser con los otros seres y con el ser” (Ricoeur, 2002, 204). Si nos atenemos a esta teoría, la “metáfora viva” consiste en describir un campo menos conocido en función de las relaciones de otro campo más conocido¹⁰:

La red engendra lo que llamamos metáforas de raíz, metáforas que, por un lado, tienen el poder de unir las metáforas parciales obtenidas de los diversos campos de nuestra experiencia y, en esa forma, de asegurarles un cierto equilibrio. Por otro lado, tienen la agilidad de engendrar una diversidad conceptual, quiero decir, un número ilimitado de interpretaciones potenciales en el nivel conceptual.

¹⁰ Ricoeur señala que es equívoco concebir a la metáfora sólo en su aspecto formal, semiótico, focalizado en la palabra, o como se hace en los estudios semánticos, es decir, analizando el sentido de la metáfora como instauración de una nueva pertinencia semántica. Desde el punto de vista hermenéutico, el estudio de la metáfora requiere de una unidad más grande de interpretación que es el discurso, no sólo la palabra o la frase. El estudio del discurso permite acceder a la referencia de la metáfora, es decir, a su capacidad de redescubrir la realidad.

Las metáforas de raíz se reúnen y se dispersan. Reúnen imágenes subordinadas y esparcen conceptos en un nivel más elevado. Son las metáforas dominantes, capaces a la vez de engendrar y organizar una red que sirve como empalme entre el nivel simbólico, con su lenta evolución, y el más volátil nivel metafórico (Ricoeur, 2003: 77).

El efecto de referencia del proceso metafórico es el poder de la ficción de redescubrir la realidad. Es en la utopía donde este poder de la metáfora y su referencialidad adquieren mayor expresión. Todos los símbolos y metáforas creados por una imaginación utópica tienen la pretensión referencial de redescubrir, de rehacer la realidad. Es aquí donde Ricoeur señala la tensión entre utopía e ideología, el entrecruzamiento de dos direcciones fundamentales del imaginario social: la ideología tiende hacia la integración, la repetición, la legitimación del sistema dado de autoridad; la utopía, hacia el desvelamiento y la subversión:

“La idea central debe ser la de *ningún lugar* implícita en la palabra misma y en la descripción de Tomás Moro. En efecto, a partir de esta extraña extra-territorialidad espacial – de este no lugar, en el sentido propio del término, puede dirigirse una mirada nueva a nuestra realidad, en la cual desde ahora ya nada puede tomarse como adquirido. El campo de lo posible se abre desde ahora más allá del ámbito de lo real. Este campo es el que jalona las *otras* maneras de vivir mencionadas antes. La cuestión es saber si la imaginación podría tener un papel *constitutivo* sin ese salto al exterior. La utopía es el modo según repensamos radicalmente lo que son la familia, el consumo, el gobierno, la religión, etcétera. De *ningún lugar* brota el más formidable cuestionamiento de lo que es. La utopía aparece así, en su núcleo primitivo, como la contrapartida exacta de nuestro primer concepto de ideología como función de la integración social. La utopía, en contrapunto, es la función de la subversión social (Ricoeur, 2002, 214).

El imaginario social o cultural está siempre atravesado por el conflicto que se da por el entrecruzamiento entre una forma de imaginación ideológica y otra, utópica. “La ideología fortalece, refuerza, preserva, conserva al grupo social. La utopía es un ejercicio de la imaginación para pensar en *otro modo de ser* de lo social” (Ricoeur, 2002, 357).

Este juego entre ideología y utopía permite repensar una cuestión central para comprender la imaginación utópica. Una utopía no es nunca sólo el producto de las ideas y problemáticas de una época y determinados grupos sociales. Debido a su capacidad de ruptura y de innovación precisamos para comprenderla admitir su radicalidad ante

un mundo instituido. Al ser la utopía una réplica tajante contra la función integradora de la ideología, es difícil vislumbrarla si no se tiene presente que el *otro modo de ser* de la utopía responde al *ser así y no de otra manera de* la ideología:

Si es exacto que la función central de la ideología es la legitimación de la autoridad, hay que esperar que la utopía –toda utopía– juegue su destino en el mismo plano donde se ejerce el poder. Lo que la utopía vuelve a poner en cuestión en cada compartimiento de la vida social que acabamos de mencionar es en última instancia la manera de ejercer el poder: poder familiar y doméstico, poder económico y social, poder político, poder cultural y religioso. Con respecto a esto se podría decir que las utopías constituyen otras tantas variaciones imaginativas sobre el poder (Ricoeur, 2002, 358).

La ideología es una variación de la imaginación reproductora; la utopía, de la imaginación productora. Ambas presentan sus bondades y sus patologías. Si una de las funciones positivas de la ideología es la integración, esta puede degenerar en el disimulo, la legitimación y la domesticación. Si el papel de las ideologías es difundir una memoria social y, por este medio, una identidad, también es cierto que la ideología puede convertirse en una visión del mundo con la pretensión de ser una visión válida para interpretar todo cuanto ocurre en el mundo imponiéndose a la ética, la religión y la ciencia como una distorsión, como un engaño (Ricoeur, 2002).

La utopía, por su parte, ostenta esa función positiva que es la de proponer sociedades alternativas, pero al mismo tiempo presenta la ausencia de toda reflexión de carácter práctico y político para apoyarse en lo real existente. Para Ricoeur, exactamente ahí donde aparece la patología de la ideología, la utopía emerge para señalarla; y justamente, la ideología preservadora de la identidad es necesaria como punto de referencia de ese *no lugar*, de la metáfora viva que es la utopía.

Esta propuesta de Ricoeur es fecunda porque permite considerar que no puede haber ruptura si no hay continuidad. Realizar una interpretación de la utopía sin considerar tal carácter continuo de la historia, es negarle su referencialidad. Existe en la utopía un contenido de ruptura, una libertad de la imagen, pero es una libertad incomprensible si nos negamos a admitir la continuidad, también, de la experiencia social. Esta continuidad sujeta al cambio permanente está presente en esta tensión entre la imaginación reproductora y la imaginación productora. En esa dialéctica permanente entre continuidad y ruptura está la clave para comprender la utopía, explicarla y, como parte de esos dos momentos, interpretarla.

Al remitir la utopía al fenómeno de la imaginación, Paul Ricoeur sitúa el problema en el centro del lenguaje. La utopía es metáfora viva y desde ahí se instaura una labor de ruptura y de libertad creadora. Pero estas metáforas, al tiempo que surgen de dicha capacidad creadora, por cierto bien humana, son una creación social que remiten a un contexto histórico, se refieren a un mundo sin el cual no es posible comprenderlas. Con esta propuesta se rescata tanto el valor de un lenguaje simbólico como el anclaje social del símbolo. La utopía pensada como parte de una producción más amplia de la imaginación permite estudiarla en sus relaciones internas, como un texto; pero un texto que ancla la imaginación en lo real.

BIBLIOGRAFÍA

- Buber, Martin, 1987, *Caminos de utopía*, FCE, México.
- Carretero, Ángel Enrique, "postmodernidad e imaginario. Una aproximación teórica", *foro interno*, núm. 3, diciembre 2003, pp. 87-101.
- Chamizo Domínguez, Pedro J., "La metáfora (Semántica y pragmática)", www.waldemoheno.net/Retorica/Recursos.htm - 86k (Consultado el 15 de septiembre de 2008)
- Duran, Gilbert, " Exploración de lo imaginario" (Spring 1971, incluido en *Working with Images*, Spring, 2000), traducido por Enrique Eskenazi.
- Duran, Gilbert, 2004, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, F.C.E., México.
- Duran, Gilbert, 2000, *La imaginación simbólica*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Krotz, Esteban, 1980, *Utopía*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Krotz, Esteban, 2002, *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, Universidad Autónoma Metropolitana, F.C.E., México.
- Mannheim, Karl, 2004, *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, F.C.E. México.
- Pessin, Alain, 2001, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, PUF, Paris.
- Ricoeur, Paul, 1991, *Ideología y Utopía*, Gedisa, México.
- Ricoeur, Paul, 2002, *Del texto a la acción*, F.C.E., México.
- Serra, Francisco, *Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch*, serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/utopia.html, (Consultado el 29 de mayo de 2008)
- Servier, Jean, 1995, *La utopía*, F.C.E., México.
- Castoriadis, Cornelius, 1983, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets editores, vol. I. Barcelona.
- Castoriadis, Cornelius, 2006, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates: (1974-1997)*, Katz editores. Entrevista del 28 de diciembre de 1992 con Jocelyn Wolf y benjamín Quénelle, publicado en la revista *Propos*, núm. 10, Estrasburg, marzo de 1993.