

La *Ucronía* reconsiderada

Ricœur y la reivindicación del concepto del último día

Luis Vergara Anderson

Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Resumen

En el tercer volumen de *Tiempo y narración* de Paul Ricœur encontramos una propuesta relativa a las responsabilidades ético-políticas del historiador –y en general, a nuestro juicio, de los profesionales en el medio de la historia– basada en la distinción espacio de experiencia/horizonte de espera debida a Reinhart Koselleck. En este trabajo exponemos, primero, lo que nos parece lo más fundamental de dicha propuesta, que hace referencia (con descalificación) a la noción de utopía; segundo, repasamos los textos más importantes de Ricœur sobre esta noción; y, tercero, argumentamos que una determinada línea de pensamiento desarrollada en América Latina puede enlazarse con la propuesta de Ricœur, complementarla, prolongarla y aun corregirla.

Palabras claves: Ricœur, Koselleck, Matus, Ética, Utopía.

Abstract

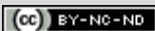
In the third volume of Ricœur's *Time and Narrative* we find a proposal concerning the ethical-political responsibilities of the historian –and in general of all professionals in the field of history–based on the distinction experience space / expectation horizon due to Reinhart Koselleck. In this paper we first describe what it seems to be for us the core of this proposal, which refers (negatively) to the notion of utopia; we then proceed to review Ricœur's most important texts on this notion; and, in third place we argue that a certain line of thinking developed in Latin America can be connected with Ricœur's proposal, complementing it, prolonging it, and correcting it.

Keywords: Ricœur, Koselleck, Matus, Ethics, Utopia.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 2, No 2 (2011), pp. 88-105

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2011.104

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Résumé

Dans le troisième volume de *Temps et récit* de Paul Ricœur, nous trouvons une proposition relative aux responsabilités éthico-politiques de l'historien –et, à notre avis, des professionnelles en général de l'Histoire– à partir de la distinction espace d'expérience/horizon attendue de Reinhart Koselleck. Dans ce travail nous proposons, d'abord, ce qui nous semble fondamental dans cette proposition et qui fait référence (en la disqualifiant) à la notion d'utopie. D'autre part, on analyse les textes les plus importants de Ricœur sur cette notion; et, en fin, on propose qu'on peut lier une ligne spécifique de pensée développée en Amérique Latine avec la proposition de Ricœur, pour la compléter, prolonger et même la corriger.

Mots-clés : Ricœur, Koselleck, Matus, Ethique, Utopie.

La *Ucronía* reconsiderada

Ricœur y la reivindicación del concepto del último día¹

Luis Vergara Anderson

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Introducción

Encontramos en *Tiempo y narración III* de Paul Ricœur² una propuesta relativa a las responsabilidades ético-políticas del historiador –y en general, a nuestro juicio, de los profesionales en el medio de la historia³– basada en la distinción espacio de experiencia/horizonte de espera debida a Reinhart Koselleck.⁴ En este trabajo exponemos, primero, lo que nos parece lo más fundamental de dicha propuesta, que hace referencia (descalificándola) a la noción de utopía; segundo, repasamos los textos más importantes de Ricœur sobre esta noción; y, tercero, argumentamos que una determinada línea de pensamiento desarrollada en América Latina puede enlazarse con la propuesta de Ricœur, complementarla, prolongarla y aun corregirla.

El futuro y su pasado

Las categorías de “espacio de experiencia” y “horizonte de espera”, introducidas por Reinhart Koselleck, que Ricœur, siguiéndolo, no vacila en calificar en *Tiempo y narración III* de metahistóricas y en declarar que “rigen todos los modos con que en todos los tiempos los hombres han pensado su existencia en términos de historia: de historia hecha o de historia dicha o escrita”,⁵ constituyen una clave hermenéutica para la comprensión de la conciencia histórica. Al tiempo que experiencia connota integración, espera connota apertura de perspectivas. Un espacio de experiencia dado condiciona, más no determina, al horizonte de espera, por lo que éste no puede nunca simplemente derivarse de aquel. El espacio de experiencia y el horizonte de espera se encuentran, por una parte, en una oposición polar; pero, por otra, se condicionan de manera recíproca. El carácter metahistórico de estas categorías permite que funcionen como indicadores para las variaciones en la forma en que es temporalizada la historia: la relación entre ellas, en efecto, es variable y, por lo tanto, es posible una historia conceptual –una metahistoria– de estas variaciones.

Vamos a ver esto último un poco más despacio. Koselleck ha puesto de manifiesto que tres *topoi* centrales de la modernidad, provenientes de la Ilustración, son las creencias de que a) el tiempo presente abre sobre el futuro la perspectiva de una novedad sin precedente en los tiempos pasados; b) el cambio hacia lo mejor es un proceso establecido y en aceleramiento constante, esto es, que se vive un progreso acelerado; y c) cada vez son más capaces los seres humanos de hacer su historia. Estos tres *topoi* permiten exhibir una forma histórica concreta de la dialéctica entre espacio de experiencia y horizonte de espera: justamente la que ha asumido la modernidad. Ahora bien, no es difícil constatar que en la actualidad estos tres *topoi* son objeto de creciente escepticismo⁶ y, de hecho, los *topoi* de una época pueden ser reemplazados por lo de otra, lo que

ha sucedido repetidamente. No así la relación dialéctica entre espacio de experiencia y horizonte de espera como condición de posibilidad para pensar la historia, de manera que estas dos categorías poseen un verdadero carácter trascendental. La importancia específica de los *topoi* originados en la ilustración –tiempo nuevo, progreso acelerado y disponibilidad de la historia– con respecto a ellas radica en el hecho de que hicieron posible su reconocimiento en virtud de que con ellos la diferencia entre una y otra se vuelve un acontecimiento histórico fundamental.

Estas categorías metahistóricas del pensamiento histórico tienen implicaciones ético-políticas: “su descripción –nos dice Ricœur– es siempre inseparable de una prescripción”.⁷ De estas implicaciones, la principal es “la tarea es impedir que la tensión entre estos dos polos del pensamiento de la historia se convierta en cisma”,⁸ de lo que se desprenden dos imperativos. Visto el asunto desde un lado, hemos de resistir la “seducción de esperas puramente *utópicas*; no pueden sino desalentar la acción; pues, por falta de anclaje en la experiencia en curso, son incapaces de formular un camino practicable dirigido hacia los ideales que ellas sitúan ‘en otra parte’”.⁹ Visto desde el otro, es preciso también “resistir a la reducción del espacio de experiencia. Para ello, hay que luchar contra la tendencia a no considerar el pasado más que bajo el punto de vista de lo acabado, de lo inmutable, de lo caducado. Hay que reabrir el pasado, reavivar en él las potencialidades incumplidas, prohibidas, incluso destrozadas”.¹⁰ En síntesis, “frente al adagio que quiere que el futuro sea abierto y contingente en todos los aspectos, y el pasado cerrado y unívocamente necesario, hay que conseguir que nuestras esperas sean más determinadas y nuestra experiencia más indeterminada”.¹¹

Para Ricœur, el primero de estos imperativos nos retrotrae de Hegel a Kant –aunque a un Kant posthegeliano, si puede decirse esto– y un corolario del mismo es que “toda espera debe ser una esperanza para la humanidad entera; que la humanidad es una especie sólo en la medida en la que es una historia; recíprocamente, que, para que haya historia, la humanidad entera debe ser su sujeto a título de singular colectivo”.¹² Unas páginas más adelante, al tratar lo relativo al presente histórico, Ricœur se referirá al concepto de crisis y escribirá que el presente llega a ser por completo una crisis cuando a un tiempo el horizonte de espera ha sufrido un alejamiento límite tal que la espera se refugia en su totalidad en la utopía y la tradición se ha convertido exclusivamente en un depósito muerto.

Las utopías para Ricœur en 1975 y en *Tiempo y narración*

Ricœur advierte, entonces, en contra de la “seducción de las expectativas puramente *utópicas* que, desprovistas de un anclaje en la experiencia, necesariamente nos hacen desesperar de toda acción puesto que son incapaces de elaborar una vía a la realización de los ideales que ubican ‘en otra parte’”.¹³

La razón de esta advertencia era, desde luego, que “con la utopía la tensión [entre espacio de experiencia y horizonte de espera] se hace cisma”,¹⁴ y esto porque “[...] el horizonte de espera retrocede más aprisa de lo que avanzamos. Cuando la espera ya no puede fijarse en un porvenir *determinado*, jalonado de etapas *visibles*, el propio presente se encuentra desgarrado entre dos huidas: la de un pasado superado y la de un [¿futuro?] último que no suscita ningún penúltimo asignable”.¹⁵

Lástima, porque de lo que se trataba era de “la realización de nuestro sueño de una humanidad reconciliada”.¹⁶ Ricœur encuentra un paralelismo –más aún, un “problema

idéntico” – entre esta polaridad [entre espacio de experiencia y horizonte de espera] que la utopía amenaza con convertir en cisma, y la que existe entre sedimentación e innovación.¹⁷ Sin despreciar, desde luego, esta intuición, nos permitimos señalar que probablemente sea más fuerte –aunque quizá menos visible– la conexión entre su aparente descalificación de la utopía, por un lado, y su renuncia a la visión suprahistórica de Hegel, por otro. La referencia a la “humanidad reconciliada” – recuérdese a este propósito, entre otras cosas, lo de “conciliación sin reconciliación” – así lo sugiere. Hay, sin embargo, otro modo de pensar la utopía, un modo de pensar más bien posthegeliano y bien conocido por Ricœur, en el que no se presenta la descalificación o ésta es muy relativa. Es más, este modo de pensar era el del propio Ricœur diez años antes de la publicación de *Tiempo y narración III*. En 1975 había expresado, en efecto, lo siguiente:

La indagación de la ideología y de la utopía revela desde el comienzo dos rasgos que comparten ambos fenómenos. En primer lugar, los dos son en alto grado ambiguos. Cada uno de ellos tiene un aspecto positivo y uno negativo, un papel constructivo y uno destructivo, una dimensión constitutiva y una dimensión patológica. Un segundo rasgo común es el de que, de los dos aspectos de cada fenómeno, el patológico aparece antes que el constitutivo, lo cual exige que procedamos a trabajar partiendo de la superficie para investigar la profundidad.¹⁸

Ricœur tenía en esos momentos plena conciencia de los riesgos – el aspecto negativo – de las utopías:

[...] En cuanto al concepto de utopía, también este tiene una connotación despectiva. Se lo considera como una especie de sueño social que no tiene en cuenta los primeros pasos reales y necesarios para seguir un movimiento en la dirección de una nueva sociedad. A menudo una visión utópica se considera como una especie de actitud esquizofrénica frente a la sociedad, como una manera de escapar a la lógica de la acción mediante una construcción realizada fuera de la historia y también como una forma de protección contra todo tipo de verificación por parte de la acción concreta.¹⁹

Sin embargo, también la tenía de su potencial positivo:

Desde ese “ningún lugar” puede echarse una mirada al exterior, a nuestra realidad que súbitamente nos parece extraña, que no puede darse ya por descontada. Así, el campo de lo posible queda abierto más allá de lo actual; es pues un campo de otras maneras posibles de vivir. Este desarrollo de nuevas perspectivas posibles define la función más importante de la utopía. [...] ¿No es la utopía el modo en que repensamos radicalmente lo que sea la familia, lo que sea el consumo, lo que sea la autoridad, lo que sea la religión, etc.? ¿No representa la fantasía de otra sociedad posible exteriorizada en “ningún lugar” uno de los más formidables repudios de lo que es? [...] La utopía introduce variaciones imaginativas en cuestiones tales como la sociedad, el poder, el gobierno, la familia, la religión.²⁰

En ese tiempo al menos, las utopías representaban para Ricœur la única posibilidad para llevar a cabo la crítica de la ideología. El planteamiento era el siguiente: cualquier crítica de la ideología puede ser ella misma ideológica, de lo que se desprende que no hay una perspectiva absoluta desde la cual juzgar (como no hay un sitio fuera de la historia desde el cual pueda ésta

contemplarse en su totalidad, asunto que, como hemos de ver, se encuentra profundamente vinculado al que ahora nos ocupa). Dada esta situación, Ricœur opina que

[...] debemos suponer que el juicio sobre una ideología es siempre un juicio procedente de una utopía. Tal es mi convicción: la única manera de salir de la circularidad en la que nos sumen las ideologías es tomar una utopía, declararla, y juzgar una ideología sobre esa base. Como el espectador absoluto es imposible, luego es alguien que está dentro del proceso mismo quien asume la responsabilidad de emitir el juicio.²¹

El lector avisado en cuestiones relativas a la sociología del conocimiento habrá identificado a Karl Mannheim como el interlocutor de Ricœur en el fragmento que acabamos de citar. Fue Mannheim precisamente quien relacionó la ideología con la utopía en el marco más amplio de la problemática de las mentalidades incongruentes con la realidad histórica, mérito que gustosamente le reconoce Ricœur,²² y fue también Mannheim quien englobó a la crítica de la ideología en el pensamiento ideológico haciendo explícita esta paradoja que lleva su nombre. Para nosotros, Mannheim resulta de particular interés porque destaca de manera especial la función positiva que pueden desempeñar las ideologías en relación con la transformación de lo existente.

Lo que más nos interesa ahora de *Ideología y utopía*,²³ el texto fundamental de Mannheim, son los capítulos intitulados “Ideología y utopía”, precisamente, y “La mentalidad utópica”. En el primero de ellos expone su concepción de la ideología como fenómeno total (porque abarca a la totalidad de la estructura del pensamiento, a toda la cosmovisión del grupo, clase o cultura) y general (porque ningún individuo, grupo, clase o cultura está exento; de aquí la “paradoja de Mannheim”). En el segundo de los capítulos indicados señala que lo que tienen en común la ideología y la utopía es que son irreales o “situacionalmente trascendentes”, en el sentido de no ser realizables en el “orden operante de vida” vigente, ni representar normas de vida y acción viables en dicho orden, el cual

[...] ha de concebirse y caracterizarse más claramente por medio de la estructura económica y política particular en la que está basado, pero que abarca también todas aquellas formas humanas de ‘vida en común’ (formas específicas de amor, sociabilidad, conflicto, etc.) que la estructura requiere o hace posible, y también todos aquellos modos de experimentar y de pensar que son característicos de este sistema social y que en consecuencia son congruentes con él.²⁴

¿Qué distingue a las ideologías de las utopías? Ambas orientan la conducta hacia elementos –ideas– que la situación vigente no contiene; sin embargo, en tanto que las ideologías no pueden llegar a la realización de sus contenidos en los hechos, las utopías “logran mediante la contraactividad transformar la realidad históricamente existente en otra más acorde con sus concepciones”.²⁵ Esta distinción suscita de inmediato un problema, el de cómo saber qué posee esta capacidad transformadora y qué no la posee. La respuesta que proporciona Mannheim a esta interrogante –después de reconocer la dificultad y afirmar que se trata de la aplicación de un concepto que envuelve normas y valores– no suele considerarse satisfactoria: para hacerlo “uno debe participar de los sentimientos y motivaciones de las partes que luchan por el dominio de la realidad histórica”.²⁶ La influencia de Marx es inconfundible.

En el otoño de 1975 Ricoeur dictó en la Universidad de Chicago un ciclo de conferencias justamente sobre “ideología y utopía” (es decir, con igual título que el libro de Mannheim). Las conferencias fueron grabadas en cintas magnetofónicas, transcritas, editadas y, finalmente, publicadas once años después de dictadas. En estas conferencias abordó el tema general, con énfasis en lo referente a ideología, en extensos comentarios a Karl Marx, Louis Althusser, el propio Mannheim, Max Weber, Jürgen Habermas y Clifford Geertz (autores de los cuales, con excepción de Althusser y Habermas, se había ocupado antes muy poco; a Marx en particular dedicó cinco de las 18 conferencias de las que constó el ciclo). Sólo tres conferencias, consagradas a Mannheim, Henri de Saint-Simón y Charles Fourier, enfatizaron lo relativo a la mentalidad utópica. La desproporción fue explicada por Ricoeur en términos de la existente en la bibliografía sobre uno y otro concepto (es decir, muchos autores han escrito sobre ideología, relativamente pocos sobre utopía).

Todo lo que hemos citado de Ricoeur en este apartado proviene de estas conferencias sobre ideología y utopía. No nos es posible, desde luego, hacerles justicia aquí y nos limitaremos tan sólo a tres comentarios adicionales. En primer lugar, la lectura de estas conferencias descubre una especie de lugar común en las diferentes concepciones del concepto de utopía y elaboraciones sobre el mismo, lugar común que se encuentra también en Ricoeur. Dicho llanamente, se trata de la impresión de la presencia esencial en las distintas maneras de entender el concepto de lo que podríamos designar como un componente intrínseco valoral de signo positivo: la utopía o *ucronía* no sólo es tenida por lo que no es (en ninguna parte, en ningún tiempo), es también lo que debiera ser, más aún – y esto es lo más importante – es, por lo tanto, por lo que se debe trabajar o luchar para que sea (al menos para que sea en el mayor grado posible). De esto no se desprende, desde luego, una valoración positiva de la utopía, uno puede, por ejemplo, juzgarla como una forma de evasión irresponsable.

Esta idea del componente valoral de signo positivo *intrínseco* adquiere en los distintos autores muy diferentes formas de expresión, aun contradictorias, y es probable que hayamos incurrido en mayor o menor grado en trivialización y/o reduccionismo excesivos en nuestra formulación de la misma. Y sin embargo, allí está, incluso implícitamente cuando el tema no es la utopía, sino la ideología. (Uno de los grandes méritos que Ricoeur reconoce a Mannheim,²⁷ es el de haber caído en la cuenta de que ideología y utopía tenían que ser pensadas juntas).

Nuestro segundo comentario, que está estrechamente vinculado al anterior, se refiere a la conexión que hay entre utopías y teorías especulativas de la historia. Mannheim veía como signo de su tiempo el agotamiento del pensamiento utópico (lo que, junto con el fin de las ideologías, es tenido en nuestros días como característico de la postmodernidad), y escribía al respecto:

Quando la utopía desaparece, la historia deja de ser un proceso que conduce a un fin último. El marco de referencia de acuerdo al cual *evaluamos* los hechos [el énfasis es nuestro] desaparece y nos quedamos con una serie de acontecimientos, todos iguales por lo que respecta a su significatividad interna. El concepto de tiempo histórico, que desembocaba en épocas cualitativamente diferentes, desaparece y la historia asemeja crecientemente un espacio indiferenciado.²⁸

Ricoeur, que habla más de 45 años después de que Mannheim escribiera lo anterior, años durante los cuales si algo ha ocurrido es que se ha reforzado la idea del agotamiento de la mentalidad utópica (y también de la ideológica), no está de acuerdo con que la desaparición de

las utopías sea algo consumado o inminente. “¿Es verdadera esta visión del mundo sin utopías?”, se pregunta; “¿No somos testigos de una renovación de las utopías [...]?”²⁹, y apunta que el mismo Mannheim reconoce que hay dos estratos para los que se mantiene una tensión importante en el mundo actual: el de los que, en palabras de este autor, “tienen insatisfechas sus aspiraciones [...] excluidos en relación al mundo como éste existe ahora”³⁰ –todo el tercer mundo, por ejemplo, en el comentario de Ricœur³¹– y el de los intelectuales, quienes comparten la misma orientación utópica que los anteriores. “Mannheim –dice Ricœur en 1975– cree que ha desaparecido la categoría de la totalidad”³² a lo que opone la noción de totalidad de su contemporáneo György Lukács, expuesto en *Historia y conciencia de clase*³³ (1923): “Para Lukács, [...] la totalidad significa [...] capacidad de situar todos los conflictos dentro de un cuadro total. Es este sentido de la orientación general lo que desaparece en Mannheim y con esa desaparición desaparece también la idea de una meta”.³⁴

En el fondo, quíerose o no, está la sombra de Hegel quien proclamó la identidad de lo real y lo pensado; así lo percibió claramente Ricœur y lo dijo explícitamente: “Esta ecuación de lo real y lo comprendido en el nivel de la totalidad está desarrollada principalmente por Lukács y la rama austrohúngara del marxismo”.³⁵ En su lectura de Lukács (a quien –lamentándolo– no consagra ninguna conferencia), Ricœur encuentra el siguiente argumento mediante el cual aquel proclama el punto de vista del proletariado como único no ideológico: “Lukács hablaba del proletariado como una clase universal, porque el proletariado expresa un interés universal; su visión del mundo es la única no ideológica porque es la única capaz de abrigar los intereses de la totalidad”.³⁶ Pese a todas las oposiciones, ¿no es reconocible aquí aquello de Mannheim de que “uno debe participar de los sentimientos y motivaciones de las partes que luchan por el dominio de la realidad histórica?”

El último comentario hace referencia a las conexiones entre las conferencias de 1975, por un lado, *La metáfora viva*³⁷ (publicado ese mismo año) y los tres volúmenes de *Tiempo y narración* (1983-1985), cuyos temas principales comenzaba ya entonces a abordar Ricœur). La hipótesis central de todo el ciclo de conferencias es que “la conjunción de estas dos funciones opuestas o complementarias [ideología y utopía] tipifica lo que podría llamarse la *imaginación social y cultural*”.³⁸ Ahora bien, el término “imaginación” suele tener en Ricœur resonancias kantianas y esta no es la excepción. Hacia el final de conferencia sobre Geertz (en la que destaca la idea del orden simbólicamente constituido) expresa:

[...] la imaginación opera de dos maneras diferentes. Por un lado, la imaginación puede funcionar para preservar un orden. En este caso la función de la imaginación consiste en poner en escena un proceso de identificación que refleja ese orden. Aquí la imaginación tiene la apariencia de un cuadro o pintura. Pero por otro lado, la imaginación puede tener una función destructora y puede promover un avance. En este caso su imagen es de producción; se trata de imaginar algo diferente, un “ningún lugar”.³⁹

Así, la imaginación en la mentalidad ideológica es *reproductiva*, en tanto que en la utópica es *productiva*, esto es, *constitutiva*. Las utopías además son *ficciones*, *variaciones imaginativas*. En la conferencia sobre Fourier (la última del ciclo), Ricœur, al comentar precisamente la relación que guardan estas conferencias con sus otros trabajos relativos a la ficción, declara:

Las ficciones resultan interesantes, no cuando son meros sueños situados fuera de la realidad, sino cuando pueden dar forma a una nueva realidad. Me atrajo pues el

paralelismo entre la polaridad del cuadro pintado y ficción, y la polaridad de ideología y utopía. En cierto sentido toda ideología repite todo o que existe al justificarlo,⁴⁰ y de esta manera ofrece un cuadro, un cuadro deformado de lo existente. En cambio, la utopía tiene el poder ficticio⁴¹ de redescubrir la vida.⁴²

¿Qué ocurrió entre 1975, cuando Ricœur reprochaba a Mannheim no enfatizar suficientemente que “la utopía es lo que destruye el orden existente”⁴³ y 1985,⁴⁴ cuando publicaba sus advertencias con relación al pensamiento utópico y a su potencial para causar el “resquebrajamiento del presente histórico?”⁴⁵ Nada nos dice a este respecto el propio Ricœur en su *Autobiografía intelectual*.⁴⁶

Nuestra opinión es que durante esos diez años lo que aconteció no fue tanto que Ricœur modificara sus puntos de vista respecto de la ideología, sino que elaboró su concepción de la conciencia, el presente y la iniciativa históricas (siendo el libro de Koselleck, aparecido en 1979, crucial en el proceso) en la forma en la que se presenta en el séptimo capítulo de la segunda sección de *Tiempo y narración III* (probablemente no previsto en el plan inicial de la obra en conjunto, al igual que el que le antecede), y que ello le obligó a precisar bajo qué condiciones podía el pensamiento utópico efectivamente contribuir a transformar el presente y a hacer de su juicio una función de la satisfacción de sus condiciones.⁴⁷ Una relectura atenta de los párrafos del séptimo capítulo de la segunda sección de *Tiempo y narración III*, en los que en apariencia se descalifica la utopía, permitirá constatar que la descalificación es siempre con relación a un pensamiento “puramente” utópico. También nos es dado encontrar en *Tiempo y narración III* expresiones en las que el potencial positivo de la utopía (siempre y cuando se satisfaga la condición de referencia) es explícitamente reconocido. Así, al referirse de manera específica a la utopía de la situación ideal de habla, escribe Ricœur

Considerado como tal, el trascendental puro asume muy legítimamente el estatuto negativo de una *idea límite*, tanto respecto a nuestras esperas determinadas como a nuestras tradiciones hipostasiadas. Pero, si no quiere permanecer ajena a la eficiencia de la historia, esta idea-límite debe hacerse *idea-rectora*, al orientar la dialéctica concreta entre horizonte de espera y espacio de experiencia. La iniciativa, en el plano histórico, consiste precisamente en la incesante transacción entre estas dos tareas.⁴⁸

Y de una manera más general, recordamos cómo describe nada menos que la tarea de impedir que se convierta en un cisma la tensión entre los dos polos del pensamiento de la historia (espacio de experiencia y horizonte de espera) en los siguientes términos:

Impedir que la tensión entre los dos polos del pensamiento de la historia degenera en cisma; por lo tanto, por una parte, acercar al presente las esperas puramente utópicas mediante una acción estratégica atenta a los primeros pasos que hay que dar hacia lo deseable y lo razonable; por otra, resistir a la limitación del espacio de experiencia, liberando potencialidades no empleadas del pasado.⁴⁹

¿No podría completarse abierta y estructuralmente la concepción bímembre de la conciencia histórica desarrollada por Ricœur y Koselleck con un tercer elemento: tensión entre espacio de experiencia y horizonte de espera *informada por un ideal utópico conferidor de sentido*? ¿No debiera hacerse? ¿No debiera reivindicarse –en el discurso filosófico– el concepto del

“Último Día”, al menos en los términos en los que Ricœur mismo lo describió en 1955 en el prólogo a la primera edición de *Historia y verdad*?

Nos preguntamos hasta qué punto son trasladables al ámbito histórico las intuiciones de Martin Heidegger relativas a la posibilidad del ser total del *Dasein* plasmadas en el primer capítulo –el capítulo “existencialista”– de la segunda sección de *Ser y tiempo*.⁵⁰ ¿Hasta qué punto es la utopía operante un análogo del ser relativamente a la muerte con respecto a una conciencia histórica equiparable al estado de resuelto? En cualquier caso resulta sugerente el papel central que en uno y otro tipo de consideraciones desempeña la categoría de totalidad. Por otra parte, no está por demás recordar ahora que Ricœur no acepta el papel crucial que Heidegger asigna a la muerte en *Ser y tiempo*, y al hacerlo preguntarnos si no trabajará en él algún mecanismo profundo que le mueva a la sospecha de estos esfuerzos por aprehender totalidades.

Un correctivo a partir de la planificación de situaciones de Carlos Matus

Desde una perspectiva *sociológica* de orientación crítica formulada en términos de teoría de sistemas, podemos inteligir el mecanismo concreto por medio del cual la utopía puede hacer estallar el orden existente en un presente determinado. Nos referimos concretamente al enfoque desarrollado por el chileno Carlos Matus en su *Planificación de situaciones*.⁵¹ Lo que nos interesa recuperar ahora de los planteamientos de Matus son los conceptos de *homeostasis estructural*, *homeostasis funcional* y la relación que discierne entre uno y otro. Ello requerirá, sin embargo, de una mínima contextualización.

El empleo de categorías, teorías y/o métodos sistémicos en las ciencias sociales fue siempre visto con una mirada de sospecha entre los académicos e intelectuales de orientación marxista. Y la sospecha era precisamente de ideología entendida en el sentido clásico de Marx como deformación en el nivel superestructural determinada por factores estructurales de utilidad económica, concretamente como visión del mundo que tendía a privilegiar los intereses (poder y prestigio social) de un determinado grupo o clase. La razón de ello es que tradicionalmente las teorías sociológicas sistémicas han sido del tipo estructural-funcionalista que tiende a privilegiar el equilibrio con cargo al conflicto, lo que parecería ser casi un sesgo intrínseco del concepto mismo de sistema.⁵²

En América Latina al menos, los autores de orientación o inspiración marxista anteriores a Matus que quisieron hacer uso del concepto de sistema en la formulación de teorías sociales buscaron –por lo general con resultados poco afortunados– la conciliación e integración de las perspectivas funcionalista y marxista.⁵³ En *Planificación de situaciones* Matus propone también una síntesis, pero de un tipo de pensamiento sistémico no funcionalista con planteamientos evidentemente marxistas. Su propuesta tiene como punto de partida una concepción de la sociedad en la que el conflicto le es intrínseco y generador de transformaciones. En ella, el pensamiento sistémico es invocado por su potencial para enriquecer el método dialéctico; para que pueda realizar este potencial se le exigen modalidades específicas.

Muy al principio de su libro, Matus presenta su crítica a las teorías y los métodos empleados tradicionalmente en América Latina en materia de planificación económica. En esencia señala a) su carácter tecnocrático y su encierro en criterios y consideraciones puramente económicas; b) su carácter normativo (como opuesto al estratégico), que desconoce las relaciones sociales que se dan en la realidad; y, c) su tratamiento inadecuado del cambio social, tratamiento

que no contempla cambios estructurales genuinos. En páginas anteriores a aquellas en las que asienta estas críticas, ha manifestado ya la alarma que le causa el hecho de que la teoría económica neoclásica, a la que ve como legitimadora de la explotación del hombre por el hombre, constituya el paradigma aceptado en la práctica por quienes tienen a su cargo las tareas de planificación del desarrollo en América Latina. Muy preocupante le resulta el hecho de que, en tanto que en el período 1955-1975 haya habido notables avances en a) la crítica a la teoría económica capitalista; b) la autocrítica en el seno del pensamiento marxista y la reformulación de sus conceptos; y, sobre todo, c) en el pensamiento sistémico y en disciplinas a él afines, las teorías y métodos empleados en materia de planificación económica en América Latina no hayan experimentado un desarrollo que incorporara esos avances.

Al referirse al pensamiento sistémico, Matus hace una aguda crítica a lo que ha sido tradicionalmente. Entre otras cosas destaca lo poco explorado y definido de sus fundamentos epistemológicos, su orientación fundamental hacia el funcionamiento de los sistemas y no a su transformación estructural y su mecanicismo ahistórico, es decir, su preocupación con los aspectos sincrónicos con demérito de los diacrónicos. Pese a lo anterior, Matus considera que el pensamiento sistémico es recuperable o “proyectable” para los procesos de transformación estructural, advirtiendo, sin embargo, que no se trataría simplemente de aplicar alguna teoría general de sistemas a la resolución de problemas sociales, esfuerzo que en su opinión ha demostrado ser estéril, sino precisamente de enriquecer el método dialéctico, como ya ha sido apuntado.

Para que una teoría de sistemas pueda efectivamente contribuir al nuevo paradigma de planificación del desarrollo que Matus pretende construir, deberá en su opinión satisfacer los siguientes cuatro requisitos:

- a) Capacidad para trabajar con “sistemas complejos”. Esto es, capacidad para abordar adecuadamente sistemas sociales en los que los aspectos políticos y económicos son considerados como referentes a dos subsistemas estrechamente conectados entre sí y con otros que en conjunto constituyen la unidad que es el sistema complejo.
- b) Reconocimiento de la autonomía de los sistemas. Para Matus, los sistemas sociales son genuinamente autónomos en el sentido de que “todo está dentro de ellos; nada está afuera”, de que cualquier alteración o perturbación que experimenten se habrá gestado en su interior y de que cualquier reacción compensatoria ante esas alteraciones tendrá un carácter de autorregulación. En esta concepción, la conducta o funcionamiento del sistema es producto tan sólo de la interacción de los elementos que lo constituyen sin que se consuma alguna suerte de “combustible” proveniente del exterior. Los sistemas así entendidos se producen a sí mismos (por lo que, en la terminología que emplea Matus, se trata de una auténtica “reproducción”) y nada exterior incita o limita este proceso. Si estos sistemas son observados o analizados ello será siempre un caso de auto-observación o autoanálisis. Estos sistemas se autodirigen y autocontrolan como resultado de las confrontaciones que de forma permanente se dan en su interior y es precisamente por esta razón, por la que no pueden ser planeados de manera normativa.
- c) Inclusión del fenómeno de la transformación de los sistemas. Para Matus, los sistemas sociales se auto-modifican y en algún sentido tienen conciencia de ello (“tienen historia y hacen su propia historia”). Esto obliga a identificar en los sistemas estructuras cuya modificación constituye la transformación del sistema. Ésta, más que la administración de su reproducción, debe constituir el objeto principal de la planificación. El problema de la

planificación de la transformación social no podrá ser abordado eficazmente por un método que disocie el acontecer fenoménico de los aspectos estructurales de los sistemas.

d) Concebir el equilibrio como compensación de contradicciones. Para Matus, un sistema existe porque fuerzas contrapuestas determinan un equilibrio de estructuras y de las formas de existir de éstas. La transformación del sistema se produce cuando se da la ruptura de ese equilibrio. El motor de toda transformación es la contradicción entre fuerzas opuestas. Donde se pretende ver un sistema coherente u homeostático, lo que hay en realidad es una “unidad de contrarios”. La planificación económica no puede pasar por alto las relaciones de fuerzas divergentes, por lo que se da una interacción ineludible entre viabilidad económica y viabilidad política, de manera que no pueden ser analizadas por separado.

Como habrá ya notado el lector avisado en estos asuntos, para el desarrollo de su proyecto Matus se apoya en el concepto del sistema autopoiético de Humberto Maturana y Francisco Varela, como habría de hacerlo Niklas Luhmann poco después, y en la distinción entre homeostasis funcional y homeostasis estructural, debida a Carlos Domingo.⁵⁴

Planificación de situaciones se inicia con un importante capítulo introductorio en el que se presenta la mayor parte de las consideraciones y los conceptos antes anotados. A éste sigue otro dedicado a los sistemas autopoiéticos, el cual concluye con una apelación a favor de la transformación de la cibernética funcional en una cibernética estructural – con la indicación de que tal desarrollo podrá desembocar en un método histórico de análisis, en una suerte de “cibernética crítica” – y con el señalamiento de que esta transformación exigiría una correspondiente en los conceptos involucrados, concretamente en el de “estado” que debe ser sustituido por el de “situación social”, entendida ésta como el conjunto de actores o fuerzas sociales que tienen intereses específicos y luchan por satisfacerlos.

Vamos a hacer ahora uso de la noción de un sistema autopoiético. Siguiendo a Humberto Maturana, a Francisco Varela y a la etimología de la palabra, que un sistema autopoiético es uno que “se produce continuamente a sí mismo”. Luhmann tomó el concepto de los autores mencionados. También Matus, pero hay que tomar nota de una diferencia notable en cuanto al empleo de este término por parte de Matus con respecto al que de él hace Luhmann. La definición que proporciona Matus de un sistema autopoiético⁵⁵ se apega a la de Maturana y Varela (y a la que emplea Luhmann); sin embargo, unos renglones después de ella añade: “Los sistemas sociales son autopoiéticos en el sentido de que son ‘homeostáticos’ que tienen a su propia organización, o sea a su *estructura*, como la variable que mantienen constante o bajo regulación”.⁵⁶ Es seguro que Luhmann no suscribiría esta ecuación del sistema autopoiético con el sistema homeostático en lo relativo a la estructura; para él la constante es la diferencia sistema/entorno (esto es, la identidad misma del sistema que, a fin de cuentas, es lo autoproducido), en aras de la cual, por decirlo así, modifica el sistema su estructura. Tampoco convendría con Matus en que a un sistema autopoiético “nada exterior incita o limita este proceso [de autoproducción]”.

Otros conceptos clave en *Planificación de situaciones* sí exigen definición precisa en este momento⁵⁷:

Estructura: “Es un sistema de *formas puras*; es decir alude a la vinculación, organización y proporción de los elementos componentes del sistema, despojados de sus modos de

existencia, de su vivencia fenoménica, de su fachada aparente, de los hechos que conforman su presencia. Por lo tanto, la estructura es una especie particular de sistema real donde se aprecian las relaciones entre los elementos ocultos, opacados o falsificados por el modo de existencia del sistema, por la forma en que están presentes en la vida cotidiana”.

Homeostasis estructural: “Proceso de retroalimentación que permite corregir y compensar cualquier fuerza que tienda a reorganizar, reordenar, revincular y reproporcionar los elementos estructurales”.

Homeostasis funcional: “Está referida a los valores de las variables de un sistema y expresa el proceso de retroalimentación que permite que el sistema corrija las perturbaciones que lo afectan (autorregulación) para mantener constantes dichos valores”.

Lo contrario a la homeostasis estructural es la transformación estructural, en tanto que lo contrario a la homeostasis funcional es la autopropagación expansiva de perturbaciones en el funcionamiento del sistema, esto es, en las variables que permiten describir su operación.

En el tercer capítulo del libro se presenta precisamente una teoría de las situaciones sociales, para la elaboración de la cual se introducen los conceptos de “genesituación”, esto es, el componente estructural de una situación específica, y “fenosituación”, el contorno fenoménico correspondiente. En los siguientes cuatro capítulos se prosigue el desarrollo del marco conceptual y teórico de la planeación de las situaciones abordando sucesivamente las categorías y leyes fenosituacionales y genesituacionales, las estructuras de la genesituación (económica-social, política-jurídica e ideológica), las fuerzas sociales y la transformación de situaciones. Todos estos términos y muchos otros más que aparecen en el texto son dotados por Matus de significaciones técnicas precisas.

Con sustento en el marco conceptual y teórico desarrollado en los capítulos anteriores Matus dedica el capítulo octavo de su libro a una exposición de la mecánica de la planificación de situaciones, incluyendo un guión para el análisis de una cadena de situaciones. En los dos últimos capítulos del libro lleva a cabo una reflexión sobre el significado de todo lo expuesto en los anteriores. En el penúltimo se contrasta la planificación de situaciones con la “praxis situacional”, y en el último se abordan las relaciones y distinciones entre los conceptos de “situación-objetivo” (meta de un proceso de transformación de situaciones), “utopía concreta” y “utopía pura”.

Dados nuestros propósitos, convendrá tomar nota de la manera exacta en la que Matus define estos tres términos:

- a) *Situación objetivo:* “Es una anticipación que *influye, condiciona y altera* la acción presente. Es una guía de la acción práctica. Es el propósito posible y practicable por transformación de la situación inicial en el *horizonte de tiempo* contemplado para la acción. Es la ‘razón total’ en el ámbito *de la acción*”.
- b) *Utopía concreta:* “Es una anticipación que no afecta directamente la acción presente, pero condiciona la situación objetivo. [...] No influye ni transforma la acción programada porque, siendo posible, alcanzable por transformación de la situación inicial, *está fuera del horizonte de tiempo* contemplado para la acción y *necesario para producir su practicabilidad*. Es la ‘razón total’ en el ámbito de ‘lo posible’”.

c) *Utopía pura*: “No es una anticipación. Es un producto de la imaginación que no corresponde a ninguna trayectoria; está fuera de las leyes de la transformación social y por lo tanto está *siempre* fuera del horizonte de tiempo para la acción. Es una creación disociada de la posibilidad que tiene como único límite la imaginación. Es una posibilidad puramente humana disociada de la razón técnica”.⁵⁸

Es precisamente la “razón técnica” la reconocida por Matus. Tal vez nosotros formularíamos estas definiciones en términos algo distintos, pero eso no importa; en esta o en otra forma que fuera funcionalmente equivalente proveen de la distinción que permite aclarar las diferencias entre los textos en los que se valora positivamente la utopía y aquellos en los que se le descalifica. Ricœur, en el séptimo capítulo de la segunda sección de *Tiempo y narración III*, descalifica la “utopía pura” (empleando el mismo calificativo) y recupera la “utopía concreta”. Los fragmentos antes citados a este respecto lo ponen prístinamente de manifiesto y es claro que en rigor sólo son *ucronías* las utopías “puras”. Podemos, desde Ricœur, establecer las siguientes correlaciones: situación inicial = espacio de experiencia, situación objetivo = opción privilegiada en el horizonte de espera, utopía concreta = utopía productiva, utopía pura = utopía pura. Pero una vez visto esto con claridad se impone la consideración de que la situación-objetivo es una función de la utopía concreta (está condicionada por ella, hemos visto que escribe Matus). Pero más allá de esto, a diferencia de Ricœur, Matus reivindica a la utopía pura y no podemos dejar de citarlo con gran amplitud porque creemos que aquí anida una corrección o mejora importante al planteamiento de Ricœur:

Recordemos la frase de Fromm, “El hombre es plenamente libre sólo en sus sueños”. En los sueños puede “crear”, puede volar por sí mismo, alcanzar lo inalcanzable, estar libre de toda necesidad y sin la necesidad de ser libre. La utopía pura está en el reino de los sueños y es la expresión más limpia y perfecta de la libertad. Pero, ¿de dónde viene o dónde comienza la utopía concreta? ¿Parte realmente de una proyección de las leyes de la transformación social o termina allí? ¿No nace primero como utopía pura, informe, irracional? Si todo lo que existe es necesario, ¿cuál es la necesidad de la utopía pura? Cuando Bolívar reconoce haber “arado en el mar”, confiesa su utopía de una América Latina unida, y esa utopía pura, inalcanzable, ¿acaso no ha inspirado varias veces más de una utopía concreta y alguna situación-objetivo integracionista? Quizá podemos afirmar que la utopía concreta está a medio camino entre la situación objetivo y la utopía pura; pero la mitad última del camino sólo existe en el sueño de los hombres. Y los sueños son influyentes como parte de la realidad. Pero esto no es todo. Shakespeare dijo, en un acto de realismo materialista notable para su época “nuestro destino no está en las estrellas sino en nosotros mismos” Él no podía sospechar que el avance tecnológico haría posible los viajes hacia las estrellas. Hoy, que el hombre ha pisado la luna y depositado artefactos científicos en Marte, el pensamiento profundo, claro y antiutópico de Shakespeare sigue siendo válido en su contenido, pero no en su forma metafórica. Una utopía pura se ha transformado en utopía concreta. O, más bien dicho, hay utopías concretas que el hombre sólo puede concebir como utopías puras porque todavía ignora mucho de las leyes que rigen el universo.⁵⁹

Procedemos en dos pasos a una corrección y complementación (en el fondo prolongación), con base en las ideas de Matus, de lo que hemos expuesto del pensamiento de

Ricœur. En primer término tomamos nota de que bajo ciertas condiciones el mantenimiento de la homeostasis estructural de un sistema social puede depender de lo que acontezca en el nivel funcional:

Si bien la homeostasis estructural es más fuerte que la homeostasis funcional, puede llegar un momento en que las estructuras agoten su eficacia respecto del sistema, se relajen los vínculos entre los elementos estructurales y se gesten su reorganización en otra estructura definitoria del sistema. De manera que tampoco la homeostasis estructural es una característica permanente y general de los sistemas sociales; por el contrario, es sólo un atributo peculiar a determinadas fases del desarrollo del sistema. Por lo tanto, una teoría más incisiva sobre la transformación social debe ser capaz de explicar el cambio estructural como alguna forma precisa de ruptura del equilibrio en los diversos circuitos homeostáticos y autopropagadores expansivos (o recesivos) que integran el sistema social. Ahora bien, como los sistemas sociales producen su propia organización, el predominio de la homeostasis funcional o la autopropagación expansiva (o recesiva) y de la homeostasis estructural o la transformación es una cuestión interna al sistema. Tales mecanismos son el producto de la acción de las fuerzas sociales, no son “naturales” como en los seres biológicos, sino el producto de relaciones sociales gestadas en el interior del sistema.⁶⁰

La tesis fundamental que de aquí recogemos es que la ruptura de la homeostasis estructural podría llegarse a dar a través de la ruptura de la homeostasis funcional, especialmente cuando “las estructuras agoten su eficacia respecto del sistema”; es decir, que es posible producir un cambio en la estructura de un sistema social mediante un cambio suficientemente importante en el funcionamiento del sistema.

En un segundo paso conceptual, adelantamos la hipótesis de que la difusión masiva del anuncio de una utopía “concreta” que recibe su inspiración de una utopía “pura” puede ser un mecanismo eficaz para una ruptura de la homeostasis funcional, que a su vez precipite la ruptura de la homeostasis estructural (especialmente en condiciones de agotamiento de la estructura sistémica), esto es, para la transformación mediata de la sociedad.

La propuesta es, entonces, trabajar frente a tres horizontes temporales simultáneamente (o, mejor dicho dos horizontes temporales y uno atemporal o “ucrónico”): el “horizonte de tiempo contemplado para la acción”, correspondiente a la situación-objetivo; el correspondiente a la utopía concreta; y el correspondiente a la utopía pura. Aquí hay que tener presente que, aunque en la práctica (esto es, en la *praxis*) se contemplen simultáneamente los tres horizontes, hay relaciones de subordinación lógica entre ellos por lo que respecta al conferir sentido: es la utopía “pura” lo que confiere sentido a la utopía “concreta”, y es ésta la que, a la luz de la situación inicial (o vigente), confiere sentido a la acción. Y atrás de la utopía pura aún hay algo más, algo de lo que pretende ser expresión. Se trata, ya lo veíamos, de un elemento valoral que conforma la racionalidad ética de todo el programa. Por otra parte es innegable que es desde el espacio de experiencia desde donde se proyecta la utopía “pura” con el elemento valoral como foco luminoso, de manera que apreciamos entre futuro y presente una dialéctica análoga a la que se tiene entre presente y pasado (y, diría Ricœur, entre espacio de experiencia y horizonte de espera).

Al referirse a las situaciones objetivo y a los dos tipos de utopías que considera, Matus proporciona un esquema en el que se muestra una cadena de transformaciones de situaciones desde la situación inicial hasta la realización de la utopía concreta, pasando por una secuencia de situaciones objetivo.⁶¹ Pero al contemplar este esquema uno puede preguntarse, con apoyo en el propio Matus, ¿qué impide que en algún momento del proceso la utopía “pura” que lo inspira en su totalidad no se transforme en una utopía concreta y realizable?

¿Cómo denominar a este proceso? Es la historia, nos dice Matus. Heidegger y Hans Georg Gadamer nos han enseñado que somos “habiendo sido” y esto lo sabe también él: “Para el sistema social, la historia es una sucesión de *situaciones*, creada por las fuerzas sociales, donde efectivamente cada una de ellas es gestada como transformación de la anterior”.⁶² No se trata de ningún “voluntarismo”: “La creación de *situaciones*⁶³ no siempre es un producto consciente de las fuerzas sociales, pero siempre se termina por tomar conciencia de ellas”.⁶⁴ Hay, entonces, lugar para aquello de que los resultados de la acción no siempre son los pretendidos, ni quiera los que hubieran podido ser anticipados. Habría lugar, incluso, para la “conciliación sin reconciliación”, aunque no en el esquema que hemos propuesto, en el que, por una vía u otra, se arriba eventualmente a la “reconciliación” que pueda significar la realización de la utopía “concreta” y se tiene siempre la esperanza de arribar, en el sábado definitivo de la humanidad, a la reconciliación plena de la utopía “pura”.

Es así que el anuncio de la utopía “concreta” y de la utopía “pura” que la inspira puede y debe tener un signo formalmente *profético*. Ricœur está de acuerdo en reconocer esto por lo que respecta a la utopía “concreta”: “La utopía puede asemejarse a la profecía; une a la descripción de la ciudad perfecta una narración anticipada del camino que conduce a ella”⁶⁵; nosotros, inspirados por Matus, movidos como él por la vivencia cotidiana de lo brutalmente injusto del orden social en el que como latinoamericanos –y, más ampliamente, *tercermundistas* (si se nos ha de permitir todavía el empleo de este término)– vivimos, movidos por la contemplación de la miseria masiva innecesaria, no podemos menos que atrevernos a ver más allá.

- ¹ Este trabajo sigue de cerca una sección del cuarto capítulo “La conciencia histórica reconsiderada” de nuestro libro *La producción textual del pasado III. Una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricœur. Implicaciones filosóficas y ético-políticas*, actualmente en prensa. Una versión ligeramente diferente del mismo fue presentada en Primera Conferencia Latinoamericana sobre Estudios de Paul Ricœur (CLAMR – 2010), llevada a cabo en la Universidad de Guadalajara, México, del 29 de noviembre al 1 de diciembre de 2010”.
- ² Paul Ricœur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (México: Siglo XXI, 1996); org. *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté* (Paris: Le Seuil, 1985).
- ³ Entendemos por tales, en adición a los historiadores propiamente dichos, a los divulgadores de la historia, a los maestros de historia, a los museógrafos, etcétera; es decir a todos cuantos de manera profesional comunican el conocimiento histórico.
- ⁴ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993). Véase especialmente el capítulo “Espacio de experiencia’ y horizonte de expectativa”, 333-357.
- ⁵ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 949.
- ⁶ Pese a lo cual Ricœur considera, con Jürgen Habermas, a la modernidad como una “proyecto inacabado”.
- ⁷ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 951.
- ⁸ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 952.
- ⁹ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 952.
- ¹⁰ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 953.
- ¹¹ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 953.
- ¹² Ricœur, *Tiempo y narración III*, 952.
- ¹³ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 952.
- ¹⁴ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 951.
- ¹⁵ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 948.
- ¹⁶ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 948.
- ¹⁷ Las dinámicas constitutivas de las tradiciones, según un análisis expuesto en *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (México: Siglo XXI, 1995), 36-139.
- ¹⁸ Paul Ricœur, *Ideología y utopía* (Barcelona: Gedisa, 1989), 45.
- ¹⁹ Ricœur, *Ideología y utopía*, 45.
- ²⁰ Ricœur, *Ideología y utopía*, 58. Nótese el empleo de la noción de variaciones imaginativas, tan importante en relación con los relatos de ficción en *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*.

- ²¹ Ricœur, *Ideología y utopía*, 203.
- ²² Ricœur, *Ideología y utopía*, 191.
- ²³ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1985).
- ²⁴ Mannheim, *Ideology and Utopia*, 194.
- ²⁵ Mannheim, *Ideology and Utopia*, 195-196.
- ²⁶ Mannheim, *Ideology and Utopia*, 196.
- ²⁷ Ricœur, *Ideología y utopía*, 191.
- ²⁸ Mannheim, *Ideology and Utopia*, 253.
- ²⁹ Ricœur, *Ideología y utopía*, 300.
- ³⁰ Mannheim, *Ideology and Utopia*, 257.
- ³¹ Ricœur, *Ideología y utopía*, 301.
- ³² Ricœur, *Ideología y utopía*, 300.
- ³³ George Lukács, *Historia y consciencia de clase*, trad. Manuel Sacristán (México: Grijalbo, 1969); orig. *Geshichte und klassen* (Berlin: Der Malik Verlag, 1923).
- ³⁴ Ricœur, *Ideología y utopía*, 300.
- ³⁵ Ricœur, *Ideología y utopía*, 98.
- ³⁶ Ricœur, *Ideología y utopía*, 195.
- ³⁷ Paul Ricœur, *La metáfora viva* (Madrid: Cristiandad/Trotta, 2001); org. *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975).
- ³⁸ Ricœur, *Ideología y utopía*, 45.
- ³⁹ Ricœur, *Ideología y utopía*, 285.
- ⁴⁰ La ideología no sólo tiende a preservar lo existente, sino también a legitimarlo. No nos hemos ocupado de esto, constante tanto en Mannheim como en Ricœur, porque nuestro interés se centra ahora en la utopía y no en la ideología.
- ⁴¹ Es difícil no abrigar la sospecha de que esta traducción no es leal a lo que Ricœur dijo (o quiso decir), y que en lugar de "poder ficticio" debió ser "poder [real] de la ficción".
- ⁴² Ricœur, *Ideología y utopía*, 324. Quien se encuentra familiarizado con los libros de Ricœur *La metáfora viva* y *Tiempo y narración II* percibe de inmediato las conexiones con estas obras implícitas en los términos "redescripción" y "variación imaginativa".
- ⁴³ Ricœur, *Ideología y utopía*, 209.

- ⁴⁴ Los textos de Ricœur sobre ideología y/o utopía anteriores y posteriores a las conferencias de 1975 son bastante escasos. Contamos con tan sólo tres ensayos sobre ideología (ninguno sobre utopía) anteriores a esa fecha, de los cuales el primero es sólo comentario a Gadamer y Habermas, en tanto que el contenido de los dos restantes es bastante paralelo: "Herméneutique et critique des idéologies", incluido en Paul Ricœur, *Del texto a la acción* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 307-347, con el título "Hermenéutica y crítica de las ideologías"; "Science et idéologie", también reproducido en *Del texto a la acción*, 279-305, con el título "Ciencia e ideología"; y "Can there be a Scientific Concept of Ideology" (en dos partes), en *Phenomenological Society Newsletter* 3, (1974 -1975), 2, 2 -5, 8; y 3, 4-8. Los ensayos sobre ideología y/o utopía de Ricœur posteriores a 1975 por lo general vuelven sobre los temas tratados en los trabajos anteriores a esa fecha o tienen un contenido paralelo al de la conferencia introductoria del ciclo de 1975: "L'herméneutique de la sécularisation; foi, ideologie, utopie", en *Archivo di Filosofia* 46 (1976), 49-68; "Ideology and Utopia as Cultural Imagination", incluido en *Del texto a la acción*, pp. 349-360, con el título "La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social"; "L'imagination dans le discours et dans l'action", en Paul Ricœur, *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison I* (Bruselas: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976), 207-228; e "Ideologie und Ideologiekritik", en Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman, Ante Pazanin, *Phänomenologie und Marxismus I* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977), 197-233. Todos estos materiales fueron generados en un período de cinco años.
- ⁴⁵ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 981.
- ⁴⁶ Paul Ricœur, *Autobiografía intelectual* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1997); org. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995).
- ⁴⁷ En *Ideología y utopía* (290) menciona Ricœur cómo Lewis Mumford en *The Story of Utopias* busca mostrar cómo es posible distinguir en la historia dos tipos de utopías por su orientación intrínseca a este respecto: las de evasión y las de reconstrucción. Este tipo de clasificación es importante sin duda en relación con lo que estamos tratando, pero seguramente Ricœur la completaría con una consideración del uso que se le dé al pensamiento utópico, uso que también podrá verse como evasivo o como reconstructivo.
- ⁴⁸ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 969.
- ⁴⁹ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 981.
- ⁵⁰ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1951); orig. *Sein und Zeit*, (Gesamtausgabe, Volume 2, 1927).
- ⁵¹ Carlos Matus, *Planificación de situaciones* (México: Fondo de Cultura Económica, 1980).
- ⁵² Los autores más conspicuos a este respecto son Talcott Parsons –véase, entre su vasta producción, *The Social System* (Nueva York: Free Press, 1951) – y Robert K. Merton –véase su *Social Theory and Social Structure* (Nueva York: Free Press, 1949).
- ⁵³ Como un ejemplo de lo mejor de estos esfuerzos, véase Helio Jaguaribe, *Hacia la sociedad no represiva* (México: Fondo de Cultura Económica, 1980).

- ⁵⁴ Véase Carlos Domingo, *Análisis de sistemas y dinámica de estructuras* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1973).
- ⁵⁵ Matus, *Planificación de situaciones*, 33.
- ⁵⁶ Matus, *Planificación de situaciones*, 34.
- ⁵⁷ Matus, *Planificación de situaciones*, 34-35.
- ⁵⁸ Matus, *Planificación de situaciones*, 370-371.
- ⁵⁹ Matus, *Planificación de situaciones*, 371-372.
- ⁶⁰ Matus, *Planificación de situaciones*, 35-36. Los sistemas sociales no son organismos, esto es lo que en los últimos renglones de este fragmento nos está diciendo Matus, y esto ha sido reconocido por la mayor parte de los autores/consultores que se han ocupado de aplicar en el estudio y/o en la intervención de los "sistemas de actividad humana" métodos sistémicos (Stafford Beer, Russell L. Ackoff, Peter B. Checkland, Fred E. Emery, Eric L. Trist, por ejemplo; el término es debido a Peter B. Checkland), quienes sin embargo tienden a considerarlos "organizaciones", siendo que este término es predicable sólo a un tipo bien definido de sistemas sociales. En particular, los sistemas societales –aquellos coextensivos a la sociedad, tales como el sistema político o el económico– no son organizaciones.
- ⁶¹ Matus, *Planificación de situaciones*, 371.
- ⁶² Matus, *Planificación de situaciones*, 37.
- ⁶³ Lo que las cursivas (de Matus) quieren destacar es la contrastación entre *situaciones* propias de un sistema con historia) y *estados* (propios de un sistema que evoluciona).
- ⁶⁴ Matus, *Planificación de situaciones*, 37.
- ⁶⁵ Ricœur, *Tiempo y narración III*, 1017.