

La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social.

Paul Ricoeur

Traducción de Nazario Vivero

Mi objetivo en este texto es relacionar dos fenómenos fundamentales que desempeñan un papel decisivo en nuestra forma de situarnos en la historia, de religar nuestras expectativas orientadas hacia el futuro, nuestras tradiciones heredadas del pasado y nuestras iniciativas en el presente. Es, por demás, notable, que realicemos esta toma de conciencia por medio de la imaginación, y de una imaginación no sólo individual, sino también colectiva. Pero lo que me ha parecido tema de una investigación interesante es el hecho de que este imaginario social o cultural no sea simple sino doble. Opera a veces bajo la forma de la ideología, a veces bajo la de la utopía. He aquí un enigma que merece la atención tanto de los educadores y los politólogos como de los sociólogos o etnólogos, y, por supuesto, de los filósofos. Con este imaginario doble llegamos a la estructura esencialmente conflictiva del mismo.

Ahora bien, es imprescindible reconocer que todo intento por pensar juntas y comprender, una por la otra, la ideología y la utopía, se enfrenta con dificultades considerables. En primer lugar, cada uno de estos dos polos, tomado por sí mismo, suele considerarse muy a menudo en un sentido polémico y, a veces, peyorativo, lo que impide comprender la función social del imaginario colectivo. Pero esta primera dificultad refleja otra. Si es tan fácil servirse de estos dos términos en un sentido polémico, es porque, inclusive para los sociólogos que prefieren las descripciones simples, cada uno de dichos términos presenta un aspecto positivo y un aspecto negativo o, si lo prefieren, una función constructiva y otra destructiva. Vayamos más lejos. Al hacer un estudio superficial, lo primero que emerge, en cada una de estas dos funciones, es el aspecto casi patológico. Así, nos contentamos fácilmente con definir la ideología como un proceso de distorsiones y disimulos mediante los cuales nos ocultamos a nosotros mismos, por ejemplo, nuestra posición de clase y, en términos más generales, nuestra forma de pertenencia a las distintas comunidades en las cuales participamos. De manera que se identifica, pura y simplemente, a la ideología, con la mentira social o, lo que es más grave, con la ilusión protectora de nuestro status social junto con todos los privilegios y las injusticias que comporta. Pero, en sentido inverso, acusamos sin titubeos a la utopía de no ser sino una evasión de la realidad, una especie de ciencia ficción aplicada a la política. Denunciamos la rigidez casi geométrica de los proyectos utópicos y la rechazamos, más aún cuando no parece manifestar la menor preocupación por los primeros pasos que habría que dar en su dirección y, en general, por todo lo que constituye la lógica de la acción. La utopía, entonces, no es sino una manera de soñar con la acción, evitando reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de su inserción en la situación actual.

El análisis que les propongo consiste en ordenar las distintas funciones y los significados reconocidos a cada una de esas dos modalidades del imaginario social, estableciendo un paralelismo entre los niveles de una y otra; en última instancia, buscar una correlación más profunda en el nivel más fundamental de ambas. Procederé, entonces, a hacer un análisis por niveles que nos conducirá desde el más superficial al más profundo. Me esforzaré por conservar la misma estructura en ambos análisis paralelos, de la ideología y la utopía, como preparación para la reflexión aplicada a sus correlaciones profundas.

I LA IDEOLOGÍA

Propongo examinar tres usos, igualmente legítimos, del concepto de ideología, correspondientes a tres niveles de profundidad:

1) *La ideología como distorsión - disimulación.*

Comenzaré por el uso del término ideología popularizado por los escritos del joven Marx en la época de los **Manuscritos económico-políticos**, de 1843-44, y, sobre todo, de la **Ideología alemana**. Señalo, de paso, que la palabra misma fue tomada de filósofos muy respetables, que se llamaban a sí mismos ideólogos y que eran, en Francia, los herederos de Condillac. Para ellos, la ideología era un análisis de las ideas formadas por el espíritu humano. Napoleón acusó a esos ideólogos inofensivos de ser una amenaza para el orden social e instauró el sentido peyorativo del término. Quizás haya un Napoleón oculto en toda denuncia de la ideología, pero esta es una cuestión sobre la cual volveremos más adelante. Es totalmente sorprendente, que el joven Marx haya intentado hacer comprender lo que entendía por ideología, por medio de una metáfora. Se sirvió de la metáfora de la inversión de la imagen en un cuarto oscuro, punto de partida de la fotografía. En consecuencia, la primera función atribuida a la ideología es la de producir una imagen invertida de la realidad. ¿Qué designa esta metáfora? Encontramos, en Marx, al mismo tiempo, una aplicación precisa y un uso generalizado de la misma. La aplicación precisa viene de Feuerbach. Es el tratamiento de la religión como distorsión-disimulación de la realidad. En su **Esencia del Cristianismo**, Feuerbach había postulado que, en la religión, las propiedades (que él llamaba los predicados) pertenecientes al sujeto humano eran proyectadas en un sujeto divino imaginario, de manera tal que los predicados divinos del hombre sujeto se convertían en predicados humanos de un sujeto divino. Marx vio en esta inversión el modelo de todas las inversiones de carácter ideológico. En este sentido, la crítica de la religión, en Feuerbach, constituye el ejemplo modelo, el paradigma, para la interpretación de la metáfora de la imagen invertida en la **camera obscura**. Lo que es propiamente marxista, entonces, en este retomar a Feuerbach, es la relación que establece Marx entre las representaciones y la realidad de la vida, que él llama **praxis**. Se pasa así del sentido restringido de la palabra ideología al sentido general. Según este sentido, hay, primero, una vida real de los hombres: es su **praxis**. Después, hay un reflejo de esa vida en su imaginación: es la ideología. La ideología se convierte así en el procedimiento general mediante el cual el proceso de la vida real, la **praxis**, se falsifica por medio

de la representación imaginaria que los hombres se hacen de ella. Se percibe de inmediato de qué manera la tarea revolucionaria se relaciona con la teoría de la ideología. Si la ideología es una imagen deformada, una inversión, una disimulación de la vida real, lo que hay que hacer es volver a parar sobre sus pies al hombre que camina sobre su cabeza -Hegel en primer lugar-, y hacer descender las ideas, desde el cielo de lo imaginario, a la tierra de la **praxis**. Tenemos ahí, en términos muy generales, la primera definición del materialismo histórico que no tiene ninguna pretensión de cubrir el conjunto de las cosas, sino exclusivamente la intención de relacionar el mundo de las representaciones con el mundo de la vida real, la praxis. En este primer estadio del desarrollo del marxismo, la ideología todavía no se opone a la ciencia, pues esta ciencia mencionada recién existirá en **El Capital**. Sólo más tarde, cuando el marxismo se constituye en cuerpo doctrinal, especialmente entre los sucesores de Marx en la social democracia alemana, la ideología será globalmente opuesta a la ciencia y no ya simplemente, como en el primer Marx, a la **praxis**. Podemos comprender cómo pudo producirse el deslizamiento: si se admite que el marxismo es la verdadera ciencia del proceso económico-social, no hay duda de que la **praxis** humana recibe un estatuto científico con el marxismo, en oposición a las representaciones imaginarias en las cuales quedan enterradas todas las otras concepciones de la vida social y política.

Mi problema a partir de aquí no es refutar este primer concepto marxista de la ideología, sino ubicarlo en relación con una función más fundamental y, sobre todo, más constitutiva de la realidad social y de la misma **praxis**.

¿Por qué no hay que limitarse a ese primer concepto de ideología? La metáfora de la inversión, oculta, a su vez, una laguna grave en la explicación. Si se admite que la vida real, la **praxis**, precede de hecho y de derecho a la conciencia y sus representaciones, no se puede entender cómo la vida real puede producir una imagen de sí misma y, menos aún, una imagen invertida. Esto no se puede comprender, a menos que uno discierna, en la estructura misma de la acción, una mediación simbólica que puede pervertirse. Dicho de otro modo, si la acción no está ya imbuida de lo imaginario, no se ve cómo podría nacer una imagen falsa de la realidad. Ya sabemos cómo se enredaron los marxistas ortodoxos en la noción de conciencia reflejo, que no es sino una repetición de la vieja metáfora de la imagen invertida. De manera que es menester que comprendamos en qué sentido el imaginario es coextensivo al proceso mismo de la **praxis**.

2) La ideología como justificación o legitimación

Nos vemos conducidos, así, a un segundo nivel, en el cual, la ideología parece menos parasitaria y falsificadora que justificadora. Marx mismo se acercó a este sentido al declarar que las ideas de la clase dominante se convierten en ideas dominantes, haciéndose pasar por ideas universales. De ese modo, los propios intereses particulares de una clase particular se convierten en universales. Marx ha tocado aquí un fenómeno más interesante que la mera noción de inversión y disimulo, a saber, la tentativa de justificación que acompaña el fenómeno mismo

de la dominación. Este problema supera, de forma considerable, el de las clases sociales. Hemos aprendido, principalmente por la experiencia del fenómeno totalitario, que el fenómeno de la dominación, sobre todo cuando se convierte en terror, es un fenómeno más vasto y más temible inclusive que el de las clases y la lucha de clases. Toda dominación trata de justificarse y lo hace recurriendo a nociones capaces de aparecer como universales, es decir, válidas para todos nosotros. Ahora bien, existe una función del lenguaje que responde a esta exigencia: la retórica, proveedora de ideas pseudo-universales. Hace tiempo que se conocen los nexos entre dominación y retórica. Platón es, sin duda, el primero que subrayó que no existe la tiranía sin la ayuda de un sofista. La fuerza bruta no triunfa sin un ejercicio de persuasión confiado a sofistas públicos. Para explorar esta relación entre dominación y retórica puede resultar útil recurrir a la sociología de la cultura. Esta última demuestra que ninguna sociedad funciona sin normas, reglas y todo un simbolismo social que, a su vez, requiere una retórica del discurso público. ¿Cómo alcanza éste su objetivo de persuasión? Mediante el uso constante de figuras y de tropos, tales como la metáfora, la ironía, la ambigüedad, la paradoja, la hipérbole. Tal como se puede comprobar con esta enumeración, se trata de todas las figuras de estilo que resultan familiares a la crítica literaria y a la antigua retórica de los griegos y los romanos. No hay duda de que no se puede concebir una sociedad que no se proyecte a sí misma y no se dé una representación de sí, sin recurrir a esta retórica del discurso público, sus figuras y sus tropos. No hay en ello ninguna debilidad y mucho menos un vicio, sino un funcionamiento normal del discurso interrelacionado con la acción, esa acción que Marx llamaba la **praxis**. ¿En qué momento se puede decir, entonces, que esta retórica del discurso público se convierte en una ideología? Según mi opinión, a partir del momento en que se la pone al servicio del proceso de legitimación de la autoridad. Conviene advertir que hay en esto, antes de toda artimaña y todo disimulo, un funcionamiento, lleno de trampas, por cierto, pero ineludible e indispensable. En ***Economía y Sociedad***, Max Weber había demostrado, a principios de este siglo, que todo grupo social desarrollado alcanza necesariamente el estadio en el cual se produce una distinción entre gobernantes y gobernados y en el que esta relación asimétrica requiere indefectiblemente una retórica de persuasión, aunque sólo sea para limitar el uso de la fuerza en la imposición del orden. En este sentido, todo sistema de control social descansa sobre un funcionamiento ideológico destinado a legitimar su reivindicación de la autoridad. Esto es verdad no sólo del poder que Max Weber denominaba carismático e incluso del basado en las tradiciones, sino también del Estado moderno que él caracterizaba como Estado burocrático. ¿Por qué es así? Porque la pretensión de legitimidad de un sistema de poder siempre supera nuestra inclinación a creer en su legitimidad natural. Hay allí una distancia que se debe llenar, una especie de plusvalía de creencia, que toda autoridad necesita extraer de sus subordinados. Cuando digo plusvalía aludo, se entiende, al concepto que Marx aplicó exclusivamente a las relaciones entre el capital y el trabajo, es decir, al campo de la producción, pero que considero se aplica, de manera más general, a toda relación de dominio. Donde hay poder, hay una reivindicación de legitimidad. Y donde hay reivindicación de legitimidad, se recurre a la retórica del discurso público con un objetivo de persuasión. En mi opinión, este fenómeno

constituye el segundo nivel del fenómeno ideológico. Lo caracterizo con la noción de legitimación y ya no con la de disimulo, como en el nivel precedente. Insisto una vez más sobre la naturaleza del fenómeno. Podemos sospechar de él, y sin duda es menester que siempre sospechemos, pero no podemos evitarlo: todo sistema de autoridad implica un requerimiento de legitimidad que excede lo que sus miembros pueden ofrecer en términos de creencia. Con respecto a esto, sería interesante discutir las teorías más famosas del contrato social desde Hobbes a Rousseau: cada una implica, en un momento dado de una historia, por lo demás ficticia, una especie de salto mediante el cual se pasa, del estado de guerra, a la paz civil, por una especie de renunciación. Ninguna teoría del contrato social explica este salto: implica, en efecto, el surgimiento de una autoridad y el comienzo de un proceso de legitimación. Esa es la razón por la cual no tenemos acceso ninguno al grado cero del contrato social, a saber, al momento cuando nace un orden social, sea cual fuere el nombre que se le dé. Solamente conocemos sistemas de autoridad que derivan de sistemas de autoridad anteriores, pero no asistimos jamás al nacimiento del fenómeno de la autoridad.

3) La ideología como integración

No obstante, si no podemos engendrar el fenómeno de autoridad, podemos comprender sobre qué bases aún más hondas descansa. Y allí es donde se descubre un tercer nivel, más profundo, del fenómeno ideológico. Me parece que su función es de integración, más fundamental todavía que la precedente de legitimación y, con mayor razón, que la de disimulo. A fin de hacer comprender de qué se trata, partiré de un uso particular de la ideología, en el cual resulta evidente su función de integración. Se trata de las ceremonias de conmemoración, gracias a las cuales una comunidad cualquiera reactualiza, de alguna manera, los acontecimientos que considera como fundantes de su propia identidad: es, en consecuencia, una estructura simbólica de la memoria social. No se sabe si existen sociedades sin relación alguna con acontecimientos inaugurales que, después, aparecen como el **origen** de la comunidad misma. Pienso en fenómenos como la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos de América, o la toma de la Bastilla durante la Revolución Francesa, o la Revolución de Octubre para la Rusia comunista. En todos estos casos, al conmemorar el acontecimiento la comunidad mantiene una relación con sus propias raíces en dicho acontecimiento fundador. ¿Cuál es aquí, entonces, el papel de la ideología? El de difundir la convicción de que esos acontecimientos fundacionales son constitutivos de la memoria social y, a través de ella, de la identidad misma de la comunidad. Si cada uno de nosotros se identifica ya con la historia que puede relatar sobre sí mismo, sucede lo mismo con toda sociedad, con la siguiente diferencia: que debemos identificarnos con acontecimientos que ya no son el recuerdo directo de nadie, y que lo fueron, tan sólo, del círculo limitado de los padres fundadores. De manera que la función de la ideología consiste en servir de relevo a la memoria colectiva, a fin de que el valor inaugural de los acontecimientos fundadores se convierta en objeto de la creencia de todo el

grupo. Resulta de ello que el propio acto fundador no puede ser revivido y reactualizado más que por medio de interpretaciones que no cesan de remodelarlo después que ha sucedido y que el acontecimiento fundador se representa ideológicamente a la conciencia del grupo. Tal vez no exista grupo social, ya sea una clase o un pueblo, sin una tal relación indirecta con los acontecimientos a los cuales el grupo adjudica el significado de acontecimiento inaugural, es decir, fundador. Este ejemplo privilegiado de la relación entre la conmemoración y el acontecimiento inaugural a través de una representación ideológica, se presta fácilmente a la generalización. Todo grupo se sostiene, quiero decir, se mantiene en pie, adquiere una consistencia y una permanencia, gracias a la imagen estable y duradera que se da de sí mismo. Esta imagen estable y duradera expresa el nivel más profundo del fenómeno ideológico.

Sin embargo, se ve de inmediato, cómo ese nivel básico, al cual accedimos con un método regresivo, no se perpetúa sino a través de los otros dos. Dicho de otra manera, la función de integración se prolonga en la de legitimación y ésta en la de disimulo. Me explico. Partamos una vez más de nuestro ejemplo, aquel de la conmemoración, por parte de una comunidad, de los acontecimientos que considera fundantes de su existencia. Es difícil que se mantenga el fervor de los orígenes. Muy pronto la convención, la ritualización, la esquematización se mezclan con la creencia, contribuyendo así a una especie de domesticación del recuerdo. Todo sucede como si la ideología solamente mantuviera su poder movilizador convirtiéndose en justificadora de la autoridad, que permite que la comunidad se exprese como un gran individuo en la escena mundial. Esto se ve en la forma en que la conmemoración se transmuta con tanta facilidad en argumentación estereotipada: mediante esta última afirmamos que está bien que seamos como somos. La ideología continúa degenerándose, si se considera mediante qué simplificación, a menudo burda, y por medio de qué esquematización, con frecuencia arrogante, el proceso de integración se prolonga en el de legitimación. Poco a poco la ideología se convierte en un esquema de lectura artificial y autoritario, no solamente de la forma de vida del grupo, sino también de su lugar en la historia del mundo. Al convertirse en visión del mundo, la ideología se codifica de alguna manera; me refiero a que se convierte en un código universal para interpretar todos los acontecimientos del mundo. Poco a poco, la función justificante contamina la ética, la religión y hasta la ciencia. ¿Acaso no conocimos aquella idea loca, inventada por los marxistas después de Marx y aceptada por Lenin, según la cual habría una ciencia burguesa y una otra proletaria, un arte burgués y otro proletario? Esta contaminación no deja fenómeno social alguno indemne. Habermas, en uno de sus escritos más famosos, señaló el carácter ideológico de la representación científica y tecnológica que damos de la realidad. Ella es ideológica en el sentido de que una sola función, la de manipulación y control utilitario, reemplaza a todas las otras: la de comunicación, de apreciación ética, de meditación metafísica y religiosa. Todo el sistema de nuestro pensamiento se encuentra transmutado en una creencia colectiva sustraída a la crítica. Pero esta degeneración de la ideología no debería hacernos perder de vista el papel esencialmente positivo, constructivo y benéfico, de la ideología tomada en su sentido fundamental. Vuelvo a repetir, el grupo se

representa su propia existencia a través de una idea, de una imagen idealizada de sí mismo, y esta imagen, a su vez, es la que refuerza su identidad. Lo que no se puede negar después de los análisis más críticos y más peyorativos del fenómeno ideológico, es que esta imagen idealizada no puede dejar de engendrar aquello que, en el lenguaje psicoanalítico, se llamaría racionalización, de la cual da testimonio la ritualización propia de toda celebración. A la retórica del discurso público se agregan las máximas, los slogans, las fórmulas lapidarias, que hacen del discurso un arma a menudo criminal.

De manera que es necesario poder recorrer en ambos sentidos la jerarquía de niveles y sostener, con la misma fuerza, la idea de que la ilusión no es el fenómeno más fundamental, sino una corrupción del proceso de legitimación, el cual está enraizado en la función integradora de la ideología; así como la tesis inversa, según la cual toda idealización se transforma, inexorablemente, en distorsión, en disimulo, en mentira.

II LA UTOPIÍA

¿De qué manera el análisis precedente de la ideología plantea un análisis paralelo de la utopía? Por la razón fundamental de que las tres funciones que reconocimos a la ideología tienen un rasgo común: constituyen una interpretación de la vida real. Eso es lo que percibió perfectamente el joven Marx. Pero esta función de refuerzo de la realidad no es forzosamente mentirosa: es inherente también a la función de legitimación y más aún a la función de integración. Dijimos que por la ideología el grupo cree en su propia identidad. Así, bajo sus tres formas, la ideología refuerza, redobla, preserva y, en este sentido, conserva al grupo social tal cual es. La función de la utopía es, entonces, la de proyectar la imaginación fuera de lo real, en un otra parte, que es, también, un ninguna parte. He ahí el primer sentido de la palabra utopía: un lugar que es otro lugar, un otra parte que es un ninguna parte. Aquí habría que hablar no sólo de utopía, sino también de ucronía, a fin de subrayar no sólo la exterioridad espacial de la utopía (otro lugar) sino también su exterioridad temporal (otro tiempo).

A fin de hacer comprender la función complementaria de la utopía con respecto a la ideología, hay que recorrer tres significados paralelos de la utopía que, esta vez, analizaremos en sentido inverso, partiendo desde abajo hacia arriba. En efecto, es más fácil mostrar cómo la utopía en su sentido fundamental es el complemento necesario de la ideología en su sentido fundamental. Si la ideología preserva y conserva la realidad, la utopía esencialmente la cuestiona. En ese sentido, la utopía es la expresión de todas las potencialidades de un grupo, que se encuentran reprimidas por el orden existente. La utopía es un ejercicio de la imaginación para pensar un “de otro modo que ser” de lo social. La historia de las utopías nos muestra que ningún ámbito de la vida en sociedad ha sido excluido por ella: la utopía es el sueño de otro modo de existencia familiar, de otra forma de apropiarse de las cosas y de consumir los bienes, otra manera de organizar la vida política, otra forma de vivir la vida religiosa. No hay que sorprenderse que las utopías no hayan dejado de producir proyectos opuestos entre sí: es que tienen en

común la característica de minar desde dentro el orden social en todos sus aspectos. Ahora bien, el orden tiene necesariamente muchos contrarios. Así, con respecto a la familia, se encuentran una gran cantidad de utopías que van desde la hipótesis de la continencia monacal hasta la de la promiscuidad, la comunidad y la orgía sexual. En el plano propiamente económico, las utopías varían desde la apología del ascetismo más riguroso hasta la del consumo suntuario y festivo. La política misma encuentra su impugnación tanto en los delirios anarquizantes como en las proyecciones de un orden social concebido geométricamente e implacablemente coercitivo. En el nivel religioso, la utopía oscila entre el ateísmo y la festividad, el sueño de un cristianismo nuevo y el de una sacralidad primitiva. No resulta sorprendente que no se pueda definir la utopía por su contenido y que la comparación de las utopías entre sí, resulte decepcionante: es que la unidad del fenómeno utópico no es el resultado de su contenido, sino de su función, que consiste siempre en proponer una sociedad alternativa. Es a través de esta propuesta que la utopía constituye la réplica más radical a la función integradora de la ideología. El “en otra parte” y “de otro modo que ser” de la utopía, responde, rigurosamente, al “ser así y no de otro modo”, pronunciado por la ideología, tomada en su raíz.

Encontraremos una confirmación de este paralelismo riguroso entre ideología y utopía si consideramos ahora el segundo nivel de esta última. Si es exacto que la función central de la ideología es la legitimación de la autoridad, hay que esperar también que la utopía -toda utopía- juegue su destino en el plano mismo donde se ejerce el poder. Lo que la utopía cuestiona en cada compartimento de la vida social que acabamos de evocar, es, en última instancia, la manera de ejercer el poder: poder familiar y doméstico, poder económico y social, poder político, cultural y religioso. En este sentido, se podría afirmar que las utopías constituyen variaciones imaginativas sobre el poder. Por otra parte, así es como definió la utopía Karl Mannheim en su famoso libro *Ideología y Utopía*: un distanciamiento entre lo imaginario y lo real que constituye una amenaza para la estabilidad y la permanencia de esa realidad. La tipología de las utopías, propuesta por Mannheim, satisface plenamente ese criterio. Antes que hacer partir el fenómeno utópico de Thomas More, inventor del término, prefiere partir de Thomas Münzer a quien Ernst Bloch, por su parte, presenta como “teólogo de la revolución”. En efecto, con Thomas More la utopía se mantiene dentro de la categoría de un fenómeno literario, un ejercicio de estilo, como máximo. Con Thomas Münzer, representa la reivindicación mayor de una realización, aquí y ahora, de todos los sueños acumulados por la imaginación a través del judaísmo y el cristianismo, en las representaciones del fin de la historia. La utopía pretende ser una escatología realizada. Todo aquello que la predicación cristiana ubica al final de la historia, Münzer quiere realizarlo en el curso de la misma, hoy. Todas las distinciones que nos hacen oponer, a propósito de la conciencia histórica, la espera, la memoria y la iniciativa; todas esas distinciones se borran, en una exigencia sin compromisos, de hacer descender el reino de Dios, de los cielos a la tierra, del fin de la historia al curso de la misma.

Sin embargo, si bien comprendemos y, por qué no, admiramos, el radicalismo de la utopía, también percibimos inmediatamente sus debilidades. En el instante mismo en que la utopía engendra poderes, anuncia tiranías futuras que amenazan ser peores que aquellas que quiere eliminar. Esta paradoja desconcertante se relaciona con una laguna fundamental de aquello que Karl Mannheim llamaba la mentalidad utópica, a saber, la ausencia de toda reflexión de carácter práctico y político sobre los apoyos que puede encontrar la utopía en la realidad existente, en las instituciones y en lo que yo denomino lo creíble disponible de una época determinada. La utopía nos hace dar un salto hacia otra parte, con todos los riesgos de un discurso loco y, tal vez, sanguinario. Se construye en el imaginario una prisión diferente de la correspondiente a la realidad, alrededor de esquemas que son tanto más coactivos para el pensamiento cuanto que no existen coacciones impuestas por la realidad. En consecuencia, no debe resultar sorprendente que la mentalidad utópica vaya acompañada de un desprecio por la lógica de la acción y de una incapacidad innata para señalar cuál es el primer paso que debe darse en pos de su realización, a partir de la realidad existente. Así es cómo el segundo nivel de la utopía conduce a un tercero, en el cual la patología de la utopía se manifiesta inversa a la de la ideología. Mientras la patología de la ideología consistía en su afinidad por la ilusión, el disimulo, la mentira, la patología de la utopía consiste en una locura inversa. En aquellos puntos donde la ideología refuerza aquello que el joven Marx llamaba la vida real, la praxis, la utopía hace desvanecer la realidad misma en pos de esquemas perfeccionistas, últimamente irrealizables. Una especie de lógica loca del todo o nada reemplaza a la lógica de la acción, que sabe siempre que lo deseable y lo realizable no coinciden, y que la acción engendra contradicciones ineludibles, por ejemplo, para nuestras sociedades modernas, entre la exigencia de justicia y la de igualdad. La lógica de la utopía se convierte, entonces, en una lógica del todo o nada, que conduce a algunos a huir hacia la escritura, a otros a encerrarse en la nostalgia del paraíso perdido y a los otros a matar sin discriminación. Sin embargo, no quisiera detenerme en esta visión negativa de la utopía; muy por el contrario, quisiera reencontrar su función liberadora, disimulada en sus propias caricaturas.

Imaginar el no-lugar es mantener abierto el campo de lo posible. O, a fin de conservar la terminología que adoptamos en nuestra meditación sobre el sentido de la historia, la utopía es aquello que impide que el horizonte de expectativas se fusione con el campo de la experiencia. Es lo que mantiene la distancia entre la esperanza y la tradición.

La doble serie de reflexiones que acabamos de consagrar sucesivamente a la ideología y a la utopía nos conducen a reflexionar sobre el entrecruce necesario entre ideología y utopía en el imaginario social.

Todo sucede como si este imaginario se apoyara sobre la tensión entre una función de integración y una función de subversión. En este aspecto, el imaginario social no difiere fundamentalmente de lo que conocemos sobre la imaginación individual: a veces la imagen suplanta la ausencia de una cosa existente, a veces la reemplaza por una ficción. Así es como Kant pudo construir la noción de

imaginación trascendental sobre la base de esta alternancia entre la imaginación reproductora y la imaginación productora. La ideología y la utopía son figuras de la imaginación reproductora y de la imaginación productora. Todo sucede como si el imaginario social no pudiera ejercer su función excéntrica, sino a través de la utopía, y su función de reduplicación de lo real, sino por el canal de la ideología. Pero eso no es todo. Las cosas suceden como si no pudiéramos alcanzar el imaginario social más que a través de sus formas patológicas, que son figuras inversas, la una de la otra, de aquello que György Luckács llamaba, en una línea marxista, la conciencia falsa. Parece que solamente tomamos posesión del poder creador de la imaginación en una relación crítica con estas dos figuras de la conciencia falsa. Si esta sugerencia es exacta, llegamos aquí a un punto en el cual la ideología y la utopía son complementarias, ya no exclusivamente en razón de su paralelismo, sino debido a sus mutuos intercambios. Parece, en efecto, que siempre tenemos necesidad de la utopía, en su función fundamental de impugnación y de proyección en un otra parte radical, a fin de llevar adelante una crítica igualmente radical de las ideologías. Pero lo recíproco también es cierto. Todo sucede como si, a fin de curar a la utopía de la locura en la cual siempre corre el riesgo de perderse, hubiera que apelar a la función sana de la ideología, a su capacidad de proporcionar, a una comunidad histórica, el equivalente de lo que podríamos llamar una identidad narrativa. Me detengo cuando la paradoja del imaginario social es mayor: a fin de poder soñar con un otra parte, es necesario haber conquistado ya, mediante una interpretación siempre nueva de las tradiciones de las cuales procedemos, algo así como una identidad narrativa, pero, por otra parte, las ideologías en las cuales se disimula esta identidad, apelan a una conciencia capaz de mirarse a sí misma sin tropezar a partir de ninguna parte.

Notas del traductor. La presente traducción consiste sólo en algunos retoques o correctivos efectuados a la publicada en el volumen P. Ricoeur: **Educación y Política: de la historia personal a la comunión de libertades**, sin precisión específica ni del traductor ni del original francés. El volumen recoge varias conferencias del autor en Universidades argentinas, fue editado por el Centro de Investigación y Acción Educativa (CINAE), y publicado por la Editorial Docencia, B. Aires, 1984. El ensayo que presentamos traduce el original francés **L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social**, publicado inicialmente en *Philosophical Exchange*, N.Y. 1976, n° 2, con el título "Ideology and Utopia", y posteriormente en francés en *Cahiers du CPO* (Centre Protestant de l'Ouest, 79370 Celle-sur-Belle), n°49-50, diciembre 1983, recogido más tarde en el libro **Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II**, Seuil, Paris, 1986, pp. 379-392. NV.

1 Jamás se debe perder de vista en la discusión, que la utopía y la ideología son conceptos polémicos y, en consecuencia, que resulta difícil emplearlos de manera puramente descriptiva. Si se pudo afirmar, con Karl Mannheim, que un estado de espíritu es utópico cuando carece de congruencia con el estado de cosas en cuyo seno se produce, hay que agregar, de inmediato, que el fenómeno aparece con colores totalmente opuestos según que dicha utopía sea reivindicada por un grupo privado de poder o denunciada por el grupo que se ve amenazado por ella. Está

en el límite utópico todo aquello que los representantes de un orden dado consideran como peligroso para éste e irrealizable en cualquier orden.