

CRÍTICA DIALÉCTICA DE LA UTOPIA: DE HEGEL A BLOCH Y ELLACURÍA¹

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Universidad de Alcalá

RESUMEN: Este artículo expone la posición frente al concepto de utopía adoptada por una serie de pensadores de la tradición dialéctica, de Hegel a Bloch y Ellacuría. Persigue poner de manifiesto y reivindicar el modo característico en que dicha tradición afronta la cuestión de la utopía. Un lugar especial en nuestra exposición lo ocupa el pensamiento de Ellacuría, pues en él resulta significativo que lleva a cabo toda una reivindicación de la utopía entendida como ideal en el marco de una filosofía muy próxima al marxismo hegeliano. Ello nos permitirá poner de manifiesto la especificidad del planteamiento de Ellacuría y, al mismo tiempo, la pluralidad de posiciones respecto a esta problemática existentes dentro de la tradición de pensamiento hegeliano-marxista.

PALABRAS CLAVE: Dialéctica; Utopía; Marxismo; Filosofía Política.

Dialectical critique of utopia: from Hegel to Bloch and Ellacuría

ABSTRACT: This article shows the stance adopted by a group of thinkers of the dialectical tradition, from Hegel to Bloch and Ellacuría, on the concept of utopia. It wants to show and to recover the characteristic way in which this tradition confronts the question of utopia. In my explanation, Ellacuría's thoughts play a special role, because of his explicit claim to utopia as ideal, within the framework of a philosophy being very close to Hegelian Marxism. This makes it possible to show the peculiarity of Ellacuría's position and, at the same time, the plurality of positions facing the problem of utopia inside the tradition of Hegelian-marxist thought.

KEY WORDS: Dialectics; Utopia; Marxism; Political Philosophy.

INTRODUCCIÓN

En este artículo voy a exponer y a reivindicar en sus puntos esenciales el tipo de crítica de la utopía realizada durante los siglos XIX y XX desde posiciones filosóficas calificables de dialécticas. Para ello, voy a presentar sintéticamente las concepciones críticas de la utopía de relevantes representantes de la tradición de pensamiento dialéctico, sobre todo en su versión marxista. En primer lugar, voy a ocuparme de la contraposición entre dialéctica y utopía explicitable en los planteamientos de G. W. F. Hegel (cuyas consideraciones,

¹ Pude presentar las tesis de una primera versión de este artículo en un curso del Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía Iberoamericana de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA) de El Salvador en julio de 2015. Agradezco al director de este Programa, Luis Alvarenga, su cordial invitación para impartir el curso y a los participantes en el mismo, sobre todo a Héctor Samour, José Armando Oliva y Ángel Centeno, su interés y sus incisivos comentarios críticos y cuestiones. Este artículo forma parte de las actividades del Proyecto de investigación «Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual» (referencia FFI2013-47230-P), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

aunque no se refieren expresamente al concepto de utopía, fundan un modo característico de afrontamiento de la misma) y F. Engels (plasmadas en un texto ya clásico). En segundo lugar, voy a exponer la diferenciación entre conceptos de utopía realizada por K. Mannheim (que, aunque no puede ser considerado estrictamente como integrante del marxismo occidental, sí fue fuertemente influido por Marx y Lukács) y asumida por H. Marcuse (en un breve texto suyo muy comentado y debatido). A continuación nos extenderemos en el planteamiento de E. Bloch que, a partir de las ideas de los autores referidos arriba, elabora una compleja noción de utopía concreta, de la que se va a mostrar su consistencia y virtualidades. No pretendo con ello ser exhaustivo respecto al modo en que dentro del pensamiento dialéctico se ha concebido la utopía, pero sí indicar algunos momentos significativos del modo en que desde dicho enfoque se ha concebido de manera preponderante la cuestión del sentido de la misma.

En un segundo momento, y a la luz de los autores expuestos, vamos a analizar la peculiaridad del posicionamiento respecto a la utopía de un autor muy próximo a la tradición dialéctica, como es el caso de Ignacio Ellacuría. Este pensador es significativo para nuestro problema porque, a pesar de ser ubicable en las cercanías del marxismo occidental, en su versión más hegeliana, realizó expresamente una viva reivindicación de la utopía como ideal realizable en la historia asintóticamente. Vamos a mostrar que esta original reivindicación de la utopía por parte de Ellacuría genera tensiones con los aspectos de su enfoque que lo mantienen próximo a la tradición hegeliano-marxista.

1. HEGEL Y ENGELS: DIALÉCTICA VERSUS UTOPIA

En el Prefacio a sus *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel definió cuál debía ser la «posición de la filosofía frente a la realidad» en unos términos claramente antiutópicos, que marcan en buena medida la posición posterior de Marx y Engels. Sostuvo que «la filosofía, por ser la *investigación de lo racional*, consiste en la *captación de lo presente y de lo real*, y no en la posición de un *más allá* que sabe Dios dónde tendría que estar, aunque en realidad bien puede decirse dónde está: en el error de un razonamiento vacío y unilateral»². La filosofía es investigación de lo racional, pero no de lo racional postulado como un ideal, situado por tanto más allá de lo real y sólo realizable asintóticamente en la historia (como se le podría reprochar a Kant), sino de lo racional ya realizado paradigmáticamente en las instituciones del Estado moderno³. Es tal análisis inmanente de la racionalidad ya realizada en las instituciones de la sociedad moderna lo que confiere rigurosidad a su investigación. Lo contrario, la postulación de lo racional como un ideal, como un ideal utópico trascendente

² HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 58.

³ Sobre esto ver HONNETH, A., *Patologías de la libertad*, Buenos Aires, Editorial Las cuarenta, 2016.

a la historia que habría que realizar a través de una labor infinita (malamente infinita, diría Hegel) carece en cambio de toda rigurosidad intelectual y es más bien fruto de la ocurrencia o proyección de deseo puramente particular y arbitraria. Respecto a su *Filosofía del derecho* sostuvo Hegel que ese tratado,

«en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido. *Hic Rhodus, hic salta*.

(...) Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas. Si su teoría ve efectivamente más allá y se construye un mundo tal *como debe ser*, éste existirá, por cierto, pero sólo en su opinar, elemento dúctil en el que se puede plasmar cualquier cosa. Alterándola un poco, aquella expresión diría: *Aquí está la rosa, baila aquí*»⁴.

La tarea de la filosofía no es contraponer a lo que es un deber ser forjado por ella, pues tal modelo o receta de lo que debe ser sería fruto de la mera opinión y de los buenos deseos del filósofo y, por tanto, en tal receta podría incluirse cualquier ocurrencia sin fundamento y, en consecuencia, irrealizable. La filosofía debe explicitar el contenido racional de lo existente, lo racional realizado en la realidad vigente de la sociedad moderna, allá donde efectivamente ha alcanzado realización, a saber, en las instituciones del Estado de derecho moderno. Esta forma de antiutopismo puede ser entendida, como ya sostuvo agudamente Mannheim, como una particular interpretación del planteamiento utópico, según la cual lo que tradicionalmente había sido concebido como utopía, como ideal, ya ha alcanzado realización en dimensiones centrales y definitorias de la sociedad moderna⁵.

En determinados autores de la tradición marxista se lleva a cabo una confrontación con el concepto de utopía que guarda parentesco con la efectuada con Hegel pero pretende ser más matizada y apuntar a una mayor dialectización de dicho concepto. En su discusión con el socialismo utópico Engels definió en buena medida los parámetros en los que se iba a tratar la cuestión de la utopía por los autores marxistas más relevantes del siglo XX. Pero en esta discusión llama la atención que Engels no lleve a cabo una descalificación total de los socialistas utópicos, considerando inútiles sus aportaciones⁶. Al contrario, la exposición que Engels realiza de la figura de Saint-Simon, Fourier y Owen es claramente positiva y se distancia explícitamente de aquellos que se ríen de las fantasías de los utopistas para «poner de relieve, sobre el fondo de ese «cúmulo de dislates», la superioridad de su razonamiento sereno. Nosotros, en cambio,

⁴ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, ed. cit., pp. 60-1.

⁵ MANNHEIM, K., *Ideología y utopía*, México, FCE, 1987, pp. 203 y ss. Luego volveremos a la clasificación elaborada por Mannheim de las diversas actitudes utópicas.

⁶ Precisamente Engels reprocha a Dühring su menosprecio por los socialistas utópicos, ver ENGELS, F., *Anti-Dühring*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2014, pp. 77-8.

nos admiramos de los geniales gérmenes de ideas y de las ideas geniales que brotan por todas partes bajo esa envoltura de fantasía y que los filisteos son incapaces de ver»⁷. Entonces, ¿qué reprocha Engels a los socialistas utópicos? Fundamentalmente que, dado que las condiciones del capitalismo que les tocó vivir estaban en una primera fase de desarrollo, aún inmadura, su crítica social tuvo que adoptar la forma de una *invención de recetas* que pretendían solventar, de una vez por todas, los problemas de la humanidad suscitados por el surgimiento de ese nuevo modo de producción. Respecto a los fundadores del socialismo, sostiene Engels que

«sus teorías incipientes no hacen más que reflejar el estado incipiente de la producción capitalista, la incipiente condición de clase. Se pretendía sacar de la cabeza la solución de los problemas sociales, latente todavía en las condiciones económicas poco desarrolladas de la época. La sociedad no encerraba más que males, que la razón pensante era la llamada a remediar.

Tratábase por eso de descubrir un sistema nuevo y más perfecto de orden social, para implantarlo en la sociedad desde fuera, por medio de la propaganda, y a ser posible, con el ejemplo, mediante experimentos que sirviesen de modelo. Estos nuevos sistemas sociales nacían condenados a moverse en el reino de la utopía»⁸.

Las teorías de los fundadores del socialismo son utópicas porque no se constituyen a partir de la crítica immanente de la sociedad vigente, a partir de su negación determinada, sino como una receta-solución de los males existentes que el teórico saca de su cabeza y pretende aplicar a la realidad *desde fuera*, es decir, sin tener en cuenta en su formulación las condiciones históricas vigentes. El problema de estos autores es que la determinación de la solución para los males existentes no se deriva de las condiciones históricas vigentes. Son éstas, en cambio, las que deben dar la clave de la solución de los males sociales para que esa solución sea efectiva y responda adecuadamente a los problemas existentes. Lo que define, por tanto, al socialismo científico defendido por Engels no es, como podría pensarse, la adopción de las ciencias naturales como modelo, sino el empleo de un enfoque *dialéctico*⁹. Para el socialismo científico de lo que se

⁷ ENGELS, F., «Del socialismo utópico al socialismo científico», en MARX, K. y ENGELS, F., *Obras escogidas*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1975, vol. II, pp. 123-4.

⁸ *Ibid.*, p. 123.

⁹ La discusión de Engels con el socialismo utópico concluye con la afirmación de que «para convertir el socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo, situarlo en el terreno de la realidad». Pero a continuación, en lugar de una defensa de las virtudes de las ciencias naturales como modelo para la articulación del socialismo científico, se reivindica la validez del enfoque dialéctico, el cual es confrontado con el enfoque metafísico de la filosofía tradicional. Justo a continuación de las palabras arriba citadas sostiene Engels: «Entre tanto, junto a la filosofía francesa del siglo XVIII, y tras ella, había surgido la moderna filosofía alemana, a la que vino a poner remate Hegel. El principal mérito de esta filosofía es la restitución de la dialéctica, como forma suprema del pensamiento.» *Ibid.*, p. 131. En consecuencia, creo que el contenido del texto de Engels se puede formular mejor bajo el lema: *del socialismo utópico al socialismo dialéctico*.

trata es de explicar el surgimiento y constitución histórica del capitalismo y su dinámica de funcionamiento interno como sistema productivo, a partir de los cuales quedan iluminadas sus contradicciones internas, desde las que se percibe su carácter perecedero y las nuevas tendencias sociales que se están forjando en su seno¹⁰. De manera que el socialismo de los fundadores es utópico porque, a pesar de que rechaza al capitalismo por el sufrimiento y opresión que genera, *no llega a conocer* su objeto de crítica, no conoce el funcionamiento del capitalismo, ni sus contradicciones, dinámica y tendencias. Por ello, a la hora de enfrentarse con él sólo puede contraponerle un deber-ser abstracto: abstracto por ser una mera *invención* impulsada por el deseo de lo mejor pero sin estar vinculado con las condiciones reales del capitalismo. El socialismo utópico es incapaz de establecer las *mediaciones* entre la realidad social vigente y la organización social nueva en la que se resolverían las contradicciones y patologías de aquella. Esta ausencia de mediaciones se manifiesta en que tal nueva organización social aparece como un mero deber-ser que nos apela sólo moralmente, pero sin que se perciba cómo es constituyente a partir de una negación determinada de las condiciones existentes. Pero, como se ha referido antes, para Engels el problema no reside tanto en las decisiones teóricas y metodológicas de los fundadores del socialismo, sino en la situación misma de inmadurez del capitalismo a la que ellos respondieron. Lo que posibilita el surgimiento de un socialismo dialéctico es la maduración del capitalismo como sistema productivo, el despliegue pleno de su modo propio de funcionamiento, que es lo que permite poner de manifiesto sus categorías definitorias y sus contradicciones distintivas¹¹.

2. MANNHEIM, MARCUSE Y LA DUALIDAD DE CONCEPTOS DE UTOPIA

En contraste con la concepción de la utopía de Engels y, sobre todo, de Hegel, K. Mannheim caracterizó la utopía y el anhelo utópico en términos más favorables. Según él, a la utopía la definiría su trascendimiento de las condiciones dadas y al mismo tiempo su reobrar destructivamente sobre las mismas: las «utopías» son «aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tienden a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época»¹². En otras palabras, utópicas son las ideas trascendentes a una situación que tienen el poder de impulsar y orientar la transformación del orden histórico-social existente. Con esta definición general y formal no se hace referencia crítica alguna a las utopías en cuanto formas de escapismo o en cuanto irrealizables. Y ello porque adonde apunta la caracterización de la utopía de Mannheim es a

¹⁰ Debo dejar para otra ocasión la cuestión de si la concepción engelsiana de la dialéctica incluye problemáticos aspectos funcionalistas.

¹¹ Ver *ibid.*, p. 156.

¹² MANNHEIM, *Ideología y utopía*, ed. cit., p. 169.

una comprensión de la trascendencia utópica siempre en relación al contexto histórico determinado en el que surge: «Un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre»¹³.

Esta noción de incongruencia o trascendencia relativa al contexto le permite a Mannheim efectuar una distinción fundamental entre utopías absolutas y relativas: las primeras contienen ideas por principio irrealizables, en tanto que contradicen la finitud humana o alguna legalidad natural. Las segundas son irrealizables en el seno de la estructura social vigente, es decir, su realización es factible a partir sólo de una transformación profunda de dichas estructuras, a partir de la instauración de una nueva ordenación de lo social¹⁴. Van a ser los interesados en el sostenimiento del orden social vigente los que van a considerar toda forma de utopía como utopía absoluta, es decir, van a tender a concebir toda representación de un modo diferente de organizar lo social como absolutamente irrealizable en cuanto tal, dado que contradiría, ese es su argumento, no tal o cual ley o principio de ordenamiento social, sino la misma condición humana o las leyes mismas de la naturaleza.

Para Mannheim, en consecuencia, lo que caracteriza a una idea como utópica es la apreciación de tal idea desde una determinada *perspectiva* social, que asume como válido el orden social vigente. Es decir, van a ser las perspectivas conformes con lo existente las que van a estar dispuestas a calificar de utópicas, en el sentido de irrealizables, las medidas o propuestas cuya realización implicaría transformaciones en el marco social vigente contrarias a sus intereses. Las perspectivas interesadas en la transformación de lo existente van a considerar en cambio tales medidas y propuestas como teniendo un sostén en las tendencias y posibilidades *reales* del orden vigente, negando así que tales medidas tengan carácter utópico alguno, sino, al contrario, un carácter políticamente realista. De este modo, Mannheim avanza hacia una concepción dialéctica de la utopía: «la relación entre la utopía y el orden existente es “dialéctica”. Con esto queremos decir que toda época permite que surjan (en grupos situados en diferentes lugares) ideas y valores que contienen en una forma condensada las tendencias irrealizadas que representan las necesidades de cada época. Esos elementos intelectuales se convierten entonces en materias explosivas capaces de destruir el orden vigente. Este determina el nacimiento de utopías que a su vez derriban el orden vigente y permiten que produzca el siguiente orden de existencia»¹⁵. Las utopías (es decir, las utopías relativas al orden social en que se forjan, no aquellas que contradicen sin más la condición humana) son consideradas por Mannheim como factores de transformación histórica, como constituidas a partir de «imágenes de anhelo, de procedencia tradicional y frecuentemente con una función anterior ideológica» que llegan a asumir en el proceso histórico «una función revolucionaria»¹⁶.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Ver *ibid.*, pp. 172 y s..

¹⁵ *Ibid.*, p. 175.

¹⁶ *Ibid.*, p. 170.

Para clarificar la concepción de la utopía de Mannheim puede resultar útil exponer su clasificación de las diversas formas de mentalidad utópica¹⁷. Él distingue en primer lugar una actitud quiliástica y milenarista, para la cual la utopía constituye una trascendencia absoluta respecto a la realidad vigente, que puede irrumpir en ella transformándola de raíz *en cualquier momento* gracias a la acción revolucionaria¹⁸. Esta actitud, secularizada, estaría presente en el siglo XX de modo paradigmático en el anarquismo revolucionario. En segundo lugar, la utopía entendida como ideal cuya realización se proyecta en un futuro indeterminado y que se postula como algo en proceso de ser realizado asintóticamente. El contenido de tal ideal y la referencia a las condiciones de su realización se dejan en una indefinida abstracción, en virtud de una confianza fundamental en que el proceso histórico mismo está orientado como progreso hacia la realización asintótica del ideal. Tanto el quiliatismo como el ideal humanista descuidan, por lo tanto, la atención a las condiciones reales de cumplimiento de la utopía. La primera, porque piensa que existe una cesura absoluta entre realidad y utopía, sólo colmable por la acción revolucionaria voluntarista, y la segunda porque cuenta con que el decurso histórico mismo conduce de por sí en la dirección de la realización tendencial del ideal. La tercera forma de actitud utópica es la actitud conservadora, que considera que lo que el humanismo liberal postula como ideal *está ya realizado* en el orden social vigente. Aquí la idea utópica toma por fin en cuenta las condiciones reales hasta el punto de plasmarse en (e identificarse con) ellas. De este modo, pierde toda trascendencia. Ahora bien, esto «no conduce a una eliminación de tensiones y a una inerte y pasiva aceptación de la situación, tal como es. Cierta tensión entre la idea y la existencia surge del hecho de que no todos los elementos de dicha existencia entrañan un sentido, y siempre se necesita distinguir entre lo que es esencial y lo que no lo es»¹⁹. Por último, la utopía socialista-comunista, que también proyecta la utopía en un futuro pero, esta vez sí, concreto y determinado a partir del análisis, que se pretende riguroso (científico), de las condiciones existentes que posibilitan y apuntan a su realización mediadas por la acción revolucionaria de la clase trabajadora. La idea de socialismo-comunismo se convierte ella misma en una tendencia dentro de la realidad que actúa en favor de su realización, al ser adoptada como orientadora de su acción por los grupos volcados en la transformación social²⁰.

El carácter relativo del concepto de utopía tematizado por Mannheim se pone de manifiesto claramente en la significación político-intelectual de un

¹⁷ Ver *ibid.*, pp. 185-216.

¹⁸ En su monografía sobre Thomas Müntzer y los anabaptistas, BLOCH sintetizó esta posición con la fórmula siguiente: «Es tiempo ya para el Reino». Ver BLOCH, E., *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, Madrid, A. Machado Libros, 2002, p. 256.

¹⁹ MANNHEIM, *Ideología y utopía*, ed. cit., p. 204. Esta sería, *grosso modo*, la posición del último Hegel y la de A. Honneth actualmente. De HONNETH ver sobre todo su obra *El derecho de la libertad*, Buenos Aires, Katz, 2014.

²⁰ Ver *ibid.*, p. 215.

autor como Herbert Marcuse, considerado como pensador utópico por sus contrincantes pero capaz de sostener la polémica tesis que vamos a exponer a continuación acerca de un «final de la utopía»²¹. ¿Por qué estaríamos para Marcuse ante el final de la utopía? Porque lo que tradicionalmente había sido proyectado en las utopías, a saber, una transformación del medio natural capaz de satisfacer las necesidades y de generar un bienestar general es, a partir del desarrollo científico-técnico alcanzado, una *posibilidad real*. Cabe hablar de un final de la utopía porque están dadas las condiciones técnicas, materiales e intelectuales necesarias para la instauración de una sociedad libre. Es la organización existente de las fuerzas productivas (lo que Marx denominaba las relaciones de producción) la que impide la aplicación racional de aquellas fuerzas. De ahí que en una situación como esta pierdan un arma de descalificación de los oponentes políticos aquellos que han usado sistemáticamente el concepto de utopía para desprestigiar las propuestas y modelos de sociedad más justos²².

Resulta claro que para Marcuse la caracterización de una propuesta política como utópica está afirmando la irrealizabilidad de la misma. Ahora bien, como ya sostuvo Mannheim, tal irrealizabilidad puede ser histórica o metafísica: «El concepto de utopía es un concepto histórico. Se refiere a los proyectos de transformación social que se consideran imposibles»²³. La cuestión es por qué es considerado un determinado proyecto como irrealizable. Marcuse acude aquí a la distinción que ya hemos encontrado en Mannheim entre proyectos que son irrealizables porque las condiciones socio-históricas objetivas y subjetivas de una determinada situación se oponen a la realización del proyecto propuesto y proyectos que contradicen determinadas leyes o principios científicos²⁴. Para Marcuse, «sólo podemos hablar de utopía en este segundo sentido, o sea, cuando un proyecto de transformación social entra realmente en contradicción con leyes científicas comprobables y comprobadas. Sólo un proyecto así es utópico en sentido estricto»²⁵. Pues en el primer caso, lo irrealizable es relativo al contexto, a las condiciones (históricas) que lo definen, a la correlación (histórica) de fuerzas que le da su consistencia. Es «provisionalmente irrealizable» y, por lo tanto, no es algo propiamente utópico²⁶.

Marcuse reserva el término de utopía para lo ontológicamente irrealizable. Lo ontológica y, por lo tanto, históricamente realizable carece en consecuencia del estatuto de utopía: «Ahí están todas las fuerzas materiales e intelectuales que

²¹ No solamente los contrincantes políticos de Marcuse lo tacharon de pensador utópico. También desde coordenadas interpretativas próximas al pensamiento de Bloch cabe mostrar la ambigüedad del posicionamiento del último Marcuse sobre el estatus y significado político de la utopía. Ver FAHRENBAACH, H., «Das Utopieproblem in Marcuses Kritischer Theorie und Sozialismuskonzeption», en Institut für Sozialforschung (ed.), *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, pp. 74-100.

²² MARCUSE, H., *El final de la utopía*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1968, pp. 7-8.

²³ *Ibid.*, p. 8.

²⁴ *Ibid.*, pp. 8-9.

²⁵ *Ibid.*, p. 9.

²⁶ *Ibid.*

es posible aplicar a la realización de una sociedad libre. El que no se apliquen a ello ha de atribuirse exclusivamente a la movilización total de la sociedad existente contra su propia posibilidad de liberación. Pero esta situación no convierte en modo alguno en utopía el proyecto mismo de la transformación»²⁷. Las posibilidades reales de transformación de lo existente, alumbrables a partir de lo existente mismo, a pesar de ser «llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinada de lo existente»²⁸. Por ello, «la toma de conciencia de esas posibilidades y la toma de conciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática»²⁹ y no, en cambio, una oposición impulsada por un concepto de utopía que de hecho ha perdido su base histórica, a saber, una situación anquilosada de inmadurez científica, tecnológica e intelectual.

3. BLOCH Y LA UTOPIA CONCRETA

Vamos a continuar nuestro recorrido haciendo referencia a las ideas de E. Bloch sobre lo utópico presentes en su monumental fenomenología de la esperanza y de la función utópica plasmada en su obra capital, *El principio esperanza*. El hilo conductor de las reflexiones sobre la utopía contenidas en esta obra lo proporciona su distinción entre utopía abstracta y utopía concreta, que mantiene analogías con la distinción entre conceptos de utopía que hemos encontrado en Mannheim y Marcuse³⁰. Lo que para Bloch, autor fuertemente influido por Hegel y por Marx, distingue entre estas concepciones divergentes de la utopía es si logran o no mediar con las tendencias presentes en la realidad y con las posibilidades reales alumbrables en la misma. El sentido de esta distinción es iluminado a partir de la adopción por parte de Bloch del marxismo como prototipo y paradigma de utopía concreta: «el marxismo, sobre todo, ha aportado al mundo un concepto del saber (...) vinculado (...) a la tendencia de lo que va a venir (...). Con ello el marxismo ha salvado el núcleo racional de la utopía trasponiéndolo a lo concreto»³¹. Lo que Bloch denomina «función utópica», entendida como esperanza autoconsciente, está caracterizada por una forma de «fantasía determinada» que, análogamente a la negación determinada hegeliana, en contacto con «la tendencia objetiva» y «la posibilidad real-objetiva de su tiempo» genera «representaciones

²⁷ *Ibid.*, p. 10.

²⁸ *Ibid.*, p. 17.

²⁹ *Ibid.*, pp. 17-8.

³⁰ Ver sobre esto TAMAYO, J. J., *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 147 y ss. y, del mismo autor, *Cristianismo: profecía y utopía*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1987, pp. 178-203. El lector notará que nuestra exposición no sigue un orden cronológico, pues la obra de Bloch que vamos a considerar fue publicada una década antes que la conferencia de Marcuse referida.

³¹ BLOCH, E., *El principio esperanza*, vol. 1, Madrid, Trotta, 2004, p. 178.

que prolongan anticipadamente lo dado en las posibilidades futuras de su ser-distinto, ser-mejor»³². La función utópica, en definitiva, «anticipa psíquicamente lo posible real»³³. De este modo, la fantasía plasmada en la función utópica es corregida en cada momento por aquel «realismo real» que «sabe de la tendencia de lo real, de la posibilidad real-objetiva a la que se halla coordinada la tendencia»³⁴.

Definida así, la función utópica puede ser calificada como «una función trascendente sin transcendencia. Su asidero y correlato es el proceso que aún no ha dado a luz su contenido más inmanente, pero que se halla siempre en curso»³⁵. La función utópica, la esperanza consciente de sí, logra articular formas de utopía concreta en cuanto consiga mediar con las tendencias reales del mundo, de ahí que «la utopía concreta tiene una correspondencia en la *realidad como proceso*»³⁶.

En la utopía abstracta, en cambio, «la función utópica se da, aunque sólo inmadura», es decir, «sin un sólido sujeto tras de ella y sin referencia a lo posible-real»³⁷. La utopía abstracta no logra remitirse a un sujeto histórico capaz de realizarla ni a las posibilidades reales que harían factible su realización. Como consecuencia de ello, «es fácil que se extravíe, sin contacto con la tendencia real»³⁸. Por eso, en cuanto que «utopías que divagan abstractamente, en mediación inadecuada», las utopías abstractas son calificadas por Bloch de «utopías en el mal sentido de la palabra»³⁹.

Según Bloch, cuando no se dan las condiciones para la realización de un determinado objetivo político, a lo más que llega el movimiento que quiere realizarlo si avanza es a realizar «otro objetivo» que el que pretendía realizar, y ello a causa precisamente de la inmadurez de las condiciones económico-sociales. En los actos orientados a la realización de un determinado objetivo para el que no están dadas sus condiciones de realización «se impone» otro objetivo, determinado por las condiciones socio-económicas imperantes⁴⁰. Este es el caso de las utopías abstractas: cuando logran impulsar una praxis que pretende ser transformadora, lo más que consiguen realizar son objetivos para los que sí están dadas las condiciones en el marco social existente. Esto es lo que hubiera ocurrido con «las puras y sólo quiliásticas utopías si, en lugar de fracasar, hubieran conseguido su objetivo en la medida de lo posible entonces»⁴¹. En ese caso, se habrían impuesto las condiciones económico-sociales que correspondían a un proceso histórico en el que se estaba instaurando el régimen

³² *Ibid.*, p. 181.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 183.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 239. Luego volveremos sobre este tema.

³⁷ *Ibid.*, p. 182.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 238.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 247.

⁴¹ *Ibid.*, p. 248.

capitalista. Es decir, se habrían impuesto unas condiciones que la voluntad utópica abstracta «se había saltado e incluso tenía que saltarse»⁴².

De ahí, como decíamos, la relevancia del concepto de Marx de «la teoría-praxis concreta», que está «en íntima conexión» con «la posibilidad real-objetiva», para la noción de utopía concreta⁴³. El caso de Marx permite poner de manifiesto que el proceder de la utopía concreta es *inmanente*: «El “deber ser” descubierto por Marx es (...) completamente distinto de las exigencias morales tradicionales. Este “deber ser” se encuentra en las manifestaciones económico-inmanentes de la misma sociedad capitalista y hace que ésta se venga abajo sólo de modo dialéctico-inmanente. El factor subjetivo de su derrumbamiento se encuentra en el proletariado», mientras que el «factor objetivo de su derrumbamiento se encuentra en la acumulación y concentración del capital (...). Estos son los nuevos rasgos fundamentales de una crítica económica inmanente; rasgos que faltan casi completamente en las antiguas utopías y que son característicos de Marx»⁴⁴.

Es en virtud de este proceder inmanente de la utopía concreta marxiana que, respecto del futuro post-capitalista, Marx no se ve impelido a dar «detalles particulares, traídos desde fuera, *ante rem*, de naturaleza abstracta-anticipadora como en las antiguas utopías»⁴⁵. Efectivamente, la sociedad socialista sólo podrá caracterizarse a partir de una negación determinada (y no abstracta) de las condiciones de la sociedad capitalista, lo cual implica la realización de las posibilidades reales alumbrables en las tendencias propias de la misma. Es tal déficit de mediación lo que caracteriza a las utopías abstractas y lo que determina que en ellas la representación fantástica del futuro deseado tenga la primacía: «Las utopías abstractas habían dedicado las nueve décimas partes de su espacio a la pintura del Estado futuro, y sólo una décima parte a la consideración crítica, a menudo sólo negativa, del presente. De esta manera, el objetivo se mantuvo vivo y abigarrado, pero quedaban oculto el camino hacia él y cómo éste pudiera encontrarse en la situación dada»⁴⁶. El modo de presentarse la realidad histórica para el marxismo, a partir de sus tendencias y latencias, ofrece el prototipo del procedimiento de la utopía concreta:

«De lo que se trata (...) en la utopía concreta es de entender exactamente el sueño de su objeto, inserto en el mismo movimiento histórico. En tanto que en mediación con el proceso, de lo que en ella se trata es de dar a luz las formas y contenidos que se han desarrollado ya en el seno de la sociedad actual. En este sentido no-abstracto, utopía vale tanto como anticipación realista del bien (...). Utopía en el sentido del proceso concreto se halla en los dos elementos fundamentales de la realidad conocida al modo marxista: en su *tendencia*, como tensión de lo que ha llegado a su plazo de cumplimiento y es impedido;

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ BLOCH, E., *El principio esperanza*, vol. 2, Madrid, Trotta, 2006, p. 196.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 196-7.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 197.

en su *latencia*, como el correlato de las posibilidades objetivas reales en el mundo, aún no realizadas»⁴⁷.

En esta contraposición entre utopía concreta, cuyo prototipo es el marxismo, y utopía abstracta, ¿de qué lado caerían las utopías configuradas en el seno de la religión? El modo de proceder Bloch en este asunto rehúye toda simplificación y toda tentación de una negación abstracta de la religión. El esfuerzo de Bloch se dirige a una confrontación con el mensaje bíblico que logre actualizar intrahistóricamente y apropiarse políticamente el impulso utópico contenido en él, sintetizado en la promesa del Reino. Su estrategia, como en relación a la tradición cultural en general, es *salvar* tal anhelo en el marco de una utopía que se reivindica como concreta: «en la concreta utopía actúa e ilumina la salvación de todo aquel *excedente* en las culturas que constantemente nos afecta, ante todo sus alegorías artísticas, sus símbolos religiosos, excedente que no se agota en la ideología cancelada»⁴⁸. Cabe sintetizar el gesto filosófico de Bloch como una reivindicación de la secularización del anhelo utópico religioso en términos históricos y políticos, pero ello tiene para Bloch una consecuencia irrenunciable: «La verdad del ideal de Dios consiste únicamente en la utopía del reino, y la presuposición de ésta es que no quede ningún Dios en las alturas, allí donde, por lo demás, ni lo hay ni nunca lo hubo»⁴⁹. El contenido de verdad utópico del cristianismo es el reino como algo que hay que realizar en la historia, pero para que ello sea posible hay que historizar íntegramente su contenido sin dejar poso trascendente alguno. El ateísmo, posición en la que se ubica Bloch, asume como tarea traer a la inmanencia los «tesoros trascendentes» de la religión, a saber, «los contenidos desiderativos y (...) los tesoros de esperanza de la religión»⁵⁰. Siguiendo los pasos de Feuerbach, Bloch sostiene que «lo que el ateísmo elimina esencialmente es el *Jupiter Optimus Maximus*, no el contenido desiderativo de un *Optimus Maximum* mismo. Y es que aquello contra lo que el ateísmo pone en juego su inmanencia (...) es en lo esencial la trasposición supersticiosa a un más allá de una realidad atribuida al secreto y al *perfectissimum* humanos»⁵¹. De lo que se trata es que lo proyectado por la religión en la idea de Dios, a saber, el «contenido humano aún no manifestado», sea historizado en el doble sentido de que sea percibido como algo generado históricamente y además como algo realizable prácticamente a través de la praxis en una determinada estructuración de las relaciones socio-históricas. Por ello, en su sentido más propio, «el concepto del ateísmo es el reino de la libertad. Para ello mantiene el mundo abierto por delante y hacia adelante, para ello ha eliminado a Júpiter, el trono y el fantasma de un *ens realissimum* existente, creador y sostenedor del mundo. Lo que antes se designaba con la

⁴⁷ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁸ BLOCH, E., *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1983, p. 253.

⁴⁹ BLOCH, E., *El principio esperanza*, vol. 3, Madrid, Trotta, 2007, p. 414.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 415.

⁵¹ *Ibid.*, p. 416.

palabra de “Dios” no designa ningún hecho, nada dado que esté asentado en un trono, sino un problema completamente diferente, y la posible solución de este problema no se llama Dios, sino reino»⁵². Expresado sintéticamente: «no hay utopía del reino sin ateísmo»⁵³.

En resumen, Bloch considera que «el auténtico marxismo (...) toma en serio el auténtico cristianismo» y afirma la pertinencia de «la alianza entre revolución y cristianismo», una alianza en la que se cumpla «la emancipación de los agobiados y afligidos» pretendida por el auténtico cristianismo y en la que «la profundidad del Reino de la libertad» se convierta en el contenido real de la conciencia revolucionaria como quiere el auténtico marxismo⁵⁴. Pero ello pasa, como ya hemos visto, por la adopción de una utopía concreta cuya vocación es un *trascender sin Trascendencia*⁵⁵.

Vamos a tratar un último aspecto del pensamiento de Bloch, ya apuntado, que quizá puede resultar útil para calibrar el alcance del planteamiento ellacuriano, que vamos a tratar en la parte final. Hemos visto que Bloch se eleva fenomenológicamente desde el deseo, la espera, la esperanza racional hasta la utopía concreta, sustentada en y mediada con la tendencia objetiva y la posibilidad real. Lo relevante aquí es que para Bloch existe una correspondencia entre estos dos planos, es decir, la esperanza subjetiva se corresponde con la tendencia objetiva, sin la que sería algo vano y absurdo. Ahora bien, lo propio del planteamiento de Bloch es que esta tendencia objetiva y la consecuente posibilidad real alumbrable a partir de ella es concebida en unos términos que trascienden lo histórico social para abarcar la naturaleza y el cosmos en cuanto tales. El concepto de posibilidad real, como posibilidad de la realidad misma, trasciende en Bloch lo histórico-social. La dimensión profunda y originaria de la posibilidad real se juega en un plano metafísico: en el concepto de materia dialéctica como *natura-naturans*⁵⁶. Ese es el núcleo de la posibilidad real en cuanto tal, tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de la historia. A tal núcleo se le atribuye una fecundidad incesante de formas que, en sí mismas, apuntan y tienden a un fin: a su realización mediada por la praxis humana (sobre todo por el trabajo). Por eso «el hombre y su trabajo se han convertido en algo decisivo en el acontecer histórico del mundo»⁵⁷.

Es decir, el pensamiento de Bloch aparece como un pensamiento sistemático en el que su peculiar fenomenología de la esperanza y de la función utópica se apoya en y se corresponde con una específica metafísica de la naturaleza, según la cual el proceso mismo del mundo tiende a un fin final, a saber, el de su consumación en la forma de llegar a ser lo que propiamente es. De esta manera, lo que encontramos en Bloch es la idea de que el «proceso universal» (no sólo

⁵² *Ibid.*, p. 417.

⁵³ *Ibid.*, p. 422.

⁵⁴ BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, ed. cit., p. 255.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 66 s.

⁵⁶ Ver BLOCH, E., *Sujeto-Objeto*, México, FCE, 1982, pp. 396-408.

⁵⁷ BLOCH, *El principio esperanza*, vol. 1, ed. cit., p. 294.

el proceso histórico, sino el proceso de la totalidad de lo real, el proceso de la «materia móvil y utópicamente abierta») es el correlato de (o aquello con lo que «concuera» o con lo que se encuentra «en alianza» o «coordinado») la decisión revolucionaria en pos de una transformación social radical⁵⁸. A pesar de que hace hincapié en que las tendencias objetivas y las posibilidades reales pueden frustrarse y quedar en nada, sí afirma que la acción transformadora va a favor de la tendencia objetiva de la realidad material-dialéctica en pos de su realización y culminación propia. Aquí existe un elemento milenarista que también aparece en la cábala: la tesis de que la praxis histórico-política de los seres humanos colaboraría en el proceso por el que lo real mismo, el mismo cosmos, lograría realizar su esencia propia, llegaría a ser redimido del estado de inacabamiento y de caída en que se encuentra⁵⁹. El cosmos alcanzaría su plenitud mediante la praxis histórico-política del hombre.

En virtud de lo expuesto, puede sostenerse que la crítica a la utopía compartida por Engels, Mannheim (respecto a la utopía absoluta), Marcuse y Bloch (en relación a la utopía abstracta) le reprocha que consiste en la proyección anhelante de un estado de cosas logrado y perfecto que carece de mediación con las condiciones históricas reales. Es decir, cuestionan el concepto de utopía que no se articula a partir de una confrontación inmanente con las condiciones históricas reales, sino sólo a partir del propio deseo, con lo cual desemboca en una idea de utopía que no tiene en cuenta las condiciones históricas reales en las que debe encontrar realización.

4. ELLACURÍA: ¿UNA UTOPIA HISTORIZADA?

Ellacuría es un caso especial entre los autores próximos a la órbita del marxismo occidental y del pensamiento dialéctico, pues postula la utopía cristiana como horizonte en el que se ubica y orienta toda crítica a lo existente⁶⁰. Esta reivindicación de la utopía es realizada a partir de la interpretación del Reino de Dios como utopía que habría que realizar en la historia. Vamos a ensayar, a partir de la distinción propuesta por Bloch, un autor tan apreciado por Ellacuría, entre utopía abstracta y concreta, una interpretación de la posición del pensador vasco-salvadoreño como una reivindicación, frente a una concepción abstracta e idealista de la utopía, de una concepción *historizada* y

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 241 s.

⁵⁹ El concepto de *Ticún* o restitución implica en la Cábala, sobre todo en las aportaciones de Isaac Luria, el entrelazamiento de la acción humana colectiva y de lo cósmico y lo divino. Ver SCHOLEM, G., *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 124-8 y 137-145 y, del mismo autor, *Las grandes tendencias de la mística judía*, México, FCE, 1996, pp. 225 ss. Ver sobre esto HABERMAS, J., «Ernst Bloch. Un Schelling marxista», en *Id.*, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 127-143.

⁶⁰ Ver ELLACURÍA, I., *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA Editores, 2001, vol. III, pp. 438 s.

concreta de la misma. Vamos a considerar si Ellacuría consigue reivindicar un concepto de utopía *contrastado* con lo histórico real, para poner de manifiesto (y, en este sentido, verificar) si su formulación tiene en cuenta o no la existencia en la realidad histórico-social de las posibilidades reales que hacen factible la realización de la promesa que contiene. En el primer caso, estaríamos ante lo que Ellacuría denomina una concepción *historizada* de la utopía y en el segundo ante una concepción abstracta e incluso ideologizada de la misma⁶¹.

Para tratar esta cuestión lo mejor quizá sea detenerse en el planteamiento de un texto que puede calificarse de testamento teológico-político de Ellacuría, «Utopía y profetismo en América Latina» (1989). En este texto Ellacuría reivindica «una utopía cristiana concreta» como aquella que «es operativa para la historización del reino de Dios»⁶². La utopía cristiana nace efectivamente «de la revelación, de la tradición y aun del magisterio» y tiene en virtud de ello unos contenidos determinados⁶³. Ahora bien, para devenir históricamente efectiva, para alcanzar efectos históricos como impulsora de procesos de transformación social en una dirección justa, tal utopía «debe concretarse». Es decir, debe ser historizada, o sea, confrontada con la situación histórica realmente existente para calibrar si cabe alumbrar en ella posibilidades reales que hacen factible la realización de la dimensión político-moral de la utopía cristiana y si existen factores histórico-sociales (transformables) que la imposibilitan. La concreción de la utopía pasa, pues, por afrontar la cuestión de si en la situación presente se dan elementos (que van a tener que ver en Ellacuría con las capacidades subjetivas y sedimentadas en el cuerpo social) que posibilitan la realización de su núcleo político-moral.

Efectivamente, en la revelación está anunciada y prometida «la utopía general y universal»⁶⁴. El reto reside en concretar dicha utopía para convertirla en factor históricamente efectivo. En ello juega un importante papel el concepto ellacuriano de profetismo, que es definido como la «contrastación crítica del anuncio de la plenitud del reino de Dios con una situación histórica determinada»⁶⁵. Es este profetismo «el que se necesita para la concreción de la utopía»⁶⁶. La utopía cristiana debe convertirse en «utopía histórica, que niega el presente y lanza hacia el futuro»⁶⁷. En ello colabora el profetismo, al contrastar lo prometido por la revelación como reino de Dios por venir con las relaciones sociales y la estructuración social que definen la situación histórica real. Gracias a la labor del profetismo la utopía cristiana, aunque «no

⁶¹ En un lugar llegó a afirmar Ellacuría que las «soluciones utópicas pueden convertirse en los detonantes del suicidio colectivo o del conformismo fracasado». ELLACURÍA, I., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, San Salvador, UCA Editores, 1993, vol. I, p. 603.

⁶² ELLACURÍA, I., *Escritos teológicos*, San Salvador, UCA Editores, 2000, vol. II, p. 235.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 236 s.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 238.

sea plenamente realizable en la historia» y siempre quede un remanente de trascendencia, un poso de contenido que sólo será realizable en un más allá trascendente, llega a ser históricamente «efectiva», se convierte en impulso de la praxis transformadora, de la lucha social en pos de un ordenamiento social más justo: «puede ser animadora de la acción correcta»⁶⁸.

En la mutua imbricación de profetismo y utopía lo histórico aparece recorrido por un vector de trascendencia, en cuanto que lo realizado en el plano político-moral de cara a la instauración de un orden de cosas más justo e igualitario constituye en cada momento una *anticipación* de lo prometido por el reino de Dios. Lo trascendente a su vez resulta historizado al ser contrastado con la estructuración histórica de lo social (la cual, a la luz de lo prometido, se manifiesta como falsa) y al aparecer como factor invador y orientador de las praxis históricas orientadas a la igualdad y la justicia.

En resumen, para Ellacuría se trata de «historizar la utopía cristiana»⁶⁹. Se trata de contraponer la utopía cristiana a la situación histórico-social presente para verificar si cabe alumbrar en ella las posibilidades reales de su realización efectiva (aunque se trate de una realización tendencial y asintótica, pues hay un componente trascendente en dicha utopía que, en cuanto tal, por definición, es irrealizable en el ámbito intrahistórico), con lo que comprobaríamos si estamos ante un concepto historizado y concreto de utopía o si, por el contrario, no son alumbrables las posibilidades históricas de su realización, por lo que estaríamos ante un concepto abstracto e ideologizado de utopía: la utopía cristiana debe ser historizada para no «caer en el idealismo ineficaz»⁷⁰.

Lo que hace el profetismo de la denuncia es contrastar lo prometido por el reino de Dios con la estructura socio-histórica vigente, concluyendo en que tal estructuración es la negación explícita de dicha promesa. A partir de tal contraste, el reino de Dios aparece como lo no realizable en el seno de la estructura social actual, como aquello cuya realización es considerada como necesaria para resolver el mal histórico imperante pero cuya realización es obstaculizada por dicha estructura. Aparece así como utopía, no realizable por completo, es cierto, pero sí asintóticamente en aspectos fundamentales (sus aspectos político-morales), con lo cual se convierte en impulsor de la acción transformadora hacia una ordenación más justa de las cosas: «es necesaria la utopía, el recurso al ideal utópico, constituido en fuerza efectiva asimilada por muchos, para contrarrestar y dirigir lo que de otra forma se constituye en el curso ciego y mecánico de la historia»⁷¹.

La mutua implicación (dialéctica) de utopía y profetismo parece tener este sentido: el profetismo es la contrastación de la situación histórica concreta en que vivimos con lo prometido en el concepto de Reino de Dios. El profetismo es capaz así de denunciar un determinado presente histórico, unas determinadas

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 279.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 292.

⁷¹ *Ibid.*, p. 271 s.

estructuras e instituciones sociales, en virtud de su oposición o negación de lo prometido en el Reino de Dios. Sin embargo, reducido a sí mismo, el profetismo conduciría a una actitud de inflexible negación de todo presente en cuanto que significa por principio (en cuanto facticidad histórica mundana) la antítesis del Reino de Dios, pero sin que genere tal negación, indicación alguna incitadora y orientadora de una praxis política transformadora. Entre el presente histórico y el Reino de Dios parecería abrirse un abismo ontológico que condena al primero, en todas sus figuras pensables, a un mero no-ser frente a la plenitud suprahistórica e ideal-espiritual del Reino de Dios. De aquí al desprecio de todo lo material-sensible-inmanente en cuanto que radicalmente heterogéneo desde un punto de vista ontológico respecto al Reino de Dios, que aparece ahora como una promesa sólo cumplible más allá de la historia y del propio mundo sensible, sólo hay un paso.

Esta deriva la corrige Ellacuría historizando el concepto de Reino de Dios. ¿Cómo? Reinterpretándolo en términos de *ideal utópico* que, aunque no sea plenamente realizable en la historia, sí lo es en un alto grado a través de un proceso de realización asintótica infinito. Al concebirse el Reino de Dios como ideal utópico, el profetismo puede contrastar tal ideal con las situaciones concretas, efectuando una crítica de las mismas a la luz de un estado de cosas deseable y realizable (en alto grado) en la historia, con lo que tal utopía posibilita no sólo la crítica de las situaciones concretas, sino que orienta e incita la praxis política en una determinada dirección: hacia la realización de lo prometido por un concepto que no apunta sólo a una situación o estado de cosas suprahistórico y transmundano, sino también realizable en gran medida en la historia. Aquí tenemos sintetizado el *método de crítica teológico-política* de Ellacuría: obtención a partir del mensaje evangélico de un concepto de comunidad justa y reconciliada, el cual es interpretado como ideal utópico realizable asintóticamente en la historia, lo que posibilita, por un lado, la confrontación de tal ideal con las situaciones concretas de manera que queden iluminadas en su negatividad y, por otro, la orientación e incitación de la praxis política de cara a hacer realidad lo históricamente realizable de tal ideal utópico.

Este esfuerzo de historización y concreción de la utopía se pone de manifiesto cuando nos acercamos a las referencias de Ellacuría al contenido de lo utópico: «El objetivo utópico no es que todos tengan mucho por la vía de la apropiación privada y exclusivista, sino que todos tengan lo necesario y quede abierto a todos el uso y disfrute no acaparador y exclusivista de lo que es primeramente común»⁷². En este caso estaríamos ante un objetivo *utópico* que resulta claramente *realizable*: ni contradice a la condición humana ni va más allá de las posibilidades que cabe alumbrar a partir de las condiciones vigentes. Cabría, en el sentido de Mannheim y Bloch, calificar a esto de utópico porque es un objetivo trascendente respecto a las relaciones sociales y el régimen de

⁷² *Ibid.*, p. 277.

propiedad vigente, y porque, en consecuencia, su realización implicaría una transformación profunda de las relaciones socio-políticas de producción y distribución.

Del mismo modo, en relación al marxismo sostiene Ellacuría que «utópicamente anuncia la liberación del hombre por la liberación del trabajo»⁷³. Igualmente estaríamos aquí ante algo utópico porque se anuncia algo sólo realizable más allá de las relaciones sociales vigentes, aunque según Marx las condiciones de posibilidad históricas de esa liberación están ya, son explicitables ya, en el seno del capitalismo que habría que trascender. Aunque desde la perspectiva de Marx (y de Engels, tal como hemos visto), es esto precisamente lo que determina que su concepción de la liberación *no* deba ser considerada como utópica. Desde los parámetros de Bloch, en cambio, es lo que posibilita considerar el planteamiento de Marx como forma prototípica de utopía *concreta*.

En resumidas cuentas, la caracterización de estos contenidos políticos como utópicos cobra sentido si los afrontamos a partir del concepto de utopía relativa propuesto por Mannheim y el concepto de utopía concreta de Bloch. Según ambos planteamientos, lo que Ellacuría califica de utópico lo es en cuanto que apunta más allá de las relaciones sociales vigentes y reobra sobre el presente impulsando la superación y destrucción de tales relaciones. Se trataría de ideas que contienen en sí mismas un vector de trascendencia intrahistórica que, dentro del plano de lo histórico, apunta a y quiere anticipar un orden de cosas cualitativamente diferente e incompatible con el vigente pero que encuentra un punto de apoyo, un fundamento, en determinados factores o tendencias existentes y en las posibilidades alumbrables a partir de ellos.

Ahora bien, dado que Ellacuría ha sostenido expresamente que la utopía a la que continuamente se refiere es una utopía cristiana, cuyo contenido es la realización del reino de Dios, el cual posee un componente claramente trascendente, transmundano, ¿resulta tal concepto de utopía enteramente historizable?, ¿puede llegar a convertirse propiamente en una utopía concreta? La respuesta a esto debe ser negativa⁷⁴ y Ellacuría lo sabe, por eso sostiene expresamente que la realización de tal *ideal* sólo puede ser *asintótica* e infinita. ¿Qué significa eso? Que *nunca* puede realizarse por completo, puesto que íntegramente sólo es realizable más allá de la historia, más allá del mundo. Es este carácter trascendente (en el sentido de trasmundano) de la utopía cristiana el que imposibilita que devenga una forma de utopía concreta en los términos

⁷³ *Ibid.*, p. 278.

⁷⁴ Juan José TAMAYO ha indicado, a partir del debate entre Bloch y el teólogo J. Moltmann, cómo la posibilidad de una apropiación teológica de BLOCH encuentra sus límites en la concepción de éste de su idea de utopía como una forma de trascendencia intrahistórica, lo cual resulta insuficiente para un posicionamiento cristiano, para el que el impulso utópico y la esperanza que le corresponden apuntan a y exigen un más allá de plenitud que lo intramundano es incapaz de colmar. Ver TAMAYO, *Cristianismo: profecía y utopía*, ed. cit., pp. 194-203.

de Bloch, la cual es íntegramente realizable en la historia, y adopte más bien esa forma moderna-humanista de utopía como ideal, caracterizada por Mannheim, respecto a la cual sólo cabe una aproximación asintótica. Esta concepción de la utopía como ideal es, como ha sostenido Bloch, atribuible a Kant: «en Kant (...) también aparece el ideal como esperanza, a saber: como el verdadero bien supremo de la razón práctica; este bien supremo debe representar la unión de la virtud y la felicidad, la realización —claro está, aproximativa— de un reino de Dios en la tierra»⁷⁵. Es tal carácter lo que a ojos de Bloch vuelve problemática tal concepción de la utopía como ideal: «el ideal que domina por doquier en Kant, un ideal abstracto y preordenado también a la política, “expansión de la soberanía de la libertad ética”, significa posibilidad como *potencialidad* de una —desgraciadamente infinita— aproximación a este ideal en la historia. Sin embargo, la posibilidad así entendida no es una posibilidad real en el objeto», es en cambio una posibilidad efectivamente abstracta⁷⁶.

La historización ellacuriana del Reino de Dios consistiría en tratar de hacerlo efectivo, transfigurado en forma de utopía, en el ámbito intrahistórico, en el plano de los procesos y luchas históricas. Consiste en convertirlo, manteniendo su carácter trascendente trasmundano, en el impulso orientador, como ideal utópico, de transformaciones históricas en una dirección justa, es decir, en una dirección coincidente con la voluntad de Dios tal como está manifestada en la revelación y el mensaje de Cristo. Cabe pensar efectivamente que el modelo de la historización ellacuriana del Reino de Dios lo constituye la concepción kantiana de la idea reguladora. Según esta, la idea de algo no mundano (como es el caso de la idea de Dios o de la libertad) consigue tener efectos intramundanos al convertirse en ideales reguladores orientadores de la acción moral, produciéndose de este modo una efectividad de lo trascendente sobre lo inmanente y una apertura correspondiente de la inmanencia a la trascendencia. De modo análogo, podría decirse que en Ellacuría el Reino de Dios es historizado al ser reconsiderado como un ideal utópico capaz de apelar a la praxis de los sujetos históricos, consiguiendo con ello convertirse en un poder efectivo en lo intrahistórico. De esta manera, lo trascendente queda remitido a lo inmanente, ejerciendo efectos sobre él (se anula la estricta separación ontológica de inmanencia y trascendencia y se historiza lo trascendente al convertirlo en fuerza histórica interventora en lo intrahistórico) y lo inmanente queda remitido a lo trascendente, con lo cual queda abierto a un posible y necesario proceso de transformación inagotable e integral que supera los límites estandarizados de lo económico y de lo político (tal remisión trascendente garantizaría que el proceso de transformación no se estanque ni se absolutice ningún límite históricamente contingente: la remisión a la trascendencia garantiza que la transformación histórica requerida se mantenga como proceso *abierto e inagotable: ineludible*). Todo ello se logra en la

⁷⁵ BLOCH, *El principio esperanza*, vol. I., ed. cit., p. 207.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 290.

formulación sintética que concibe el Reino de Dios como *ideal utópico* respecto del cual sólo cabe aproximación asintótica. En definitiva, para Ellacuría historizar la trascendencia significa conseguir que actúe como poder histórico en el plano de la praxis colectiva política. Ello no implica modificar ni en absoluto anular su carácter y estatuto trascendente trasmundano, sino que esa trascendencia sea efectiva como poder y fuerza incentivadores y orientadores de la praxis política en el plano intrahistórico.

En todo caso, resulta discutible si el planteamiento de Ellacuría logra resolver convincentemente el reto de compaginar la pretensión de historizar el reino de Dios como utopía realizable en la historia y el mantenimiento de un componente trascendente y trasmundano de tal concepto, en el que reside precisamente para Ellacuría su fundamento y legitimidad últimos. Es tal dificultad lo que determina que la historización ellacuriana del Reino de Dios como utopía sólo pueda dar lugar a una concepción de la utopía como *ideal*, al que cabe sólo una aproximación asintótica infinita, lo cual, como hemos visto, es índice de que no nos encontramos ante una utopía concreta en los términos de Bloch. Es de este modo que se hace visible la especificidad de la concepción ellacuriana de la utopía, no reducible a las ideas de Bloch al respecto.

Pero sí hay un aspecto en el que se da una analogía entre Ellacuría y Bloch. A la luz del pensamiento de este, del que hemos referido su carácter sistemático, ese elemento sería su ensamble de fenomenología de la función utópica y de metafísica de las posibilidades reales. La obra de Ellacuría aparece efectivamente como un intento sistemático en el que habría igualmente una mutua correspondencia entre lo utópico y lo metafísico. Lo que caracteriza al planteamiento de Ellacuría es que cada uno de estos ámbitos es desarrollado por disciplinas tradicionalmente enfrentadas, a saber, la teología y la filosofía. Esto, de nuevo, confiere su peculiaridad al planteamiento de Ellacuría respecto al de Bloch. El significado y estatuto de la utopía es objeto en Ellacuría de la teología, lo cual le confiere a la misma un significado preciso: como utopía cristiana, es decir, como ideal de la realización en la historia del reino de Dios. Ahora bien, también en Ellacuría la utopía cristiana quiere presentarse como una utopía mediada con las posibilidades históricas alumbrables en la realidad histórica, es decir, como una utopía historizada. Es aquí donde la filosofía ellacuriana de la realidad histórica aportaría, análogamente a la metafísica de la naturaleza en el planteamiento de Bloch, la base metafísica de la utopía, en términos de una concepción del proceso histórico como proceso de cuasi-creación de posibilidades que apuntan a un dar de sí más elevado y pleno de la propia realidad, que constituiría el correlato y el sustento del impulso utópico: la condición metafísica de posibilidad de su cumplimiento⁷⁷.

Teología y filosofía de la realidad histórica encontrarían aquí su punto de ensamble: la segunda aportaría la fundamentación metafísica de la posibilidad

⁷⁷ Ver ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1999, sobre todo el capítulo 5, pp. 491-596.

de realización de la utopía defendida por la primera, que de otro modo aparecería como pura e íntegramente abstracta. Es decir, sin la fundamentación metafísica que le proporciona la filosofía de la realidad histórica aparecería como un mero deber-ser fundado únicamente en términos religiosos que, al estar desconectado por completo de la dinámica y tendencias del mundo, al carecer de toda mediación con él, empujaría directamente más allá de él. Ahora bien, lo cierto es que Ellacuría no llegó a ensamblar explícitamente su teología y su filosofía de la realidad histórica para alcanzar una forma sistemática. Por ello, lo dicho aquí debe permanecer como una hipótesis interpretativa que apunta a la posible coherencia interna de un planteamiento como el de Ellacuría, de por sí complejamente diferenciado en disciplinas que en su mutua interrelación permanecen autónomas entre sí, como es el caso de la teología y la filosofía.

Universidad de Alcalá
Departamento de Historia y Filosofía
josemanuel.romero@uah.es

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]