



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Posgrado en Estudios Políticos y Sociales

Facultad Ciencias Políticas y Sociales
Instituto de Investigaciones Sociales
Centro de Estudios sobre América del Norte
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Facultad de Estudios Superiores Acatlán

Esperanza y utopía: una exploración conceptual sobre el tiempo futuro.

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRO EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y
SOCIALES**

PRESENTA

Gustavo Serrano Padilla

Tutora

Dra. Mónica Guitián Galán, CETMECS.

Comité

Dr. Ramón Ramos Torre, UCM.

Dra. Guadalupe Valencia García, CEIICH.

Dra. Emma León Vega, CRIM.

Dra. Alejandra González Bazúa, CETMECS.

Ciudad Universitaria, Cd. Mx.

noviembre de 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Adriana y Gustavo, con infinito agradecimiento

A Isabel, con amor y anhelo

Agradecimientos

A mi tutora, la Dra. Mónica Guitián Galán a quien no puedo sino agradecer todo el camino andado estos dos años. Cada llamada de atención, cada jalón de orejas, cada palabra de motivación y cada ánimo vertido ya en el cubículo de la Facultad, ya en los pasillos, ya en algún tren dirección a Valencia, ya en la ciudad de Madrid. A Moni —como se me ha hecho costumbre llamarle— por estar ahí desde antes del Posgrado, por la fortuna de encontrarnos en un pequeño Seminario, por el “ping-pong” tan característico en la construcción de este y otros trabajos, por ser Maestra y guía. Con mucho cariño a la espera de tiempos nuevos y fructíferos.

A la Dra. Guadalupe Valencia García, pilar fundamental de mi formación desde hace algunos años cuando decidió abrirme las puertas de un mundo que, en ese entonces, era desconocido. A Puy por su amistad, apoyo y ánimo no sólo durante el curso de este Posgrado, sino por resultar una inspiración constante que, lejos de imponer a rajatabla un quehacer específico, convoca a dilucidar nuevas posibilidades inscritas en un presente vivido y compartido.

A la Dra. Alejandra González Bazúa, por ser ejemplo de trabajo y dedicación docente, por su atención a los detalles de este trabajo, por cada comentario preciso para hacer de este un texto mínimamente bueno, por la paciencia y la apertura al diálogo. A Ale por su presencia siempre alegre, por su forma de encaminar algunos pasos descarriados y por ser un ejemplo para todas las personas que hemos tenido la fortuna de compartir algún espacio con ella.

A la Dra. Emma León Vega, por sus maravillosas clases que fueron clave para la escritura de algunos apartados de este texto. No puedo sino expresarle mi admiración total por la pasión compartida con todos y todas sus estudiantes. Ha sido una verdadera fortuna encontrar un terreno fértil para la discusión y la polémica más allá de las débiles fronteras disciplinarias. Por su atención en el proceso de escritura de este trabajo y por todas las facilidades otorgadas, por los pensamientos compartidos y construidos.

Al Dr. Carlos Gallegos Elías, por cada una de las recomendaciones literarias, por el jalón de orejas de cada seminario en el que me la pasaba desvariando. Por todo su apoyo y ánimo en aquel proceso de intercambio, por las horas compartidas en un aula llena de discusión y consejos. Por transmitir la inconformidad al demostrar que siempre se puede hacer algo mejor, más pulido, menos engorroso, más claro.

Hay, en este camino andado, una persona a la que debo más de lo que unas breves líneas pueden expresar. Agradezco profunda y especialmente al Dr. Ramón Ramos Torre: por el apoyo incondicional para realizar una estancia de investigación en la Universidad Complutense de Madrid, por recibirme de la forma más cálida posible, por aquellos paseos —al borde de un acantilado o entre las calles de Madrid— llenos de anécdotas que encerraban en sí mismas un conocimiento que la formación universitaria no da, por las conversaciones dentro y fuera de la Universidad, por mostrarme una España que, sin lugar a duda, no hubiera conocido de no ser por él. A Ramón, por todos los recuerdos que también me llevé en una maleta un 30 de noviembre de 2019 y que, hoy por hoy, se configuran como motor y aspiración de lo que algún día espero

poder llegar a ser. Gracias, Ramón, por ser en toda la extensión de la palabra un Maestro. No puedo, tampoco, dejar de agradecer a Uta por su cariño, por las tardes compartidas entre el humo denso que salía de nuestros cigarrillos, por abrirme las puertas de su casa, por todos y cada uno de los momentos que guardo con más cariño del que se pueda imaginar. A Ramón y a Uta, esperando la oportunidad de volver a encontrarnos en un tiempo no muy lejano.

Con este agradecimiento se abren otros tantos que no puedo dejar pasar, pues hicieron de un simple intercambio académico una experiencia vital. En Madrid: al Dr. Francisco Serra por sus maravillosas recomendaciones bibliográficas que consolidaron parte de este trabajo; a Pablo y Manu, compañeros de cubículo por su compañía y largas pláticas; a mi querida Sofía, a Javi y a Nieves por las largas y hermosas tardes compartidas en la barra de aquél pequeño bar, sepan cuánto les echo de menos. En Bilbao: a David por recibirme como si de un viejo amigo se tratase (y a Juan Soto, a quien le debo esa buena experiencia), por aquellos paseos en el Casco Viejo, por sus consejos y sus ánimos. En Sevilla: a Carlos y a la pequeña Violeta, por compartir conmigo su casa, por la confianza y los recuerdos construidos. A todos los actores poco memorables de Gijón, Toledo, Salamanca, Segovia y Granada.

Agradezco al Seminario Permanente de Estudios sobre el Tiempo: a Gerardo, Fede, Margarita, Dulce, Raúl, Ana, Carlos, Coco. Por constituirse como el espacio idóneo de expresión y confrontación de ideas que conformaron la escritura de este trabajo.

A Anuar, por su compañía, sus ánimos, por los cigarrillos y las teteras compartidas. Por una amistad forjada en múltiples pasillos y jardineras.

A mis maestros y maestras que siempre siguen ahí, que son presencia constante: a Gabriela Delgado, Blanca Reguero, Carlos Rojas, Juan Soto, Jorge Mendoza y Pablo Fernández. Por acompañarme todavía a cada paso del camino.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la oportunidad de cursar este Posgrado y, también, la de realizar un intercambio académico. Al Proyecto UNAM-PAPIIT IN302319 "Futuros en disputa: las narrativas sobre el porvenir a partir de la coyuntura política del 2018 mexicano". A la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Universidad Complutense de Madrid, por esta invaluable oportunidad de seguir con mi formación.

A Isabel, todavía y siempre, por el tiempo que habitamos juntos, por su presencia inagotable, por los pasos andados, por el futuro anhelado y por el presente construido. Por la buena fortuna de estar juntos y echar a andar pese a todo. Con cariño infinito, siempre.

Cierro con quienes han hecho todo esto posible, mis dos pilares, mi familia: a Adriana y Gustavo. Cada pequeño paso no es sino una forma de agradecer su entrega, constancia y apoyo. Por todas las soluciones que siempre han sido más que los problemas, por las noches en vela, por los días abrumadores, por el orgullo de ser hijo suyo. Porque pese a todo todavía tenemos la oportunidad de celebrar juntos. Con el amor conjunto de veintiséis años: gracias.

Índice

Introducción	1
Capítulo I. Resituar el futuro	8
El futuro en la historia	10
Miradas premodernas sobre el futuro: el horizonte medieval.....	12
La concepción del futuro a partir de la Modernidad	17
El futuro hoy: diagnósticos y crisis	24
¿Por qué el futuro?	35
Capítulo II. Utopía y Esperanza: una conceptualización.....	40
Utopía: caracterización y notas históricas	42
El pensamiento utópico de Ernst Bloch: forma y función de la utopía en la historia....	55
El espíritu de la utopía	58
El concepto de <i>esperanza</i> : motor y justificación de la utopía	61
Bases antropológicas	62
La esperanza como principio: elementos filosóficos.....	65
La esperanza como un afecto.....	70
El concepto de lo todavía-no-consciente	76
La función utópica: esperanza concreta y utopías posibles.....	80
Mundo inconcluso: lo posible y la ontología del todavía-no	83
Anudando la esperanza: breves notas	87
Capítulo III. Alcances y contrapuntos de la <i>esperanza</i> y la <i>utopía</i>	90

La esperanza y el problema de la agencia	93
Modos de la esperanza	97
El principio de responsabilidad.....	100
Los principios de la responsabilidad: una era tecnológica.....	102
La teoría de la responsabilidad	111
El futuro amenazado.....	113
Crítica de la utopía	115
Hacia una nueva ética.....	122
Esperanza, acción y responsabilidad	124
Conclusiones	128
Referencias	134

Introducción

¿Cómo entender y abordar el problema del tiempo futuro en una época que parece haber prescindido de él? Esta es, quizás, la pregunta guía de este trabajo. Alrededor de ella gravitan otras tantas que generan tensiones, contradicciones y problemáticas que se intentarán resolver a lo largo de este texto: ¿podemos dar por finiquitado al tiempo futuro en favor de un presentismo ramplón e infértil?, ¿qué potencialidades conceptuales surgen de la utopía y la esperanza?, ¿cómo pensar ambos conceptos en la actualidad? Las reflexiones que se pretenden desarrollar en este trabajo son fruto de un descontento ante las diversas tesis, postulados y dogmas en torno al tiempo por venir generados en tiempos recientes dentro del cúmulo de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Es cierto que, de vez en cuando, es posible encontrar reflexiones que apunten a un resurgimiento o una reinterpretación del tiempo por venir, pero también es verdad que éstas no componen la generalidad de los trabajos. Y, sin embargo, el futuro sigue ahí, latente, pendiente, parece derrocarse cuando nos asaltan acontecimientos horribles e imprevisibles, cuando la muerte se convierte en la eterna invitada; vuelve a aparecer en los momentos de efervescencia política y colectiva, sigue girando y dando cuerpo a discursos políticos o sociales, se encuentra, todavía, en prácticas y acciones cotidianas. Pese a ya no embrujar como antaño, el futuro sigue siendo una dimensión antropológica y social que debe ser atendida.

El presente trabajo se inscribe dentro de lo que se podría denominar "estudios sobre el tiempo" y toma como problema central el tiempo por venir. Ambas características son, cuanto menos, problemáticas. La primera porque hablar sobre estudios del tiempo implica, por una parte, desconocer las fronteras disciplinarias que se encuentran tan marcadas en ciertos ámbitos universitarios; pero, al mismo tiempo, parecer resultar interesante y fructífero desconocer tales distinciones cuando se intenta abordar un problema de suma complejidad como lo es el tema del tiempo. En este mismo sentido es

posible explicitar que, más allá de ser campos con objetos y problemas delimitados, las distintas disciplinas académicas y científicas componen diversos "puntos de vista" para tales fenómenos. El segundo problema reside en la misma caracterización del tiempo futuro al configurarse como proyecciones de lo que todavía no acontece, ya sea en su carácter positivo o negativo; diferente a los resquicios del pasado y la vitalidad del presente, el futuro aparece como un campo de indeterminación y contingencia difícilmente aprehensible.

En el primer capítulo de este trabajo se abordará de manera histórica diversas miradas, ideas y experiencias del tiempo futuro, haciendo énfasis en la distinción clave que caracteriza a la Modernidad y que permite entender el futuro como un tiempo abierto e indeterminado sobre el cual se proyectan eventos todavía no acontecidos y que difiere de los horizontes premodernos los cuales, como se intentará argumentar, consistían en una topología circular del mismo o, en todo caso, de una prefiguración de este en la forma del "destino". Así, la nota distintiva del tiempo por venir a partir de la matriz de la modernidad resulta ser la de su carácter desconocido, abierto, contingente e indeterminado. Esto, por supuesto, permite la elaboración de distintas estrategias para aprehenderlo y comprenderlo. Interesa, sobre todo, destacar que sólo a partir de esta distinción es posible proyectar lo que, en el segundo capítulo, se conjunta bajo el término de utopía: las proyecciones de un mundo mejor y los diversos programas realizados para alcanzarlo.

En ese mismo sentido se intentarán delinear algunas de las notas características de este nuevo tiempo desde la matriz de la modernidad. Como se verá en dicho desarrollo, es posible entender este tiempo futuro a partir de, fundamentalmente, la idea de Progreso propia de la Filosofía de la Historia. Aunado a ello y siguiendo los razonamientos de Peter Wagner se desarrollará la idea de que la noción de progreso se relaciona con las ideas de libertad, autonomía y razón; tríada que constituye, en cierto sentido, el núcleo mismo de

lo que se podría denominar Modernidad y que fundamentaron social, política y culturalmente, el surgimiento de una idea de futuro dominante que, sólo hasta mediados del siglo pasado, fue puesta en duda debido a diversos hitos históricos.

Después de esa breve revisión histórica se planteará lo que en diversos ámbitos académicos y culturales se rotula bajo "la crisis del futuro". Dichos diagnósticos, se argumentará, constituyen las nociones hegemónicas desde las que contemporáneamente entendemos el tiempo por venir. Un análisis crítico y minucioso de dicha matriz permitirá observar cómo a partir de eventos tales como la Segunda Guerra Mundial y distintos acontecimientos políticos y sociales la *promesa* de un futuro utópico en su vertiente liberal y tecnócrata comienza a desvanecerse. No sólo los hitos históricos han marcado la crítica y decadencia de aquel proyecto concebido en los albores de la modernidad; siguiendo con el argumento de Franco Berardi, según el cual las nuevas formas de la economía y el capital nos han desembocado en una "era de la impotencia", será preciso discernir entre diversos fenómenos de la experiencia del tiempo por venir que configuran, hoy por hoy, la actual crisis tan repetida por diversos autores adscritos a diversas corrientes teóricas. En favor de sistematizar dichos diagnósticos, se echará mano de un mapeo realizado por el sociólogo español Ramón Ramos Torre quien, retomando los trabajos de Frederic Jameson en torno a la posmodernidad, propone tres elementos clave para la comprensión de la actual experiencia del tiempo: atemporalización, espacialización y presentificación. A partir de dicha tríada es posible generar una red conceptual que contemple e incluya aspectos como la aceleración, la impotencia y la crisis del futuro manifestada, como se verá, en diversos discursos cotidianos y académicos.

Es, precisamente, la situación delineada anteriormente la que convoca a reflexionar en torno al tiempo por venir. Pensarlo en una época como la actual resulta necesario y urgente. Contra su desaparición es preciso encontrar nuevas formas de entenderlo y aprehenderlo. Para ello, además, es factible remontar una serie de caracterizaciones que

se han hecho del mismo para lo cual, de nuevo, las sugerencias del profesor Ramón Ramos de atender la complejidad, tensión y multiplicidad del tiempo resultan clave para el trabajo que se llevará a cabo en los capítulos II y III.

A través de esta delimitación y explicitación de los diagnósticos contemporáneos, propondré dos formas conceptuales de abordar el problema del tiempo por venir: la utopía y la esperanza. Siempre se insistirá en que, pese a que ambos conceptos pueden ser separados analíticamente, representan un rico entramado conceptual que permite complejizar nuestra relación con el tiempo futuro. Dicho desarrollo, de nuevo, iniciará con una breve indagación histórico-conceptual de ambas categorías tratando de mostrar las diversas concepciones que, a lo largo de la historia, han revestido a ambos conceptos. Se iniciará —por motivos meramente expositivos— con la *utopía*, la cual se puede considerar como el elemento de proyección social y política que emana de la esperanza. De su forma literaria, a su forma política y su potencialidad epistemológica como forma de orientarse hacia el futuro, la utopía representa una de las formas más recurrentes de aprehender el tiempo por venir, pero no por ello una de las más acertadas pues, como se verá, a lo largo de su devenir histórico ha sido confundida con la mera ensoñación literaria o con las meras imaginaciones abstractas que no encuentran un fundamento en el terreno de lo objetivo-real como dirá Ernst Bloch.

De un lado, la *utopía* será abordada desde su acuñación en la literatura, con la obra de Tomás Moro, hasta sus diversas manifestaciones técnicas y sociales. Para ello, se retomarán los amplios trabajos en torno al pensamiento utópico de Frank E. Manuel y Lewis Mumford, así como diversas monografías dedicadas al tema. De esta forma, la utopía será caracterizada como una forma del pensamiento histórico, siguiendo la distinción formulada por Reinhart Koselleck que distingue entre dos modos de la utopía: la primera, referida a un lugar en concreto pero fantástico; la segunda referida al tiempo por venir que se instala como aspiración de un presente compartido. Sin embargo, más

allá de las distinciones entre estos dos modos de la utopía será preciso seguir reflexionando en torno a la función epistemológica de la misma según lo señalado por Hugo Zemelman. En este sentido y prescindiendo de los contenidos específicos de cada utopía, será menester entenderla desde su potencialidad de conocimiento y aprehensión en torno al tiempo futuro.

En segundo lugar, se abordará el concepto de *esperanza*. Para ello se retomará la obra del filósofo alemán Ernst Bloch como guía y fuente de discusión en torno a la misma. Siguiendo los esquemas explicativos ya planteados se hará un breve recuento histórico que permita situar los diferentes matices y concepciones de tal concepto: desde su naturaleza teológica, pasando por su caracterización como un *afecto de la espera*, hasta concretarla en el terreno de lo real-objetivo y asumiendo su carácter de "motor de la transformación histórica". Contrario al término de utopía, la esperanza no mantiene una serie de contenidos concretos, antes bien, ella misma empuja e inaugura el tiempo por venir caracterizado —como ya se había dicho— de forma indeterminada, abierta y contingente. La esperanza es, en efecto, el afecto del futuro. Para caracterizarla de manera adecuada será preciso retomar las discusiones y fundamentaciones antropológicas, sociales y culturales que formula Ernst Bloch para, finalmente, reflexionar sobre su necesidad y urgencia en los tiempos actuales.

De este modo, a partir de una serie de conversaciones y reflexiones con el profesor Ramón Ramos Torre y asumiendo el carácter monográfico de los apartados anteriores, se optó por señalar algunos de los alcances y límites de los conceptos de esperanza y utopía. Para dicho ejercicio se retomarán los trabajos de la socióloga Julia Cook y del filósofo Hans Jonas. Esto, en suma, reconoce la necesidad de abordar empíricamente las reflexiones planteadas a lo largo de este trabajo y, al mismo tiempo, de pensar en torno a los nuevos retos planteados por una sociedad que, si bien resulta heredera, dista de aquella época en la que ya Bloch reflexionaba sobre la esperanza.

Por lo tanto, el trabajo de Julia Cook y Hernán Cuervo permite sugerir y entrever algunas de las opciones empíricas sobre las cuales es preciso atender el concepto de esperanza. Al mismo tiempo, producto de dichas investigaciones, se analizará la distinción entre el modo representacional y no-representacional de la esperanza. Dicho abordaje permite, por un lado, sentar las bases de una investigación empírica posterior y, por el otro, establecer la esperanza como un concepto articulador de la investigación sociológica al relacionarla con el concepto de agencia y acción y subrayar las múltiples experiencias de los actores sociales en torno a ella.

Por su parte, el pensamiento de Hans Jonas funciona, en primer lugar, como un contrapunto de lo manifestado en *el principio esperanza*. Partiendo de una crítica al principio utópico de la era tecnológica y al dominio de la naturaleza implícito en este mismo, Jonas propondrá una nueva forma de entender el futuro a partir del concepto de *responsabilidad* que, a su vez, lo llevará al planteamiento de una nueva ética. En el centro de esta discusión se localiza, ni más ni menos, la posibilidad de la desaparición de un mundo habitable y, con ello, la de la especie humana en general. El *principio responsabilidad* nos posiciona ante la imagen catastrófica producto de una larga serie de ensayos y experimentos que, hoy por hoy, demuestran haber tenido una serie de “consecuencias no deseadas”. Si bien estas reflexiones se presentan como una crítica hacia el pensamiento utópico, trataré de argumentar que, más allá de sustituir un principio por otro, será preciso entender que ambos se encuentran relacionados y es posible realizar una articulación conceptual que permita entender un futuro esperanzado desde el ámbito de la responsabilidad.

A partir de esta breve revisión sobre alcances y límites de los conceptos de utopía y esperanza, se propondrá de manera muy breve una tríada conceptual que podría generar diversos ejes de articulación y posibilitar la emergencia de nuevos análisis en torno a diversos temas. Compuesta por los conceptos de *esperanza-acción-*

responsabilidad, esta triada se presenta como una suerte de heurístico que permitirá abordar la problemática del tiempo futuro en investigaciones posteriores asumiendo, sí, las múltiples crisis con las que éste se presenta de forma contemporánea, pero, al mismo tiempo, proponiendo nuevas vías de análisis, reflexión y acción que se concreten en vías novedosas de proyección teórica, social y política.

Queda poco o nada por decir, el breve trabajo que aquí se presenta ha intentado abonar a una línea de investigación que, aunque parezca novedosa, hunde sus raíces en múltiples elementos clásicos de la teoría social. Al mismo tiempo, intenta ofrecer vías de reflexión que abogan por la construcción de nuevos horizontes de futuro en contra de las tesis, según las cuales, éste se encuentra mermado o desaparecido.

Capítulo I. Resituar el futuro

El objetivo principal del presente apartado es mostrar cómo las ideas, concepciones y representaciones sobre el tiempo futuro han variado a lo largo de la historia y resultan ser cualitativamente diferentes unas de las otras. En ese mismo sentido y como una pequeña acotación vale la pena destacar que dicho ejercicio estará circunscrito en lo que se podría denominar Modernidad y que, además, se encuentra acotado al campo de estudio de las Ciencias Sociales, específicamente la Sociología. Dicha exposición tiene como meta principal situar las diferentes coordenadas teórico-conceptuales que permitan, en un segundo momento, plantear la cuestión sobre los horizontes de futuro a partir de los conceptos centrales propuestos en esta investigación: utopía y esperanza, así como mostrar la importancia que tienen el tiempo futuro en sus diferentes formas como un elemento configurador del tiempo presente, experiencia que, como se tratará de insistir, adquiere su pleno sentido dentro del desarrollo de la modernidad que, a la vez, implica una nueva conceptualización de la Historia relacionada con el surgimiento de la matriz moderna.

Además de los objetivos anteriormente planteados, este apartado contendrá, en paralelo, breves indicios sobre los diagnósticos actuales de las sociedades modernas¹; tales diagnósticos se pueden encontrar referidos a la aceleración, la clausura o achicamiento de horizonte futuro o la imposibilidad de este como un elemento configurador del tiempo presente. En fin, se busca indagar cómo es que el tiempo por venir se representa y construye desde los inicios de la modernidad, asumiendo que algunas de estas ideas se han presentado como dominantes en la reflexión sociológica contemporánea. Así mismo y como parte de dicho ejercicio, el apartado concluirá con

¹ Por el momento resulta irrelevante la caracterización contemporánea en torno a las sociedades pos- o hipermodernas; dicha distinción será abordada a lo largo del trabajo y más que resultar de una clasificación novedosa sobre la condición actual de la sociedad, será únicamente relevante con fines teórico-analíticos de las correspondientes vertientes sociológicas a las que se adscriben.

una breve caracterización y contrastación de los principales rasgos que, a partir de los conceptos de esperanza y utopía, se pueden relacionar con el tiempo futuro, tales como su apertura, indeterminación e incluso contingencia, entendiendo que son estas características las que resultan pertinentes si se intenta relacionar y pensar sobre la ecuación futuro, esperanza y política, pues en efecto, sólo un tiempo por venir que resulte abierto e indeterminado se ofrece a sí mismo como un ámbito de la lucha política, no así con aquellos futuros que resultan determinados de antemano por la tradición e incluso por la espera pasiva de la repetición de lo mismo.

Dicho ejercicio se justifica a través de dos vías principales: la primera de carácter propiamente histórico intenta mostrar que la noción de futuro a través de la cual las sociedades modernas orientan su acción resulta ser relativamente nueva y forma parte del proceso que da lugar a la modernidad tradicional europea y que, con distintos matices, se ha ido incorporando en diversas latitudes del globo; lo cual no quiere decir que la matriz básica de sentido propia de la Modernidad haya sufrido cambios sustanciales en diversos espacios geográficos y tiempos históricos, pero sí que sus diversas interpretaciones pueden corresponder a diversos estratos temporales particulares de las sociedades en las que se manifiesta. La segunda justificación propone llevar al límite la idea según la cual el futuro inaugurado por la agenda moderna europea no ha sido aceptado e incluido dentro de otras modernidades, por el contrario, dentro del mismo proceso histórico ha presentado matices, tensiones e incluso contradicciones de acuerdo con las diversas experiencias históricas que se manifiestan en distintas sociedades. En esa misma línea es posible adelantar que el futuro, dentro de este trabajo, se asume como un concepto que se ha construido socio-históricamente y que, por la misma razón, no se puede presentar como una constante antropológica o como una facultad innata de la naturaleza humana. En ese mismo sentido —y con el peligro de ser reiterativo— es preciso asumir que la noción de futuro propia de este trabajo se entiende a partir del surgimiento de la Modernidad junto a una serie de conceptos y semánticas

que surgieron cerca de los siglos XVII y XVIII. Si bien, como se verá más adelante, el concepto de *esperanza* (central en este trabajo) puede ser entendido como un elemento antropológico fundamental del ser humano, esto no implica que la concepción del futuro en diversos momentos históricos haya resultado ser la misma; así, pues, resulta fundamental comprender que las ideas de *futuro* y *esperanza*, si bien se encuentran de la mano en tanto la *esperanza tiende* al futuro, son analíticamente diferentes y su relación puede resultar ser mucho más compleja de lo que se podría suponer a primera vista.

El futuro en la historia

Un ejercicio histórico acerca del tiempo futuro debe empezar por reconocer que, como dimensión constitutiva del ser humano, el futuro es una categoría de la que no se puede prescindir tal y como lo han apuntado diversos autores desde distintas tradiciones del pensamiento (Hölscher, 2014). Sin embargo, es preciso señalar que dichas aproximaciones resultan ser cualitativa y topológicamente diferentes, esto es: que la concepción del tiempo por venir ha variado ya sea en diversas culturas o a lo largo del desarrollo social. Si bien se podría decir que a través de la historia siempre hubo acontecimientos situados en el tiempo futuro que los seres humanos y las sociedades “esperaban” no siempre existieron las ideas de un tiempo homogéneo que, en lugar de regresar, discurriera y en el que podrían llegar a asentarse diversos acontecimientos por venir (Hölscher, 2014). A pesar de que las fuentes históricas sobre las diversas concepciones de futuro son escasas sí es posible rastrear las diferencias que el tiempo futuro adquiere durante la modernidad a diferencia de, por ejemplo, el periodo medieval. De esta forma es posible argumentar que la noción de futuro con la que hoy estamos familiarizados fue concebida durante los siglos XVI y XVII principalmente en Europa occidental y que, además, se encuentra íntimamente relacionada con la propia concepción de historia que surge dentro de aquella época concibiendo el devenir histórico como un proceso coherente, también con el desarrollo humano, social, cultural y cuyo elemento analítico clave consiste en la aparición de una asimetría entre lo que se

ha denominado *espacio de experiencias* y *horizonte de expectativas* o, en palabras más simples, en la aparición del pasado y futuro como dos dimensiones con estatutos ontológicos diferentes (Koselleck, 2004; Hölscher, 2014).

Dado lo limitado de la exposición que aquí se presenta es preciso advertir que muchas de las formas, conceptos e ideas de las llamadas sociedades premodernas quedarán fuera de dicho trabajo, salvo por contadas referencias que permitan ejemplificar el desarrollo del concepto aquí expuesto. En esa misma línea se intentará prestar más atención a las diferentes expresiones de este tipo de futuro ya entrada la época moderna de los cuales cabrían destacar los ejemplos de la literatura, el arte e incluso el quehacer científico y que se ha plasmado, por ejemplo, en una larga serie de utopías o proyectos políticos y económicos.

Al seguir el plan de exposición aquí planteado se pretende, por una parte, mostrar que la ocupación en torno al futuro no ha tenido la misma intensidad durante todas las épocas y que, incluso dentro de la época moderna, el futuro —como un espacio abierto e indeterminado— ha sufrido, tal y como sugiere Lucian Hölscher (2014), diferentes fases de expansión y contracción, en otras palabras: que de acuerdo al momento histórico en el que se encuentren diferentes sociedades el horizonte de futuro parece dilatarse o “achicarse”, dando lugar a una serie de diversos acontecimientos que se pueden esperar ansiosamente o, por el contrario, que son rechazados y entendidos como catástrofes de índole cósmica, religiosa o social.

Resulta útil e incluso necesario subrayar el desarrollo histórico que el concepto de futuro ha tenido simple y sencillamente para recalcar que las ideas que de él se han tenido en diversas épocas son diferentes y que incluso ahora los diagnósticos más alarmantes dentro de las Ciencias Sociales respecto a la crisis del futuro —su desaparición o su clausura— pueden ser entendidos desde una óptica múltiple asumiendo que se refieren únicamente a ciertos proyectos y concepciones de futuro mientras que, en la vida

cotidiana y otros ámbitos, se gestan, desarrollan e interpretan nuevas narrativas y significados que permitirían la apertura de horizontes de tiempo por venir cualitativamente diferentes.

Miradas premodernas sobre el futuro: el horizonte medieval

Se le suele llamar futuro al tiempo que todavía tenemos por delante, a ese espacio de tiempo que "todavía no es" pero que se hace presente a través de la espera, la expectativa o el proyecto. Saber lo que va a traer consigo es difícil de adivinar, sin embargo, es una cuestión que ha aparecido presente a lo largo de la historia y sobre la cual se han generado diversas formas de adivinación o advertencia. Pero este futuro no ha sido la idea hegemónica dentro del devenir histórico, en diversas épocas e incluso en diferentes latitudes, las ideas de futuro varían y se matizan. Por lo tanto, tal y como apunta Hölscher (2014): "el hecho es que el futuro, en cuanto época de la historia, es un descubrimiento tardío. Resulta muchas veces dudoso que, antes de comenzar la Edad Moderna, se tratara efectivamente de acontecimientos "futuros" en el moderno sentido de la palabra" (p. 9)

Si bien un ejercicio histórico sobre los diferentes significados relacionados al futuro a través del tiempo puede parecer conceptualmente sencillo, la tarea se complica al asumir que no todas las sociedades a lo largo del desarrollo histórico han contado con arsenales lingüísticos que les permitan dar cuenta de eso a lo que hoy en día designamos como futuro y que cumple con ciertas caracterizaciones. Al mismo tiempo se suma la dificultad o la aporía entre las imaginaciones individuales y los proyectos colectivos o, también, entre el estrato objetivo de lo que acontecerá efectivamente y aquello que sólo forma parte de distintas cavilaciones en torno a lo que puede acontecer. Un ejercicio de indagación histórica que pretenda dar cuenta de las transformaciones y diferencias que se han sedimentado dentro del concepto de futuro debe permanecer siempre atento a dichas dificultades, entretejiendo su argumentación para intentar dar cuenta de los múltiples matices del tiempo por venir y el sentido que de él emana. En el sentido objetivo

y colectivo del futuro, este trasciende nuestra existencia individual, orientado proyectos de largo aliento que no necesariamente impactarán en la vida de un individuo; en cambio, como contenido subjetivo, el futuro —así como la capacidad de anticipación e imaginación— forma parte fundamental de nuestra existencia en el mundo. Ambos contenidos, tal y como se ha mencionado, deben complementarse el uno al otro dentro de una tarea histórica.

Si el futuro ha estado presente tanto en su contenido objetivo como en el subjetivo, cabría preguntar entonces: ¿por qué realizar un ejercicio histórico del mismo?, ¿es posible imaginar que los seres humanos, sea la época en la que habiten, no conozcan o imaginen un futuro? En dado caso que esta última respuesta fuese positiva, entonces: ¿qué sentido tuvo la construcción de casas sólidas, los asentamientos humanos, la agricultura, la transmisión de conocimientos entre generaciones y, un poco después, la apuesta por proyectos políticos de gran envergadura? Ciertamente es que, por considerarlo rápidamente, la idea de un futuro se ha hecho presente con matices diferentes a lo largo de la historia, sin embargo, cabe preguntarse (y esa es la cuestión central de este apartado) qué cambios introduce la modernidad respecto a las formas pasadas de pensar y concebir el tiempo por venir y, también, cuáles son las semánticas o rasgos distintivos que lo acompañan en su surgimiento.

En el libro titulado *Breve historia sobre el futuro* (2012) Pedro Paniagua asocia el surgimiento de este con el nacimiento del propio tiempo. A través de una revisión profunda en la mitología griega muestra la presencia algunos esbozos sobre el futuro en la historia Antigua. Cabe resaltar que el futuro, al menos en esta tradición, podría ser considerado como un espacio ya determinado a partir del *destino* de cada cual, destino que podía conocerse a través de los diversos oráculos. En ese mismo sentido el conocimiento sobre el futuro implicaba una especie de poder del conocedor sobre los ignorantes de este. Como tal, el futuro aun no posee un grado de indeterminación que

posibilite su apertura hacia lo contingente pues, en efecto, si todo estaba predeterminado, la vida no era más que un camino ya marcado que los hombres, mujeres e incluso dioses debían seguir y, por lo tanto, no contenía los rasgos que, posteriormente, se asociarán con el tiempo por venir, tales como su apertura, contingencia e indeterminación.

Por lo tanto, es preciso destacar que lo importante no era tanto el futuro como un espacio de posibilidades, sino más bien como un espacio ya conformado que, tarde o temprano, acaecería sobre el mundo. Dicha concepción puede ser ya notada, como era de esperarse, en las formas gramaticales que se disponían para hacer referencia a dicho tiempo, tal y como apunta Hölscher (2014):

Para la plétora de los acontecimientos venideros no sólo existían ya en las lenguas clásicas conceptos concretos (por ejemplo, *to mellon*, en griego; *futurum*, en latín) y formas gramaticales (el tiempo verbal llamado "futuro"), sino que se disponía también de refinadas técnicas de predicción (oráculos, profecías, etc). La novedad es, antes bien, la idea del futuro como espacio de tiempo, como periodo en el que todas estas cosas han de acontecer, o en el que se representan como tales" p. 17

Sin embargo, tal y como se sigue la idea proporcionada por Hölscher, el futuro aparece en épocas posteriores, por lo menos, como un espacio de tiempo sobre el cual las cosas que aún no acontecen pueden ser representadas, idea que rompe con las concepciones anteriores según las cuales el futuro no cesaba de ser más que una repetición de lo que ya había acontecido. Gráficamente resulta sugerente pensar que, si bien el contenido futuro resultaba de alguna manera *predeterminado* se colocaba en un espacio asimétrico respecto a las experiencias pasadas. La idea de una linealidad del tiempo comienza a imponerse frente a una circularidad del mismo, aunque, valga la pena apuntarlo, ambas formas de concebir la temporalidad no se niegan la una a la otra al menos en el terreno práctico, sino que, como se apuntará, coexisten en diferentes formas de pensar y aprehender la experiencia del tiempo.

Esta idea de la asimetría es propia, tal y como ha sugerido Koselleck (1993), de una nueva forma de concebir la Historia a partir de la distinción entre un *espacio de*

experiencias y un horizonte de expectativas cualitativamente diferentes. Si bien con la idea de la repetición cíclica parecía verosímil que el futuro y su contenido no cambiaba respecto a lo ya acontecido en el pasado, esta nueva idea da a entender que la experiencia tiene poco o nada que ver con lo que *viene* desde el futuro. En la concepción moderna de la historia y del tiempo el futuro goza de un estatuto ontológico diferente al del pasado (Hölscher, 2014), o lo que viene a ser lo mismo: las experiencias (siempre en el pasado), dejan de resultar útiles para actuar y resolver problemas que aparecen como totalmente *novedosos*; al dejar de primar la relación circular o simétrica entre el pasado y el futuro, se realiza un quiebre en las formas de entender y, por consecuencia, actuar en el mundo. Esto no demanda tanto un conocimiento profundo del pasado, como una serie de herramientas que permitan entrever en el futuro y, de alguna forma, poder subsumirlo a las condiciones presentes.

Así, se introduce uno de los criterios distintivos del tiempo futuro a partir de la modernidad: la idea de la *novedad*. En términos llanos la novedad puede ser concebida como aquel contenido del cual no aparece huella, rastro o evidencia en lo acontecido y que, para poder explicarse, requiere la creación de nuevos códigos simbólicos que permitan aprehenderla e incorporarla dentro del constante fluir del tiempo. En la misma línea de pensamiento podemos encontrar las reflexiones de Schlegel y del politólogo Adam Müller quien opinaba que: "El verdadero historiógrafo es a la vez profeta e historiador, obediente hijo del pasado porque quiere dominar paternalmente el futuro" (citado en Hölscher, 2014, p. 61). La novedad, en este mismo orden de ideas, resultará importante cuando se tematicen los conceptos de *utopía* y *esperanza*, pues, en la matriz del pensamiento del filósofo alemán Ernst Bloch, ambos conceptos apuntan, según la concepción de un futuro auténtico, al *novum* cesando de repetir elementos y configuraciones pasadas e instaurando, precisamente, mundos *novedosos*.

Así, como se ha tratado de recapitular hasta el momento, la idea del futuro con la que actualmente vivimos es, relativamente, reciente. De ello resultan fundamentales dos ideas para el trabajo que aquí se presenta: la primera de ellas nos remite a que su formación se da dentro de lo que hoy se puede denominar Modernidad y que implica una serie de rupturas con las concepciones antiguas del tiempo, la más importante de ellas es haber dispuesto al futuro como un espacio de tiempo en el cual se sitúan los eventos que todavía no han acontecido. Esto, como lo vuelve a mencionar Hölscher (2014), implica que el hombre deja de contraponer la temporalidad de la eternidad al transcurso general del tiempo y comience a verse inmerso en dicho devenir. En la misma línea y según se recupera en el texto de Hölscher (2014): la aparición de esta nueva concepción de la Historia puede ser atribuida a Chladenius quien en su obra conocida como *Ciencia general de la historia* sugiere y sostiene que el historiador propiamente dicho debería dejar de centrar toda su atención en el pasado e incorporar la dimensión de futuro. Sin embargo, ya en el mismo trabajo de Chladenius se descubre que la referencia al futuro se limita a los meros acontecimientos que tendrán lugar en él, no así al futuro en su conjunto como un espacio de tiempo complejo; en ese sentido se podría decir, siguiendo nuevamente a Hölscher (2014) que: no contemplaban nunca, pues, el conjunto de una situación futura específica con las circunstancias que habrían de dominar precisamente entonces, sino que eran históricamente inespecíficas en el sentido del nuevo concepto de la historia (p. 43).

Si bien se podría decir que con Chladenius empieza esta inclusión del futuro dentro de la reflexión histórica, no es hasta algunos años después que el tiempo por venir adquiere una dimensión central en las reflexiones sociohistóricas de diversos autores. De cualquier forma, podemos ver ya aquí una serie de reflexiones y trabajos que intentan incorporar al tiempo futuro como una dimensión fundamental de la existencia tanto individual como colectiva pues, tal y como habría dicho Herder en su día: "la creencia en una vida futura es, así pues, necesaria a la humanidad, diría que natural. Necesaria para

no hundirse y, en medio de la desesperación o el espanto -que es la peor de las desesperaciones- convertirse en algo peor que un animal” (citado en Hölscher, 2014, p. 59).

La concepción del futuro a partir de la Modernidad

Según la historia recopilada por Lucian Hölscher (2014), el alumbramiento del futuro (tal y como lo concebimos hoy en día) empieza, con todo rigor, en la segunda mitad del siglo XVIII a través de obras de un pequeño círculo de pensadores con formación filosófica entre los cuales se puede incluir a Rousseau, Lessing, Hume y Kant. La tendencia general al pensar el futuro remitía, constantemente, a un intento por aprehenderlo y pronosticarlo, de tal forma que se pudiese ejercer cierto control sobre el mismo mediante el uso de la razón. Aquí, cabe mencionar que, si bien se buscaba pronosticar el tiempo futuro, esto no implicaba un conocimiento *a priori* del mismo como sí sucedía en épocas pasadas; por el contrario, era el carácter contingente e imprevisible de lo que venía lo que sugería una necesidad de proyección y control sobre el mismo desde el tiempo presente. Hoy en día podemos saber que los pronósticos sobre el futuro encuentran sus límites en, por una parte, la inexactitud de los datos cuantitativos y, por la otra, en la alta complejidad de las preguntas que nos planteamos respecto al mismo, así como en lo que, dentro de una corriente contemporánea del pensamiento sociológico, se ha denominado el *riesgo* y que consiste, como indica Mónica Guitián, en la probabilidad y posibilidad de que surjan cursos de acción inesperados a partir de decisiones tomadas en el presente (Guitián, 2010).

No es de extrañar que este interés por el futuro coincida con el periodo de la ilustración y sus valores centrales aliados con una idea del *progreso técnico y científico*. La idea de este progreso iba de la mano con un cierto optimismo según el cual la sociedad y los hombres siempre estarían en un proceso acumulativo de mejora constante; dicha idea, valga la pena decirlo desde ahora, fue puesta en duda y conoció

sus límites en el curso del siglo XIX y, podría decirse, terminó por derrumbarse en Europa a partir de la Primera Guerra Mundial.

Con todo, no cabe duda de que a partir de este periodo se inicia una rama de planificación del futuro la cual, aún hoy en día, se encuentra presente en la forma de, por ejemplo, los diversos estudios de prospectiva. No es preciso de este texto demeritar la labor que se realiza en torno a las predicciones y al aseguramiento del futuro a través de diversas técnicas, sin embargo, el foco de la presente investigación no es ese, ya que se asume su carácter siempre incompleto debido a las razones que se han mencionado anteriormente. Además, la pretensión central de este breve ensayo es, sobre todo, intentar fundamentar, a través de dos conceptos que se abordarán posteriormente (esperanza y utopía), una idea del tiempo futuro como un campo abierto de posibilidades que configuran el tiempo del aquí y el ahora, en clara contraposición con todas aquellas nociones que suponen la existencia de un único tiempo homogéneo con un futuro, por decirlo de alguna manera, apuntalado. En efecto, para fines de esta investigación y después de estos breves rodeos, se puede decir que *no se trata aquí de prever y controlar el futuro sino, por el contrario, de intentar abrirlo y asentarlo como un horizonte de lo posible*; urgencia que se da, como ya veremos más adelante, al enfrentarse a un panorama de crisis y angustia totalizadoras de la experiencia temporal contemporánea que conduce a lo que el filósofo Franco Berardi ha denominado "la era de la impotencia"; diagnóstico que hunde sus raíces en diferentes reflexiones desde los terrenos de la filosofía, la antropología y la sociología y, sobre el cual, como se verá posteriormente, es preciso rescatar y resituar nociones sociológicas como las apuntadas por Julia Cook y Hernán Cuervo (2018; 2019) en sus diversos trabajos sobre la agencia, la acción y los mecanismos de la esperanza para afrontar el tiempo presente y por venir.

Ahora bien, es preciso anotar que ya desde el surgimiento de la Modernidad el futuro se entiende, sustancialmente, desde la óptica del progreso, concepto que se

sustenta, de manera muy general, a través de la idea de un futuro que se encuentra abierto y sobre el cual, ahora lo podemos decir, se puede inscribir una constante mejora del ser humano. Vale la pena, por ahora, destacar algunas notas que permitan entender a qué se refiere el *progreso* entendido desde el surgimiento de la Modernidad y cómo ha ido variando a lo largo del tiempo para, en un momento posterior —de la mano con ciertos diagnósticos contemporáneos— intentar resituar dicho concepto a la luz de nuevas semánticas.

Hoy en día sigue siendo posible distinguir —aunque cada vez con mayor dificultad— entre aquellos defensores del progreso para quienes las sociedades modernas son normativamente superiores a las demás y aquellos detractores o críticos quienes argumentan que “las grandes narrativas de la modernidad han sido refutadas” o que la suposición de una modernidad progresiva resultaba ser una ideología que —de una y mil maneras— ocultaba la dominación (Wagner, 2017). Sea como sea, ambas posiciones asumen que la modernidad va unida al *progreso* desde su nacimiento. Las razones históricas que hacen a esta última afirmación posible son varias, de entre ellas la más importante es que: tanto si se asume el final del siglo XVIII como el punto de partida cronológico de la Modernidad, como si no, este momento se encuentra marcado, tal y como lo ha señalado Koselleck (2004), por una ruptura en la conciencia social que llevo a hacer posible la inauguración de una nueva idea de sociedad que prevalecería, por lo menos, durante el siglo XIX y, todavía, en buena parte del XX. La caracterización de dicha idea ya ha sido expuesta en líneas anteriores de este trabajo y se encontraba basada —en términos temporales— en dos ideas que iban de la mano: la primera de ellas, evidentemente, referida a la posibilidad de contar por primera vez con un horizonte abierto de futuro en el que ya no imperaba, necesariamente, lo que imponía la tradición (asimetría entre *espacio de experiencias* y *horizonte de expectativas*); aunado a esto se podía asumir la idea de que, en ese mismo futuro —y a través de, como se verá más adelante, la autonomía humana y la razón— era posible llevar a cabo una constante

mejora de la situación presente que terminaría, al fin y al cabo, por culminar en la creación de una sociedad perfecta. Esto representa, en términos simples, la aparición del componente de *novedad y mejora continua* en el pensamiento social, político y científico que marcará la mayor parte del desarrollo histórico desde dicha época y que, como apuntará Hans Jonas (2017), reconoce sus límites sólo a partir de las terribles experiencias históricas del siglo pasado aunado a una serie de elementos sobre el dominio de la naturaleza y su explotación que, hoy en día, permiten atestiguar las diversas consecuencias no planeadas y mucho menos esperadas de aquél proyecto.

Además de estas ideas que aparecen en el horizonte de la modernidad resulta necesario situar la aparición del progreso y la idea que se tenía de él junto a otras dos nociones que, también, aparecieron como elementos fuertes en dicho periodo: la libertad humana (autonomía) y la razón. Ambas categorías contrastan con la idea del ser humano en términos anteriores pues la autonomía se presenta respecto al orden natural e incluso mágico a través de la razón que, en términos generales, comportaba una diferencia frente a cualquier otra especie y dotaba al ser humano de la capacidad de manejar, someter y explotar los recursos de los que disponía. Dichos conceptos pueden ser rastreados, fundamentalmente, en el pensamiento ilustrado quienes ya veían a los seres humanos como seres dotados de razón y con la capacidad de ser autónomos (Wagner, 2017). No resulta falaz que ya en 1784 Immanuel Kant haya mostrado compromiso con el principio de autonomía y, a la vez, esperanza en el hecho de que la razón guiaría a la humanidad por el camino del progreso histórico. La razón, por una parte, permitía alcanzar la comprensión de los problemas y elaborar métodos de enfrentarse a ellos; por su parte, la autonomía les permitiría elegir los medios adecuados para llevar a cabo las acciones adecuadas. Además de esto, la fórmula se completa con la capacidad de memoria y aprendizaje de los seres humanos lo cual, por consiguiente, las sucesivas generaciones podrían basarse en el conocimiento acumulado por las generaciones previas en lugar de enfrentarse, constantemente, a los mismos problemas.

¿Hasta dónde es posible mantener las afirmaciones del párrafo anterior? Richard Wagner (2016) ha apreciado correctamente que, al menos desde la perspectiva kantiana, dichos presupuestos presentan una serie de problemas a los que se debe atender. Empezando por el hecho de que la libertad no necesariamente causa armonía, sino que señala tendencias ambivalentes para las que el propio Kant utilizó el término “insociable sociabilidad” (Wagner, 2017): a la vez que los seres humanos quieren estar con los otros, quieren estar lejos de ellos. Como consecuencia de este antagonismo, se podría decir, “la historia está marcada por la guerra, el conflicto, la avaricia, la vanidad, el caos, el desorden” (Wagner, 2017, p. 100). En ese mismo sentido cabe preguntarse: ¿cómo es posible entonces el progreso? A primera vista se podría decir, siguiendo el pensamiento kantiano, que no son las acciones individuales las que conducen al progreso, sino solo “el conjunto de estas”, en esa misma línea sería la “resistencia” del encuentro entre los seres humanos la que despierte en ellos todas las fuerzas y capacidades.

Ciertamente —en esta breve caricatura de explicación— es posible encontrar una serie de dudas y críticas hacia la noción del progreso. Al mismo tiempo es posible hallar interpretaciones enfrentadas de la propuesta kantiana. Una de estas interpretaciones sustenta que si las acciones individuales no valen en el desarrollo histórico y en él sólo participan (o cuentan) las acciones colectivas, parece indicar la estipulación de un “plan de naturaleza” o, en otros términos, una teleología inscrita en la naturaleza humana según la cual, pese a estar dotados de razón, los seres humanos forman parte y se encuentran encaminados a cumplir con dicha meta. Por consiguiente, la propia historia humana se entiende como un camino trazado de antemano sobre el cual la *autonomía* no resulta ser más que una mera ilusión y la razón un artificio al servicio de una guía invisible. En efecto, la idea de progreso esbozada hasta el momento remite a una concepción teleológica del devenir histórico más que a la posibilidad de establecer horizontes de futuro abiertos, contingentes e indeterminados. La posibilidad de

construcción y novedad histórica se ven rebajados en favor de una meta única que sólo se conseguirá a través de una serie de conflictos insuperables.

Sin embargo, es posible establecer otro ángulo de lectura de la explicación kantiana. Una según la cual no se afirma que la historia este en absoluto dentro de un sendero de evolución progresiva, continua, imparabile y siempre ascendente. Dicha lectura se centra, sobre todo, en tratar de observar e identificar las condiciones de posibilidad —si es que las hubiera— de dicho sendero. Así, es posible afirmar que “Kant, más que una teleología de la historia nos aporta un punto de perspectiva desde el que leer los archivos” (Wagner, 2017, p. 101). Para esto, posiblemente, haya una razón existencial —no caer en la desesperación— pero, la más importante, es la razón práctica que se puede desprender de este punto de vista. La revisión de las experiencias positivas de la historia humana siempre puede iluminar el camino de la acción colectiva en el presente y mejorar (o por lo menos establecer) la perspectiva de un horizonte de futuro mejor. En ese mismo sentido, más que un imperativo, la noción de progreso podría resultar ser una matriz de análisis desde la cual mirar hacia el pasado para alumbrar el futuro desde un presente en el cual, constantemente, se deban replantear los hechos consumados y los proyectos propuestos. Desde este ángulo el supuesto “plan de la naturaleza” deja de aparecer como un mecanismo externo y atemporal, sino que se inscribe, directamente, en las posibilidades de acción de los seres humanos dentro de la historia. Para ello, la razón debería posicionarse como elemento fundamental de la acción siendo necesaria, también, para “descifrar los resultados con una perspectiva que sirva para elevar los elementos progresivos de la historia humana a otros más significativos y convertirlos en acción directa futura” (Wagner, 2017, p. 101).

¿Cómo podríamos leer la historia desde esta perspectiva? Ciertamente es que ya no habitamos la época Ilustrada, algunos aventureros podría decir que ya ni siquiera se puede catalogar a la época presente como moderna. El paso del tiempo plantea, de esta

forma, una serie de advertencias que se deben tener en cuenta al momento de plantear una lectura del progreso. Valga decir, siguiendo la propuesta de Koselleck (1993) que aquellos pensadores de la Ilustración tenían un espacio de experiencias mucho más pequeño frente a un horizonte de expectativas aún inmenso. Hoy, quizás sea posible decir que nos encontramos a la inversa: la experiencia histórica de casi dos siglos ha confirmado, negado o replanteado las ideas de una época que hoy ya-no-es-más y, del otro lado, el mundo actual parece posicionarse frente a un horizonte de futuro que da la impresión de desvanecerse y cuya última consecuencia es, como se desarrollará en capítulos posteriores, la devastación del planeta y, con ello, la imposibilidad de que la Tierra y la especie humana prevalezcan (Jonas, 2017).

Para entender esto, quizás sea necesario preguntar ahora: ¿cuáles son los contenidos del progreso? Ciertamente, desde la perspectiva Ilustrada parecía ser un progreso de orden social y colectivo que elevaría hasta lo más alto las cualidades humanas. Pero, en diversos momentos de la historia, la noción de progreso parece haberse empezado a asociar a diferentes rubros. Peter Wagner (2016) menciona algunos de ellos: progreso epistémico (referido al conocimiento sobre el mundo), el progreso económico que, a la vez, va emparejado con la “maestría sobre la naturaleza”, es decir, con el progreso técnico-científico que permite al hombre posicionarse sobre los elementos naturales con la finalidad de controlarlos. Además de eso —y mediante el discurso de la modernización— se ha supuesto erróneamente que las sociedades “modernas” e industrializadas se encuentran por encima de aquellas sociedades “primitivas” que aún no alcanzan los grados de desarrollo propuestos en las otras dimensiones negando así la “contemporaneidad del otro” según los términos del antropólogo Johannes Fabian (2019). Todo esto, como se podría imaginar, sentó las bases para una forma de dominación expresada, según el propio Peter Wagner (2016), en el colonialismo europeo.

De ello se puede desprender que, por lo menos, existen dos juicios erróneos sobre el progreso a lo largo de la historia: por una parte, la suposición según la cual la era de la autonomía ya había comenzado pues, a través del progreso disfrazado de dominación, se impuso una “minoría de edad” —tan criticada por Kant— en diversas sociedades. Junto a esto se desprende que a través del compromiso con la libertad y autonomía se gestaron diversas malinterpretaciones que dieron lugar a diversas estructuras de dominación. Desde dicha matriz puede concebirse que el *progreso* ya no deba estar marcado por un ejercicio de dominio sobre la naturaleza u otros seres humanos, sino por un intento de salir de la propia situación de dominación, noción que ha sido rescatada, principalmente, por la corriente marxista de que Ernst Bloch es partícipe y que ha sido plasmada, a lo largo de los años, por diversos movimientos sociales e históricos que encuentran su matriz de acción dentro de dicha paradoja.

A lo largo de la historia las nociones de *progreso*, *autonomía* e incluso la *razón* han sido puestas en duda desde diversos frentes. Esto, evidentemente, frente a la experiencia de dos guerras mundiales y diversos fenómenos sociales, políticos y culturales relacionados con el exterminio, la matanza y la segregación. El horizonte prometido parece nunca haberse alcanzado. Puede que ahora sea momento de detenerse y pensar (una vez más) sobre los conceptos que se han venido desglosando. Se han anotado algunas de las críticas posibles tanto a la autonomía, la libertad y la razón que, en conjunto, guiarían a la humanidad por el sendero del progreso hacia la sociedad ideal. Al mismo tiempo, se han intentado plantear dos posibles ángulos de lectura, eligiendo aquél que invita a pensar la acción y el devenir histórico en retrospectiva para así alumbrar posibles caminos hacia un futuro.

El futuro hoy: diagnósticos y crisis

A partir de las anotaciones previas es posible decir que, de una forma u otra, la idea del futuro propia de la Modernidad se encuentra ligada a la semántica del Progreso. Hoy en

día, esta idea—como se ha intentado apuntar— parece haber sido puesta en duda desde diversos frentes. ¿Qué implicaciones tiene esto para las reflexiones sobre el futuro? Bien a bien, sería pertinente decir que aquel país de jauja construido sobre la semántica del progreso se ve, hoy en día, en crisis que se manifiestan desde diversos ángulos. El progreso técnico y científico no siempre ha traído con él la mejora sustancial del ser humano, al contrario, nos pone ante un horizonte que amenaza con la aniquilación total de las condiciones de posibilidad que permitan seguir habitando el mundo (Jonas, 2017) y ha supuesto, en diversos momentos de la historia, experiencias terribles ya desde la esfera política, económica o social: baste recordar, por ejemplo, los incidentes nucleares, el propio Holocausto, los incrementos alarmantes en violencia y, hoy en día, el regreso exacerbado de diversas corrientes extremistas religiosas.

¿Cómo explicar el panorama actual? Quizás —haciendo una apuesta arriesgada— se pueda suponer que, hoy en día, la Modernidad presenta unos rasgos exacerbados, casi monstruosos, por usar una metáfora; es posible confirmar aquella frase según la cual “el sueño de la razón produce monstruos” tal y como expresa El *Capricho 43* de Goya (Nordström, 2013). A la par de ello se muestra una crítica hacia la idea del Progreso, crítica que, por cierto, conoce uno de sus más amplios exponentes en la Escuela de Frankfurt. Las implicaciones de esta crisis son múltiples, la que aquí interesa es la que posiciona al horizonte de futuro como un elemento que necesita volver a plantearse. Hoy, la Historia parece haber dejado de tener, de nuevo, un fin claro y predeterminado, que no ha sido sustituido, tampoco, por un horizonte abierto e indeterminado, sino por la idea de un colapso catastrófico de cualquier orden viviente. La contingencia apremia en las diferentes esferas de la sociedad y, ante ello, queda replantear —por lo menos desde las Ciencias Sociales— nuevas formas de mirar y configurar el mundo.

Una de las ideas más sonadas y repetidas hasta el cansancio dentro de diferentes ámbitos académicos en Ciencias Sociales es que hoy el horizonte de futuro marcado por

la modernidad parece haberse estrechado. Algunos pensadores temerarios coinciden en afirmar que, guste o no, el futuro hoy en día ha desaparecido. La experiencia contemporánea, según este diagnóstico, parece estar afianzada en una especie de "presentismo"², esto es: un presente que se vuelca sobre sí mismo, que no acude ni al espacio de experiencias, ni al horizonte de expectativas para dar cuenta del devenir histórico.

En este mismo orden de ideas es posible seguir las indicaciones de Ramón Ramos (2014) y entender la experiencia contemporánea del tiempo a través de tres conceptos particulares desde la lectura del trabajo pionero de Frederic Jameson (1995) sobre la "posmodernidad": la primera de ellas, la *espacialización*, se destaca por una inversión de la temporalización del mundo característica de primer capitalismo en favor de una "unilateral *espacialización* de la experiencia", privilegiando las categorías espaciales sobre las temporales para dar cuenta del mundo y la experiencia contemporáneas. En segundo lugar, la *atemporalización* hace referencia a la desaparición de la continuidad temporal, a la duración y a los intervalos regulares del tiempo sustituyéndolos por "la fragmentación y el caos temporal". Finalmente, la *presentificación*, relacionada con el régimen de historicidad presentista, centra la atención en la reducción de la experiencia temporal a un presente que se encuentra aislado tanto del pasado como del futuro que, si bien no desaparecen, se encuentran comprimidos hasta el punto de su insignificancia (Ramos, 2014, pp. 149-150).

² El "presentismo" es un concepto expuesto por el historiador francés François Hartog y utilizado, primeramente, como una herramienta metodológica propia del historiador para dar cuenta de las diversas articulaciones del pasado-presente-futuro en diversos momentos denominados como "crisis del tiempo". Pese a concebirse como una herramienta metodológica, dicho término también es usado para hacer referencia a una forma de la "experiencia del tiempo" tal y como lo apunta Humberto Beck (2017) según la cual el presente se configura como la única experiencia del tiempo posible prescindiendo del pasado y futuro como orientadores y articuladores de la acción.

Estos tres conceptos parecen dar cuenta y englobar un diagnóstico ampliamente difundido en las Ciencias Sociales contemporáneas respecto a la experiencia del tiempo y, por supuesto, al papel del tiempo por venir en el mundo actual. La tríada conceptual retomada del trabajo de Ramón Ramos (2014) ofrece un mapeo general y acertado sobre la situación característica del tiempo que, como el mismo autor señala: "ha desembocado en aparente derrota, de modo que ese mismo tiempo, atendido y subrayado como aspecto crucial del mundo social, se ha convertido en tiempo desaparecido" (Ramos, 2014, p. 148). De esta forma, los tres conceptos aquí esbozados corresponden a un nivel general de las reflexiones sobre la experiencia del tiempo contemporánea que servirán como una especie de elementos articuladores que, en sí mismos, contienen y hacen referencia a toda una serie de experiencias y elementos conceptuales que es importante aclarar. Es preciso señalar que, pese a la existencia de dichos diagnósticos, el propósito de este capítulo es, precisamente, discutirlos y tratar de encontrar vías de reflexión que permitan "resituarse" y "reconstruir" el tiempo futuro como un elemento clave de la matriz de las Ciencias Sociales, sin embargo, por el momento, es menester continuar con un mapeo general que distinga los elementos conceptuales que fundamentan dichos diagnósticos para, posteriormente, retomar el papel del futuro como elemento central y para lo cual, será preciso retornar al trabajo del sociólogo Ramón Ramos.

Dichos diagnósticos se encuentran de la mano con las, más o menos, recientes experiencias totalitarias que, curiosamente, encuentran sus raíces en las mismas directrices del progreso y la mejor continua que ya se encontraban marcadas en el proceso de la Ilustración. Así, (Lanceros, 2017) apunta que:

tras la euforia de un tiempo y la suspicacia de otro, nos hallamos otra vez confrontados en/con la (in)cesante modernidad: cierto es que aquella seguridad plena no nos seduce, que hay escasa simpatía con aquella euforia y desproporcionado entusiasmo que acompañaron a la modernidad en su apogeo y que han dejado, más bien, un saldo de promesas incumplidas, de ilusiones insatisfechas; pero también es cierto que el aire de dimisión que hizo ondear algunas banderas posmodernas (las menos presentables) resulta hoy irreparable (p. 25).

La experiencia del presente se configura, así como una colección de promesas incumplidas, de deseos inacabados, de —por decirlo de alguna manera— esperanzas fallecidas. La gran ilusión que representó el proyecto de una sociedad aunada a la idea de progreso se presenta, hoy por hoy, distante, lejana, perdida. Ante ello, como se ha visto, se han ondeado diferentes banderas que hunden sus raíces en diversas corrientes del pensamiento. La utilización de los prefijos -pos o -hiper, en términos amplios, parecen no terminar de afianzarse sustancialmente como matrices interpretativas de la sociedad pues, en rigor, algunos de sus postulados centrales pueden ser adjudicados a la Modernidad sin prefijos. Así, dentro de este trabajo se propone prescindir de dichos términos para centrarse únicamente en la discusión en torno a la modernidad y su matriz básica.

Además de tener esto en cuenta, es necesario, a partir de aquí, posicionarnos en la experiencia del mundo contemporáneo que, por obvias razones, dista mucho de aquella idea y experiencia presente ya en los siglos XVII o XVIII, así, el mismo Patxi Lanceros (2017) sugiere que:

El mundo en el que vivimos es el de la sociedad global. Un mundo en el que las amenazas y los riesgos tienen dimensión planetaria. Y en que las soluciones han de tener por necesidad, si no por opción, esa misma dimensión (p. 45)

La sociedad global se presenta, a grandes rasgos, como un intento de unificación de, sobre todo, valores comerciales, pese a que lo que la caracteriza es, precisamente, una heterogeneidad que conduce a conflictos entre experiencias y proyectos (Gutián, 2010). En su conjunto, parece que también apunta a una idea del futuro muy clara, la de la totalidad global. A través de las comunicaciones instantáneas, la apertura de vías comerciales internacionales, el mundo *puede*³ presentarse como uno solo. A la par de

³ Es claro que el proyecto global, si bien parece sugerir haber avanzado en bastantes vías, no termina por clausurar particularidades a lo largo y ancho del globo. Muestra de ello son, por ejemplo, diversos movimientos sociales y contestarios, así como una amplia gama de manifestaciones que, no necesariamente, cruzan por la matriz globalizadora. Tal y como lo ha señalado Mónica Gutián (2010), el

esto mismo, es necesario hablar, hoy en día, de riesgos globales. El panorama sociopolítico actual invita a pensar que las guerras, por ejemplo, nunca serán como antes. De la trinchera al tablero y, por último, al escritorio. Parece que nos enfrentamos a la amenaza constante de una extinción nuclear ante un panorama de guerra que, cada vez, se hace más presente. Del otro lado está, por ejemplo, la constante amenaza (y cumplimiento) de los cambios climáticos a nivel global. Ciertamente esto se trata de preocupaciones globales que pueden ser rastreadas en los discursos cotidianos, en la vida diaria, en los noticieros de cualquier ciudad. Sin embargo, este panorama global no sólo invita a reflexionar desde dicha escala los diferentes peligros y riesgos a los que nos enfrentamos, al mismo tiempo sugiere una búsqueda de soluciones que se encuentren al mismo nivel: de ahí la urgente necesidad de entablar políticas de gobierno a nivel mundial que permitan echar marcha atrás (si es que aún se puede) a las diversas formas y mecanismos que permean el panorama de seguridad.

Quizás este panorama pueda ser comprendido, de manera general, recurriendo a un concepto que, últimamente, ha estado presente no sólo en las discusiones académicas y universitarias, sino, sobre todo, que se esparce en el terreno de las narraciones cotidianas, en el conversar de la gente. La *crisis* representa, por así decirlo, una especie de paraguas debajo del cual sería posible englobar las diversas experiencias y afectos hasta aquí descritos. La crisis se extiende dice Patxi Lanceros (2017) como un “cierto aire crepuscular, una angustia de acabamiento” (p. 107). ¿Qué es lo que supuestamente acaba? Hay quien podría decir que —de manera muy general— la Modernidad; otros, más arriesgados podrían asegurar que es la propia sociedad “Occidental” la que está encontrando su final. Crisis, según el pensamiento de Lanceros (2017) remite a una nebulosa de clausura según la cual los horizontes de futuro parecen haber quedado

cambio espacio-temporal que presenta la globalización no conduce, necesariamente, a una uniformidad, sino a una multiplicidad de experiencias y proyectos que son contradictorios y, constantemente, colisionan.

clausurados ante la experiencia de un miedo que, día con día, parece acrecentarse como experiencia dominante en la vida cotidiana.

Sin embargo, es importante resaltar que el concepto de crisis no está limitado únicamente a esta concepción. Ya en sus orígenes se pueden acumular diversos significados: “separar, juzgar, cortar, decidir”. La crisis, en ese sentido, implica un momento de corte, de ruptura, e incluso, de decisión. A la vez:

crisis nombra momentos notoriamente decisivos: la muerte de Jesucristo tras un juicio condenatorio y, sobre todo, el juicio escatológico o Juicio Final (así en Pablo y en los escritos que de él dependen, en Juan y, de forma masiva, en el Apocalipsis) (Lanceros, 2017, p. 110).

En esta misma línea, aunque en clave sociológica, coinciden Ramón Ramos y Javier Callejo al sugerir que la *crisis* no representa un elemento de novedad en el mundo contemporáneo, sino que marca toda la tradición moderna configurándose como un “avatar de una experiencia recurrente y omnipresente de la modernidad” (Ramos y Callejo, 2016, p. 35). Según la definición de estos autores:

“crisis” viene del verbo griego *kríno*, que significa separar, escoger, ejuiciar, decidir(se). Su uso se arraiga en tres contextos muy dispares: el campo político-jurídico (ampliado al histórico-político por Tucídides), significando decisión tras deliberación y contraposición de razones, pero también juicio (que fija lo justo) o acontecimiento decisivo (que resuelve un conflicto o cierra un proceso); aparece también, algo más tarde, en el campo teológico significando el Juicio Final que ha de suponer para los hombres la Salvación o la Condena definitivas; por último, está también incorporado al lenguaje médico, entendiéndose por crisis un estado transitorio en el curso de una enfermedad que anuncia una solución definitiva hacia el agravamiento y eventual muerte o hacia la recuperación de la salud (Ramos y Callejo, 2016, pp. 37-38).

Además de nombrar momentos decisivos, la crisis se ha revestido, normalmente de una semántica referida a la decadencia, la decrepitud o la clausura, también se ha usado, por ejemplo, dentro de contextos bélicos, de batallas *decisivas*. De una forma u otra la *crisis* aparece hoy en día dentro de diversos discursos sociales y políticos, por ejemplo, crisis económica, crisis del medio ambiente, crisis migratoria, crisis política y un largo etcétera.

Sin embargo, uno de los aspectos más relevantes señalados por Ramos y Callejo (2016) es el hecho de que la semántica de la crisis se expresa en repertorios de sentido a la mano entretejidos en narraciones cotidianas y que permite seguir la idea de que la crisis es una experiencia de estar situado en un presente que une memoria y expectativas, aunque en un marco de decadencia, deterioro y, fundamentalmente, incertidumbre. En este sentido, como se puede ir imaginando, el concepto de crisis parece decantar hacia la idea de que, de una u otra forma, las cosas parecen estarse desmoronando; que aquél estado de “seguridad” empieza a desaparecer y, lo que viene, quizás no sea tan bueno como se espera desde diferentes trincheras. La crisis, en ese sentido, parece ir relacionada (e incluso inaugurar) uno de los elementos afectivos más radicales de la política, lo político y lo social hoy en día: el miedo.

Junto a esto parece haber surgido, como un monstruo de las cavernas, un estado de ánimo generalizado que no resulta nada nuevo: el Miedo. Es plausible posicionar a dicho afecto como una constante en la vida contemporánea. ¿Miedo a qué? Si la amenaza constante de una guerra nuclear, el conocimiento del estado avanzado del cambio climático o los aumentos de índices de violencia en diferentes latitudes del globo no resultan suficientes se les puede agregar, por ejemplo, el miedo que permanece latente en diversos discursos racistas, del miedo al otro, al desconocido, al diferente.

El miedo puede ser entendido, también, como una clave de comprensión del desarrollo de Occidente. Uno de los mayores estudios sobre el miedo colectivo (en clave histórica), puede ser rastreado en la obra del historiador francés Jean Delumeau titulada *El miedo en Occidente* (2019). Dicho libro constituye una puerta de reflexión para conceptualizar al miedo como una especie de motor en la historia. Demostrando que no sólo los individuos, sino también las colectividades se encuentran en un permanente dialogo con el miedo, Delumeau (2019) argumenta que el desarrollo de la sociedad occidental se ha basado, de cierta forma, en el combate de esta experiencia. Fácil es

pensar, por ejemplo, en las sociedades traumatizadas por la peste, las guerras, las disputas religiosas, la inseguridad y el miedo a lo extraño que llevaron, de una u otra forma, a la construcción de ciudades amuralladas.

En ese mismo sentido resulta pertinente distinguir (como ejercicio analítico), como sugiere el historiador francés, entre dos clases de miedos: aquellos que pueden ser denominados como *naturales* y otros que podríamos nombrar como *culturales*. Los primeros —valga la obviedad— son miedos ante eventos que, de una u otra forma, escapan del control humano debido a su condición de fenómenos naturales: huracanes, tsunamis, terremotos e inundaciones, por poner un ejemplo. Del otro lado nos encontramos con los miedos culturales que, según Delumeau (2019) están relacionados, por ejemplo, con el miedo al otro, al extraño, siguen ahí y comienzan a tomar nuevas formas ya sea aquella del judío, el musulmán, la mujer e incluso el propio vecino. Tal y como indica Patxi Lanceros (2017):

Operador político de primera magnitud, el miedo —epidémico o endémico, incontenible— ha dejado de ser un estado de excepción, una anomalía (si es que alguna vez lo fue), quizá para convertirse en excepción permanente. Es un modelo, es un paradigma: la gestión política del miedo (se) impone p. 81

Hoy en día parece ser que el miedo, sobre todo los *miedos culturales*, se encuentra en aumento. Piénsese, rápidamente, en las oleadas migratorias que han tenido lugar recientemente tanto en América como en Europa y ante las cuales, distintos gobiernos, parecen tomar medidas extremas en busca de alejar a esos extraños intrusos. Los construyen como delincuentes, mercenarios, narcotraficantes, terroristas, extranjeros que van en busca de robar empleos, comida, dinero, seguridad y paz. Quienes pensaban que las fronteras amuralladas se habían extinguido sólo necesita visitar la frontera norte de México para dar cuenta que, todavía hoy, el miedo moviliza algunos de los peores actos en el mundo.

Tal como se puede ver, parece ser que el proyecto de la Modernidad —a la par con los ideales de la ilustración— resultan haber dejado tras de sí una serie de promesas incumplidas de proyectos inacabados, el miedo y ya no la ilusión se posiciona como el afecto predilecto de la vida contemporánea. El futuro, esa gigantesca promesa hecha de proyectos, parece haber desaparecido, se achica, desaparece. En alguna de sus versiones esta idea el futuro ya no existe, sólo hay una repetición del pasado, la imposibilidad de vislumbrar, proyectar y configurar nuevos horizontes históricos. En otra, más radical quizás, la presencia de riesgos constantes, así como el desvanecimiento de una tradición rectora y un futuro orientador llevan a pensar en la experiencia de un *presentismo* omnipresente (Hartog, 2007). Dicha experiencia es el resultado de, entre muchas otras cosas, la presencia de la aceleración en las sociedades modernas. A través de la aceleración, la novedad parece llegar cada vez más rápido para ser desechada con la misma velocidad fulminante: los avances en transporte, comunicaciones, conexiones globales y demás artilugios contemporáneos parecen haber generado una experiencia del siempre-ahora. Catalogado como un *régimen de historicidad* (Hartog, 2007), el presentismo muestra un presente que gira sobre sí mismo sin atender al antes o después, se ha pasado de la línea temporal al punto suspendido en la nada.

Siguiendo un poco con la misma corriente del presentismo quizás no es demasiado aventurado comentar que una de las experiencias que imperan hoy en día es la del *acontecimiento*, el cual puede ser definido como:

(...) lo extraño (no necesariamente hostil), es lo que irrumpe e interrumpe, lo que cae fuera de las clasificaciones habituales. El acontecimiento es lo que suspende el juicio o lo confunde: precisamente porque no hay esquema predispuesto para procesar esa aparición que puede ser auroral, pero también vagamente espectral o decididamente siniestra. (Lanceros, 2017, p. 68)

Como se ve, el acontecimiento en cuanto tal parece tener reminiscencias de aquella idea según la cual la vivencia temporal de hoy en día se asemeja a un punto suspendido que no encuentra su conexión con el pasado y que no termina por engarzar con ningún futuro.

En su condición de inesperado el acontecimiento necesitaría crear, para sí mismo, una suerte de narrativas que permitan aprehenderlo para así dotarlo de alguna clase de sentido.

¿Es esta apreciación correcta para el mundo contemporáneo? Sería posible decir que sí, sin embargo, en preciso tomar en cuenta que muchas de las investigaciones empíricas contemporáneas parecen negar que se habite, tal cual, en el régimen presentista y en la aceleración exacerbada. Ambos diagnósticos no faltan de razón, pero sí de matices. Por ejemplo, los estudios de Reinhart Koselleck (2003), a los que se le puede seguir a pista con la aportación de Josetxo Beriain (2008), demuestran que, si bien se puede hablar de una constante y trepidante aceleración durante los últimos años, también es necesario plantear que, a su vez, no todos los procesos siguen el mismo ritmo de cambio y, además, es posible crear islas de desaceleración. En la misma tonalidad cabe plantearse hasta dónde es posible aseverar que tanto el espacio de expectativas como el horizonte de experiencias han devaluado su función orientadora del tiempo presente, dejando a éste encerrado en sí mismo. Al respecto, diversas investigaciones de corte empírico aseguran que, pese a que actualmente se percibe un panorama de crisis, la narrativa cotidiana sigue generando una tendencia hacia la idea de un “mañana mejor” para los hijos o, por lo menos, el hecho de que las cosas no empeoren en el futuro próximo. Si bien el horizonte de una guerra nuclear, así como la realidad del cambio climático aparecen presentes parece que estas narraciones aparecen, aún, como lejanas (todavía-no-presentes) en la experiencia cotidiana de las personas.

En ese sentido, entonces, ¿qué podemos preguntar y comprender del futuro? ¿Qué queda por decir? Para responder estas preguntas se vuelve necesario hacer un balance de las propuestas aquí vertidas. No cabe duda de que los diagnósticos aquí presentados arrojan cierta luz sobre la vida contemporánea, sin embargo, carecen de un contrapunto

que permita ir más allá de dichos diagnósticos y permita articular, configurar y proyectar nuevos escenarios posibles.

¿Por qué el futuro?

Hasta el momento se ha intentado dar cuenta, de forma muy breve, diferentes diagnósticos que se han realizado desde diversas disciplinas sobre, ya no solamente el futuro, sino el mundo actual y la experiencia contemporánea que predomina en relación con el tiempo. Partiendo de la tríada conceptual (espacialización, atemporalización, presentificación) expuesta por Ramón Ramos (2014) se han analizado diversos fenómenos y conceptos que gravitan y dan cuerpo a dichos diagnósticos: la vivencia de la crisis, el miedo, la incertidumbre y la constante aceleración de un mundo que parece desbocado. ¿Hacia dónde decanta este pensamiento y qué utilidad tiene a la hora de pensar el futuro? Ciertamente, podría decirse que todos estos diagnósticos llegan a converger en la determinación (más o menos totalitaria) según la cual el futuro hoy en día ha desaparecido, que ya no queda mucho más que hacer y, si es que hay algo, mejor sería no intentarlo.

Para discutir e intentar construir nuevas vías de reflexión es pertinente, antes que nada, retomar algunas de las críticas que Ramón Ramos Torre (2014) ha realizado a los fundamentos lógicos y empíricos de dichos diagnósticos y que, si bien atienden al tema del tiempo de forma general, resultan pertinentes para plantear la relevancia y necesidad de resituar el tiempo por venir en el conjunto de las Ciencias Sociales contemporáneas.

En primer lugar, es preciso insistir sobre la idea de que el tiempo social no puede ser entendido desde una matriz única, reducir la comprensión del tiempo a un modelo único y dominante es homogeneizar la experiencia de este. Es un error asumir que, incluso en la sociedad global, asistimos a una homogeneización de los aspectos espaciales y temporales de la experiencia, antes bien y como se había señalado siguiendo la argumentación de Mónica Guitián: el mundo global se caracteriza por una

heterogeneidad siempre en conflicto que, lejos de generar uniformidades se identifica con el conflicto y la discordancia (Gutián, 2010).

En segundo lugar: “el tiempo es constitutivamente problemático porque pone junto lo que es discordante o hasta contradictorio” (Ramos, 2014, p. 166). De esta forma es preciso tomar en consideración las experiencias discordantes y conflictivas al hablar sobre el tiempo y, particularmente, del futuro. Esto invita, por su parte, a complejizar las relaciones entre los elementos antagónicos que, lejos de ser irreconciliables, son capaces de gestar y promover nuevas articulaciones que permitan reflexionar desde diversos ángulos sobre las experiencias contemporáneas.

Además, para discutir la tesis presentista, es preciso señalar que el “proceso de constitución del tiempo ocurre siempre partiendo del presente —lo que no significa ni supone que se quede encerrado en él” (Ramos, 2014, p. 167). Hay que tener claro que el régimen presentista según se entiende ortodoxamente hace referencia únicamente a cierta primacía del presente, nunca a la imposibilidad de construir horizontes de futuro ni a nuevas lecturas acerca del pasado; en ese mismo sentido, una de las tareas más urgentes es atender a los procesos de integración tanto del pasado como del futuro en el presente.

Estas tres breves advertencias permiten comprender la importancia y necesidad, a nivel teórico e incluso epistemológico de una recuperación de la reflexión en torno al tiempo futuro; a partir de ellas, creo, es necesario reflexionar desde diversas claves en torno a la experiencia del tiempo en la época contemporánea y, en términos de este trabajo, en torno al tiempo por venir, ya como elemento de pensamiento político, social o desde una vertiente epistemológica referida, por supuesto, al papel que este tiempo puede y debe ocupar en diversas investigaciones propias del conjunto de las Ciencias Sociales.

El panorama contemporáneo resulta difícil de afrontar y, sin embargo, resulta necesario hacerlo. Para dicho propósito, se intentarán abordar aquí, dos conceptos que,

si bien no se puede decir que hayan desaparecido, sí han resultado eclipsados cuando se trata de mirar, analizar y comprender los diversos fenómenos sociales y políticos dentro del trabajo académico propio de las Ciencias Sociales. Lejos de asumir una posición según la cual el mundo y la historia han llegado a su fin, se propone recuperar estos dos conceptos, primero, como herramientas analíticas y, después, como elementos clave de la acción social y política. La *esperanza* y la *utopía*, por decirlo de alguna manera, no han sido tomadas en cuenta dentro de la mayoría de los análisis serios y diagnósticos actuales —salvo por contadas excepciones a las que apuntaremos en el tercer capítulo de este trabajo al analizar los trabajos de Julia Cook y Hernán Cuervo (2019). Quizás ello se deba a la suposición de que la primera (*esperanza*) pertenece, fundamentalmente, al dominio de la teología mientras que la segunda (*utopía*) se supone como circunscrita a las ensoñaciones literarias o a las cavilaciones imposibles. Esto, como se argumentará, resulta ser una concepción errónea y bastante simple por parte de quienes niegan el carácter teórico de dichos conceptos y su relación con otros posibles campos de conocimiento y reflexión como los señalados por Julia Cook (2018)

No sólo los conceptos referidos al futuro, sino los propios estudios en torno al carácter constitutivo del tiempo en la realidad social merecen, hoy por hoy, una atención plena. Esto, quizás, debido a una serie de transformaciones que han tenido lugar en los últimos años. Diversas experiencias contemporáneas responden, como se puede imaginar, a una serie de cambios en la estructura y concepción del tiempo. El futuro reclama atención debido al difícil panorama político, económico, cultural y social que se ha configurado en épocas recientes y cuya tendencia, pareciera ser, es agudizarse. Algunos diagnósticos, como ya se ha dicho, se han limitado a describir la situación actual como si se tratase de una última etapa de desarrollo en el que dar marcha atrás o, simplemente, tirar el freno de mano, resulta imposible.

Los conceptos de *esperanza* y *utopía* pueden ser localizados en una vertiente opuesta de estos diagnósticos pues, como se verá más adelante, ambos invitan a una reflexión que posibilite la apertura y configuración de nuevos horizontes históricos. Frente a un panorama plagado de miedo, la recuperación de la esperanza resulta ser una especie de contrapeso que, implicado en un proceso crítico y reflexivo, descubre nuevas posibilidades y potencialidades inscritas en un tiempo que aún está por venir.

Si bien la atención prestada a ambos conceptos desde la reflexión sociológica parece ser poca, una revisión a conciencia revelará que esto no es del todo correcto. Si bien son pocos o nulos los estudios dedicados completamente a ellos, éstos aparecen de una forma u otra a lo largo y ancho del discurso de las ciencias sociales. Además de esto, es importante recalcar el hecho de que, aunque la presencia de estos conceptos fuera nula, ello no elimina la necesidad de posicionarlos dentro de la reflexión contemporánea; para ello —como en el caso de este texto— se puede echar mano de diversas disciplinas como la Filosofía o la Historia para tratar de construir una serie de elementos analíticos y comprensivos útiles para el pensamiento de lo social.

La época presente quizás pueda ser calificada de apocalíptica, las amenazas ya han sido brevemente anunciadas a lo largo de este apartado. Riesgos que, por cierto, no resultan ser nuevos a pesar de que, la mayoría de las veces, se piensen así; quizás el rasgo distintivo de esta época es que hoy, más que nunca, dichos fenómenos parecen encontrarse “a la vuelta de la esquina”. Sin embargo, sirva la siguiente nota de Enzensberger (1984) para dar paso, por fin, a la propuesta central de este trabajo:

El apocalipsis pertenece a nuestro bagaje ideológico. Es un afrodisiaco. Es una pesadilla. Es una mercancía como otra cualquiera. Es decir, si así se desea, una metáfora del derrumbamiento del capitalismo... Es omnipresente, pero no “real” ... La fantasía apocalíptica no sólo produce imágenes de decadencia y desesperación; contiene también, íntimamente ligadas al horror, apetencias de venganza y justicia, manifestaciones de alivio y de esperanza (p. 205).

Quizás —y sólo quizás— las utopías, el pensamiento utópico y la esperanza puedan servir, hoy por hoy, de consuelo en un tiempo que no cesa de distinguirse como una *crisis* en una época que parece haber dejado atrás la idea de un futuro abierto, posible y deseable. O puede ser que la esperanza y la utopía actúen como matrices conceptuales que permitan, por lo menos, ejercer otros ángulos de lectura y acción en un mundo que, todavía, reclama un tiempo perdido.

Capítulo II. Utopía y Esperanza: una conceptualización

En el capítulo anterior se anotaron algunas características históricas sobre el tiempo futuro, a saber: su surgimiento dentro de la matriz interpretativa de la Modernidad, la propia concepción de tiempo que de él emana y, posteriormente, se intentó delinear algunos de los diagnósticos contemporáneos sobre el mismo desde el conjunto de las Ciencias Sociales. Estos diagnósticos, a veces amparados dentro de las corrientes denominadas como -post, -hiper, -ultra, etcétera, pueden resultar, desde cierta perspectiva, ineficaces al intentar plantear posibles salidas a la interpretación y análisis del tiempo por venir. Frente a estos diagnósticos, tal y como se anunció desde la breve introducción a este trabajo, se propone abordar dos conceptos que —por decirlo de alguna forma— han permanecido en las periferias de la reflexión social: la esperanza y la utopía. Este “permanecer en las periferias”, evidentemente, no significa que hayan desaparecido de los trabajos y reflexiones, sino que, de una u otra forma, se presentan, pero no con la carga teórica y epistemológica que, como se intentará argumentar, les corresponde.

Para dicho ejercicio se propone tomar como referente la obra del filósofo alemán Ernst Bloch. Esto tiene varias implicaciones: en primer lugar, es menester recalcar que este trabajo no pretende ser una monografía sobre el pensamiento del autor, para ello existen ya obras completas cuyas revisiones también aparecerán a lo largo del desarrollo que aquí se propone. En ese sentido —y como segunda anotación— valga precisar que esto no se trata tanto de un trabajo “sobre” Ernst Bloch, como de la posibilidad de entablar un dialogo a través del tiempo con dicho autor y, en específico, con dos de las categorías centrales que atraviesan la mayor parte de sus reflexiones; se trata, quizás, como apunta el profesor Francisco Serra (1998a), de un intento de conversación desde dentro de Bloch. En este dialogo, como era de esperarse, se incluyen otras perspectivas y líneas de contrapunto a fin de intentar ofrecer un esquema teórico-analítico que no reproduzca únicamente lo ya escrito, sino que intente prolongarlo y reinterpretarlo desde una óptica

“contemporánea”. La exposición, por lo mismo, se ha visto limitado a únicamente dos (de los muchos) conceptos presentes en las diversas obras de Bloch. Alrededor de los dos conceptos aquí retomados gravitan otras tantas categorías que, si bien es necesario que aparezcan durante la reflexión que aquí se plantea, no se les podrá dar el espacio y tiempo adecuado para su planteamiento. Conceptualmente la obra de Bloch constituye un edificio teórico y analítico de difícil asimilación y la reflexión aquí planteada sólo implica un par de aristas desde las cuales se podría abordar.

Aquí, vale la pena apuntar una breve nota sobre el desarrollo expositivo de este texto. En primer lugar —con la pena de insistir— es necesario precisar que ambos conceptos, si bien se pueden separar analíticamente, deben ser pensados a la par, entretnejidos en una red de significado. En otras palabras: que uno no se entiende sin el otro o, quizás, se entienda a medias. Esto, sin duda, ha de dificultar la tarea de la lectura, puesto que debido a elementos de presentación se ha recurrido a explicitar primero el desarrollo histórico y conceptual de la *utopía* para después dar paso al análisis propio de la *esperanza*. La decisión, si bien podría resultar arbitraria, se corresponde con el desarrollo cronológico que ambos conceptos presentan en la obra de Ernst Bloch pues, como se sabe, aquella obra de juventud titulada *Espíritu de Utopía*, contenía ya en germen lo que posteriormente se desarrollará en la obra cumbre *El principio esperanza*. Si se sigue atentamente la trayectoria de dicha obra se descubrirá que el elemento primigenio que permite a Bloch pensar y posibilitar la construcción de un futuro diferente es, primero, la utopía a la que después —y con un desarrollo filosófico más profundo— se corresponde la esperanza como un elemento articulador y un principio que, como se verá, siempre remite a la acción como lo ha apuntado correctamente Julia Cook (2018).

Al pensar estos dos conceptos resulta importante generar contra puntos que permitan establecer un análisis complejo de la situación y diagnósticos actuales de las sociedades contemporáneas, misma línea que resulta señalada por Bloch en sus trabajos

de juventud y que será retomada en el tercer capítulo a través de los trabajos de Julia Cook (2018) y la propuesta de Hans Jonas (2015) sobre el *principio de responsabilidad*. En ese mismo sentido, cabría adelantar una de las preguntas que, quienquiera que se dedique a reflexionar sobre la esperanza, debe hacerse: ¿las esperanzas frustradas son posibles? La experiencia histórica de, por lo menos, el último siglo ha corroborado que la respuesta a esto último resulta afirmativa. Así, en esa misma línea de reflexión, resultará clave el pensamiento de Hans Jonas (2015), quien, en muchas de sus obras, parece ofrecer una visión más “desencantada” o incluso “apocalíptica” de los horizontes futuros y cuyo trabajo se encuentra en diálogo y discusión con el autor central que se ha propuesto en este texto. Ambas miradas resultan hundir sus propias raíces en pensamientos históricos de muy larga duración, así como responder a configuraciones geográficas e históricas diferentes; sin embargo, esto último, lejos de ser una limitante en la reflexión que aquí se presenta, invita a buscar formas novedosas de leer e interpretar de nuevo dichos análisis. Este es, se podría decir, el objetivo principal del trabajo que aquí se ofrece.

Utopía: caracterización y notas históricas

En un texto datado en 1968, traducido al español en 1971, Arnhelm Neusüss afirma que, hoy en día, la palabra *utopía* se encuentra extraordinariamente en boga (Neusüss, 1971). Ha pasado poco más de medio siglo desde aquella afirmación y, por la misma razón, hoy es posible preguntarse si aquel diagnóstico es aplicable a nuestra época contemporánea. La época en la que Neusüss afirma la actualidad del concepto de *utopía* se encontraba marcada, ya se sabe, por movimientos sociales y estudiantiles en diversas latitudes del globo, mismos movimientos que, en efecto, reclamaban la existencia de un mundo-otro, de la posibilidad de trascender el estado actual de las cosas para configurar nuevos horizontes históricos. Se podría decir, en ese sentido, que fue una época marcada por las revoluciones culturales y simbólicas. Periodo de efervescencia política que, por decirlo de alguna manera, se encontraba guiado por la imaginación utópica apuntando a un mundo que, con todo rigor, debería ser mejor.

Ahora, hasta hace algunos años, ya no se creía en las utopías. Se podría decir, con temor a equivocarse, que durante un tiempo la historia parecía haber terminado, por citar aquella famosa frase de Francis Fukuyama (2015). Desde diversos medios se aseguraba que, por ejemplo, el Capitalismo había triunfado en la mayor parte del mundo, que ya sólo era cuestión de tiempo para que los últimos sistemas de oposición cayeran por su propio peso. El principio del siglo XXI estuvo marcado por el escepticismo. Sin embargo, ahora, por extrañas (y muy comprensibles razones) se vuelven a presenciar diversos movimientos que pugnan por cambiar distintas esferas de lo social y lo humano. Algunos de ellos, por ejemplo, se sustentan en la discusión en torno al cambio climático, otros tantos vuelven a manifestar las asimetrías de género que tanto han impactado en la configuración social, política y contemporánea de las sociedades modernas. En últimos tiempos, también, parece resurgir una suerte de espíritu de movilización social que, curiosamente, surge e impacta en aquellos países que se asumían como “el paraíso”, “el oasis” del modelo neoliberal: Hong Kong, Chile, España, Latinoamérica de manera general. La afirmación según la cual la globalización y el triunfo del capitalismo sobre cualquier otro sistema económico posible crearían un mundo homogéneo ha resultado ser falsa. En su lugar, como se recordaba en el capítulo anterior, nos encontramos con una amplia gama de experiencias y expectativas contradictorias que colisionan en el terreno de lo político y generan diversos futuros en disputa (Gutián, 2010; Ramos, 2018). La movilización política parece estar tomando, como se dice por ahí, su segundo, tercer o cuarto aire. Y, quizás —sólo quizás— estemos ante la vuelta de la presencia de la utopía en el terreno social o, por lo menos, ante la necesidad de construir, generar y pensar nuevos caminos que permitan configurar diversos horizontes históricos en un tiempo que, bien a bien, podría ser definido como “crítico” y en el que el futuro, como terreno de lo posible, reclama su valor fundamental como orientador de la acción presente.

Sin embargo, una cosa es que se pueda presenciar y argumentar el retorno de lo utópico y una muy distinta el entender a qué se hace referencia cuando se aborda dicho

concepto. Como apunta el mismo Arnhelm Neusüss (1971): quien intente saber con mayor exactitud a qué se refiere la palabra utopía se verá enfrentado, más temprano que tarde, a un “conglomerado de variadísimos intentos de definición, de apreciaciones teóricas heterogéneas, y de aplicaciones del término apenas relacionadas entre sí” (p. 9). A esos problemas, sin duda, se ha enfrentado la presente investigación y quien la suscribe, de ahí la elección —a veces arbitraria— de intentar centrar el análisis del concepto a uno de sus mayores exponentes en favor de hacer un análisis breve pero conciso sobre ambos conceptos: el filósofo alemán Ernst Bloch. Es de reconocer, al mismo tiempo, que tal y como lo han señalado algunos estudiosos de Bloch (Raulet, 1976), el trabajo que él presenta y que se refleja, fundamentalmente, en la obra *El principio esperanza*, puede ser considerado como un almanaque de las diversas manifestaciones utópicas antes que un examen exhaustivo del potencial político que de ellas emanan. En ese mismo sentido resulta preciso, para comenzar, proponer una serie de líneas en claves histórica que permitan comprender el devenir del concepto desde su creación (ya en época de Aristóteles), el acuñamiento del término en clave literaria (con Tomás Moro) y la incidencia que ha tenido en los siglos posteriores (fundamentalmente el siglo XVII y XVIII) dentro del terreno social y político, fundamentalmente dentro de la corriente socialista.

¿Qué hace falta hoy para pensar la(s) Utopía(s)? O, más que eso, ¿es pertinente pensar hoy sobre las utopías? La pregunta aquí planteada puede resultar tramposa, pues en rigor —y desde una postura más o menos contemporánea— haría falta decir que no hace falta mucho esfuerzo debido al carácter más o menos fantasioso e ilusorio de las utopías, discurso vendido desde diversos ángulos. Sin embargo, allá a donde uno voltea parece que lo que hace falta son verdaderas construcciones utópicas que, más allá de la mera imaginación y ensoñación se enclaven directamente en el terreno de lo real, lo que Bloch (2017) denomina lo histórico-concreto, a fin de proveer la *esperanza* en la acción. Se puede decir que, por ejemplo, en ciertos discursos políticos es evidente que aparece un elemento utópico en tanto “promesa” (Alberoni, 2001): EE. UU sueña con volver a ser

la gran nación, México (en tiempos recientes) optó por elegir una promesa utópica llena de esperanza, en diversas latitudes del globo y desde diversos artilugios políticos la utopía (más bien las promesas) resulta ser el ingrediente fundamental del ejercicio político, social e incluso cultural. Sin embargo, la propia época en la que habitamos termina por desengañarnos con el paso del tiempo. Nuestra época está marcada, según apunta Francisco Serra (2016), por el desencanto. Habitamos una época que ya no escribe utopías. Desde diversos ángulos se ha pensado sobre las utopías, pero desde hace mucho que dejó de haber alguna(s) que sirvan, de manera general, para orientar la acción presente, ahora se piensan y se plasman en discursos políticos que poco o nada tienen que ver con la realidad actual, incluso se les puede ver rondando por los programas de televisión que, con un gusto encantador, se dedican a recetar “utopías individualizadas” al telespectador de turno. Si este panorama es cierto, entonces, ¿por qué es importante volver a las utopías? ¿Cuál es, en el mejor de los sentidos, el encanto que emana de ellas? A este respecto, primero, vale la pena sugerir, junto con Navet (2016) que, si la época actual se empeña tanto en desestimar o, peor aún, falsificar a la utopía, el hecho de pensarla, proponerla, discutirla y analizarla representa, por sí mismos, actos que tienden hacia ella.

Ahora bien, las visiones de la sociedad ideal (utopías) han tenido diversas formas de manifestarse a lo largo de la historia. Frank, E. Manuel (1982) propone entenderlas a partir de dos formas diferentes:

Una ha sido descriptiva, un dramático retrato narrativo de un modo de vida que era tan intrínsecamente bueno y que satisfacía tantos anhelos profundos que obtendría una inmediata, casi instintiva, aprobación. El otro modelo ha sido más racionalista: los principios subyacentes a una sociedad óptima son expuestos y discutidos, bien directamente por el autor, bien por varios interlocutores (p. 1)

Siguiendo con esta misma sugerencia se ha de notar que, por un lado, las visiones de una sociedad ideal podían remitir a meras ensoñaciones que, pese a su aprobación inmediata y hasta generalizada, eran incapaces de concretarse en tanto no tomaban como suelo de

cultivo el campo de lo real. Por otro lado, el modelo racionalista que sugiere el autor hace pensar en todas aquellas utopías que a lo largo de la historia han intentado partir del tiempo actual para construir una sociedad “mejor” a partir de las condiciones presentes. Como se verá posteriormente, ambos modelos describen *grosso modo* lo que en Bloch se reflejará como utopía y utopismo, distinción que servirá para entender que la construcción utópica no es una mera ensoñación literaria o poética destinada a ser guardada en los estantes de las bibliotecas sino, por el contrario, una especie de motor en la historia que promueva la acción que mira hacia una sociedad mejor instalada en un futuro. Así, tal y como sintetiza Lewis Mumford (2015): “la palabra utopía hace referencia al culmen de la locura o de la esperanza humanas, a los vanos sueños de perfección en la tierra de *Nunca Jamás* o a los esfuerzos racionales por reinventar el entorno del hombre y sus instituciones, e incluso su propia naturaleza imperfecta” (p. 9).

Académicamente, quizás se pueda argumentar que el tema no ha sido estudiado como se debería, asunto que funcionaría para dar una pequeña (y débil) justificación a lo que aquí se ha propuesto realizar. Sin embargo, no es el caso. Sobre la reflexión utópica se han vertido ríos de tinta y existen por lo menos dos compilaciones⁴ que dan cuenta del atractivo que ha ejercido el concepto de *utopía* para la reflexión desde diversos campos del conocimiento a la que se puede sumar, por supuesto, el ejercicio histórico realizado por Lewis Mumford en su *Historia de las utopías* (2015). En términos propiamente académicos se puede rastrear hasta una abortada disertación latina publicada en Colonia en 1704 por el desventurado Henricus ab Ahlefeld (E. Manuel, 1982). No habría que pasar por alto las fechas pues, como se ha dicho, el término fue acuñado por Tomás Moro en 1516, casi doscientos años hubieron de pasar para que la utopía reclamara un lugar en la

⁴ Me refiero, en este caso, al trabajo de Frank E. Manuel titulado *Utopías y pensamiento utópico* y a la compilación realizada por Arnhem Neussüs titulada, simplemente *Utopías*.

reflexión académica y otros tantos se han sucedido mientras ésta no termina por afianzarse como un concepto central de la discusión teórica y epistemológica.

Desde entonces, el interés por el concepto de *utopía* y la constelación que de él emana parece haberse ido acrecentando; esto, por supuesto, podría interpretarse como un intento de repensar y reflexionar sobre las categorías que, muchas veces, se utilizan para pensar diversos procesos a nivel individual o colectivo y en las esferas de lo social, político y económico. La importancia de la utopía merece ser apuntada aquí: tal y como en algún momento lo apuntaba Lucian Hölscher (2014) respecto a las ideas que se generan en torno al futuro, la utopía (como proyecto enmarcado en lo posible) permite orientarse desde el presente. Por poner una metáfora (que no termina por cuajar): las utopías resultan ser un faro que señala los caminos posibles. De ahí mismo viene que ella no marque un solo y único camino, sino una pluralidad de temporalidades que se abocan hacia una idea concreta. Sin embargo —y quizás como una función anterior a la que se ha mencionado— las utopías también pueden ser indicadoras de los dolores más punzantes de una determinada época. Uno de los elementos esenciales de las construcciones utópicas es, como se intentará mostrar más adelante, el carácter crítico que establecen respecto al tiempo presente (discusión que, por supuesto, desemboca en la “confrontación” entre el concepto aquí trabajado y el de *ideología*). En ese mismo sentido, parece pertinente recordar que Frank E. Manuel (1982) apuntaba lo siguiente:

En el pensamiento utópico moderno ha habido un cierto número de cambios de dirección muy significativos, que reflejan todas las cambiantes realidades del mundo —no solamente las revoluciones en su esfera política y social—, y estas fluctuaciones de expresión son cuestiones susceptibles de *análisis histórico* (p. 105).

El hecho de que las utopías puedan ser susceptibles de un análisis histórico es, aquí, lo que interesa profundamente. A través de este ejercicio se intentará dar cuenta de cómo el pensamiento utópico ha influido a lo largo del tiempo en diversas épocas y de diferentes maneras. Ya sea como lugares inexistentes que critican el orden establecido o

como proyectos que se localizan en el tiempo futuro y ponen de manifiesto el deseo de trascender el orden existente, es innegable que la construcción de utopías ha sido un elemento clave de lectura y comprensión del mundo occidental moderno.

Ahora valdría la pena detenerse. Hasta el momento se ha tratado de apuntar una especie de "plan de acción" que sirva de guía para el lector (y también para el escritor); en efecto, ya se puede ir advirtiendo que hablar, pensar, reflexionar y escribir sobre la *utopía* no es una tarea sencilla en tanto ésta, como cualquier concepto de altos vuelos, termina por decantar hacia terrenos cada vez más amplios que no necesariamente aparecen contemplados en el inicio. ¿Cómo entender, entonces, la palabra utopía y, al mismo tiempo, el encanto que puede ejercer sobre el pensamiento? Para este ejercicio, para pensar la utopía en el presente, es necesario examinar todo su devenir, pero "no tanto para hacer una historia de la utopía, cuanto para iniciar un recorrido por los diferentes caminos en los que se ha desplegado" (Serra, 2016, p. 108). O, dicho de otra forma: para comprender el concepto de *utopía* se vuelve necesario, como retoma Francisco Serra "la totalidad de la filosofía para entender adecuadamente en su contenido lo que se expresa con la palabra utopía" (Serra, 1998b, p. 1). Evidentemente, la pretensión de esta última sugerencia resulta, para fines de este trabajo, imposible, en ese mismo sentido valga la pena repetir que el texto ha de centrarse (dentro de lo posible) en el desarrollo filosófico realizado por Ernst Bloch a lo largo de sus obras. Sin embargo, al tratarse más que de una monografía dedicada al tema de la utopía, cuyo referente fundamental es el filósofo alemán Ernst Bloch, es menester reconocer las múltiples tentativas no totalizantes que, de manera voluntaria, se han manifestado en el pensamiento utópico a lo largo de su devenir histórico.

Sin embargo, queda pendiente averiguar cómo y por qué es que en la utopía se gesta un cierto encanto, una tendencia hacia ellas. Valga la pena apuntar que las utopías constituyen un elemento crítico e incluso central de la constitución del hombre moderno.

Ellas permiten trascender el tiempo presente proyectando el deseo en un tiempo histórico que se supone por delante. La utopía señala el conjunto de lo posible, por lo mismo, Frank E. Manuel (1982) apunta que:

donde no hay una utopía anticipadora que abra posibilidades, nos encontramos un presente estancado, estéril; nos encontramos una situación en la que queda inhibida no sólo la realización individual, sino también, la realización cultural de posibilidades humanas, que no pueden llegar a su cumplimiento. Para los hombres que no tienen utopía, el presente es inevitablemente constrictivo; y, análogamente, las culturas que no tienen utopía permanecen prisioneras del presente y retroceden rápidamente al pasado, porque el presente solo puede estar plenamente vivo en la tensión entre el pasado y el futuro. La fecundidad de la utopía consiste en esto: en su capacidad de abrir posibilidades (p. 25)

Que la utopía pueda abrir posibilidades es algo que, si bien es sabido por la mayoría de las personas, pocas veces ha sido analizado debidamente. Esto, probablemente, se deba a la misma dificultad que presenta el propio concepto de *posibilidad* desde la propia tradición aristotélica hasta el pensamiento moderno. Más adelante, cuando se incursione directamente en el pensamiento de Ernst Bloch, será necesario retomar el tema de lo posible (y hasta lo probable) para notar que la misma construcción del concepto presenta matices que deben ser atendidos para intentar comprender la función utópica y el principio esperanza que de ella emana. Por el momento, como forma de introducción, valga la pena circunscribir que más allá del contenido formal de la posibilidad, lo que importa (y forma parte de la función utópica) es la capacidad de proyectar(se) sobre horizontes novedosos que se configuran y reconfiguran constantemente. ¿Qué es, entonces, un horizonte? Leído en clave mundana el horizonte siempre es lo que nunca se puede tocar y que, sin embargo, ejerce una atracción que lleva a, por lo menos, intentar alcanzarlo. En clave fenomenológica, Navet (2016) apunta que: “se denomina horizonte a todo aquello que, al ocultarse, hace posible la manifestación y ejerce un poder de atracción” (p. 122). En ese sentido la función de la utopía, tal y como se entiende en el desarrollo de este texto, se encuentra lejos de las meras ensoñaciones literarias para pasar a formar parte de un elemento clave y articulador que brinda la posibilidad de configurar

horizontes históricos alternativos dado que, ella misma, inaugura distintos tipos de posibilidades que se sustentan, como era de esperarse, en el carácter indeterminado del mundo. Por eso mismo, Gutiérrez (2016) ha señalado acertadamente que:

Trátese de la utopía como "gesto", "persistencia", "plasticidad", "práctica", "enigma", "sentimiento", etc., lo que urde transversalmente estas entradas que señalan modos de ser de lo humanos, del animal utópicos, es que todas buscan, digamos, atrapar algo que consiste más bien en escapar que en permanecer; de hecho, no hay que olvidar que, bajo la pluma de Abensour, la palabra "utopía" es también el nombre de un enigma, abriéndose así hacia lo indeterminado, y que, en esta consideración, se expone tanto a un trabajo constante de sobre-significación (semántica, política, etc.) como a un trabajo de desciframiento absolutamente inacabado (p. 132).

Así, queda claro que lo que se juega en torno al pensamiento utópico no es tanto una mera invención del país de Jauja, cuanto una concepción propia del mundo y, por supuesto, de la historia. Posibilidad, indeterminación, enigma, son palabras que normalmente se pueden ver asociadas al concepto "utopía", en ellas se demuestra que este tiene poco o nada de cerrado o totalizante y que, por el contrario, nos invita a desplegar una gama de posibilidades en torno a un horizonte que *todavía-no* llega. La dimensión utópica se despliega, de esta forma, como un elemento dinámico cuya capacidad primaria reside en engendrar cambios y transformaciones en el curso del devenir histórico (Gutiérrez, 2016). En ella se ejerce, como bien ha esbozado Abensour (2008), un doble movimiento: el primero, por supuesto, referido a aquel movimiento que intenta dar cuenta del peso de lo real y que, al realizarse demuestra su profunda incrustación en la misma; el segundo, por su parte, se muestra a través del desprendimiento de lo real, como un movimiento o desvío del orden establecido que se ha mostrado como determinado, en este caso se marca, precisamente, la tendencia (o salida) hacia lo otro.

Hasta aquí, un brevísimo recorrido por lo que puede significar la *utopía* de manera muy general y algunos de los rasgos y semánticas que gravitan a su alrededor. Ahora, como parte del plan de acción ya planteado, corresponderá atender a su devenir histórico

y, posteriormente, profundizar en algunos aspectos que se han tratado de delinear en este apartado. En esa misma línea quizás pueda servir de ayuda el esquema propuesto por Miguel Abensour en *Persistent utopia* (2008), en el que existen, por lo menos, tres constelaciones referidas al pensamiento utópico: la primera de ellas, denominada “posrevolucionaria”, tuvo lugar bajo el signo de la asociación y reunió, por ejemplo, a las obras de Saint-Simon, Fourier, Owen y Leroux; en segundo lugar se puede encontrar una constelación llamada “neo-utópica”, en las que se pueden agrupar a todos los discípulos de la primera constelación; finalmente, en tercer lugar, se encuentra la constelación denominada “Nuevo espíritu utópico”, en esta corriente —que es la que puede resultar más interesante y sugerente para fines del trabajo aquí planteado— se pueden localizar los trabajos y las reflexiones tanto de utópicos como de pensadores de la utopía: en el primer grupo se pueden localizar las aportaciones de Déjacques e incluso de William Morris, el segundo grupo se encuentra representado por las figuras de Buber, Lévinas, Breton y Ernst Bloch.

Es a través de esta breve clasificación que, por una parte, se puede analizar el devenir histórico del pensamiento utópico. En ella, por ejemplo, aparecen marcadamente tres momentos clave en su desarrollo: desde las imaginaciones críticas al respecto del estado presente que no necesariamente llevaban hacia la conducción de una acción política hasta, efectivamente, un pensamiento utópico que lejos de simplemente plantear un “irenismo reconciliador” se centra en la autocrítica en busca de nuevos planteamientos utópicos (Navet, 2016). Este breve bosquejo de un devenir del pensamiento utópico señala, claramente, diversos matices en la forma y contenido de las utopías a lo largo de la historia. Cabe aclarar que, para fines de la reflexión que aquí se intenta esbozar, interesa sobre todo el último periodo, aquél que conecta directamente con el pensamiento de Ernst Bloch. Por el momento y como *marco* de referencia, bastará realizar algunas breves anotaciones del desarrollo del concepto utopía a lo largo de la historia.

La utopía, valga la pena recordarlo, surge como un género literario. La invención del concepto se le puede atribuir a Tomás Moro quien publicó un libro con el curioso nombre de *Utopía* hacia el año 1516. Sin embargo, ya desde sus inicios, tal y como es señalado por Vermeren (2016), *Utopía* resultaba ser una palabra ambigua pues: “la Utopía es o bien el *eu-topos*, el lugar del bienestar perfecto; o bien el *ou-topos*, el lugar que no existe en ninguna parte: o ambos a la vez (p. 94). Normalmente es posible decir que la palabra Utopía, en el lenguaje corriente, es una mezcla de ambas acepciones. De esta forma, es común verla utilizada para hacer referencia a lugares o construcciones imaginarias que muy difícilmente tendrían lugar en el tiempo presente y —ahora tampoco— en el tiempo futuro.

Desde esta perspectiva literaria, la utopía ha sido reclamada, sobre todo, por ejercicios dedicados a la imaginación. Esto se ha presentado en detrimento de una valoración efectiva del pensamiento utópico a lo largo de la historia. Sin embargo, la propia aparición de la utopía dentro del terreno literario figura ya, como asume Francisco Serra (2016), dos de los aspectos fundamentales de esta misma: la crítica al orden establecido y la pugna por un “lugar” alternativo.

Además de estas indicaciones hay una observación que resulta fundamental realizar, a saber: que la utopía (desde su origen y como lo indica su etimología) no designaba tanto a un tiempo como a un lugar. Se puede decir que, en la utopía de Moro, no hay una formulación temporal que empuje el tiempo presente hacia la constitución de una sociedad ideal. En ese mismo sentido, estas utopías no funcionan tanto como catalizadores de la acción presente, aunque siguen manteniendo la función de crítica al orden establecido que, finalmente, puede redundar en eso una y otra vez. Aquí, es preciso apuntar (aunque la argumentación se profundizará más adelante) que el carácter espacial de las utopías —tal y como se concebía en Moro o en Campanella, por ejemplo— se revoluciona con los inicios de la Modernidad aparejada, como se ha mencionado en el

capítulo anterior, con la ruptura de consciencia entre el *espacio de experiencias* y el *horizonte de expectativa*, así, como con el surgimiento de una nueva forma de entender la Historia proyectada hacia el tiempo futuro. Esto implica, tal y como ha sido señalado por Koselleck (2012), la existencia de dos tipos de utopías: una a la que se le podrá denominar “espacializada” y aquella otra que surge de la nueva conciencia histórica (propia del horizonte Moderno) y se proyecta en el tiempo futuro, esto es, que sufre un proceso de “temporalización” y cuyo lugar privilegiado ya no es una isla contemporánea, sino un futuro abierto de posibilidades.

Ya en el primer capítulo de este trabajo se apuntaron algunos elementos de carácter histórico que permitían situar la aparición del tiempo futuro (entendido como aquel espacio de tiempo indeterminado sobre el que se proyectan los acontecimientos que todavía-no suceden) a la par de la Modernidad, esto a raíz de lo que, en palabras simples, podríamos denominar *asimetría* entre un espacio de experiencias y un horizonte de expectativas; idea según la cual, los conocimientos adquiridos en el pasado dejaban de importar pues el mundo tendía siempre a la novedad. De esta misma recapitulación se desprende que las utopías, primeramente, concebidas como “lugares lejanos” que cumplían la función de crítica del estado presente, se “temporalicen” tal y como ha sido señalado por Koselleck (2014).

El proceso de temporalización implica, de manera general, dinamitar la dinámica espacial de las utopías para situarlas en el tiempo histórico que tiende hacia un futuro indeterminado. En ese mismo sentido, la utopía deja de comportar un mero elemento crítico del estado actual para fungir, también, como elemento propositivo del pensamiento Moderno en tanto encarna el imaginario de una sociedad ideal que —en teoría— debería de poder ser alcanzada mediante la acción humana libre y racional. En ese sentido, Francisco Serra (1998) apunta que:

Con la Modernidad, las utopías surgieron como una forma peculiar de conocimiento y como un resultado más de ese proceso de secularización de las expectativas milenaristas a través de la cual se intentaba que el objetivo último (el establecimiento del Reino de Dios sobre la tierra) se realizara, no acudiendo a medios trascendentes, sino mediante la utilización de medios racionales (p. 2).

Esto último invita a pensar que fue a través del proceso de secularización que las utopías alcanzan su máximo grado de orientadoras en el terreno humano, social y político. Dejando de lado los medios referidos a Dios o a cualquier entidad trascendente, la utopía se “mundaniza”, se actualiza en la acción humana dirigida a fines. Sin embargo, queda un punto por rebatir: y es que si bien se puede entender que este proceso de secularización haya dotado al pensamiento de utópico de su potencial orientador también es de destacar, tal y como lo han señalado autores como Marquard (2007) o Blumenberg (2008), que existen ciertos remanentes de las ideas religiosas que permanecen actuando latentemente en el terreno de lo social y político y que han dado lugar a algunas de las complicaciones que, más adelante, se discutirán en este trabajo.

Sin embargo, de entre estos remanentes, destaca, por ejemplo, la cuestión escatológica que, según apunta Serra (1998b), es la que concede a la utopía su dimensión temporal y le permite salir del tipo de universo cerrado propuesta en utopías tales como las realizadas por Tomás Moro o Campanella. La utopía, que surge a la par de la conciencia histórica, se convierte en algo abierto, una “palpable demostración de que hay muchas cosas no concluidas en el mundo, que aún no se han realizado y que se pueden realizar” (Serra, 1998b, p. 2).

Lo utópico, en ese mismo sentido, abandona el carácter de mera ensoñación en tanto el mundo ideal aparece como un objetivo a alcanzar. La utopía se convierte, de esta manera, en una dimensión antropológica esencial que siempre está “haciéndose” y cuyas variantes se multiplican de acuerdo con diversas matrices culturales (Serra, 1998b, p. 2).

El pensamiento utópico de Ernst Bloch: forma y función de la utopía en la historia

Hasta el momento se ha intentado, de diversas maneras, establecer una serie de parámetros históricos que permitan comprender el surgimiento y auge de las utopías y el pensamiento utópico en el mundo occidental moderno. Dicho ejercicio ha servido para, por un lado, sentar la matriz interpretativa desde la cual se han entendido las utopías (ya como ejercicio literario, ya como crítica social, ya como posible proyecto) y, al mismo tiempo, para comprender el papel “activo” que podrían llegar a jugar en el terreno sociopolítico. Ahora bien, la excursión que se ha realizado hasta ahora ha prescindido, en ciertos momentos, de apelar a las sugerencias de un pensador central en cuanto al pensamiento utópico. El alemán Ernst Bloch, puede ser definido, como ya se ha hecho en diversas monografías dedicadas a su figura (Caffarena, Mayer, Gimbernat, González, Schmidt y Kimmerle, 1979; Gimbernat, 1983), como el estudioso de la utopía más completo que, hasta el momento, ha aparecido en el terreno de la reflexión filosófica y social.

La elección realizada, el haber elegido la obra de Ernst Bloch como el eje rector desde el cual se intenta esbozar una concepción de la utopía y la esperanza que permita construir diversos ejes analíticos en la teoría social contemporánea, responde a ciertas particularidades de la misma obra: el devenir histórico y biográfico del autor, así como a la potencialidad que emanan de sus reflexiones al no verse limitadas, únicamente, a un determinado campo del saber. Construida desde diversas aristas: estética, política, historia, filosofía, sociología Bloch fundamenta un concepto de *utopía* como función y una *esperanza* como principio que hoy en día pueden resultar —palabras más, palabras menos— necesarias para replantear diversas líneas de reflexión, atención y acción. En efecto, tal y como lo apunta Francisco Serra (1998b):

el concepto de utopía que Bloch emplea adquiere unas dimensiones bastante diferentes a las utilidades habituales del término, convirtiéndose en expresión de una vertiente antropológica y alcanzando una variedad casi infinita de

manifestaciones, de tal forma que Bloch puede ser considerado, con razón, como el “filósofo de la utopía”, al haberse convertido esta en el elemento central de su pensamiento (p. 1).

La afirmación es correcta. En Ernst Bloch se puede encontrar, de diversas formas, manifestaciones de lo utópico que no necesariamente se corresponden con la gama de elementos utópicos que se encontraban previos a la aparición de su obra. Ni las ensoñaciones literarias, ni tampoco las fantasías políticas encuentran su fundamento en el trabajo del pensador alemán; por el contrario, es a partir de las insuficiencias de estas para explicar y actuar sobre el mundo que los escritos de Bloch se sustentan como vías fecundas para ejercitar el pensamiento analítico, crítico y reflexivo.

Una penúltima cosa: hay, en efecto, una idea que ronda en la cabeza siempre que se regresa o retoma a autores ya viejos. Esto se debe, quizás, a la infatigable pasión por la novedad que, en los últimos tiempos, se refleja —lamentablemente— en la pretensión de sólo hacer caso a los avances de, digamos, hace unos cinco años —práctica universitaria bastante concurrida. Esto, efectivamente, tiene —en teoría— su razón de ser, a saber: que el mundo va tan rápido que sólo las últimas aportaciones y reflexiones valen la pena en tanto se dirigen, concretamente, al tiempo presente. Sin embargo, en este trabajo se ha optado por recuperar textos de, más o menos, el siglo pasado. Sesenta años, poco más o poco menos, separan las reflexiones de Ernst Bloch del mundo contemporáneo. Sin embargo, ¿quién podría negar la pertinencia de dicho pensamiento en un mundo contemporáneo en el que, quizás, se vuelve necesario y urgente plantear nuevas miradas sobre el tiempo futuro? La actualidad del pensamiento blochiano consiste —y en esto acompañan las reflexiones de Francisco Serra (2017)— en el hecho de que él ha indagado sobre cuestiones fundamentales de la naturaleza humana e intento llevarlas, como era de esperarse, hasta el punto crítico con el que (valga la pena la exageración) se enfrenta cualquier teoría social: la posibilidad de transformación de una sociedad. Ciertamente, de eso no hay ninguna duda, que el germen que Bloch ha dejado tras de sí ha sido

cultivado, reflexionado, planteado desde diversas aristas. Es en ese sentido que ahora también se cuentan con herramientas más “refinadas” para intentar dar cuenta de las aportaciones y posibles vías de construcción que emanan de su pensamiento. En última instancia: el radicalismo ético y la demanda de revalorización de la utopía —esa misma que parece hoy tan necesaria— son los elementos que dotan de una actualidad extraordinaria al pensamiento de Ernst Bloch.

Para explicitar los fundamentos teóricos, epistemológicos e históricos que subyacen a la concepción blochiana de la utopía propongo seguir un itinerario en tres pasos, los cuales pueden ser considerados como una especie de símil con la evolución biográfica e intelectual del propio pensador alemán. En primer lugar, es menester remontarse hacia los inicios del pensamiento utópico en Ernst Bloch, para ello servirá de guía y contrapunto la discusión que mantiene con el contemporáneo Lukács y las diversas lecturas que se pueden desprender de su obra *El espíritu de la utopía*, así como de la monografía dedicada a Thomas Müntzer, la cual también contiene algunos indicios clave para comprender el pensamiento del filósofo alemán. En este preciso momento es, entonces, importante recalcar la discusión que se genera en torno a la concepción del marxismo y el papel que juega la utopía en él. En un segundo momento es preciso entablar una comunicación directa con la, así llamada, “obra cumbre” del pensamiento blochiano, la *gran obra* que reúne, refina y redefine lo que ya había sido planteado en el primer texto que ha llamado nuestra atención, nos referimos, por supuesto, al famoso *Principio Esperanza*, obra fundamental en el pensamiento utópico y cuyo análisis minucioso excede, por mucho, los objetivos principales planteados en este texto. Dicha obra se compone de tres tomos y, cabe recalcar, fue redactada durante el periodo de exilio de Bloch en los Estados Unidos a partir de la II Guerra Mundial. Si bien los tres tomos aparecerán mencionados a lo largo del desarrollo y exposición aquí planteados, es menester recalcar que la piedra angular de este trabajo resulta ser el tomo primero, sobre todo la parte referida a los fundamentos filosóficos. En ese mismo sentido, se abordará la

discusión sostenida con el psicoanálisis (fundamentalmente el freudiano) respecto al papel de lo consciente, lo inconsciente y la categorización de los sueños, asunto que permitirá establecer la distinción fundamental entre lo que Bloch siempre insistió que el pensamiento utópico debía reparar, a saber: la diferencia entre el mero utopismo y, con todas sus letras, la Utopía como forma y función concreta de la realidad. En esa misma línea de pensamiento, la discusión que será abordada podría ser denominada *fundamentación antropológica*, en tanto permitirá remitir los planteamientos utópicos a la condición del mundo siempre abierto sobre el cual se “sueña despiertos”, condición *sine qua non* del quehacer utópico. Se espera que la tercera parte del itinerario aquí planteado sirva para “anudar los cabos sueltos”, esto es, en otras palabras, conjugar algunas de las revisiones planteadas en el primer apartado con la mirada que nos ofrece el pensamiento de Ernst Bloch, esto, a final de cuentas, servirá para intentar plantear una visión sobre la utopía fruto del trabajo aquí desarrollado que, como es de esperarse, servirá como vía de entrada para la conceptualización de la *esperanza*.

El espíritu de la utopía

En una obra que puede ser clasificada como de juventud, Ernst Bloch sentará los primeros (y muy decisivos) pasos que lo llevarán a una vida dedicada al análisis de las diversas formas de manifestación de la utopía. Publicada hacia 1918, después de una tesis dedicada al problema epistemológico en Rickert, aparece *El espíritu de la utopía*, una obra centrada en el análisis de dicho concepto a partir de diversas esferas de la sociedad, fundamentalmente el arte en la vertiente surrealista. Además, en el mismo sentido, dicha obra se caracteriza, siguiendo a Francisco Serra (1998b), por “la prevalencia de los elementos mesiánicos y apocalípticos, sin los cuales se considera imposible una adecuada comprensión del marxismo” (p. 2). Respecto a dicha obra de juventud, ya Gianni Vattimo (1986) ha apuntado el rasgo revelador según el cual *Espíritu de la utopía* es una de las obras filosóficas del siglo XX que, como ninguna otra, se ha empeñado en explorar las posibilidades positivas que surgen de las nuevas condiciones provistas por un mundo

altamente tecnificado. Situación que, por supuesto, se alimenta del diagnóstico expuesto por Simmel sobre la *tragedia de la cultura* (2016). Crisis del presente que "surge de la discrepancia cada vez mayor entre la sustancia cultural objetiva (cultura de las cosas) y la cultura de los sujetos, que se sienten extraños frente a aquella, pero que al mismo tiempo están dominados por ella, incapaces del mismo ritmo de *progreso*" (Serra, 1998a, p. 29, cursivas mías). Es, en esa misma línea de reflexión, que se puede argumentar lo siguiente: ha sido el propio capitalismo quien ha creado las posibilidades de su propio derrumbe y, por así decirlo, de la construcción de futuro sobre sus propias ruinas (Serra, 1998a, p. 36)

A la luz de esos diagnósticos se puede decir que en el año "mágico" de 1923 surgieron tres libros que habrían de ser decisivos para la renovación del pensamiento crítico y de la corriente marxista: *Historia y conciencia de clase* de Lukács; *Marxismo y filosofía*, de Karl Korsch y, por supuesto, la segunda edición, renovada, de *Espíritu de la Utopía* de Ernst Bloch (Serra, 2016, p. 111). ¿Qué implicaciones tendrá esto para el desarrollo del concepto de utopía en la obra del pensador que aquí nos interesa? La primera, evidentemente, es que las tres publicaciones aquí mencionadas representaron, de una u otra forma, el intento de renovación del marxismo. La segunda, no menos importante, tiene que ver con las distintas concepciones del marxismo establecidas en cada una de ellas, específicamente en el trabajo de Lukács con el que Bloch entablará una discusión que, posteriormente, servirá como contrapunto de su mismo pensamiento. Si bien la discusión entre ambos autores merece una atención especial, en estos momentos es imposible profundizar en ella, puesto que no es el objetivo central del trabajo y ello desviaría, totalmente, el motivo principal de este texto⁵.

⁵ Para profundizar en la discusión Bloch-Lukács sugiero consultar el texto de Gimbernat, J. (1983). *Ernst Bloch. Utopía y esperanza (claves para una interpretación filosófica)*. Madrid: Cátedra y el trabajo de Serra, F. (1998). *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*. Madrid: Trotta. En ambas obras, si bien la discusión con Lukács no es el elemento central de la argumentación teórica, sí se presentan elementos clave que permiten entablar y distinguir el dialogo fecundo ejercido entre ambos autores en el que, además, intervienen otros interlocutores.

Sin embargo, hay un punto central que es importante retomar aquí como anotación y, en cierto sentido, como preámbulo. En el texto que Bloch dedica al análisis de *Historia y conciencia de clase* de Lukács, titulado *Actualidad y utopía*, se puede distinguir que, a juicio del propio Bloch, existe una *homogeneización sociológica* que, entre otras cosas, parece reducir el devenir histórico a un flujo o formación lineal (Gimbernat, 1983). El argumento no es nuevo, valga la pena recordar que ya el marxismo, en una vertiente ortodoxa, proponía una especie de utopía que, sin negar el carácter posterior del futuro, sí abogaba por una especie de teleología en tanto apuntaba —como objetivo, meta y final— a una sociedad única cuyos actores principales sería, en todo caso, el proletariado. En Bloch, por el contrario, es posible encontrar la definición de una historia como un “conjunto polirrítmico”. Dicho conjunto hace referencia, por supuesto, a los niveles artístico, religioso y cultural que, con distintos ritmos, caracterizaciones, cadencias y tendencias, constituyen lo que —con todo el rigor— se podría denominar *temporalidad histórica* (Gimbernat, 1983). La historia, en ese sentido —y para Bloch— no es una realidad que progrese por fuera de la acción humana destinada a seguir un único camino y a alcanzar un único objetivo en el que, por ejemplo, el socialismo sería el último estadio que, en teoría, habría de sobrepasar a todos los demás anteriores sino que, de nuevo, la realidad histórica aparece como una realidad dinámica que se vive y se desarrolla según diferentes ritmos y en espacios múltiples. Es en la monografía dedicada a Thomas Müntzer (Bloch, 2002) y, sobre todo, las diversas reacciones surgidas en torno a dicho trabajo que se puede entrever, de manera más o menos clara, que el proceso llevado a cabo por Ernst Bloch supera, por así decirlo, la mera situación y reflexión a nivel de la filosofía de la historia. En ese mismo sentido, Gimbernat (1983) apunta que: “la historia, según Bloch, es un proceso dialéctico en el que una filosofía de la esperanza constituye el par subjetivo de las categorías objetivas de la naturaleza y futuro. La dialéctica se convierte en la ciencia de las potencialidades realizables” (p. 18). Así, la Historia, como tal, se ve separada del elemento teleológico que se le adjudicaba en diversas corrientes del marxismo. En ese

sentido, es preciso recalcar que, si bien la utopía (y el marxismo como una utopía concreta) señalan el carácter determinado de cierto futuro, la propuesta de Ernst Bloch no se limita al logro de dicho estado.

Por lo tanto, también es posible afirmar que Bloch no se limita tanto a la recopilación y encuadernamiento de las diversas formas de manifestación de la utopía como, en el fondo, a la argumentación de ésta como una función de conocimiento de la realidad. Parte, también, de la *posibilidad* o, mejor dicho, del hecho certero de que el mundo “todavía no está concluido”, que la realidad es un proceso que siempre está naciendo de lo real (Serra, 2017, p. 16). De ello da cuenta, precisamente, la emergencia del segundo concepto que ocupa este trabajo: *la esperanza* y, con ella, una serie de fundamentaciones filosóficas, antropológicas, políticas y sociales, que dotan a la utopía de un cariz de transformación histórica situada en el terreno de lo real y concreto. De ello se advierte el desarrollo en *El principio esperanza*, obra que reúne y vuelve a insistir sobre algunos de los elementos ya planteados, pero en el que, más allá de la mera formación utópica e imaginaria, la *esperanza* como afecto y motor de la historia pasa a tomar un papel central.

El concepto de *esperanza*: motor y justificación de la utopía

Como se ha intentado mostrar, el concepto *utopía* permea el pensamiento de Ernst Bloch desde los primeros trabajos de juventud. Sin embargo, habrá que esperar algunos años para ver concretada y presentada la obra que —con temor a exagerar— representa la culminación de una larga trayectoria de reflexión y cuestionamiento de los elementos utópicos de la realidad. *El principio esperanza*, como se sabe, es una obra de amplia extensión (3 tomos) y cuya densidad argumentativa, así como el recurso constante a ejemplos desde la vida cotidiana y diversas manifestaciones artísticas, la convierten en una obra de difícil reflexión y análisis. Dada la amplitud de la obra y los límites inherentes a un trabajo de esta naturaleza, he decidido centrarme únicamente en lo que Gimbernat

(1983) denomina las bases antropológicas de la utopía cuyo punto central podría ser, ni más ni menos, una profunda discusión que Bloch mantiene con el psicoanálisis freudiano al respecto de los "sueños"; discusión que, como veremos más adelante, permite distinguir entre dos categorías de sueños y, a la vez, dos formas de entender la utopía o, propiamente dicho, de separar la utopía del utopismo. En paralelo (aunque posterior en la exposición) es importante mostrar el "principio materia" que subyace al desarrollo del concepto que aquí interesa para mostrar cómo es ante ese principio que la utopía debe engarzarse para, de una u otra forma, alumbrar el tiempo presente desde un porvenir en proceso que se configura y que recae, justamente, en el terreno de lo material-concreto y ya no en el ideal-abstracto.

Bases antropológicas

En Bloch, como se ha dicho, la reconstrucción del futuro debe recuperar el significado de lo *utópico*, aunque, de manera evidente, con sesgos diferentes al de los socialistas ingenuos que ya Marx y Engels se habían encargado de criticar (Gimbernát, 1983). Bloch denomina a esta nueva forma de utopía como "concreta", sin embargo, a primera vista, esto puede parecer poco más que una contradicción pues, como se ha mostrado en apartados anteriores, la mayoría de las utopías conocidas y construidas a través de la historia se revestían de un carácter fantasioso, místico y, por lo mismo, parecían ser tierras alejadas de la realidad del aquí y el ahora. Sin embargo, en Bloch, este carácter será removido en lo que él denomina "utopía concreta" y cuyas bases deben ser buscadas, en primer lugar, en la confrontación con el psicoanálisis freudiano que suministrará las categorías antropológicas para la construcción de su propio sistema.

Es en la discusión en torno a lo inconsciente que se puede reconstruir la sistematicidad del pensamiento de Bloch. Éste (el inconsciente) en la teoría psicoanalítica representa lo que ya-no-es, la parte de la vida pasada que deja una *huella* tras de sí. "El inconsciente es lo olvidado, o más propiamente lo reprimido, y esto de forma dinámica,

puesto que no es capaz de ser concienciado nuevamente sin una compleja operación descifradora" (Gimbernat, 1983, p. 54); el hecho de que deba ser descifrado es, precisamente, la tarea del psicoanalista, sin embargo, lo que interesa en la construcción del pensamiento utópico es que el psicoanálisis sólo se refiere al tiempo *pasado* del hombre, no así al tiempo por venir. De tal modo que también es posible argumentar que, en dicha teoría, es el pasado el que determina el presente mientras que la dimensión de futuro parece desdibujarse del esquema psicoanalítico. Además de esto, es preciso recordar que una de las formas —quizás la más privilegiada— de manifestación del inconsciente es, por supuesto, los sueños. El inconsciente aparece como elemento fundamental del mundo onírico, se convierte en un proveedor de material que configura el mundo de los sueños y este, a su vez, debe ser descifrado por el psicoanalista como si se tratase de una madeja que debiera ser desenredada.

Aquellos sueños contruidos con material del inconsciente, de eso que ya-aconteció son denominados, en el trabajo de Bloch, como *sueños nocturnos*. Ante ellos, no se puede hacer mucho más que "sacarlos a luz", hacerlos presentes. Sin embargo, estos no brindan mayor orientación respecto a la construcción y al horizonte de un futuro. De esta forma, Bloch parte de una constatación antropológica: la capacidad de soñar que, en el terreno de lo material, concreto e histórico, debe realizarse "estando despiertos". En realidad, es posible sugerir que la fundamentación antropológica no remite *per se* y únicamente a la capacidad de soñar, sino a la disposición y tendencia al tiempo por venir que emana de ellos siempre que se sueña hacia adelante, siguiendo con las distinciones realizadas por el propio Bloch. Mientras el sueño nocturno no representa más que un reacomodo de los elementos ya presentes, el *soñar despierto* apunta hacia lo que, más adelante, se definirá como lo *todavía-no-acontecido*, hacia el albor de un mundo nuevo. Es esta primera confrontación con el esquema psicoanalítico básico la que permite a Bloch construir un sistema basado en el afecto de la *esperanza*, asumiendo que es una capacidad inherente a la condición humana

Hasta el momento se ha intentado recapitular, a través de diversas corrientes, lo que se puede entender por el concepto de *utopía*. Esta se ha presentado como una suerte de escenario situado en el tiempo futuro que configura la acción presente. Más allá de importar el contenido de estas y sus diversas manifestaciones concretas en el pensamiento político, literario o incluso en ensoñaciones abstractas, ha interesado el rol que las Utopías juegan a lo largo del desarrollo histórico de las sociedades. La utopía funge, en estos casos, como una suerte de noción previa sobre la cual se llevan a cabo diversas acciones. Hoy en día, justamente, la crisis de la utopía parece encontrar su punto clave en, precisamente, la imposibilidad de actuar en una era que, ya Franco Berardi, ha calificado como “la era de la impotencia” (Berardi, 2019). Es posible asegurar que las utopías se siguen configurando en los tiempos actuales, pero cabe destacar que estas parecen haber perdido la capacidad de movilización que las caracterizaba en periodos previos. Esto, de nuevo, puede que no sea una consecuencia de su desaparición, por el contrario, parece que lo que “se encuentra ausente” es otra cosa, un concepto que por diversos motivos parece haber desaparecido de las reflexiones académicas e, incluso, de la acción comunitaria, política e individual. Pareciera ser que es la *esperanza*—esa palabra utilizada hasta el cansancio en cientos de discursos— la que ha perdido su capacidad movilizadora y accionadora en tiempos recientes. Siendo así, resulta que para pensar la utopía es necesario pensar, a la par, la *esperanza*; advertencia que, ciertamente, se había realizado desde el principio de este trabajo. Habiendo mostrado el papel, rol y utilidad que han jugado las utopías en diversos momentos históricos de cara a mirar el tiempo futuro, resulta pertinente analizar otro concepto que, de forma inherente, acompaña al primero que ya se ha expuesto: la *esperanza*. En este apartado se propone pensar a la esperanza a través de dos vías: una que se puede definir como *filosófica*; para elaborar un panorama más o menos amplio de dicha conceptualización, se propone tomar como punto de arranque la obra del filósofo alemán Ernst Bloch. En un segundo momento, se abordarán distintas vías teóricas y reflexivas que han sido desarrolladas dentro del ámbito

sociológico, en el que se relaciona el concepto de esperanza con el problema de la agencia. Si bien —igual que en apartados anteriores— se propone esta distinción analítica para fines de lectura y comprensión de la investigación, es pertinente recalcar que ello no significa establecer una disputa o confrontación entre el ámbito filosófico y sociológico, por el contrario: se intentará complejizar la problematización en torno al concepto de *esperanza* a través de estas dos vías.

La esperanza como principio: elementos filosóficos

¿Qué es, pues, la esperanza? Esta pregunta se formula casi en la misma tónica que aquella pronunciada por San Agustín cuando se cuestiona sobre el propio tiempo. En efecto, quizás también se posible decir que, normalmente, solemos saber qué es la esperanza; sin embargo, basta la aparición de un pequeño cuestionamiento sobre la misma para que deje de ser tan fácilmente definible. Esto se agudiza sobre todo hoy que, podría decirse, la *esperanza* ha pasado a formar parte no sólo de discursos políticos que la ondean como bandera para acumular más y más votos, sino también de ciertas industrias de T.V y entretenimiento que parecen venderla a precios, más o menos, razonables. Frases trilladas como “la esperanza es lo último que muere” parecen haber hecho que este concepto se quedase como un mero heurístico del pensamiento o, en todo caso, un pobre consuelo para quien parece no tener otra salida.

¿Es pertinente pensar desde la *esperanza* el mundo actual? Responder tal cuestión parece haber sido un eje rector en el presente trabajo. Por principio habría que recordar aquél breve mapeo realizado en el primer capítulo según el cual la noción de esperanza aparecía pocas o nulas veces entre las reflexiones contemporáneas de las Ciencias Sociales y las Humanidades en favor de una serie de conceptos y categorías que, de acuerdo con cierto espíritu de época, asumían la historia como concluida y el tiempo futuro como desaparecido. Por lo tanto, responder la cuestión aquí planteada no es una tarea fácil y —aunque a quien suscribe estas reflexiones le parece fundamental reflexionar

sobre dicho concepto en la época presente— hay que reconocer que aún queda un largo trecho para consolidar su estudio riguroso que, más allá de resultar en meras reflexiones abstractas, sea capaz de incidir en diversas esferas de lo sociopolítico. Entre la amplia gama de conceptos que se disponen para dar sentido y coherencia al mundo contemporáneo la *esperanza* es, quizás, uno de los últimos en aparecer como candidato a un estudio riguroso. Normalmente relacionada con dogmas religiosos, saltos de fe o, peor aún, con discursos de superación personal, la esperanza parece haber perdido el carácter afectivo que la determinaba para pasar a convertirse en un eslogan publicitario que algunas marcas y otros tantos políticos gozan utilizar como artilugio discursivo mientras hacen campaña —después será preciso olvidarla. A pesar de esto, da la impresión y la sensación que hoy hace falta, precisamente, ese afecto fundamental que Ernst Bloch se empeñó en esclarecer. Dicha argumentación es posible siempre y cuando se clarifiquen —como se intentará argumentar en lo sucesivo— sus potencialidades teóricas, epistemológicas y políticas. Precisamente es la época contemporánea, con todas sus crisis, con lo que Franco Berardi (2019) ha denominado “era de la impotencia” y con todas sus transformaciones la que invita a reflexionar desde diversos ángulos sobre diversos proyectos posibles guiados a través de la esperanza. Por lo tanto: la pertinencia (o actualidad) de la *esperanza* reside, justamente, en las posibilidades de reflexión y acción que inaugura frente a la clausura y decadencia de una época y varias teorías que parecen encontrarse francamente agotadas.

Ya anteriormente se señaló que uno de los afectos predominantes en la época actual es el miedo y que este se representa y se vive de diversas formas. Una de las formas para pensar la esperanza es, más o menos, como un afecto contrapuesto al miedo. Así, Ernst Bloch (2017) señala lo siguiente:

Ha llegado el momento —si se prescinde de los causantes del miedo— de que tengamos un sentimiento más acorde con nosotros. (...) Se trata de aprender la esperanza (...) el afecto de la esperanza sale de sí, da amplitud a los hombres en lugar

de angostarlos, nunca puede saber bastante de lo que les da intención hacia el interior y de lo que puede aliarse con ellos hacia el exterior (p. 25)

Valga la pena detenerse y resaltar alguna de las caracterizaciones contenidas en la sugerencia de Bloch. En primer lugar, es de resaltar la caracterización de la *esperanza* como un sentimiento que, de alguna forma, parece contraponerse al miedo y, sobre todo, resulta ser "más acorde" con la naturaleza humana, ¿por qué? Quizás, porque como se cita en otros pasajes, la esperanza resulta ser uno de los elementos fundamentales (quizás constitutivos) que distinguen al ser humano: en ella recae la capacidad de tender hacia el futuro. Sin embargo, "se trata de aprender", esto último da la sensación de que, pese a que así se manifieste, la esperanza no siempre resulta presente y clave en el ser humano. Finalmente, cabe decir que la esperanza tiene la virtud (o la función) de ensanchar los horizontes del hombre desbordándose a sí misma, esto es, en otras palabras, que la esperanza siempre resulta como un excedente del tiempo presente y establecido en tanto tiende hacia un futuro que, como se verá adelante todavía-no-es.

Isidoro de Sevilla (2004) apuntaba en el libro VIII de sus *Etimologías* que "la palabra esperanza se llama así porque viene a ser como el pie para caminar, como si se dijera: es pie (*spes*)" (p. 284) y que la falta de esta implicaba una especie de ausencia de pies y, por lo tanto, de la capacidad de andar. También se puede decir que la palabra esperanza deriva del verbo latino *sperare* (esperar). Y en efecto, en la vida cotidiana la palabra se suele relacionar, sobre todo, con acontecimientos que se esperan, que habitan en aquello que todavía-no-es.

La esperanza es, sobre todo, una manera de posicionarse frente al mundo (Bloch, 2017), de aguardar lo inesperado. También es, sobre todo, una forma de sobrevivir incluso cuando las condiciones fácticas y materiales no resultan convincentes, por eso se suele decir que "la esperanza es lo último que muere". En efecto, la esperanza es lo que se queda cuando todo lo demás se ha ido. Cuestión que Ernst Bloch plasmó en su obra capital *El principio esperanza*, texto controvertido que se produce entre 1938 y 1947 pero

que no será publicado sino hasta 1954 pasados los eventos del holocausto. El periodo histórico en el que se desarrolla la obra que ocupa la reflexión de este apartado no es menor, ciertamente tal y como lo apunta el propio Bloch (2017):

“La función y el contenido de la esperanza son vividos incesantemente, y en tiempo de una sociedad ascendente son actualizados y expandidos de manera incesante. Sólo en tiempos de una vieja sociedad en decadencia, como es la actual sociedad en Occidente, hay una cierta intención parcial y perecedera que discurre hacia abajo” (p. 27)

Esto significa, ni más ni menos, que el momento histórico particular de cada sociedad corresponde a diferentes modos de pensar, representar y vivir la esperanza. Mientras que en sociedades cuyo horizonte de futuro parece expandirse en tiempos de riqueza o paz la esperanza aparece como un elemento clave dentro de las vivencias cotidianas, en otras, cuyas patologías y tensiones resultan evidentes, puede que esta desaparezca del ámbito cotidiano, decantándose por, generalmente, visiones catastróficas del mundo, visiones apocalípticas.

El planteamiento de Bloch puede ser entendido a partir de comprender que, en líneas generales, la esperanza es uno de los fundamentos del ser humano. Ante la catástrofe que supuso el ascenso nazi y el holocausto durante el periodo que Bloch escribía su obra, parecería ser que la única salida era esperar a que otro mundo llegara porque, en efecto y como él mismo defendía, este mundo no puede ser real. Por lo tanto, en una sociedad en decadencia, como él mismo señala, se requiere: una intención hacia una posibilidad que no está inscrita en el presente, una posibilidad que, por eso mismo, todavía no ha llegado a ser: “espera, esperanza, intención hacia un posibilidad que todavía no ha llegado a ser: no se trata sólo de un rasgo fundamental de la conciencia humana, sino, ajustado y aprehendido concretamente, de una determinación fundamental dentro de la realidad objetiva de su totalidad” (Bloch, 2017, p. 30).

De la reflexión anterior es preciso, por ahora, fijar la atención en el hecho de que Bloch, por principio de cuentas, parece concebir la esperanza como una característica inherente a la conciencia humana mientras que sólo a través de un proceso de determinaciones, esta aparece en el terreno de la realidad objetiva e histórica. De esta forma la esperanza debe ser entendida como un rasgo antropológico del ser humano, inherente a su propia condición de ser temporal. Por eso mismo, a principios de su obra, Bloch destaca que: "el hombre está determinado esencialmente desde el futuro" (2017, p. 27). Sin embargo, pese a presentarse como la orientación predominante del ser humano, el futuro ha sido hipostasiado por la propia situación de clase que lo presenta como "un letrero de la sala de fiestas" donde se anuncia la carencia de futuro y la nada como el único destino posible del hombre. Esto, por lo tanto, vuelve a poner en tensión el ámbito subjetivo con aquel material y concreto propio de la situación de clase, así como el momento histórico particular de cada sociedad. En clave contemporánea, Franco Berardi (2019) ha analizado cómo esta esperanza parece desdibujarse del escenario colectivo e histórico en una época que puede ser clasificada bajo el rótulo de "era de la impotencia", en la que da la sensación de ser arrastrados por una serie de eventos ajenos a la acción humana concreta y localizada. Eventos de escala global como las guerras o el inminente desastre ecológico, la escalada absurda de la violencia en distintas latitudes del globo, los flujos migratorios y, sobre todo, las reacciones xenófobas que han suscitado (en Europa y Norteamérica, fundamentalmente). Dicha cadena de fenómenos se debe, como apunta el propio Berardi (2019), a las formas actuales de la economía y los flujos financieros que, como una mano invisible, parece dominar el mundo a su antojo, mientras que el ámbito de la agencia y la acción parecen quedar soslayados e inertes.

Por lo tanto, la esperanza auténtica y concreta se sitúa, como se anotaba a principios de este apartado, como un elemento que debe ser *trabajado* y recuperado frente a otro tipo de esperanza que resulta ser, más o menos, alienante y fraudulenta. En una de sus reflexiones recientes Terry Eagleton (2016) plantea la necesidad de distinguir,

hoy en día, entre lo que se podría denominar *esperanza* en el más puro sentido del concepto frente a versiones más “light” de la misma que, la mayoría de las veces, redundan en un optimismo simple, llano y alejado de las condiciones reales de la posibilidad. Este optimismo es, ni más ni menos, la visión mercantilizada de la esperanza, presente en los escaparates de las tiendas de moda, en los corporativos, en los planes de desarrollo laboral. Es, en efecto, la ideología de la felicidad, el imperativo de la sonrisa que se gesta desde las altas esferas de la economía e impacta en el ámbito cotidiano de todos los días, haciendo que aunque este mundo resulte insoportable se deba encarar con una sonrisa, que aunque los salarios sean más o menos indecentes y la explotación laboral el pan de todos los días “se deba estar agradecido con las oportunidades recibidas” bajo el sustento de que “todavía hay quienes están peor”. Esta esperanza fraudulenta, que se enmascara detrás del optimismo, resulta hoy una especie de alienación ante la cual se exige la hermenéutica del anhelo, la espera y la esperanza concretos, decisivos, la construcción de un concepto combativo.

Es esta última tarea la que guía el trabajo de Ernst Bloch, la construcción de un concepto de esperanza que permita al ser humano trascender los límites impuestos por la situación actual, concepto mismo que permitirá tender hacia lo que todavía-no-ha-sido y que tampoco se encuentra inscrito en el presente, esto es, al *novum* ansiado por todos los proyectos utópicos siendo que estos, además del sentido corriente, poseen otro, que no resulta ser, de ninguna manera, abstracto o se encuentra divorciado de la realidad sino que, fundamentalmente, toma el sentido de un adelantamiento al curso de los acontecimientos (Bloch, 2017, p. 36).

La esperanza como un afecto

Que la *esperanza* resulte ser un *afecto* —uno de los afectos fundamentales del ser humano en tanto le permite tender hacia el futuro— es algo que ilustra la obra de Bloch, argumentación que se verifica en tanto:

Todo impulso parece surgir como un "quien", y como si arrastrara el cuerpo tras de sí, como si no fuera el cuerpo el que tuviera el impulso, sino el impulso el cuerpo, determinándolo, coloreándolo según las circunstancias: rojo de cólera, amarillo de envidia, verde de rabia, como si fuese un trozo de tela (Bloch, 2017, p. 76)

Sin embargo, caracterizada como *afecto* que parece surgir del impulso, la esperanza tiene una serie de características que la diferencian de otros conceptos que, también, tienden al futuro. Tales conceptos (la motivación, por ejemplo), dice Bloch, no encuentran en sí mismos la actividad propia de la esperanza combativa (Bloch, 2017), todo querer es, en efecto, un querer hacer. Así: "La mera apetencia y sus impulsos se contentan con lo que tienen, pero el deseo imaginativo en ellos tiende a más. El deseo se mantiene insatisfecho, nada de lo dado le basta. El impulso, como aspiración determinada, como apetencia de algo, vive siempre en él" (Bloch, 2017, p. 75). Si bien la tendencia hacia adelante, el impulso, se manifiesta, en *primer término*, como una "aspiración", como la apetencia de algo ausente, es sólo hasta que esta aspiración es sentida que deviene en anhelo, el cual, pese a no ser menos vago y general que el impulso remite, por lo menos, hacia la actividad exterior. De nuevo se pone en perspectiva la necesidad de conservar y trabajar una esperanza que se sitúe de cara a lo que todavía-no-ha-sido en la actividad exterior, en el mundo material más que en el ámbito psíquico individual tal y como fue trabajado por el psicoanálisis ortodoxo.

Siguiendo la argumentación de la condición *afectiva* de la esperanza resulta importante, siguiendo las indicaciones de Bloch (2017), distinguir entre dos tipos de afecto, eliminando los criterios traídos desde fuera a la teoría de los afectos: *saturados* y de la *espera*. En líneas generales, como se verá a continuación, cada uno de estos grupos se distingue, esencialmente, por la profundidad de los impulsos que ellos contienen o, dicho en otras palabras, por la perspectiva temporal que de ellos emanan. Es posible calificar a los primeros como afectos de la inmediatez, constreñidos a la situación presente y dada; en cambio, los segundos tienden por sí mismo al futuro que todavía no se desvela. En suma:

Las consecuencias en la verdadera tabla de los afectos son definibles así de la siguiente manera: afectos aturados —como envidia, avaricia, respeto— son aquellos cuyo impulso es reducido, en los cuales el objeto del instinto se encuentra a disposición, si no a la disposición individual del momento, sí en el mundo a mano. Afectos de la espera— como miedo, temor, esperanza, fe— son, en cambio, aquellos cuyo impulso es extensivo, en los cuales el objeto del instinto no se encuentra a la disposición individual del momento, ni se halla tampoco presto en el mundo a mano, de manera que puede dudarse todavía de su resultado o de que acaezca (Bloch, 2017, p 104)

Todos los afectos mencionados, por tanto, refieren a la temporalidad, sin embargo, los afectos saturados sólo poseen un futuro inauténtico (en tanto este se encuentra ya dado en el mundo a la mano, el futuro en el que, objetivamente, no ocurre nada nuevo). Por el contrario, los afectos de la espera indican un todavía-no y tienden hacia lo que objetivamente no ha acontecido aún. Y siguiendo con la caracterización temporal de los afectos de la espera —fundamentalmente el de la *esperanza* es posible argumentar que:

Toda esperanza implica el bien supremo, la irrupción de la bienaventuranza, que, así, no existe. Esto distingue, en último término, los afectos de la espera de los afectos saturados (envidia, avaricia, reverencia), todos los cuales están “fundamentados” por algo conocido, y en caso extremo lo que hacen es intencionar un futuro “inauténtico”⁶, es decir, un futuro exactamente representable que no contiene nada nuevo en sí” (Bloch, 2017, p. 142)

De entre todos los afectos de la espera el más importante es la *esperanza*, pues ella es quien tiende *activamente* hacia el futuro, mientras el miedo o el temor resultan ser completamente pasivos, reprimidos o forzados. A este respecto se podría argumentar, siguiendo al historiador francés Jean Delumeau (2019), que el miedo ha sido también un motor de la acción colectiva a lo largo de la historia. Este ha impulsado, por ejemplo, la construcción de murallas defensivas en la antigüedad, reacciones de rechazo hacia lo

⁶ En este sentido es importante recalcar que Bloch, a lo largo de su obra, distingue entre dos tipos de futuro. El primero de ellos, al que denomina inauténtico, hace referencia a un espacio de tiempo situado por delante, pero en el que no necesariamente se localiza nada nuevo, en el que no se ejerce la presión del *novum*, esto es, en otras palabras, un futuro que parece sólo repetirse o, dicho de forma explícita, un futuro que “echa mano” de los elementos presentes para configurarse. En cambio, el “futuro auténtico” transgrede lo dado posibilitando la emergencia del *novum* como condición *sine qua non* de la construcción de futuro utópico-social y revolucionaria. De esta forma se distingue que, si bien ambos conceptos remiten a una temporalidad que todavía no acontece empíricamente, éstos se diferencian a través del contenido posibilitado y ejercido en la realidad histórico-objetiva.

desconocido. Sin embargo, aunque se pueda asumir que el miedo constituye un motor de la acción colectiva a lo largo de la historia, es preciso resaltar que este, tal y como lo indica Bloch (2017) se contenta con actuar ante lo ya-dado, no aspira a la construcción de un mundo diferente, sino a la conservación del ya establecido. Es en ese sentido que se aprecia correctamente la distinción entre afectos saturados y afectos de la espera propuesta por Bloch. En efecto, el problema de la *esperanza* desde esta perspectiva remite a la posibilidad de la novedad, a la transgresión del mundo dado en aras de la construcción de otro mundo posible que, todavía, no ha llegado. Si se permite la utilización de los términos presentes en la obra de Bloch es posible sugerir que el miedo es un afecto que se encuentra satisfecho (y rechaza cualquier excedente no contemplado), mientras que la *esperanza* (como contra cara del miedo) se resuelve en la insatisfacción propia de un mundo inconcluso y, todavía, por venir.

A la vez, es en este punto donde surgen lo particular y único de los afectos de la espera, en todos aquellos que tienen hacia el futuro, que tensan la realidad hacia el objetivo de una vida mejor: estos afectos, en su totalidad, se constituyen en *sueños diurnos*. Este tipo de sueños, constantemente, proceden de la ausencia de algo, de la conciencia de un mundo incompleto y buscan, en rigor, remediar, suplir esa ausencia: son, en efecto, sueños de una vida mejor. Por lo tanto:

La intención en todos los afectos de la espera señala hacia adelante, la temporalidad de su contenido es futuro. Cuanto más próximo se halla éste, tanto más intensa, tanto más "ardiente" es la intención de la espera como tal; cuanto más ampliamente afecta al yo volitivo el contenido de una intención de espera, tanto más solamente se lanza a ella el hombre" (Bloch, 2017, p. 141)

Con el objetivo de caracterizar y sentar las bases que Bloch presenta para dotar de fundamentación su perspectiva sobre los *sueños diurnos* como configuraciones de la *esperanza* es preciso delimitar o contraponer las características de estos a aquellos otros que tan comúnmente se presentan de la vida corriente: *los sueños nocturnos*. Estos últimos han sido, sobre todo, material de análisis psíquico, presente sobre todo en la

corriente psicoanalítica. Difícil no recordar la premisa básica que sustenta al sueño nocturno como una vía privilegiada de acceso al inconsciente freudiano. No es menester de este trabajo presentar una caracterización exhaustiva sobre este tipo de ensoñaciones, sino presentarlos como un punto de partida que debe ser superado para comprender el papel de la esperanza en el mundo histórico y objetivo.

El sueño nocturno, de acuerdo a la caracterización propia del psicoanálisis y que es retomada por Bloch, compone tres características: la primera de ellas refiere al debilitamiento del "yo lúcido", es decir a la imposibilidad de "censura" sobre contenidos que parecen inconvenientes; en segundo lugar, el contenido de estos son los "restos cotidianos" del estado de vigilia cuyas representaciones muy inconexas se asimilan a la fantasía; por último, debido a la debilitación del yo, el mundo externo, las realidades de este y sus objetivos prácticos quedan bloqueados (Bloch, 2017, p. 109).

Por lo tanto, en ese mismo orden de ideas, el sueño nocturno no es más que una asimilación y descomposición de los contenidos latentes en el estado de vigilia. Estos se constituyen a partir, por decirlo de alguna manera, del contenido ya dado, no expresan una ruptura con el orden establecido sino simplemente una reconfiguración de este. A partir de esta consideración es preciso enmarcar las características y contenidos propios de los sueños diurnos el cual, a diferencia del sueño nocturno: "dibuja en el aire figuras libremente escogidas y repetibles, puede entusiasmarse y fabular, pero también meditar y proyectar" (Bloch, 2017, p. 117).

Así, diferente de lo que sucede con los sueños nocturnos que son susceptibles de una interpretación, los sueños diurnos exigen una elaboración, una edificación de los "castillos en el aire". Por lo tanto, el sueño diurno exige una valoración específica ya que penetra en un terreno completamente distinto al que se ofrece en el acontecido durante la noche; el sueño diurno abre el mundo, no sólo se limita a su reconfiguración. Al mismo tiempo se puede afirmar que mientras el sujeto del sueño nocturno se encuentra a

merced de los “restos” del estado de vigilia, el sujeto del sueño diurno está penetrado de voluntad consciente, aunque en grado diverso, hacia una vida mejor (Bloch, 2017, p. 121).

De esta forma el sueño diurno es, como ya se podría haber adivinado, el preámbulo de las anticipaciones e intensificaciones de carácter utópico-social que se trabajaron en el apartado anterior. Así: “el interés revolucionario, que sabe cuán defectuoso es el mundo y que conoce cuánto mejor podría ser, precisa del sueño despierto del perfeccionamiento del mundo; más aún, se aferra a él en la teoría y en la práctica, y no sólo de modo instrumental, sino de manera absolutamente objetiva” (Bloch, 2017, p. 127). Es, en fin, la voluntad de llegar a un buen fin, de constituir otro mundo posible el que funge como motor de los proyectos utópicos, el que proyecta hacia adelante las esperanzas no realizadas en la forma de castillos, ya no en el aire, sino alcanzables, constituibles.

Hasta el momento se ha hecho un breve excursus para caracterizar, de forma breve, qué se entiende por *esperanza* desde la obra de Ernst Bloch, o, mejor dicho, los fundamentos de la esperanza. Así, se ha definido a ésta como un afecto *de la espera* en contraposición a afectos saturados, atendiendo la profundidad temporal que de ella emana y, en un segundo momento, se ha llamado la atención sobre cómo es que este afecto se manifiesta en los sueños diurnos, cuyos elementos, funciones, contenidos y representaciones se encuentran en clara contraposición a lo que, tanto en la vida cotidiana como en la corriente psicoanalítica, se denomina *sueño nocturno*. De esta forma se ha puesto sobre aviso que el destino de las esperanzas manifestadas en los sueños diurnos no es otro que el *topos*⁷ exterior o material-histórico y que el sujeto propio de

⁷ Resulta evidente que el concepto de *topos* remite a la noción de “lugar”; esto, definitivamente, se enlaza con lo analizado en el apartado anterior sobre el concepto de *Utopía*, entiendo la referencia explícita que hace al “no-lugar”. En efecto, a través del análisis realizado ha sido posible comprender que dicha conceptualización ha resultado, la mayoría de las veces, errónea. En una de sus reflexiones sobre el concepto de *Utopía*, Bloch distingue entre un *topos interno* propio del individuo y la conciencia humana de un *topos externo* cuya manifestación tiene lugar en el campo de lo objetivo e incluso objetivo-real, apareciendo en la forma histórica de la *utopía* como proyecto social y político.

dichas manifestaciones es, necesariamente, el sujeto histórico consciente que ejerce acciones revolucionarias dentro del entramado histórico. Ahora bien, queda todavía por analizar el punto conceptual que, echando mano de los tópicos ya revisados, sienta las bases teóricas y prácticas del quehacer de la esperanza. Esto es, en palabras de Bloch (2017), el descubrimiento de lo *todavía-no-consciente* como la piedra angular del ejercicio de la esperanza y, en definitiva, la clave de su interpretación.

El concepto de lo todavía-no-consciente

El concepto de lo consciente aparece tempranamente en Bloch cuando realiza la distinción entre sueño nocturno y sueño diurno. Ya se ha visto que, mientras al primero le corresponde un aparente *apagarse* de lo consciente, en el segundo este elemento parece activarse, se dirige hacia el amanecer y hacia la constitución de un nuevo orden posible, moviéndose en el "campo de lo que nunca todavía ha sido experimentado como actual (Bloch, 2017, p. 149). De igual forma resulta una obviedad remarcar que, por lo menos la psicología (específicamente el psicoanálisis) ha dedicado sus esfuerzos a esclarecer el rol y contenido del inconsciente y de los sueños nocturnos, sin embargo, poco se ha hecho por interpretar "el otro lado", el entrever hacia delante.

El descubrimiento del *todavía-no-consciente* como categoría filosófica referida al tiempo futuro surge, de acuerdo con Ernst Bloch (2017) a través del *genio*, cuya encarnación representa la máxima sensibilidad para los giros en el tiempo y en los procesos materiales, una capacidad de estar a la altura de estos tiempos. Ciertamente, el ejemplo predilecto para la exposición de lo *todavía-no-consciente* es la obra de arte. Así, la conformación de una obra genial corresponde al criterio de la conformación de lo todavía no conformado o, dicho en otras palabras, en las condiciones de posibilidad (subjetivas y objetivas) que abren paso a la aparición de un *novum* cuyas características ya han sido mencionadas a lo largo de esta exposición. De esta forma es posible asegurar, siguiendo una de las conclusiones de Bloch, que: "lo todavía-no-consciente en su

totalidad es la representación psíquica de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser en una época y en su mundo, en la frontera del mundo” (Bloch, 2017, p. 162). De nuevo es posible distinguir una tensión que, ya se dijo, atraviesa constantemente las reflexiones de Bloch. Por un lado, aparece lo *todavía-no-consciente* como una representación psíquica-mental de lo que todavía no ha sido conformado en el ámbito de lo material e histórico (conceptualizado como lo que *todavía-no-ha-llegado-a-ser*). De esta forma se posibilitaría, otra vez, la digresión entre lo subjetivo y lo objetivo, siendo el terreno de lo subjetivo (mental, psíquico) el territorio del que surge la esperanza a través de, por ejemplo, aspiraciones e imaginaciones, mientras que el terreno de lo objetivo pasa a ser conformado como una suerte de “lienzo” —abusando de las referencias artísticas utilizadas por el propio Bloch— sobre el que se volcarán dichos contenidos en forma de, por ejemplo, movilizaciones, acciones y tendencias. Sin embargo, cabe aquí una breve crítica ante tal interpretación: dentro de la misma conclusión esbozada por Bloch, y más aún, dentro del *corpus* de su obra, se repite una y otra vez que el futuro debe dejar de ser entendido como un “espacio” configurado sobre el cual se vierten los contenidos presupuestos de tal o cual imaginación. En rigor se puede decir que el futuro, para ser *auténtico*, requiere ser entendido como un campo de indeterminación, de fertilidad a lo imposible, a lo improbable, al *novum*. Y Bloch lo señala bien —aunque pueda pasar desapercibido— cuando él mismo sugiere la noción de *frontera* misma que no remite, de ninguna forma, a la idea de un “espacio” de tiempo ya configurado a la espera de llenarse de contenidos, sino, como ya lo ha señalado Eugenio Trías (1985) a la idea de una indeterminación que tiene su lugar dentro de la propia determinación señalada por límites simbólicos pero que presenta la posibilidad del surgimiento de lo desconocido, lo novedoso o, en términos de Bloch, del *novum*, es decir: en el lugar de la génesis, del trances que siempre está por comenzar.

De esta breve digresión surge, a la vez, una de las críticas más fuertes que se han podido rastrear hacia el pensamiento utópico (por lo menos en su vertiente literaria y

social dominada por la técnica), pues ninguna Utopía conocida (ni la de Moro, ni Campanella, ni las abarcadas entre Bacon y Fichte) se han elaborado a partir de la consciencia de los límites del mundo y la posibilidad de transgredirlos, antes bien, se han "limitado" a agudizar, profundizar y llevar a su máxima expresión los contenidos vertidos en sus propios presentes sociales.

Hasta aquí, entonces, una breve recapitulación sobre el descubrimiento de lo todavía-no-consciente en la teoría de Bloch. Teóricamente había parecido que, hasta el momento, siempre se proponía un ensalzamiento del futuro, de la esperanza, de lo todavía-no-consciente en detrimento de un estado presente de las cosas, de un mundo objetivamente constituido que, a su vez, constituye sus propios elementos generando así, al parecer, un círculo repetitivo. Sin embargo, a través del concepto de *frontera* arrojado por la reflexión en torno a eso que todavía no acontece, convoca a esbozar la idea de que no es tanto el detrimento del tiempo presente lo que debe imperar para la construcción de nuevos horizontes históricos posibles, antes bien, es la relación establecida con este tiempo la que determina la posibilidad o imposibilidad del surgimiento del *novum*, del descubrimiento de lo todavía no acontecido. Por eso mismo se puede aceptar la siguiente formulación de Bloch (2017):

Sólo la *experiencia del tiempo actual como experiencia positiva*, es decir, como afirmación del contenido grávido de este tiempo, puede significar una consciencia que llene a la juventud, al giro de los tiempos, a la producción cultural, y que los llene en la misma medida en que esta consciencia ha estado siempre encubierta. Sólo nuestro presente posee las presuposiciones económico-sociales para una teoría de lo todavía-no-consciente, y en estrecha relación con ello, de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser en el mundo. Sólo el marxismo, sobre todo, ha aportado al mundo un concepto del saber que no está vinculado esencialmente a lo que ha llegado a ser, sino a la tendencia de lo que va a venir, haciéndolo así accesible por primera vez, teórica y prácticamente, el futuro (2017, p. 178).

Visto de esta forma es preciso recapitular y aclarar algunos puntos que se retomarán posteriormente. Para empezar: que el presente tenga que ser vivido de manera positiva parecer referir —aunque no se hace de una forma explícita— a que deba ser

experimentado con esperanza —ese afecto que debe ser ejercitado tal y como se apuntaba al inicio de este apartado—, de esta forma la esperanza, pese a que por esencia remite al tiempo futuro, se sitúa por antonomasia en el tiempo presente, es decir, colorea la experiencia del aquí y el ahora, permitiendo encarar de diversas maneras el mundo dado y, en determinado momento, trascenderlo. Tal experiencia positiva remite, a su vez y como es expresado en la cita de Bloch, a la capacidad de consciencia de los contenidos grávidos en el mundo actual, es decir de los contenidos latentes que posibilitan la propia transgresión del orden dado y que, con todo, aún no se han puesto de manifiesto: de esta forma y en términos bastante simples el *presente* aparece cargado, preñado, de *futuro*. Hablamos, *strictu sensu*, de un presente sobredeterminado cuyos contenidos latentes hacia el futuro exigen, de nuevo, su propia exegesis.

De esta manera, se puede decir que el “contenido” propio del acto de la esperanza es —siempre y cuando se encuentre clarificado conscientemente y explicitado— la *función utópica positiva*. O, dicho en otras palabras: “el *contenido histórico* de la esperanza, representado primeramente en imágenes, indagado enciclopédicamente en juicios reales, es la *cultura humana referida a su horizonte utópico concreto*” (Bloch, 2017, pp. 183-184, cursivas del autor).

Es en este punto en el que hace su aparición, una vez más, el concepto de *utopía*, aunque esta vez reformulada. Lejos de las diversas manifestaciones utópicas que se explicitaron en el primer apartado (literarias, sociales, tecnológicas), la utopía adquiere, a partir de toda la revisión realizada en torno al concepto de esperanza, un papel de *función*. Es ella misma (la utopía) la que esta vez permitirá experimentar el presente de una manera positiva, pues en ella —en una verdadera construcción utópica-concreta— se establecen las pautas y los contenidos grávidos mencionados por Bloch.

Dicha función utópica implica, de una vez por todas, la potencialidad de la esperanza a través del descubrimiento de lo todavía-no-consciente que es, justamente, el

elemento que permite distinguirla de la mera fantasmagoría puesto que la primera de ellas implica un ser-que-todavía-no-es de naturaleza *esperable*, en otras palabras: porque la verdadera utopía, guiada por la esperanza, no manipula ni se pierde en el ámbito de lo posible "vacío", sino que anticipa lo posible real (Bloch, 2017, p. 181). De ahí que en Bloch la utopía cese de ser *abstracta* para convertirse en el concepto, aparentemente paradójico, de la utopía-concreta⁸.

La función utópica: esperanza concreta y utopías posibles

Habiendo recapitulado las formas de entender la *esperanza* desde el pensamiento de Ernst Bloch y cómo esta, finalmente, dota de potencialidad a las Utopías, arrancándolas de su carácter abstracto y meramente imaginativo, es preciso, ahora, volver sobre los pasos andados e intentar, después de los análisis realizados, conjugar *utopía* y *esperanza* a fin de ofrecer un panorama general sobre la problematización que se desarrollará en el último apartado de este trabajo. Así, conviene señalar lo siguiente: en un primer momento se ha intentado esbozar una brevísima recopilación sobre el concepto de utopía a lo largo de la historia, se ha mostrado que estas se entendían, normalmente, como "ficciones" literarias o ensoñaciones sociales cuyo rasgo característico era, precisamente, situarse en el terreno de lo abstracto, desdeñando el momento presente y las condiciones objetivas materiales que en él se encuentran; posteriormente se ha introducido el concepto de *esperanza* como un afecto fundamental del ser humano y se ha intentado explicitar las razones para entender a este concepto como una suerte de motor siempre necesario que debe acompañar al pensamiento utópico. Así, siguiendo los pasos del filósofo alemán Ernst Bloch, se ha desarrollado un movimiento a través del descubrimiento de lo que

⁸ Aparentemente paradójico, pues como ya se ha observado con anterioridad, una de las características que le han sido otorgadas al pensamiento utópico a lo largo de la historia es su aparente imposibilidad de realización, su relegamiento al reino de la ensoñación y la fantasía que no necesariamente encuentran su anclaje en el campo de lo objetivamente histórico. Por lo tanto, en este sentido, Bloch pugna por una nueva construcción utópica que arranque a ésta del reino de lo meramente ilusorio y la posicione como un elemento central de la construcción histórica y política.

podemos llamar *todavía-no-consciente*, concepto que permitió concluir el apartado anterior con la unión de lo que, analíticamente, había sido separado. La utopía, mediada por la *esperanza*, cesa de ser una mera ensoñación poética para devenir una función de la realidad histórico-objetiva. De esta forma, entendemos que:

La categoría de la función utópica rige objetiva y, por tanto, conceptualmente. Bien entendido: conociendo y eliminando lo irremediablemente *utopístico*, conociendo y eliminando la *utopía abstracta*. Lo que entonces queda, el sueño inacabado hacia adelante, la *docta spes* que sólo el burgués desacredita, puede ser llamado rigurosamente utopía, diferenciándola muy reflexiva y muy apropiadamente del utopismo. En su concisión y nuevo rigor esta expresión significa tanto como *órgano metódico para lo nuevo, condensación objetiva de lo que está por venir*" (Bloch, 2017, p. 196, cursivas del autor).

De nuevo, de esta caracterización se desprenden rasgos que ocupan la atención para clarificar el contenido de la esperanza dentro de la función utópica. Bien visto, el primer elemento a destacar es, otra vez, la diferencia que marca todo el pensamiento de Bloch entre lo que se podía denominar "utopismo" referido a las formas abstractas de la utopía de, por decirlo así, la utopía-concreta o la verdadera utopía. El elemento clave en dicha distinción es la *docta spes* entendiendo este concepto como una suerte de *esperanza fundada*, construida, reflexionada y trabajada. Esto es, como lo recuerda Terry Eagleton (2016), la verdadera esperanza que no debe ser confundida con el optimismo o, en términos de Bloch, con las falsas quimeras del ser humano proyectado hacia el futuro descubriendo la "visión no falseada ideológicamente del contenido de la esperanza humana (Bloch, 2017, p. 197). Sin embargo, hacia el final de la cita aparecen dos caracterizaciones o modos de presentarse de la utopía entendida como una función, a saber: como un órgano metódico y como una condensación de lo que está por venir.

La primera de dichas sugerencias remite, de una u otra forma, al carácter *epistemológico* de la función utópica, esto quiere decir —palabras más, palabras menos— que la utopía mediada por la esperanza deja de ser una mera imaginación proyectada en el tiempo futuro desanclada del tiempo presente para convertirse en una *función* de la

aprehensión de la realidad en tanto descubre en ella misma la inmanencia del futuro en la condición presente. En ese mismo sentido —y entendida como una *condensación* de lo que está por venir— la función utópica arranca de tajo los lechos corrompidos de la mera contemplación abriendo la visión no ideologizada del contenido de la esperanza humana (Bloch, 2017, p. 196-197).

Así mismo, es posible plantear la siguiente cuestión derivada de la serie de explicaciones expuestas respecto al papel de la esperanza dentro de la función utópica. A lo largo de dicho desarrollo se ha apuntado incasablemente que, como elemento fundamental de la constitución humana, la esperanza remite a la posibilidad de un futuro auténtico, entendiendo a este como una suerte de elemento que trasciende el mundo dado y que se configura a través de lo que Bloch ha llamado el *novum*. Sin embargo, al mismo tiempo, se ha insistido en que dicha tendencia no puede estar desapegada de las condiciones del momento presente pues ello la convertiría en una mera ensoñación y llevaría a la construcción de meras utopías abstractas. Sin lugar a duda, esta es una de las tensiones que pueden ser localizadas a lo largo del desarrollo de pensamiento de Ernst Bloch. Para clarificar la aparente resolución a dicha tensión parece oportuno recuperar uno de los señalamientos realizados por el propio autor alemán:

En todo hacerse real, en tanto y en cuanto que es posible totalmente, queda siempre un resto particular de esperanza, cuyo *modo de ser no es la realidad existente o antes existente*. es decir, que queda como resto junto con su contenido. Y, no obstante, si la esperanza no es abstracta, sino que corre en la línea proyectiva de lo adelantado por ella, la esperanza no se encuentra *nunca completamente fuera de lo objetivamente* en la realidad (Bloch, 2017, p. 227, cursivas del autor).

Así, la esperanza parece cumplir, también, una función mediadora en el campo de lo real. Entre lo dado y lo posible de acuerdo con las condiciones objetivas del mundo actual⁹.

⁹ En esta idea es preciso distinguir, también, entre dos órdenes de lo posible señalados por Bloch. Por un lado, lo *objetivamente posible* que remite, precisamente, a todo aquello cuyo acontecer es “esperable” por determinaciones científicas; esto es, en otras palabras, aquellos hechos del mundo que están contenidos *per se* en las condiciones dadas de un momento presente. En paralelo, lo *realmente posible*, ha de remitir a todo aquello cuyas condiciones de aparición no están todavía reunidas o se encuentran en proceso de

Cierto es, entonces, que Bloch no propone, bajo ningún sentido, que la utopía mediada por la esperanza, a utópica concreta, la función utópica, deban representar una transgresión total del mundo dado, pues ello mismo “aniquilaría” lo real. En Bloch, en todo caso, no se asiste a la formación de una revolución total, cuanto que a una dialéctica de lo objetivamente posible que siempre busca, en los límites del mundo, abrirse camino. En ese sentido, siguiendo la misma lógica, es posible asumir que sólo si un ser, conformado como utopía, aprehendiera el *ímpetu* del aquí y el ahora, se insertaría en el ser logrado de la realidad la dimensión fundamental de este ímpetu: la esperanza (Bloch, 2017, p. 229).

Mundo inconcluso: lo posible y la ontología del todavía-no

De esto último se deriva, o se entiende, la ontología de mundo sobre la cual Bloch realiza todo su desarrollo filosófico, a saber: la del mundo inconcluso. Resulta evidente que la pugna, a lo largo del trabajo aquí desarrollado, no sólo remite a conceptualizaciones abstractas del tiempo por venir, sino al intento de ensayar una serie de ideas que permiten reposicionarlo en los debates contemporáneos de, por lo menos, el conjunto de las Ciencias Sociales. De todo lo que hasta aquí se ha trabajado se desprende, de una u otra forma, la suposición de que el mundo actual no puede ser entendido como un mundo hecho y derecho, acabado, finiquitado tal y como lo han anunciado diversas corrientes del pensamiento social (véase el primer capítulo de este trabajo). La *utopía* y la *esperanza*, así como la constelación conceptual que de ellas emanan sólo obtienen un suelo fértil en la idea de un mundo que, como ha avisado Bloch, todavía-no-ha-llegado. Mundo que indudablemente debiera ser prefigurado en el seno de las dimensiones políticas, económicas y sociales de la realidad pero que, hasta el momento, no ha encontrado su exegesis propia.

maduración en la esfera del *objeto mismo*. Preciso es, pues, señalar que ambos modos de lo posible, lejos de excluirse, complementan la explicación y guía para poder pensar el contenido último de la utopía concreta: la esperanza.

La idea de mundo que posibilita las reflexiones en torno a la utopía y la esperanza tiene que ver, precisamente, con la idea de un mundo en *proceso*, de un mundo que todavía no se termina por construir y es ese mismo mundo el que abre la posibilidad de reelaborarse según el deseo pues, de lo contrario, en un mundo lleno de hechos consumados, fijos, inalterables, no existiría la mínima posibilidad de una, por decirlo así, transmutación. En lugar de eso, Bloch fundamenta un concepto de mundo basado en la idea de proceso cuya estructura temporal de lo real puede ser entendida dentro de “la mediación entre presente, pasado no acabado, y, sobre todo, futuro posible” (Bloch, 2017, p. 238). La *utopía* concreta sólo encuentra su correspondencia en la realidad si a esta, también, se la entiende como un proceso, haciendo emerger la realidad del *novum* en mediación. A través de esta idea se establece, al mismo tiempo, una relación dialéctica entre lo real y sus posibilidades¹⁰, pues es la fantasía concreta y su imaginería la que fermenta en el mismo proceso de lo real y se reproduce hacia adelante en el sueño concreto (diurno) que ya habíamos anticipado en reflexiones anteriores. Así, los elementos anticipadores pasan a formar parte constitutiva de la realidad misma (según se sugiere a través de los dos modos de lo posible expuestos con brevedad anteriormente). O, dicho en otras palabras, la voluntad presente en la utopía es compatible con las tendencias vinculadas al objeto, todavía más certeramente: esta voluntad utópica queda confirmada por las propias tendencias inmanentes al objeto y es en ella (en la voluntad utópica) en el que se encuentra el elemento primordial de la tendencia hacia adelante en la realidad: la esperanza.

En este sentido, es posible asumir una reinterpretación o, fundamentalmente, la suposición de una nueva ontología de mundo, distante de aquella otra tradicional en la que, por decirlo de alguna manera, prima el concepto de *esencia* para reemplazarlo por una ontología que privilegia el mundo como *proceso* como constante devenir en el que

resulta imposible anotar tajantemente el final de este. Por lo mismo, se puede decir que el mundo mediado por la *esperanza* y la *función utópica* desconoce los elementos teleológicos que, de una u otra forma, fueron inscritos en la matriz primigenia de la filosofía de la historia dentro del surgimiento de la modernidad y, con ellos, la misma idea de *progreso* discutida en el capítulo primero de este trabajo. Así, dicho en otras palabras, Braun (1976) apunta que:

Esperanza es para Bloch un principio, no es un mero estado subjetivo de conciencia; como principio, caracteriza precisamente una cierta concepción objetiva del mundo: "docta spes", la esperanza aprendida, ilumina el concepto de *principio* en el mundo. (...) Esperanza, intención de una posibilidad que aún no se ha realizado; no es sólo una característica fundamental de la conciencia humana, sino que es, tomada y justificada concretamente, una determinación fundamental intrínseca a la realidad objetiva (p. 158, cursivas mías)¹¹

De esta forma alborea, de nuevo, uno de los conceptos más potentes en el pensamiento de Bloch: la posibilidad. Dicho concepto, como se habrá podido ver, no ha cesado de aparecer a lo largo de la construcción de este texto, sin embargo, es menester profundizar un poco sobre las consideraciones pertinentes y el papel que este concepto tiene en el esquema analítico de Bloch, así como su relación con lo que se ha llamado *ontología del todavía-no*.

Lo posible ha sido definido, en un primer momento, como todo aquello que puede pensarse situado en una relación, pero al mismo tiempo, que se presenta como independiente de ello o, dicho en otras palabras, aquello que sólo es condicionado "parcialmente" (Bloch, 2017, p. 270). De dicha sugerencia es posible extraer la pequeña conclusión de que, de una forma u otra, son los factores externos los que determinan,

¹¹ Recupero la cita en el idioma original : « L'Espérance est pour Bloch un principe, elle n'est pas un simple état subjectif de la conscience ; comme principe, elle caractérise justement une certaine conception objective du monde : « docta spes », la savante espérance, éclaire le concept d'un principe dans le monde... « Attente, espérance, intention d'une possibilité qui n'est pas encore devenue ; ce n'est pas seulement un trait fondamental de la conscience humaine, mais c'est, saisie et justifiée concrètement, une détermination fondamentale intrinsèque a la réalité objective ».

condicionan —posibilitan, en todo caso— la emergencia de elementos inmanentes, aunque no presentes en el terreno de lo real.

Sin embargo, a partir de dicha definición —que podría pertenecer, por decirlo de alguna forma, a la *ontología tradicional*—, Bloch problematiza el concepto de posibilidad al “transportar” su determinación hacia “la cosa misma”, esto es, en el mismo campo interno de posibilidades. De esta forma:

Posibilidad significa aquí tanto poder interno, activo, como poder-ser-hecho externo, pasivo. O lo que es lo mismo: poder-ser-distinto se descompone en poder-hacer-algo-distinto y poder-hacerse-algo distinto. (...) se nos muestra la condición interna parcial como posibilidad activa, es decir, como capacidad, *potencia*, y la condición parcial externa como *posibilidad en sentido pasivo*, como potencialidad (Bloch, 2017, p. 277).

Por lo tanto, el propio concepto de posibilidad se complejiza estableciendo una dialéctica, al parecer, entre lo que se podría denominar el campo de lo exterior en la cosa y, a la vez, lo interior. La primera de estas distinciones corresponde, efectivamente, al entramado de la realidad objetiva que, dadas sus condiciones en el momento presente, permiten la *emergencia* o no del *novum*; la segunda distinción, bastante menos trabajada en la historia del pensamiento, permite comprender el elemento *potencial* de las cosas que, abusando de una fórmula literaria, irrumpen en el terreno de lo real. De esta forma puede entender que el *poder-ser-distinto*, la emergencia de lo nuevo, la irrupción del *novum* deba ser entendido sólo a partir de esta doble determinación: la de *poder-hacer-algo-distinto* referido a las posibilidades inscritas en el mundo dado y, sobre todo, a *poder-hacerse-algo-distinto* entendido como, efectivamente, la potencialidad particular de cada elemento. En ese sentido se constituye lo que, cabalmente, se podría determinar *posibilidad real*, puesto que atiende a los elementos materiales y anticipativos de la *esperanza* tal y como se ha delineado anteriormente.

Anudando la esperanza: breves notas

Este capítulo constituye el eje central del presente trabajo y muestra, como tal, el desarrollo conceptual del mismo. Las categorías de *utopía* y *esperanza* han sido explicitadas en su desarrollo histórico y, fundamentalmente, a través de la mirada del filósofo alemán Ernst Bloch. Como ya se había comentado, ambas categorías no han sido abandonadas en el pensamiento sociológico, aunque sí, debido al enfoque contemporáneo respecto al tiempo por venir, han pasado a un segundo plano en favor de reflexiones que anuncien la catástrofe de los tiempos.

Y es esta posibilidad real la que efectivamente no se puede encontrar en ninguna ontología *determinada* del ser, sino que apuesta y se construye sobre la base de una ontología del ser del *ente-que-todavía-no-es*, fundamentada como un proceso y delimitando el carácter de la realidad *en la frontera de su acontecer* (Bloch, 2017, p. 283). Las aportaciones en clave filosófica de Ernst Bloch permiten, de esta manera, situarse de nuevo frente a la existencia de un mundo indeterminado y, fundamentalmente, abierto. Mundo en el que vuelve a ser posible la emergencia de lo novedoso y la transformación del estado presente. Las implicaciones en clave sociológica, ética y política serán tema del siguiente apartado para lo cual es preciso, por ahora, delinear algunas de las notas y rasgos fundamentales del breve ejercicio realizado durante este capítulo.

Primeramente, se realizó un breve ejercicio histórico sobre el concepto de utopía, tratando de mostrar cómo se ha presentado a lo largo del tiempo: una de sus características fundamentales es, por supuesto, que a partir de la Modernidad —coincidiendo con una nueva versión de la historia y una asimetría entre experiencias y expectativas— la utopía cesa de localizarse en planos espaciales contemporáneos (una isla, otro continente, otro país), para situarse en el tiempo por venir y asumirse como una proyección del estado ideal de las cosas que podría ser alcanzable siguiendo algunas de las pautas recomendadas por sus autores. A la vez que este proceso ocurría, la utopía se

convirtió en un elemento de crítica política y social pues lo que ofrecía era, precisamente, suplir las carencias que el estado de las cosas actual era incapaz de sostener. Es en los siglos posteriores que se asiste a una diversificación de los contenidos utópicos: técnicos, científicos, políticos, sociales, artísticos. La amplia gama de contenidos utópicos la posicionaba, así, como un elemento clave para la crítica y el análisis del presente. Pese a todo esto, ya a principios y mediados del siglo pasado, es posible asumir, como indica Víctor Flores Olea (2010) a una crisis de las utopías, proceso que se debió, en parte, a que las primeras promesas de emancipación, libertad, igualdad y fraternidad se vieron opacadas a la luz de los terribles acontecimientos de la primera mitad del siglo XX. Posteriormente y con el auge, victoria y transformación del capitalismo sobre otros sistemas económicos y políticos, así como el avance de la globalización se anunciaba que la historia había concluido y que, en rigor, no había ninguna otra alternativa. Razonamiento que, pese a esclarecer ciertas áreas del mundo contemporáneo, no atiende a los constantes conflictos y colisiones gestadas al interior de dicho mundo.

Frente a este panorama se optó por insistir en la necesidad de una revisión profunda de las construcciones utópicas y de la categoría de *esperanza*, para tratar de ofrecer un ángulo diferente de lectura que permita, en otros momentos, reflexionar y actuar sobre el mundo contemporáneo. En primer lugar, a través del pensamiento del filósofo alemán Ernst Bloch, se analizó la forma y función de la utopía y cómo un verdadero pensamiento utópico debe alejarse de las meras ensoñaciones y quimeras. Esto se consigue, primeramente, a través de la mediación de la *esperanza*. Dicho análisis se complementó con diversas nociones filosóficas que permiten pensar la *esperanza* más allá de su mera condición afectiva para ubicarla en el terreno de la transformación histórica. Es preciso repetir que la breve excursión aquí realizada no agota el carácter de este rico entretendido semántico, pero sí arroja pistas que permitan situar a la esperanza como un elemento clave de la reflexión y acción política.

Habiendo explicitado algunos de los fundamentos filosóficos de los conceptos centrales de este trabajo, es prudente (y necesario) analizar cómo estos podrían ser abordados en otros registros, ya para la construcción de investigaciones de índole sociológica, ya para reflexiones en otras áreas del conocimiento. Siendo así, en el posterior desarrollo se abordarán dos líneas de trabajo y reflexión que toman a la *esperanza* como un eje rector y/o como un elemento puesto a crítica que permite, de nuevo, nuevas elaboraciones teóricas y éticas. Ambas líneas, muy concretamente, se encuentran en los trabajos de Julia Cook y Hernán Cuervo (2018; 2019) y en la reflexión ética de Hans Jonas (2015) sobre la responsabilidad.

Capítulo III. Alcances y contrapuntos de la *esperanza* y la *utopía*

Recapitulando brevemente: durante los dos apartados anteriores se realizaron distintos movimientos que intentaron dar cuenta de diversos momentos en la reflexión sobre el futuro que en este trabajo se ha ensayado explicitar. En un primer momento, a través de diversos trabajos dedicados al tema, se ofreció un panorama general del futuro en la historia. Dicha recapitulación atendió, principalmente, a la caracterización básica del futuro dentro de lo que se podría denominar “modernidad”; resaltando que esta conceptualización —diferente, evidentemente a aquella esbozada durante la época medieval y en tiempos anteriores— privilegia la idea del *progreso* cuando hace referencia al futuro. Progreso que, como señaló Peter Wagner, se entiende de manera lineal y homogénea debido a que, como ha recalcado Koselleck (1993), el surgimiento de esta noción va de la mano con la, entonces, *filosofía de la historia*. Al mismo tiempo se señaló que fue la asimetría entre *espacio de experiencias* y *horizonte de expectativas* la que condujo a esta nueva forma de entender el futuro como un “espacio” de tiempo delante sobre el cual se proyectaba una idea específica de la sociedad. Dicha idea, como se explicitó anteriormente, comportaba un único estado ideal de las cosas a través del concepto de progreso; por eso mismo es posible entender que, durante largo tiempo, la sociedad europea “moderna” resultó ser el paradigma por seguir dentro del desarrollo social. Esto, entre otras cosas, provocó lo que Johannes Fabian (2019) denomina “la negación de la contemporaneidad” respecto a otras sociedades consideradas “primitivas”; elemento que configuró, según el razonamiento de Peter Wagner (2017) el dominio colonial y la intrusión de la distinción entre sociedades “avanzadas” y en “desarrollo”; sin embargo, lo que interesa para términos de la investigación aquí presente es que postulo una única idea de futuro mediada por el progreso fundado en la tensión señalada por Wagner entre *razón* y *autonomía*; conceptos clave que, junto con la noción de *progreso* entendido como un camino lineal y ascendente fueron puestos en duda ya desde inicios y mediados del siglo pasado.

Habiendo realizado ese breve recorrido histórico, se presentaron algunos de los diagnósticos contemporáneos en torno a la, así llamada, "crisis del futuro". Dichos diagnósticos pueden ser englobados —por decirlo de alguna forma— dentro de la corriente de pensamiento posmoderno. Algunos de ellos enfocan sus esfuerzos a declarar "el fin de la historia" (Fukuyama, 2015). Dentro de esos mismos diagnósticos, se echó mano de una serie de reflexiones de Ramón Ramos Torre (2014) que permitieron "mapear" la situación actual del tiempo futuro en las ciencias sociales a través de tres conceptos: espacialización, presentificación y atemporalización. Dichos conceptos confluyen, entre otras cosas, en la idea de una sociedad encerrada sobre su propio presente, incapaz de proyectarse sobre un futuro, o, en otros casos, asumen este futuro, como una mera repetición de lo ya acontecido. Por lo tanto, la posibilidad de crear, proyectar e incluso imaginar proyectos futuros se ha visto supeditada a la idea en común de que ahora es imposible mirar más allá de la propia nariz.

Frente a esta suerte de "carencias" detectadas dentro del pensamiento sociológico y filosófico contemporáneo, se optó por presentar un par de alternativas que permitieran resituar el debate en torno al tiempo por venir en las discusiones actuales dentro del terreno de las llamadas Ciencias Sociales siguiendo, también, las indicaciones y sugerencias del sociólogo español Ramón Ramos (2014) intentado, de esta forma, atender a los aspectos múltiples de la temporalidad social y, en específico, a las diversas formas de nombrar al tiempo por venir. Así, se ofreció un panorama general de las *utopías* y el *pensamiento utópico* para después presentar un panorama general (en clave filosófica) del concepto de *esperanza* intentando mostrar cómo estas dos categorías, si bien pueden ser separadas analíticamente, se presentan como un tejido conceptual que, a través de sus diversas modalidades permiten explorar otras miradas sobre el futuro. Dicha exposición estuvo guiada, casi en su totalidad, por el pensamiento del filósofo alemán Ernst Bloch. A través de dicha reflexión se pudo constatar la potencialidad que

emana de ambos conceptos en su conjunto y que permiten, de nuevo, plantear la situación actual del tiempo futuro en la sociedad contemporánea.

A lo largo de esta investigación, sobre todo a partir de los primeros dos capítulos, se habrá podido observar que se ha limitado al ámbito descriptivo-monográfico, lo cual, sin duda alguna, parece dejar un vacío en la reflexión que aquí se ha intentado proponer, pues es posible caer en la mera abstracción conceptual sin que esto culmine en alguna suerte de propuesta, que si bien no deja de ser teórica, permite sentar las bases de, quizás, un posterior trabajo empírico. Ante esto, este último capítulo intentará ofrecer dos miradas críticas respecto a los elementos aquí planteados, dicho ejercicio tiene la finalidad de generar una suerte de contrapuntos que permitan comprender las potencialidades de la esperanza y la utopía como categorías centrales en el oficio sociológico, así como mostrar las posibles vías que pueden derivar de estos conceptos para (re)pensar el mundo actual.

El primero de estos contrapuntos será, más que otra cosa, una especie de complementación y reflexión sociológica sobre la esperanza. Dicha concepción ha sido trabajada, en años recientes, por la psicóloga Julia Cook y se intentará desarrollar dicha perspectiva relacionándola con el problema de la agencia y la acción tal y como lo muestran alguno de los trabajos empíricos realizados por la misma autora. En un segundo momento se planteará una breve exposición sobre las reflexiones del filósofo alemán Hans Jonas acerca de la ética de la responsabilidad; obra que ejerce una crítica frontal al pensamiento de Ernst Bloch. En ese sentido se intentará no solamente situarla como una crítica a la exposición hecha, sino como una suerte de complementariedad entre el *principio esperanza* elaborado por Bloch y el *principio responsabilidad* construido por Jonas frente a la sociedad tecnológica que hoy en día impera y que nos replantea la cuestión del porvenir humano en el ecosistema planetario.

La esperanza y el problema de la agencia

Es en un artículo de reciente publicación que Julia Cook y Hernán Cuervo (2019) plantean la necesidad de volver a pensar la esperanza en el panorama actual de la sociología. Si bien es cierto que recientemente las humanidades y las ciencias sociales han incrementado el interés en el tópico de la esperanza, la reflexión sociológica sobre dicho concepto ha tenido menos fuerza pese a relacionarse con temas tan actuales como la salud, pobreza, juventud y trabajo (Cook y Cuervo, 2019, p. 1102).

A través de un mapeo general de la reflexión sobre la esperanza en el terreno teórico, ambos autores llegan a la conclusión de que dichos modelos parecen sugerir dos modos distintos de esperanza: representacional y no-representacional. Estos dos modelos parecen sugerir dos modos distintos de entender la esperanza: el primero de ellos (representacional) se basa en la idea de eventos que están “por venir”, esto es, manifiestan una temporalidad con tendencia al futuro que, normalmente, puede ser entendido como un terreno desconocido que produce incertidumbre; del otro lado, el modelo no-representacional, se centra en el rol de la esperanza como un “heurístico del presente”, esto es, como una estrategia para lidiar en el día a día. En ese sentido, redirigiendo la discusión en términos de Bloch, sería posible argumentar que, en efecto, el modelo representacional establece una suerte de “utopía” o que, por lo menos, se encuentra basado en la idea de acontecimientos cuya naturaleza es la de todavía-no-ser mientras que el modelo no-representacional carece, precisamente, de imaginaciones futuras, no encuentra su proyección “hacia adelante”, sino que se limita a intentar habitar y, como se verá posteriormente, mantenerse caminando en el presente.

Dichos modelos, además, permiten resituar la relación entre la esperanza y el futuro que remite, en varios sentidos, a la relación ambigua entre la agencia y la esperanza (Cook y Cuervo, 2019). Por ejemplo, retomando el trabajo de Kuehn y Corrigan (2013) sobre la creación de “contenido online” mediado por la esperanza de que esto constituye

las nuevas fuentes de empleo se llega a una conceptualización específica sobre la esperanza, asumiéndola como, exclusivamente, orientada al futuro pese a que, en el mismo estudio, se asume que algunas veces la esperanza puede generar significado en el tiempo presente.

El trabajo realizado por Kuehn y Corrigan (2013) fue revisado y discutido por Alacovska (2018). Dicha discusión, según Cook y Cuervo (2019) tuvo la precaución de atender la dimensión del tiempo presente al observar que, en este caso, la orientación futura de los creadores de contenido estaba relacionada con las condiciones de precarización y explotación presentes en dichos casos. Así, se consideró que la esperanza no solamente atendía al tiempo futuro en la forma de imaginaciones y proyectos, sino que fundamentalmente se caracteriza como una suerte de heurístico que permite “sobrellevar” el presente plagado de incertidumbres en las vidas laborales de los casos mencionados.

De esta forma, de nuevo, Cook y Cuervo (2019) apuestan por entender la *esperanza* no solamente como una tendencia hacia el futuro, sino también como un elemento que provee de recursos que permiten habitar el presente. Las formas en que Kuehn y Corrigan (2013) y Alacovska (2018) conceptualizan las diversas temporalidades de la esperanza permiten asumir que ésta se manifiesta en tiempos múltiples, resignificando el entendimiento general en torno al pasado, el presente y el futuro tal y como, en su momento, indicó Bloch en la construcción de su ontología del todavía-no-ser. Entonces, la distinción entre los dos modos de la esperanza —orientada al futuro y centrada al presente— llaman la atención sobre la, hasta ahora, poco trabajada relación entre dicho concepto y el problema de la agencia. Sin duda, es el trabajo de Alacovska (2018) el que ofrece pistas para relacionar el concepto de esperanza y el problema de la agencia, pues el significado de la esperanza recae en el hecho de que permite a los participantes de dicho estudio “seguir avanzando) encarando incertidumbres características de su

profesión, además de que los provee de herramientas que son utilizadas en el día a día. (Cook y Cuervo, 2019, p. 1104).

Además de las diferencias y tensiones suscitadas entre ambos modelos, es importante resaltar que, de una u otra forma, ambos entienden a la *esperanza* como una suerte de estrategia o, quizás, como un "recurso personal" que puede ser usado de un modo específico (ya en el día a día, ya en la proyección hacia el futuro). En ese sentido, es clave afirmar que ambas perspectivas centran su atención en, justamente, la concepción de una *esperanza* que viene "desde dentro", que es propia del sujeto sin atender, necesariamente, al contexto material que circunscribe al mismo. Misma tensión que, de nuevo, fue explorada en torno al pensamiento de Bloch: la dialéctica de la esperanza que permite la aparición de lo todavía-no-acontecido siempre y cuando la determinación del terreno objetivo-real contenga las condiciones suficientes que posibiliten su emergencia.

Si bien la tensión anteriormente detectada pareció haber sido resuelta a través de la comprensión de la doble determinación según se deduce del concepto de "posibilidad" en el pensamiento de Bloch, es importante resaltar que Hage (2003) ofreció una mirada sobre la esperanza que, aunque recupera elementos de los trabajos anteriormente mencionados, argumenta que ésta (la esperanza) se encuentra socialmente distribuida. Así, afirma que las sociedades capitalistas se caracterizan, sobre todo, por la distribución inequitativa de la esperanza.

Así, según lo exponen Cook y Cuervo (2019), la perspectiva de Hage argumenta que la "asignación" de la esperanza propia no tiene un correlato necesario con los "ingresos" de esta misma. El argumento central es que, justamente, la esperanza se ve relacionada con el sentido de posibilidades que la vida propia puede ofrecer. En trabajos posteriores Hage (2009) propondrá que la esperanza se define a partir de los denominados "imaginarios de movilidad", generando un sentido de "ir a alguna parte", de "hacer algo con la propia vida". En ese sentido —y a pesar de la jerga que puede

resultar incómoda— se vuelve a plantear el problema de la agencia: tener esperanza significa poder hacer algo, poder ir a hacia un lugar. Ciertamente, el argumento de Hage resulta válido, aunque, de nuevo, sitúa a la esperanza en un terreno, quizás, demasiado concreto. Ciertamente, como lo decía Bloch (2017), que la *esperanza* es un afecto que no solamente debe ser trabajado, sino posibilitado; posibilidad que se encuentra, como ya se ha dicho, en el terreno de lo objetivamente dado. Sin embargo, también resulta verídico que Bloch no alcanzó a desarrollar lo que hoy —abusando del anacronismo— se podría denominar *agencia*. Así, mientras el trabajo de Hage (2003), Kuehn y Corrigan (2013), Alacovska (2018) arrojan pistas sobre las determinaciones que ejerce la esperanza sobre la agencia humana, Bloch ofrece un panorama más amplio e histórico que permite entender dicho concepto desde diversas perspectivas. De esta forma, quizás, podríamos seguir la conclusión de Emibayer y Misch (1998, citado en Cook y Cuervo, 2019) de que la relación entre agencia y futuro se genera debido a través proyección (entendida como la habilidad para generar posibles trayectorias futuras de acción, así como su impacto en la propia esperanza, miedos y deseos) y que es esta característica (la proyección) la que ha sido poco trabajada en torno a la agencia.

Como se habrá podido observar, a través de estos pocos estudios —recopilados en el trabajo de Cook y Cuervo (2019) se gesta una breve descripción de la esperanza en el terreno, por decirlo de alguna forma, propiamente sociológico. Algunos de estos trabajos reconocen, explícitamente, la influencia directa de Ernst Bloch y sus reflexiones sobre la esperanza; sin embargo, producen nuevas conceptualizaciones que, dentro de los trabajos empíricos, pueden resultar útiles para pensar la esperanza. De esta forma, por ejemplo, los aportes de Hage (2003) recuerdan, como ya se apuntó, a la doble determinación de Bloch, aunque introducen el concepto de “desigualdad” en el “reparto de la esperanza”; si bien se puede o no estar de acuerdo con dicha idea —y la jerga con la que trabaja— es menester recalcar las potencialidades de la esperanza (y quizás de la

perspectiva de Ernst Bloch) para introducir dicho concepto en el debate sociológico contemporáneo.

Modos de la esperanza

A través del mapeo que realizaron Cook y Cuervo (2019) es posible seguir la misma línea de pensamiento que los lleva a plantear los dos modos de la esperanza brevemente anotados a inicio de este apartado. El primero de ellos, cuyo carácter predominante tiende hacia la orientación presente ha sido nombrado como modo “no-representacional” de la esperanza, haciendo énfasis en que en este sentido la esperanza funciona como una suerte de “herramienta a la mano” que permite a los actores movilizarse en el día a día, mantenerse de pie; el modo no representacional de la esperanza es caracterizado, fundamentalmente, por no estar referido a una idea *específica* de futuro (Cook y Cuervo, 2019, p. 1106). El segundo modo, cuyo énfasis se centra en el tiempo futuro propiamente, se denomina “representacional” y echa mano, claramente, de la idea de *proyecto* pues implica una suerte de imaginación sobre lo todavía-no-acontecido, pero, en todo el sentido de la palabra, deseable.

Quizás es en este punto en el que aparece, con toda su fuerza, la problemática de la *agencia*. Pues ésta implicaría, por decirlo *grosso modo*, una experiencia según la cual los actores sociales se asumen como “capaces” de hacer algo, esto es: de incidir activamente en el curso de los acontecimientos, ya sea a nivel personal, local, societal e, incluso, colectivo. contemporáneamente dicho problema empieza a complejizarse pues, de acuerdo con lo argumentado por Franco Berardi (2019) el mundo actual puede ser entendido como una “era de la impotencia”, en el sentido más o menos generalizado, de sentirme incapaces de realizar acciones contundentes en el curso de la vida o, dicho de manera complementaria, una era que induce la sensación y experiencia de una alienación con respecto a las acciones individuales y colectivas. Si bien Berardi no hace una referencia explícita al rol que juega la *esperanza* en una época como la que hoy habitamos, sí arroja

sugerencias a través de la compleja relación que establece entre la *posibilidad*, la *potencia* y el *poder*; es este último el que, de alguna manera, demarca el terreno de lo *posible*, mientras que la potencia (quizás, en clave sociológica se pueda decir "agencia"), permite irrumpir en el campo ya determinado para abrir nuevos terrenos de lo posible. En efecto, el poder, en todo caso, está constituido materialmente por las posibles determinaciones sociales que circunscriben a los actores sociales y los enmarca en una realidad dada. En ese mismo sentido, de nuevo, la esperanza (entendida como una potencia) debería cumplir el rol de transgredir dicho orden dado.

Además de todo esto, tal y como señalan Cook y Cuervo (2019), el entendimiento y la propuesta de estos dos modos de la esperanza está relacionado, específicamente, con la teoría de los afectos. En primer lugar, esta tendencia se dirige a la comprensión de la esperanza como una forma de la experiencia, pero, de cualquier manera, irreductible a los actores sociales. En segundo lugar, el modo *no-representacional* de la esperanza llama la atención y se centra en las prácticas para ampliar la comprensión de la esperanza como una dinámica implicada en el proceso de devenir. De esta forma, se vuelve a encuadrar el problema ya no en el actor social y concreto, sino que posibilita, de nuevo, un entendimiento de la *esperanza* como elemento primordial de la constitución del mundo social e histórico, una especie de motor del devenir; elemento que como han señalado Mattingly (2010) o Pederson (2012) implica una práctica, o en términos diferentes: un trabajo (Bloch, 2017).

A partir de la distinción entre estos dos modos de la esperanza es posible que aparezca, de nuevo, el cuestionamiento en torno a las especificidades de cada una, e inclusive, su incompatibilidad en el terreno del pensamiento. Como se ha podido ver a lo largo de este trabajo, en el pensamiento de Ernst Bloch, existe una apuesta contundente a eliminar, digámoslo así, los casos extremos y determinados por sí mismos (discusión abordada, por ejemplo, en la distinción analítica entre utopía y esperanza). En ese mismo

sentido, hay que precisar que, pese a que los dos modos de la esperanza son susceptibles, también, de ser separados en términos analíticos que permiten observar y entender fenómenos en diversos niveles de profundidad, ambos elementos no son más que modulaciones de un mismo elemento, modos de presentarse en el campo de lo subjetivo, colectivo e histórico. Por lo tanto, tal y como indican Cook y Cuervo (2019):

Sostenemos que los modos de esperanza que hemos identificado (representacional y no-representacional) no están separados —o pueden ser separados— ni en el terreno teórico o en el terreno práctico. Como hemos ilustrado con referencia a las experiencias de la esperanza de nuestros participantes a lo largo del tiempo, los modos de la esperanza están sujetos a cambios, transformaciones junto a las condiciones de eventos o circunstancias de la experiencia individual, específicamente a las formas en las que se entiende o experimentan, y con las posiciones sociales que ellos ocupan¹² (p. 1113, la traducción es mía).

Por lo tanto, es preciso entender el carácter modal de la esperanza según lo sugieren estos autores. En efecto, dentro del campo de la vida cotidiana —y haciendo una lectura en clave sociológica— la *esperanza* no se presenta ni totalmente dentro del dominio propio de los actores sociales, así como tampoco en el de las determinaciones socio-materiales como lo indicaba Hage (2003). La esperanza, por tanto, se modula de acuerdo con los momentos particulares de los actores, pero también —en una interpretación más amplia— se podría asegurar que se presenta en diversos momentos históricos del devenir social tal y como había sido apuntado por Bloch al referirse a las sociedades decadentes (Bloch, 2017). De esta forma, precisamente, es posible seguir la tesis ya explorada en el capítulo anterior sobre la multiplicidad temporal que emana de la esperanza, sin embargo, a esta tesis se agrega el supuesto de que ella misma refleja múltiples modos

¹² Cita en el idioma original: “We contend that the modes of hope that we have identified (representational and non-representational) are not separate —or indeed separable— in either theory or practice. As we have illustrated with reference to our participant’s experiences of hope over time, modes of hope are subject to change, shifting along with the contours of the events or circumstances that individual experience, with the specific ways in which they understand or experience them, and with the social positions that they occupy” (Cook y Cuervo, 2019, p. 1113).

conectados inherentemente, cada uno de los cuales es susceptible de cambiar en otro (Cook y Cuervo, 2019, p. 1113).

Para considerar cómo es que los cambios o modulaciones entre los modos de la esperanza ocurren es necesario considerar las condiciones sobre las cuales la esperanza es formada y mantenida. Esto, como se podrá imaginar, retoma los elementos del trabajo propuesto por Hage (2003) respecto a las condiciones materiales de los actores sociales. En principio se podría asegurar que la esperanza es un recurso “psicosocial”, lo que sugeriría, en último término, que ésta debe ser cultivada individualmente (Cook y Cuervo, 2019). De nuevo, más allá de las distinciones entre individuo y colectividad —tema que por lo demás ha sido discutido e incluso superado— es preciso establecer una dialéctica (tal y como lo ha hecho Bloch) que permita pensar las determinaciones y las posibilidades múltiples en torno al concepto de esperanza. Ya sea observándola como un elemento constitutivo del género humano, como una potencialidad histórica o, en otras claves, como una fuente de recursos que permiten lidiar con el día a día en contextos materiales desfavorables, la *esperanza* como un elemento analítico ofrece una diversidad de potencialidades para reconfigurar los planteamientos de diversas problemáticas en el seno de las ciencias sociales. En este caso, la problematización ha sido dirigida al problema de la autonomía, presente en los debates contemporáneos de la sociología, sin embargo, toca continuar planteando otro contrapunto, ahora también en clave filosófica, del pensamiento utópico de Ernst Bloch a través de uno de sus lectores y críticos más importantes del siglo XX: el principio de responsabilidad construido por Hans Jonas.

El principio de responsabilidad

He optado por presentar un panorama general de la ética de la responsabilidad planteada por Hans Jonas como un contrapunto al principio esperanza trabajado por Ernst Bloch. Las razones son varias. La primera de ellas tiene que ver, por supuesto, con el hecho de que el principio de responsabilidad de Jonas constituya, de manera directa, una crítica al

pensamiento utópico de Ernst Bloch. A lo largo de este apartado se revisarán dichas críticas y se tratará de dar con los puntos, también, de concordancia entre ambos principios. La segunda razón tiene que ver con la necesidad de plantear el trabajo monográfico aquí realizado como un posible insumo para pensar la realidad contemporánea, razón que me fue indicada acertadamente por el profesor Ramón Ramos Torre. Ciertamente es que Ernst Bloch comenzó a prever las consecuencias tecnológicas que se iniciaban a experimentar durante la segunda mitad del siglo XX, sin embargo, no se puede decir que su pensamiento constituya una suerte de diagnóstico, crítica y vía de posibilidad para enfrentar dicho panorama como sí lo es el trabajo de Jonas, pues, efectivamente, es un trabajo que está enteramente dedicado a la reflexión sobre los avances y, sobre todo, los peligros que una civilización tecnológica trae consigo. Hoy en día, resulta una obviedad decirlo, habitamos dicha civilización e incluso se podría decir que lo hacemos de un modo exacerbado. Los celulares, la conexión constante e indefinida al internet, el incremento en la producción de desechos ha llevado a la civilización actual a, lo que se podría denominar, un horizonte de crisis —horizonte en el que, evidentemente, se pueden englobar las crisis ecológicas, financieras, políticas y hasta sociales. Aunque, bien visto, más que la idea de un “horizonte” (situado por antonomasia en el futuro), la crisis es ya presente y de ello se puede dar cuenta a través de diversas narraciones recopiladas en recientes trabajos de corte empírico. Sin embargo, más allá de la mera experiencia presente (y perpetua) de la crisis, Jonas propone reflexionar en torno a la *responsabilidad* que tiene la generación presente con aquellos que todavía no nacen, con la perpetuación de la especie. Esta idea, como tal, está alejada de la capacidad de perfeccionamiento o mejoramiento presente en el pensamiento utópico y, muchas veces, se conforma (cosa que ya es bastante) con preservar las condiciones de posibilidad que sigan permitiendo la perpetuidad de la especie humana. Por lo tanto, otra vez, el *futuro* (ese modo del tiempo que nos ha llevado por senderos más o menos sinuosos) vuelve a posicionarse como el centro del debate; sin embargo, otra vez, no se trata ya de un futuro que pueda

considerarse utópico (en el sentido de buscar la transformación hacia algo mejor), sino que se trata de un futuro, esta vez, que busca seguir siendo posible. En fin, estas son algunas de las notas distintivas que se tratará de resaltar a lo largo de este apartado, siempre asumiendo que, más allá de las diferencias que pueda haber entre ambos planteamientos, se buscará complementar ambas tesis para, otra vez, pensar sobre el tiempo por venir.

Los principios de la responsabilidad: una era tecnológica

¿Qué mundo habitamos? A lo mejor, para responder a dicha pregunta, sea suficiente con leer, brevemente, el periódico de preferencia; abrirlo por la página central y recorrer dos o tres páginas hacia adelante o hacia atrás; los más “modernos” seguramente recurrirán a Twitter y darán un *clic* en la pestaña de “noticias”. El panorama, probablemente, no resulte alentador. A nivel global amenaza una nueva pandemia a la que se le ha puesto el nombre de Covid-19, políticamente (al menos hasta hace unas semanas), los conflictos entre Estados Unidos y Medio Oriente parecían ir a la alza, en México —para no ir mucho más lejos— diariamente se reportan casos de desapariciones, feminicidios, homicidios, asaltos, robos, corrupción y una larga lista de etcétera; a nivel global —aunque algunos quieran no ver, ni oír, ni hablar sobre el tema— la cantidad de desechos plásticos comienza a colocarse sobre cantidades importantes del océano, recientemente dos incendios pusieron en alerta a gran parte del planeta (uno en el Amazonas y otro en Australia), los casquetes polares se derriten a una velocidad alarmante y, peor aún, parece que dicho proceso es irreversible. Además, históricamente, por lo menos a mediados del siglo pasado, la civilización occidental ha contemplado —con bastante desagrado muchas de las veces— las grandes consecuencias que un proyecto tecnológico de alta envergadura puede traer consigo (la referencia evidente son, por supuesto, las bombas atómicas que cayeron sobre Hiroshima y Nagasaki), apenas hace unos años el horror inundaba los noticieros y las redes sociales con las imágenes de un Medio Oriente bombardeado, destruido con una precisión tecnológica difícil de creer.

Probablemente lo que una a todos estos fenómenos es, de una u otra forma, los avances tecnológicos que imperan en la sociedad actual. Desde la posibilidad de acceder a cualquier punto (e incluso a cualquier momento) desde una terminal móvil, hasta la construcción de armas de destrucción masiva que implementan tecnología de última punta pasando por, claramente, la cantidad de desechos electrónicos y plastificados que flotan sobre el océano del mundo. En efecto, la tecnología, esa que prometía la emancipación del ser humano de diversas cadenas, que se asumía como el punto culminante de la ideología del progreso ha mostrado su otra cara —como si de Jano se tratase— esa otra faceta que no apunta a un mejoramiento del mundo, sino a la inminente posibilidad de su destrucción. Así, a través de la tecnología desencadenada se cumple lo que Andrés Sánchez Pascual (2015) señala en la introducción al libro de Hans Jonas: “Ahora el hombre constituye de hecho una amenaza para la continuación de la vida en la Tierra. No sólo puede acabar con su existencia, sino que también puede alterar la esencia del hombre y desfigurarla mediante diversas manipulaciones” (Sánchez, 2015, p. 8). Así, pues, nos colocamos en un momento histórico particular: la tecnología está en una fase desmesurada y amenaza no solamente con privar la continuidad de la vida humana en la tierra, sino con la privación total de la existencia viviente en ella. Sin dudas, dicho panorama, plantea el problema del futuro, aunque desde una arista distinta a la que se exploró en el pensamiento de Ernst Bloch.

La tesis sobre la que parte Jonas es, tal cual, la siguiente: “la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa” (Jonas, 2015, p. 15). Es preciso detenerse justo en este punto pues, como se puede ver a simple vista, la tesis que se intenta defender está íntimamente relacionada con la “promesa” o, dicho en la jerga propia de este trabajo, con la “utopía” propia de la civilización tecnológica. Esa que, como ya se advirtió, se sustentaba en la idea de la emancipación del ser humano a través de las creaciones científicas y tecnológicas que en su núcleo contenían la soberanía y el reinado del hombre

sobre la naturaleza. Por lo tanto, en un sentido general, aparece la primera crítica hacia la utopía (al menos en una de sus manifestaciones). La utopía como una promesa que, efectivamente, pareció haberse cumplido, pero sobre la que nadie advirtió las consecuencias negativas que de ella podían emanar.

El panorama actual llama la atención sobre la necesidad de una guía que ahora se hace más necesaria que nunca pues la utopía (que sirvió como motor durante gran parte de la historia a partir de la revolución industrial) da cuenta de que en sí misma llevaba el germen de una posible devastación a nivel planetario. Así, la pregunta automática es: ¿qué podrá servirnos de guía ante dicho momento histórico? Y la respuesta, sencilla pero contundente es: el peligro que prevemos (Jonas, 2015). Es en los destellos que emanan de dicho peligro, en la mostración anticipada de la escala planetaria que contiene y del calado humano sobre el que se sostiene donde podrán descubrirse los principios éticos que, a decir de Jonas, se derivarán de los nuevos deberes humanos.

Dicha problemática conduce, por distintas vías, a la necesidad de una nueva ética, de una nueva forma de conducirse y de habitar el mundo, lo cual implicaría reflexionar sobre la manera en que nos relacionamos con él. Así, siguiendo a Jonas (2015):

Bajo el signo de la tecnología, la ética tiene que ver con acciones —si bien ya no las del sujeto individual— de un alcance que carece de precedentes y que afecta al futuro; a ello se añaden unas capacidades de predicción, incompletas como siempre, pero que superan todo lo anterior. (...) Todo ello coloca la responsabilidad en el centro de la ética, dentro de unos horizontes espacio-temporales proporcionados a los actos (pp. 16-17).

En la cita anterior se puede distinguir el que, hasta ahora, ha sido el modo de conducirse del género humano marcado por la lógica de la tecnología, a saber: el de actuar. Y, como bien se sabe, todo acto debería conllevar, en sí mismo, la responsabilidad. Sin embargo, ésta (la responsabilidad), ha sido poco ejercida en el ámbito de lo tecnológico pues como afirma José Eduardo de Siquiera (2009), no ha sido hasta muy tarde que, en el terreno de la investigación tecnológica, surgió la preocupación de reflexionar ética y

responsablemente sobre las consecuencias que la tecnología podía acarrear al verse sometida a usos diversos ejercidos desde el poder o por grupos específicos.

Si bien el progreso tecnológico fue guiado, en su momento de apogeo, por la utopía tecnológica junto a sus promesas y amenazas poco visibles ha llegado el momento, dice Jonas, de contraponer el principio de responsabilidad al “ocioso utopismo” que se ha convertido en la tentación más peligrosa que se le presenta a la humanidad actual (Jonas, 2015, p. 17). Mientras que la idea de utopía que crítica el principio de responsabilidad presentaba una idea de progreso acumulativo, de mejora, expansión y emancipación el principio de responsabilidad:

Contrapone una tarea más modesta, decretada por el temor y el respeto: preservar la permanente ambigüedad de la libertad del hombre, que ningún cambio de circunstancias puede jamás abolir, preservar la integridad de su mundo y de su esencia frente a los abusos de su poder (Jonas, 2015, p. 17).

Ya, a través del pensamiento de Bloch, se distinguió la potencialidad surgida de una utopía mediada por la esperanza; la capacidad de transgredir un orden establecido en busca de un mundo deseablemente mejor. Sin embargo, ante ese principio que busca traspasar los límites del mundo dado Hans Jonas plantea una cuestión (a la luz de la experiencia histórica) que debería, hoy más que nunca, resultar crucial en las agendas políticas y sociales: ¿qué pasa cuando la promesa utópica encarna, con el tiempo, una serie de daños que amenazan incluso la existencia del hombre sobre la tierra? La tarea no sería entonces, seguir actuando bajo la misma lógica impuesta por el utopismo tecnológico, sino —en momentos determinados— detener el avance implacable de dicho imperativo, practicar la modestia propia de quien no estorba en la tarea de hacer que el imperativo primario de la conservación humana se vea puesto en peligro por sus propias acciones.

Antes de continuar, es preciso destacar que Jonas propone explícitamente la construcción de una nueva ética basada en el principio de responsabilidad. Dicha ética se

contrapone a las que, hasta ese momento, habían imperado en la tradición occidental. Jonas (2015) distingue tres notas distintivas de la ética, a saber: 1) que la condición humana es una cosa fundamental, esencial e inmutable según lo dictado por las leyes de la naturaleza; 2) que a partir de esa base es posible determinar sin dificultad alguna el bien humano; 3) que el alcance de la acción humana (y de su responsabilidad) se encuentra estrictamente acotado al tiempo presente. De esta forma, en efecto, la ética que hasta el momento se había desarrollado correspondía con una ontología de lo dado, de lo acabado. En ese mismo sentido, resultaba difícil plantear la realidad como un proceso, sino solamente asumirla como un estado de las cosas sobre el que se debía buscar el "bien humano" que respondía estrictamente a su naturaleza dada. Muchas consecuencias de esta corriente se pueden atestiguar en el hecho de la falsa creencia del dominio del hombre sobre la naturaleza, basada a su vez en la idea de una supuesta superioridad del ser humano frente al resto del orden viviente. Las críticas hacia dicho modo de la ética no han sido pocas, ya Spinoza en su *Ética* manifestaba la necesidad de reconstruir dicha noción a partir de la reintegración del ser humano en el orden de lo viviente y, contemporáneamente, filósofos como Edgar Morin y Stephane Hessel (2013) y la escuela de la complejidad invitan a una reflexión en este mismo sentido. Sin embargo, más allá de estas revisiones (que escapan a los límites de este trabajo), resulta importante seguir la idea según la cual la caracterización fundamental de la ética habida hasta ese momento era "éticamente neutro tanto con la relación al objeto como con relación al sujeto de tal acción" (Jonas, 2015, p. 29). Con relación al objeto, puesto que la actividad productiva afectaba solo "escasamente" a la firme naturaleza de las cosas y, siguiendo dicha reflexión, no planteaba la cuestión de un daño permanente a su integridad.

Esto lleva, una vez más, a la reflexión sobre la responsabilidad humana en torno a la naturaleza. No es de extrañar que en periodos históricos anteriores la preocupación por los daños y consecuencias que la explotación hacia la naturaleza pudiera conllevar no se encontraban presentes, pues en rigor las consecuencias aún no se habían presentado.

No es sino hasta la mitad del siglo pasado que dichos elementos comienzan a hacerse presentes y a ocupar un lugar de reflexión importante en diversos círculos de pensamiento. La responsabilidad, como elemento central en la reflexión ética, aparece sólo cuando la limitación a la proximidad espacial y a la contemporaneidad han desaparecido, arrastradas, efectivamente, por el ensanchamiento espacial y la dilatación temporales producidas por la praxis técnica que hoy en día apunta hacia horizontes más lejanos de futuro que incluyen, por supuesto, las condiciones globales de la vida humana y ponen en juego la existencia de esta misma en el futuro. Así, una de las bases que sustentan la propuesta de Hans Jonas puede quedar resumida en lo siguiente:

Que siempre en el futuro *deba* haber un mundo tal —un mundo apto para que el hombre lo habite— y que siempre en el futuro deba ese mundo ser habitado por una humanidad digna de su nombre, es cosa que se afirmará gustosamente como un axioma general o como una convincente deseabilidad de la fantasía especulativa —tan convincente y tan indemostrable como la tesis de que la existencia de este mundo es mejor que su inexistencia—; pero como propuesta moral, esto es, para la acción presente, esa tesis es muy diferente de los imperativos de la anterior ética de la contemporaneidad; han sido nuestras nuevas capacidades y ha sido el nuevo alcance de nuestra presencia lo que ha hecho entrar esa tesis en la escena moral (Jonas, 2015, p. 38, cursivas del autor).

De ello se desprenden, como suele suceder, una serie de cuestiones que resultan importantes destacar. La primera es, por decirlo de alguna manera, la crítica a la abstracta ilusión que siempre supone la existencia de un mundo que posibilite la habitabilidad del ser humano; ilusión que, como se ha visto ya, no sirve de nada si no se acompaña de una serie de *imperativos* que lleven a tomar acciones para que esto sea posible; esto último plantea en escena la necesidad de la acción presente para llevar a cabo los fines propuesto —o, más que fines, la conservación de un mundo habitable— dichos imperativos están contenidos en la nueva ética que Jonas propone y que se distancian de aquellos incluidos en la *ética de la contemporaneidad*. Finalmente, todo esto parte de la consciencia del momento histórico actual mediado por la técnica que, dentro de muchas cosas, ha causado el ensanchamiento de los órdenes temporales y espaciales, permitiendo generar

nuevas capacidades con alcances mucho más prolongados que involucran dos cosas principalmente: una idea de mundo que no se limita al espacio inmediato (mundo global) y una estructura temporal que va más allá de la necesidad presente, que se dirige al futuro como modo temporal sobre el que se exige una responsabilidad.

Estos “nuevos imperativos” se encuentran sustentados en las nuevas relaciones de concordancia entre el ser humano, la naturaleza y el futuro. “El sacrificio del futuro en aras del presente no es *lógicamente* más atacable que el sacrificio del presente en aras del futuro” (Jonas, 2015, p. 39), a través de esta breve cita se puede mirar que la llamada “ética contemporánea”, suponía un sacrificio del mundo futuro en pro de la satisfacción del tiempo presente; sin embargo, no existe una lógica que no permita suponer que, en este momento, el sacrificio del presente debería realizarse en aras del futuro. Anteriormente, a través de los imperativos de producción, se privilegió la explotación de los “recursos” naturales para satisfacer las necesidades de una sociedad que, podría decirse, no previó las consecuencias que, a largo plazo, dicha explotación podría traer. Es cierto, a través de la utopía tecnológica y de su relación con el concepto de *progreso* se imaginó un mundo perfectible, tanto que, en el futuro a través de la *techne* la sociedad sería un sistema casi perfecto, un estado de las cosas, por decirlo exageradamente, paradisiaco. Poco se advirtió que, en la búsqueda de esa utopía, las consecuencias podrían bifurcar el mundo hacia el polo contrario. La concordancia —y la responsabilidad a la vez— se veían reducidas a los efectos inmediatos de los actos, sin embargo, los nuevos imperativos apelan a la concordancia, ya no del acto mismo, sino de los *efectos* últimos con la continuidad de la actividad humana (Jonas, 2015). Curiosamente el *progreso*, aquella dimensión de la modernidad que se consideró desde el principio del trabajo aparece descrita aquí a través de lo siguiente:

Sólo con el moderno *progreso* —como hecho y como idea surge la posibilidad de concebir todo lo anterior como paso previo hacia lo actual, y todo lo actual como paso previo hacia lo futuro. Cuando esta concepción —que, en cuanto ilimitada,

no entiende ningún estado de cosas como definitivo y le deja a cada uno su inmediatez orientada al presente— se asocia con una escatología secularizada que señala un lugar finito en el tiempo al Absoluto definido como intramundano, apareciendo así la idea de un dinamismo teleológico del proceso que conduce al orden definitivo, cuando eso ocurre se dan las condiciones teóricas para la política utópica (Jonas, 2015, p. 47, cursivas del autor).

El dinamismo utópico que da lugar a la política utópica viene, entonces, de la capacidad tecnológica que ha empujado al hombre hacia las metas que, antaño, se encontraban reservadas a las Utopías. Es a través del concepto de *progreso* y su relación con un “fin” secularizado que se posibilita la aparición de la utopía (tal y como se desarrolló en el primer capítulo). Sin embargo, es esta misma dimensión utópica que conlleva la tecnología la que ha hecho que se reduzca la “distancia saludable” entre los deseos cotidianos y los fines últimos, entre las ocasiones de ejercer una prudencia usual y las de ejercer una sabiduría iluminada (Jonas, 2015, p. 55).

Es justamente esto, la aparición de la utopía mediada por la tecnología, así como la reducción entre esta “distancia saludable” que lleva a poner en discusión la noción de responsabilidad pues, si se entiende que en estos momentos los actos presentes no se validan por sí mismos, sino en su función con respecto a un futuro en el que se debería preservar las posibilidades mínimas de existencia humana es preciso mediar y construir una nueva ética de acuerdo al principio de responsabilidad pues que “el futuro”, abstractamente, no se encuentra representado por ningún grupo, no constituye una fuerza capaz de hacer notar su peso en la balanza. En su condición de no-existente no puede entenderse como un “lobby” y los no nacidos —esto es, quienes habitarán dicho futuro— carecen de poder (Jonas, 2015, p. 56)

De esta forma, la cuestión político-práctica es tanto más importante cuanto que ya no se trata del bien o la necesidad contemporáneos, sino remotos en el tiempo, de los cuales siempre es más difícil decir cómo el eventual saber, actuar y proceder de unos pocos (contemporáneos) influirá en el obrar de los demás. Así, las cuestiones relativas a

la práctica política y social pasan, necesariamente, por la consciencia de la libertad de los inicios y la determinación de los pasos sucesivos. Esto, sin duda, refuerza el deber de vigilar los comienzos, que otorgan a las posibilidades catastróficas serias y fundadas la prevalencia sobre las esperanzas mal fundadas.

En este sentido, Jonas invierte la relación para pensar el futuro. No se trata, pues, de imaginar un futuro en el que el estado de las cosas sea necesariamente "mejor". Es, por el contrario, la conciencia de lo "peor posible" la que posibilita la emergencia del principio de responsabilidad. Esto, evidentemente, parte de las *incertidumbres* propias de un pronóstico a largo plazo que debe ser tomado como un hecho sobre el cual la nueva ética propuesta necesita poseer un criterio que no sea *incierto*. Cabe, entonces, la pregunta: ¿es el peor de los escenarios posibles la única certidumbre que se puede establecer? La respuesta, en clave pesimista, asumiría que sí; la cuestión es que, como se decía hace un momento: los comienzos de toda acción deben ser evaluados a partir de las consecuencias en el tiempo futuro más lejano que, incluso, no involucre a los habitantes contemporáneos del mundo. La clave de esta nueva mirada para entender el tiempo futuro es que "no es lícito que esto ocurra bajo la seducción de un futuro magnífico, sino sólo bajo la amenaza de un futuro terrible; no para ganar un bien supremo —lo que quizás fuera sólo arrogancia—, sino solamente con el fin de evitar el mal supremo" (Jonas, 2015, p. 78).

Mediante estas breves sugerencias respecto al pensamiento de Jonas, es posible mirar la principal contraposición entre su pensamiento y aquél otro defendido por Bloch. Mientras el pensamiento del segundo apostaba, necesariamente, por la consecución de un mundo mejor a través de la utopía concreta mediada por la esperanza (aunque nunca olvidando el constante peligro de la "nada"), el primero se desembaraza de las falsas ilusiones impuestas por una esperanza que, en la época contemporánea, arroja pocas luces sobre la acción presente y las consecuencias futuras. Mientras uno apuesta,

indirectamente, por un *progreso* mediado por la *esperanza*, el otro se conforma con conservar las posibilidades mínimas de la existencia humana (un mundo habitable). Ciertamente es que, en una lectura ortodoxa, mientras Bloch supone que en la marcha histórica —y a través de la mediación de la *esperanza* como forma utópica— se habrá de aspirar siempre a un mundo “mejor” y, por lo tanto, los hombres del futuro “disfrutarán” del lento y doloroso camino de la construcción de ese mundo mejor. En Jonas se encuentra un pensamiento que hace de esos seres humanos todavía-no nacidos el tribunal que juzgará a los hombres del pasado (en otras palabras, los contemporáneos); por lo tanto, se puede decir que el trabajo de Jonas se encuentra basado en una “lógica de lo peor” como en algún momento lo ha apuntado Clément Rosset (2013) y justamente es este elemento el que posibilita la construcción de una nueva ética orientada hacia el futuro; ética que curiosamente, no implica una serie de lineamientos y criterios sobre lo que el ser humano debería o no debería ser en el presente, sino una suerte de orientación que permita ejercer la responsabilidad de nuestras acciones a partir de las consecuencias previstas en un futuro lejano.

La teoría de la responsabilidad

Se han delineado los supuestos fundamentales que dan el lugar central a la *responsabilidad* como elemento fundador y fundamental de la nueva ética propuesta por Hans Jonas. Hemos puesto atención, principalmente, a la idea de futuro que de ella emana (la mirada trágica que permite alejarse de las falsas ilusiones impuestas por la vana esperanza en favor de una suerte de imperativo dirigido a la meta modesta de no intervenir de más en el curso del mundo a fin de posibilitar su permanencia para las generaciones futuras). En ese sentido es pertinente recalcar que es “la propia apertura hacia el futuro del sujeto del que se es responsable es el aspecto de futuro más auténtico de la responsabilidad” (Jonas, 2015, p. 184).

En la misma línea, Jonas polemiza con la noción de “incompletud del mundo” propia del pensamiento de Bloch al asumir que resulta imposible generar una ética de la responsabilidad a través de este presupuesto pues, de una forma u otra, encierra en sí mismo una suerte de “finalismo” implícito. Por el contrario, Jonas (2015) dirá:

Al hablar de la humanidad no puede nunca hablarse (si no es como ociosa especulación) de lo que ella “todavía” no es, sino solamente, volviendo la vista atrás, de lo que en este o el otro momento todavía no era; por ejemplo, de que el hombre medieval no era “todavía” científico, de que sus representaciones pictóricas del espacio carecían “todavía” de perspectiva, de que el nómada no cultivaba “todavía” la tierra. La humanidad era ciertamente diferente, pero no por ello menos acabada que hoy (p. 187).

“Diferente pero no menos acabada”. Ciertamente es que el pensamiento defendido por Bloch asume que “el estado ideal del mundo está aún por llegar” (Bloch, 2017) y a pesar de que constantemente niega todo finalismo es inevitable sugerir que éste se encuentra presente desde la veta marxista-crítica al apuntar hacia la superación del mundo actual por otro que se supone como mejor. Es en esta “perfectibilidad del mundo” en la que se localiza, a decir de Jonas, el problema fundamental de la problematización de Bloch en tanto permite, todavía, guiarse por una falsa idea de progreso hipotecando (o no tomando en cuenta) las consecuencias que puedan emanar de dicha lucha.

De esta forma, entonces, aparece la necesidad de una política que gestione y acompañe la nueva ética propuesta pues, como era de esperarse, hoy en día se cuenta con un horizonte de futuro mucho más amplio (debido a la capacidad proyectiva) y, al mismo tiempo, los saberes teóricos que se entrelazan en el encauzamiento del destino colectivo han aumentado y se han complejizado. Todo esto, conforma y confirma los nuevos retos a los que una nueva política —guiada por la responsabilidad— debe enfrentar y que difieren de lo que las políticas anteriores pudieron haber soñado. La perspectiva de Jonas, entonces, puede ser entendida en dos horizontes distintos:

Uno más cercano, dentro del cual es posible calcular más o menos hipotéticamente —con el saber analítico disponible, que permite hacer extrapolaciones— los

efectos de una operación concreta (por ejemplo, el aumento o la reducción de impuestos) más allá de la situación inmediata; y un horizonte más amplio, en el que el poder efectivo de lo que ahora se ha puesto en marcha lleva a magnitudes acumulativas de la interacción recíproca con *todos* los elementos de la condición humana (Jonas, 2015, p. 199, cursivas del autor).

De esta forma, de nuevo, se plantean dos temporalidades de la *responsabilidad*, la primera de ellas, relacionada con la situación inmediata y otra de más largo alcance que involucra, incluso, a la humanidad todavía no nacida. Aspecto parecido a la distinción que hace Julia Cook (2018) entre el futuro “personal” y el “societal” o, en otros términos, el futuro próximo y el futuro a largo término. Sin embargo, de nuevo, lejos de comportarse como elementos exclusivos entre sí, ambas temporalidades se entretajan en la ética de la responsabilidad y en su política en el sentido de que: “La política no puede aplazar el bien hasta la próxima generación o hasta otra más lejana, sino que, en la medida en que el bien se halle presente, tiene que preservarlo, y en la medida en que no lo esté, tiene que realizarlo en el presente” (Jonas, 2015, p. 207).

El futuro amenazado

Todo lo revisado hasta ahora tiene sentido, sobre todo, en la situación presente y concreta del mundo actual. No es una mentira que se ha insistido sobre dicho diagnóstico a lo largo de este trabajo. Hoy, a través del imperio de la técnica y la tecnología, el mundo comienza a colapsarse tanto en un sentido natural como en un sentido político y social. En esta era de la civilización técnica que ha llegado a ser —de una forma negativa— “omnipotente”, el primer deber del comportamiento colectivo de los hombres es el futuro mismo.

Eso que siempre se había dado por sentado, lo evidente, lo que hasta hace poco tiempo no se pensaba que precisaría de nuestra acción —que hay seres humanos, que hay vida y que hay un mundo—, aparece súbitamente alumbrado por la luz tormentosa de los actos humanos irresponsables e inconscientes. Nacido del peligro, del tintineo del apocalipsis, de la tragedia como forma de vida, demanda, necesaria y absolutamente, una

ética de la conservación, del resguardo, de la custodia, de la prevención y ya no del “progreso” ni del “perfeccionamiento”; ciertamente hoy vivimos en una situación apocalíptica, estamos ante una catástrofe universal inminente si dejamos que las cosas sigan su curso actual (Jonas, 2015, p. 233).

Según Jonas (2015), ante este futuro amenazado y ante el peligro total que permea en diversos momentos históricos, es imprescindible retroceder desde la cuestión de “qué debe ser el hombre”, hacia el fundamento de ésta misma, ante el hecho de que debe ser hombre y ser en cuanto tal. Esto significa, entonces, replantear la ontología del hombre, la concepción de sus propios fundamentos y de sus relaciones en torno al orden natural, en torno al mundo.

Hay, en ese sentido, dos formas práctico-prescriptivas según las cuales podemos guiar el actuar. En primer lugar, dice Jonas (2015), es posible situar la forma baconiana guiada por el progresivo poder sobre la naturaleza; en segundo lugar, se encuentra la forma *marxista* de la sociedad sin clases, la cual presupone el poder mencionado por la forma baconiana. Jonas ubica en esta segunda forma el trabajo de Ernst Bloch extendiéndolo hacia el marxismo como forma general. Sin embargo, a la par que distintas, Jonas concibe al marxismo como una suerte de “producto” del propio baconismo asumiendo que el primero se concibe como el digno ejecutor del segundo. Tesis que se sustenta bajo la premisa fundamental de que el marxismo se ha encargado de ensalzar el poder de la técnica de la que, “unida a la socialización, espera la salvación” (Jonas, 2015, p. 253). De esto último se extrae el componente propiamente “utópico” del pensamiento marxista según la lectura de Ernst Bloch hecha por Jonas y, finalmente, plantea la pregunta que aquí interesa: ¿qué tiene de valioso el sueño de la utopía? y, sobre todo, ¿qué podríamos perder o ganar si lo abandonásemos?

Crítica de la utopía

Jonas comienza la crítica del utopismo y de la utopía bajo la premisa de que la mayor parte de estas (exceptuando quizás las *arcádicas*) toman como un componente central de su constitución el desarrollo y el dominio de la técnica, aunque el contenido de éstas no sea, propiamente, de corte técnico. Por lo tanto, de nuevo, en el desarrollo conceptual que Jonas ofrece las utopías se encuentran atravesadas por el dominio de la *techne*, problemática que, como se discutió de manera general en líneas más arriba, arrastra consigo una forma de conducirse a la que se le podría denominar "ética de la contemporaneidad" sin tomar en cuenta, necesariamente, la proyección de las consecuencias en un futuro a largo plazo. A partir de esta problemática y esta conciencia del elemento técnico en toda construcción utópica, se señala que:

la consideración de lo que es lícito aguardar por principios del hombre y para el hombre (y también de aquello en lo que consiste —en un futuro con todas sus posibilidades abiertas— el eterno e irremplazable *presente de lo humanum*), mantiene su insustituible valor para el justo y *libre* rechazo del ideal utópico, si la negación de las condiciones materiales debiera exigirlo: sería un rechazo libre, aunque hubiera que elegirlo en el caso de que la sentencia dictada por tales condiciones fuera menos inequívoca, es decir, en el caso de que el ideal mismo fuera desenmascarado como un dios falso, como un objeto errado de la esperanza (Jonas, 2015, p. 299, cursivas del autor).

¿Cuál es el contenido de esta cita de cara a la crítica y el posible desprendimiento del ideal utópico? Lo primero y lo fundamental es que se vuelve absolutamente necesario denunciar y deshacerse del ideal utópico siempre que éste ponga en peligro lo "eterno e irremplazable" del presente, a saber: *la posibilidad de un futuro abierto, pero entendiendo que este futuro, para ser abierto, primero debe ser posible, es decir: debe apostarse por la continuidad de un tiempo en el que ni lo humano, ni la existencia del mundo desaparezcan*. Dos: este ideal es rechazado libremente en el caso de ser desenmascarado como un objeto errado de la *esperanza*. Aquí, al parecer, volvemos a encontrar una similitud en lo que se presenta como discrepancia. En efecto, ya en el trabajo de Bloch (2017) se observó que, la mayor parte de las veces, un utopismo infundado, abstracto y

carente de objetividad histórica no resulta más que en una composición ideológica, aunque, aparentemente, se pueda presentar como una vía hacia la esperanza. El peligro del engaño y de la nada atraviesan la reflexión de Bloch a la par que la posibilidad de realización de la utopía concreta. De cualquier forma, y a partir de este planteamiento, conviene observar los distintos pasos que guían el trabajo de Jonas a fin de proponer un entendimiento más amplio de la crítica hacia el *utopismo marxista* cuya figura principal es Ernst Bloch.

En primer lugar, Jonas volverá a insistir sobre la importancia de dirigir los esfuerzos hacia la consecución de "metas modestas" (siendo la principal el mantenimiento de las condiciones que posibilitan la permanencia del mundo y la reproducción de lo humano), para llevar a cabo este paso retoma la matriz de la radicalización entre la (re) conquista de la naturaleza presente en la obra de Bloch permitiendo que esta "tierra mezquina" entregue, por fin, sus dones y tesoros, permitiendo que, mediante la mecanización y automatización de los procesos productivos, se facilite la disposición de la abundancia y los bienes (Jonas, 2015, p. 300). Hans Jonas, siguiendo esa misma línea, propone reflexionar sobre las "técnicas novedosas" que permiten al ser humano "forzar" a la tierra (y, de manera general, al conjunto de "recursos" naturales) a entregar sus dones de una manera más rápida y controlable: los abonos sintéticos a los que hoy en día podríamos sumar la manipulación genética tanto de animales como de plantas. Valga la pena detenerse: cierto es que, como lo plantea Jonas, actualmente (mucho más que hace treinta o cuarenta años) nos enfrentamos a una serie de elementos técnicos que se presentan cotidianamente como pivotes o *aceleradores* de los procesos de producción; sin embargo, no queda muy claro que esto refiera a elementos utópicos futuros, sino que, más bien, parecen atender a una demanda cada vez más creciente de alimentación. En efecto, no es posible negar el estado actual de las cosas cuando nos referimos a la aplicación de la técnica-química como un acelerador de los procesos de desarrollo

naturales; lo que sí es posible cuestionar, a través de varias vías, es que este elemento haya estado presente ya en la propuesta de Bloch¹³.

Como segundo paso de la crítica a la utopía marxista queda reflexionar en torno a su *deseabilidad* o, dicho de otro modo, "la trasposición del sueño a la realidad" (Jonas, 2015, p. 313). En este punto es posible referirse a dos aspectos del ideal utópico¹⁴ en sí mismo (no de su realizabilidad). El primero de ellos hará referencia al contenido positivo, siempre que éste se encuentre insinuado por anticipado (al menos en su forma) y a su trasfondo negativo, esto es, a la doctrina según la cual el hombre verdadero *todavía-no* ha surgido en toda la historia anterior y presente, situando su posible aparición en el futuro utópico. La pregunta guía a este respecto es, fundamentalmente, la siguiente: ¿qué posibilita la afirmación de que el "verdadero hombre" aún no ha hecho su aparición? Sin duda, muchos de los elementos presentes en la historia y en el mundo contemporáneo hacen pensar que el hombre hasta ahora conocido no resulta más que una especie de proceso inconcluso. En Bloch, por ejemplo, dicha aseveración se fundamenta en la idea de que el hombre conocido hasta el momento no ha podido desarrollarse debido a que la naturaleza en la que se haya en relación no le es propicia aún y, para superar dicho obstáculo, ha de requerirse un trabajo activo y constante. En este último sentido Bloch introduce, como apunta Jonas (2015):

lo que sería un "contenido humano" y, en primer lugar, algo fundamental de carácter firmal: que la felicidad de la existencia utópica *no es pasiva, sino activa*, esto es, que no consiste en el mero disfrute de bienes de consumo, sino en una *actividad* de tal manera que permanece fiel al concepto aristotélico de *eudemonía*: ocio activo, no holganza (pp. 323-324).

¹³ Es indudable que a lo largo de su trabajo y fundamentalmente en *El principio esperanza*, Bloch insiste más de una vez en la relación entre la naturaleza y el ser humano. El desarrollo, de manera general, puede entenderse como una suerte de recolocamiento del ser humano en la tierra primigenia y en la construcción de la patria (*Heimat*). Dicha "patria" implica, en rigor, no tanto un dominio y abuso sobre la naturaleza, cuanto que una dialéctica de reciprocidad entre el elemento humano y natural.

¹⁴ Desde la perspectiva de Jonas (2015), dicha doctrina se centra, fundamentalmente, en el pensamiento marxista y, fundamentalmente, en la obra de Ernst Bloch. Sin embargo, no es baladí recalcar que también se encuentra presente en, por ejemplo, el pensamiento de Nietzsche acerca del superhombre.

De esta forma se introduce, en primer lugar, el concepto de *ocio* relacionado con lo que Bloch denomina, en el segundo tomo de su *Principio Esperanza* la "afición favorita". La conversión de una afición favorita en ocio sólo puede ser llevada a cabo, dice Bloch, a través de una compenetración de la naturaleza entendida como patria (Heimat) y el hombre. La libertad humana y la naturaleza se condicionan recíprocamente (Bloch, 2017). Sin embargo, ¿cuál es la idea de naturaleza que se encuentra fundamentada en la reflexión de Bloch? Sin duda, es posible hablar en este sentido de una naturaleza trasmutada por el hombre y, siguiendo los preceptos baconianos, al servicio de éste. En Bloch, la naturaleza "abierta" es aquella que se encuentra en condicionamiento recíproco con la libertad y acción humana frente a aquella naturaleza hostil y cerrado con la que el hombre se encontró al comienzo de su historia. De esta forma, a través de este precepto, Jonas (2015) apuntará que la gran paradoja que Bloch no supo ver fue que, la naturaleza "humana", la naturaleza adecuada al hombre es, precisamente, la "salvaje", aquella que no ha sido domesticada, ni modificada, ni aprovechada por el hombre bajo el imperativo de la técnica; en cambio, la naturaleza pervertida por estos factores es, precisamente, inhumana.

En este sentido se vuelve a encontrar que uno de los puntos medulares de la discusión que Jonas mantiene con Bloch está referida al papel, rol y concepción de la naturaleza en ambos sistemas. Mientras que en el *Principio Esperanza* la naturaleza se entiende como un medio sobre el cual el hombre debe actuar a través de la libertad y la razón (preceptos baconianos), en el *Principio de Responsabilidad* ésta no debe ser manipulada ni atacada en ninguna forma, pues pondría en peligro la posible continuidad del mundo sobre el que habitaría el género humano¹⁵.

¹⁵ Al respecto de esta discusión parece importante señalar que, si bien ambas perspectivas parecen distanciarse en su entendimiento de la naturaleza, siguen reflexionando desde una matriz antropocéntrica. Una de ellas (la de Bloch) proponiendo que sólo a través de la acción *humana* la naturaleza se convertirá en una verdadera patria para el género humano; la otra (de Jonas), asumiendo que se necesita desprenderse de dicho ideal para conservar, justamente, la posibilidad mínima de reproducción de la humanidad (la

El tercer y último paso de la crítica que desarrolla Jonas al ideal utópico tiene que ver con el “trasfondo negativo del sueño” o, en otras palabras, con la provisionalidad de toda historia anterior que se encuentra en el seno de la reflexión de Bloch (Jonas, 2015). Dicho movimiento está sustentado en la idea —apuntada anteriormente— presente en Bloch de que toda historia pasada y presente resulta únicamente provisional, pues el hombre auténtico *todavía-no* ha llegado. Hemos visto que una de las posibles vías para pensar dicha relación se da a través del concepto de naturaleza y su co-determinación de la naturaleza humana y la libertad que de ella emana. Para profundizar en dicha crítica es preciso seguir la indicación de Jonas y abandonar la orientación de dicha declaración en un sentido de *progreso* de la civilización pues apuntaría únicamente a una noción continuista del desarrollo anterior y no a una revolución negadora e innovadora; del mismo modo, no apuntaría al ser substancial de los individuos, sino a las instrumentalidades de su existencia

Es en este apartado que la dimensión de futuro adquiere toda su centralidad, pues si bien ha estado presente a lo largo de la crítica expuesta por Jonas, es en este movimiento que afloran las consecuencias que emanan de sus distintas concepciones. Futuro es, entonces, la palabra clave dentro del *status* de provisionalidad, presente en el *todavía-no* de toda la historia anterior. Futuro es, entonces, el tiempo en el que se localizaría este *todavía-no* en la forma de una promesa de su cumplimiento. Sin embargo, ¿cuál es el papel de esa promesa? Y, fundamentalmente, ¿qué implicaría su cumplimiento? Es en el tiempo por venir donde se localizaría el hombre auténticamente utópico, ¿quién es ese hombre? Jonas asegura que esta idea del hombre auténticamente utópico no es

existencia de un mundo). Si bien no es menester de esta tesis discutir otro tipo de perspectivas, es preciso apuntar que los últimos desarrollos de las ciencias naturales y el paradigma de la complejidad, apuntan a la posibilidad de pensar una naturaleza deshumanizada (o mejor dicho, “des-antropomorfizada”) anulando así la idea de la centralidad del ser humano dentro del orden viviente y proyectando nuevas construcciones éticas que permitan entablar nuevos tipos de relaciones con el orden natural asumiendo que, el propio ser humano, no es más ni menos que otro modo de expresión de ésta.

más que un hecho unívoco, un homúnculo de la futurología socio tecnológica, condicionado hasta lo más recóndito de su ser para el buen comportamiento y el bienestar. Es en ese sentido que Jonas (2015) es capaz de afirmar lo siguiente:

La sencilla verdad, ni sublime ni humillante, pero que respetuosamente debemos aceptar, es que el "hombre auténtico" estuvo ahí presente desde siempre, con su nobleza y bajeza, con su grandeza y su miseria, con su felicidad y su tormento, sus justificaciones y sus culpas, en definitiva, con la *ambigüedad* que le es indisociable (p. 348, cursivas del autor).

El hombre utópico, pues, no resulta ser más que una quimera, una ideología dentro del pensamiento tecnológico. En cambio, el hombre verdadero, debe ser entendido desde la *ambigüedad* que caracteriza su propia naturaleza (ya no la libertad, ya no la razón). Ambigüedad que, por supuesto, lo confronta consigo mismo a través de la historia y que elimina la "promesa" de una superación de los propios hechos que le constituyen. El error de la utopía es, pues, un error de índole antropológica, un error de la concepción del propio hombre. El presente del hombre, su contemporaneidad, es siempre plenamente válido en el problematismo y la *ambigüedad* que de él emanan; presente del hombre que no está condicionado por una finalidad en sí mismo, presente sin destino. Esto deriva, claramente, de la imposibilidad de determinar cómo será el futuro; esto debido no solamente a causa de las circunstancias históricas únicas en cada caso, sino "en razón de la cambiante naturaleza de la supuesta "autenticidad" del sujeto histórico mismo" (Jonas, 2015, p. 349).

Por lo tanto, el tercer movimiento de la crítica se fundamenta en dos tensiones principalmente: la negación de un presente válido y la imposibilidad de acertar qué ocurrirá en el futuro (fundamentalmente, la idea de un hombre utópico que habite ese futuro). Si bien ambas objeciones resultan sugerentes para contraponer las ideas utópicas con el principio de responsabilidad es importante, de nuevo, recalculas las lecturas de ambos autores. De manera insistente se dijo que, pese a que el foco de la obra de Bloch se encontraba en el tiempo futuro, este no podía negar de ninguna forma la relevancia

que tiene el presente dentro de la dinámica histórica pues es precisamente en este dónde se co-determinan las posibilidades materiales y del objeto que permiten la aparición de un *novum*, además de resaltar el carácter de “herencia” de la historia pasada en el presente. Sin duda es un presente que se busca superar, pero que no por ello implica una teleología del deseo y la ensoñación; antes bien, invita a trasgredir los límites del tiempo-ahora a través de una actividad militante que reubique los contenidos humanos de cara a la construcción de un futuro “mejor”. Ciertamente es —y resulta pertinente mencionarlo— que la determinación del *contenido auténtico* que deberá presentarse en el futuro plantea una serie de problemáticas y contradicciones difíciles de resolver, sin embargo, la *forma* de tender hacia el futuro por parte de la utopía es el elemento clave que ha interesado destacar a lo largo de esta breve investigación. Es, entonces, la negación de la validez del presente auténtico el elemento que sustenta el tercer movimiento de la crítica., de esta manera se puede seguir la afirmación según la cual:

La contradicción lógica que hay en que lo auténtico esté siempre por llegar y, sin embargo, según garantiza expresamente el utopismo, deba finalmente llegar (¿habrá a partir de entonces una nueva ontología?) es la objeción más nimia que puede hacerse. (...) Pero lo que en la negación de un presente válido por sí mismo hay de funesto para todos los “predecesores” es que hace surgir aquella mortal relación entre medio y fin en la que la meta más sublime se pierde por necesidad” (Jonas, 2015, p. 353)

Los tres movimientos aquí presentados (de las condiciones reales, de la deseabilidad y de la provisionalidad) del pensamiento utópico han sido abordados por Jonas como un contrapunto (o quizás como una ausencia) de lo que él decidió llamar *principio responsabilidad*. Si bien es posible aceptar, en un primer momento, los tres movimientos de la crítica al utopismo (especialmente al utopismo marxista) no es baladí recalcar que más de una vez la lectura de Bloch realizada por Jonas discrepa de algunas de las directrices planteadas en *El principio Esperanza*. Sin embargo, pese a las diferencias y críticas planteadas por Hans Jonas, también ha sido posible observar ciertas similitudes e, inclusive, retomar distintos puntos de lectura que permiten, más que confrontar ambos

pensamientos, elucubrar una suerte de nuevas directrices que permitan situar al tiempo futuro y sus semánticas desde una perspectiva más compleja. Sin embargo, en aras de terminar la exposición planteada en este breve apartado, es pertinente concluir con el paso definitivo de la *utopía* a la *ética de la responsabilidad*.

Hacia una nueva ética

Quizás una de las formas de entender esta nueva ética de la responsabilidad sea a través de lo que su propio autor asume como el papel fundamental de dicha ética en el mundo contemporáneo: la de poner un freno al desbocado impulso hacia adelante producto de largos siglos de euforia posbaconiana (Jonas, 2015). Ya se han revisado los supuestos que fundamentan dicha misión: el sobresalto de la era tecnológica que pone en peligro la continuidad de un mundo que posibilite la continuación de la especie humana. Miedo que, sin duda, se hace cada vez más presente en las sociedades contemporáneas. En efecto, el proyecto de la ética de responsabilidad se encuentra revestido, primeramente, de una labor predominantemente conservacionista y protectora de “lo que hay” y que desarrolla el papel del ser humano bajo el deber de “sanar” y, en lo posible, “mejorar” siempre bajo el signo de la modestia.

Es claro que la propuesta de Jonas resulta fundamental para los tiempos que hoy corren, sin embargo, también la de Bloch parece serlo. Así que, contrario a lo que se podría pensar, ambas propuestas no son mutuamente excluyentes como se ha manejado en algunos textos dedicados a revisar dicha polémica (de Siquiera, 2009). Es preciso señalar que ambas reflexiones parten de diversos diagnósticos y se sitúan en esferas diferentes: por un lado, *El principio esperanza* está abocado, fundamentalmente, a una reflexión en clave antropológica sobre la *posibilidad* de la formulación de una nueva sociedad guiada, en muchos sentidos, por los lineamientos marxistas; en todo caso, se estaría hablando de una propuesta centrada, específicamente, en el ámbito de lo sociocultural. Por otro lado, *El principio responsabilidad*, reflexiona sobre la relación del

ser humano con la naturaleza y con el mundo que habita, en dicha reflexión la utopía actúa como el "elemento histórico" que ha provocado la destrucción de la naturaleza en favor de la cultura humana.

Sí, es verdad que el componente posbaconiano presente en la filosofía marxista puede ser entendido como el elemento clave permite entender el papel exacerbado de la tecnología en las sociedades contemporáneas y, con ello, el déficit en cuanto a la relación con la naturaleza. Sin embargo, es posible que más allá de una mera confrontación desértica entre ambas posturas sea necesario apuntar hacia la construcción de nuevos proyectos que permitan, dentro de lo posible, conjugar una relación de conservación con la naturaleza y la apuesta por la construcción de una sociedad más equitativa.

Que el principio de responsabilidad se pueda entender en oposición al principio de esperanza habla, en el mejor de los casos, de una relación dialéctica. La *esperanza*, en todo caso, no representa un incansable impulso hacia adelante, sino, la condición de toda acción en tanto presupone la posibilidad de hacer algo; la *responsabilidad*, por su parte, es el cuidado reconocido como un *deber*, cuidado que dado la amenaza sobre la vulnerabilidad de lo "otro" se convierte en preocupación. *Esperanza y responsabilidad*, pues, forman una integridad que:

no es otra cosa que la *apertura* a la *exigencia* siempre grandiosa, y que incita a la humildad, planteada a su siempre deficiente portador. Mantenerla incolumne a través de los peligros de los tiempos, más aún, frente al propio obrar del hombre, no es una meta utópica, pero tampoco es en absoluto una meta modesta de la responsabilidad por el futuro de los hombres (Jonas, 2015, p 359).

Que resulte importante pensar la *esperanza* en tiempos como los de hoy es un asunto que se ha tratado de afirmar a lo largo de la exposición de este texto, sin embargo, también ha resultado relevante señalar que no se trata en ninguna circunstancia de una esperanza fraudulenta que se ensimisme en sus ensoñaciones abstractas y que no encuentre terreno de acción en el presente. El futuro, sí, es la dimensión temporal que

más urge en los momentos que corren, pero ello no es una invitación a abandonar el pasado y mucho menos el presente, no es menester hipotecar el presente en favor del futuro como ya lo ha señalado Jonas. Esto obliga, por decirlo de alguna forma, a *insertar el futuro en el presente* y dejar de pensar, como se ha hecho durante tantos años, que el bien común, el mundo que se imagina deba situarse en un tiempo distante o en un espacio imposible. Valga la pena recuperar a Francesco Alberoni cuando sugiere que el futuro siempre empieza hoy, manifestándose en una vigilancia constante y crítica del cumplimiento de las *promesas* que cualquier esperanza utópica manifiestan. De ello deriva, por supuesto, el carácter fundamental de la *responsabilidad* que permite, más allá de una crítica y una sustitución de la esperanza, dirigir todos los impulsos propios del ejercicio de este afecto de manera razonable. La responsabilidad, en efecto, invita a dejar de esperar pasivamente y a tomar el cuidado, la precaución y la modestia como ejes rectores de cualquier proyecto a nivel individual, colectivo, político, social o cultural.

Esperanza, acción y responsabilidad

En el presente apartado se han intentado articular dos nociones o dos posibles vías de reflexión que permitan entender y reflexionar sobre el papel de la *esperanza* en la reflexión y análisis social. Esto, además, reconociendo que el apartado central de este trabajo escrito, correspondiente al desarrollo de las nociones de *esperanza* y *utopía* revisten un carácter filosófico que, algunas veces, puede resultar confuso, abstracto y poco útil para el trabajo propio de las Ciencias Sociales; si bien dicha afirmación puede y debe ser discutida, esto no implica que no se puedan averiguar e investigar diversas vías para incorporar dichas nociones de manera concreta a los análisis sociales. Esto fue, de una u otra forma, el propósito de este último capítulo al que se le puede considerar una invitación para continuar introduciendo dichas categorías en trabajos posteriores.

En primer lugar, se ha retomado el trabajo contemporáneo realizado, principalmente, por la socióloga Julia Cook el cual, de manera frontal, aborda la relación

entre la agencia, la acción y la esperanza. A través de sus estudios se ha explicitado cómo este concepto puede entenderse desde dos perspectivas: una representacional —que tiende a proyectar la idea de un mundo mejor en un tiempo por-venir y que, en ese sentido, reviste un carácter utópico— y una no-representacional —que funciona como elemento que permite a los actores sociales “manejar” su presente y “seguir andando” a pesar de que no exista una idea clara del lugar hacia el que uno se dirige. Ambos modos de pensar la *esperanza* permiten situarla propiamente dentro de la reflexión sociológica atravesada por un tema de importancia crucial como la noción de agencia, sobre todo si, como se retomó de Franco Berardi, se asume que nos encontramos en una época de la “impotencia”, es decir, un tiempo plagado de la sensación de que no se puede hacer nada y que sólo queda resignarse a ser arrastrado por la corriente de diversos acontecimientos que determinan el futuro individual y colectivo sin tener la capacidad de incidir activamente en el curso de éstos.

En un segundo momento se presentó la teoría de la responsabilidad de Hans Jonas. Tal y como el propio autor lo sugirió, dicho trabajo representa una crítica directa al *Principio Esperanza* de Ernst Bloch que fue el insumo principal del desarrollo central de este trabajo. Sin embargo, a partir de una lectura cuidadosa y gracias a reflexiones de diversos autores, se intentó establecer una relación de complementariedad más que de negación. La responsabilidad, en el sentido que Jonas toma como punto de partida para sus reflexiones la *utopía técnica* que, en su construcción utópica, prometía la emancipación del hombre de la naturaleza y, sobre todo, el dominio de éste sobre aquella; a partir de diversas experiencias del siglo pasado así como de las consecuencias que se empezaban a observar desde aquél momento el filósofo alemán propondrá reflexionar sobre las consecuencias que no estuvieron previstas en el momento de los avances científicos y tecnológicos. De esta forma propondrá un nuevo imperativo ético basado en la responsabilidad que rompe con la contemporaneidad y cercanía espacial propia de éticas anteriores, proponiendo que la responsabilidad absoluta consiste en no hacer nada

que interfiera con la posibilidad de que el mundo y el ser humano sigan existiendo. Ciertamente, esto representa una crítica a lo que Bloch expone, fundamentalmente, en el segundo tomo de su obra y a la influencia marxista que en ella se expresa; sin embargo, es pertinente insistir en que más allá del contenido de los proyectos utópicos —a los que, sin duda, debe agregarse la dimensión de la responsabilidad— este trabajo ha intentado centrarse en la *forma* de pensar y plantear el futuro que emana de la *esperanza* y la *utopía*. Es por esta misma razón que, hacia el final de la exposición, se decidió argumentar no tanto la confrontación entre ambos principios, sino su complementariedad.

De esta forma, el *principio de responsabilidad*, permite ejercer el *principio esperanza* de una manera calmada, meditada, crítica y reflexiva; esto, por supuesto, en el sentido de no apuntar, ni dejarse llevar por las ideas de un futuro brillante y edénico, pero tampoco, como sugiera Jonas, por la idea de un futuro terrible y apocalíptico; sino, simplemente, por la confirmación del cumplimiento de la promesa y el estado que emana del momento utópico alimentado por la esperanza que, si promete bienestar, equidad, igualdad o alguna otra cosa, no puede traer violencia, inseguridad y destrucción. La responsabilidad, como se dijo anteriormente, permite traer al futuro al aquí y al ahora, esforzándose a cada momento por confirmarse. Evidentemente la inclusión de la responsabilidad como dimensión “guía” de la esperanza incluye, necesariamente, la capacidad de agencia y acción que ya Julia Cook había sugerido y estudiado, pero qué, también, representaba un elemento fundamental en el pensamiento de Ernst Bloch en tanto la esperanza debe ser, siempre, militante y concreta.

El presente apartado intentó, en primer lugar, ofrecer dos vías de reflexión, así como intentar delimitar los alcances y límites de lo expuesto en el segundo capítulo tanto en el terreno de la Sociología como en un sentido amplio referido a las Ciencias Sociales. De este breve excursus es posible —quizás exagerando un poco— asumir que la tríada conformada por *esperanza - responsabilidad - acción* es un elemento que permite

articular nociones filosóficas, antropológicas y sociológicas de cara al planteamiento del tiempo futuro como una dimensión fundamental en el análisis de lo social. Evidentemente, como se ha intentado mostrar a lo largo de este texto, las tres nociones que componen esta tríada contienen diversos estratos semánticos y, por lo mismo, temporalidades diferentes; sin embargo, en su conjunto, implican un imbricado que responde, también, a los múltiples modos del tiempo y que, de una u otra forma, permiten acercarse y nombrar la experiencia de la temporalidad desde ángulos diferentes a los que, hoy por hoy, conforman los lugares comunes de la reflexión sobre diversos temas.

Conclusiones

El trabajo aquí presentado ha recorrido diversos itinerarios en diferentes momentos y, como siempre, llega el punto de realizar un balance de lo hecho, lo omitido y lo posible a partir de lo que aquí se ha intentado construir. Con el peligro que siempre implica un recuento de los daños es preciso rescatar algunas de las notas claves de cada uno de los apartados a fin de intentar —si es que no fue claro— la línea argumentativa que, en teoría, había de guiar este texto, para, a partir de ello, delinear algunas de las líneas generales que, si bien se presentan a manera de conclusión, no son más que algunas alternativas o vías de reflexión e investigación posibles que se desprenden de lo aquí realizado.

En el primer capítulo, como tal, se insistió en la necesidad de dar un cierto fundamento histórico al problema que aquí nos ocupa: el tiempo futuro. Ello, por supuesto, no podía prescindir de un breve excursus sobre el problema del tiempo en general y, específicamente, del tiempo social. Ello, por supuesto, trae consigo una serie de tensiones y tendencias propias del campo que podemos denominar “estudios sobre el tiempo” y que conjunta reflexiones ya desde la sociología, ya desde la filosofía, la antropología o la psicología. Ciertamente la exposición histórica de aquél primer capítulo fue, por decirlo con algunas palabras amables, breve y concisa pues buscaba rescatar algunas de las notas distintivas que la idea y concepción del tiempo futuro adquiere a partir de la instauración de la Modernidad y cómo elementos tales como el progreso, la nueva noción de historia, la razón y la autonomía, configuran un tiempo abierto e indeterminado sobre el cual es posible proyectar los sucesos que todavía no acontecen y para los cuales la experiencia pasada resulta ser menos eficaz a la hora de afrontar el mundo. En ese mismo sentido se asumió —quizás de manera solipsista— que aquella forma de comprender y situar al tiempo futuro (que no sus contenidos) resultó ser la dominante ya no sólo en Europa (lugar donde surgió) sino en el mundo en general debido a diversos procesos de unificación, globalización e instituciones mundiales.

En un segundo momento, habiendo recapitulado y destacado ciertas notas distintivas del futuro y asumiendo dicha concepción como la dominante de la reflexión contemporánea se optó por reunir y mapear diversas reflexiones que, desde mediados del siglo pasado, se dirigían hacia una especie de clausura o achicamiento del futuro en el marco de una crisis constante. Para dicho ejercicio resultó sumamente útil la sugerencia de Ramón Ramos, según la cual, dichos diagnósticos pueden leerse a través de tres conceptos referidos a la experiencia del tiempo: espacialización, atemporalización y presentificación. Si bien cada uno de los conceptos es independiente analíticamente, resultan estar entrettejidos en la experiencia contemporánea del tiempo y, alrededor de ellos, aparecen otros tantos como la aceleración, la crisis o la propia clausura del futuro. Sobra decir que el punto clave del trabajo aquí realizado fue, en todo momento, discutir o salir al paso de dichos diagnósticos, asumiendo que hoy más que nunca, hay una exigencia de futuro y que una de las tareas pendientes de las Ciencias Sociales es, precisamente, ofrecer herramientas analíticas, teóricas y conceptuales que permitan resitarlo a fin de ofrecer alternativas a los modelos dominantes y hegemónicos del mismo. Esa misma línea de razonamiento fue la que llevó, de nuevo, a seguir la sugerencia de Ramón Ramos Torre para intentar salir del círculo vicioso en torno a los estudios sobre el tiempo asumiendo, de nuevo, el carácter múltiple y contradictorio del problema que nos ocupa. De igual forma, es preciso destacar, tal y como lo indican los razonamientos de Mónica Guitián que la globalización, contrario a la idea de homogeneidad y unificación, provee un marco en el que los distintos proyectos de futuro, así como las concepciones de pasado, se disputan constantemente dando lugar a la idea que, si bien es posible asumir que hay una "crisis del futuro" dicha idea puede ser acotada al pensar en, precisamente, la idea y proyecto de futuro propia de la modernidad según la cual el progreso era irrefrenable, interrumpido y ascendente, consistiendo en el dominio de la naturaleza, razón y autonomía humana sobre el terreno de la naturaleza.

Puesto así, se intentó proponer una alternativa frente a los discursos más sonados contemporáneamente respecto al futuro. En lugar de pensar (y repetir) el diagnóstico de su clausura, achicamiento o desaparición, se optó por replantear su carácter abierto e indeterminado, la esencia de lo posible emanada del tiempo por venir. Para ello se eligió, entre una amplia gama de conceptos, retomar las nociones de *esperanza* y *utopía*, las razones de esta lección están presentes en el desarrollo de dicho capítulo y hace poca falta repetir las aquí. Lo que sí resulta pertinente es recordar las breves conclusiones extraídas de dicho capítulo, a saber: que sólo es posible proyectar una utopía concreta en el futuro a través de la *esperanza* y que ésta, a su vez, permite replantear la ontología del mundo y posibilitar análisis de acuerdo con la naturaleza de un mundo incompleto y una historia que todavía no se escribe. Siguiendo el esquema explicativo anterior se realizó un breve recorrido histórico a través de las ideas y formas del pensamiento utópico, así como a través de los diversos matices del concepto *esperanza*. El pensamiento del filósofo alemán Ernst Bloch resultó ser una guía que posibilitó, más allá de una mera repetición de su pensamiento, una discusión e interpretación de dicho esquema para reflexionar sobre el mundo contemporáneo y las experiencias señaladas ya en el primer capítulo. La esperanza nos permite recordar, de esta forma, la necesaria crítica del presente que todo proyecto debe incluir, así como la pertinente relectura de sus propios pasados. Hoy, en ese mismo sentido, la esperanza se hace presente en una época en la que el afecto dominante parece ser el miedo, una época que al mismo tiempo puede ser definida como una "era de la impotencia" en la cual los actores sociales parecen percibirse como elementos arrastrados por un flujo incontrolable producto de las políticas sociales y económicas hegemónicas. En ese mismo sentido, la *esperanza* no se presenta tanto como un requisito o una obligación cuanto como una posibilidad que permita retomar al tiempo por venir como, todavía, un orientador de la acción presente.

La explicitación en clave teórica e histórica de ambos conceptos partió, es preciso reconocerlo, de la supuesta ausencia de estos mismos en las reflexiones contemporáneas

específicas de las Ciencias Sociales. Es menester reconocer que dicho presupuesto si bien no se encontraba del todo equivocado sí omitió, por ignorancia, algunos de las más recientes investigaciones en torno al tema. Mismas que, en capítulos posteriores, se retomaron como contrapunto y crítica de lo ya expuesto. A pesar de este reconocimiento es importante recalcar la importancia que dicha investigación conceptual tiene (y puede tener) en otros momentos y en otras investigaciones, pues permite centrar y definir dichos conceptos desligándolos de sus avatares literarios, teológicos y ficcionales para posicionarlos como elementos clave en el análisis de la temporalidad social y susceptibles de ser enmarcados dentro de investigaciones propias del terreno sociológico.

Finalmente, el tercer capítulo recuperó dichos conceptos para intentar ofrecer diversas alternativas correspondientes al trabajo propio de las Ciencias Sociales. La primera alternativa, siguiendo el trabajo, de corte empírico, de la socióloga Julia Cook consiste en relacionar la esperanza con el problema de la acción y la agencia. De esta forma, es posible "encarnar" la esperanza ya no sólo en los discursos políticos o televisivos, sino en la vida cotidiana. Así, es posible distinguir entre dos modos de la esperanza: uno representacional y uno no-representacional; el primero referido a la proyección de ciertos contenidos en el tiempo por venir que sirven como guía para la acción presente, en otras palabras, esto remite a elementos todavía no acontecidos que configuran la acción presente para llegar a ellos. El modo no-representacional consiste en entender la *esperanza* como un mecanismo de afrontamiento utilizado por los actores en diversas situaciones.

Posteriormente se analizó el trabajo del, también filósofo alemán, Hans Jonas, principalmente sus reflexiones sobre el *principio de responsabilidad*. Si los trabajos de Julia Cook sirvieron como una suerte de reflexión en clave empírica sobre la esperanza, los postulados de Hans Jonas permiten poner dicho concepto en perspectiva. A través de una fuerte crítica a la razón tecnológica y a su componente utópico, Jonas enuncia una

de las dimensiones que se deben atender siempre que se piense sobre el tiempo por venir, a saber: la dimensión de la responsabilidad. Se insistió que, si bien esto se puede leer como una crítica frontal a las nociones construidas por Ernst Bloch, es preciso señalar que al mismo tiempo pueden ser entendidas como una suerte de complemento al ejercicio de la esperanza.

Diversos son los frentes que esta investigación abrió: ya la concepción de la utopía como forma de pensamiento histórico, ya la teoría afectiva de la esperanza incluso tocó temas de índole filosófica (como la ontología del todavía no), o las múltiples formas en que esperanza y utopía se entretajan en el terreno de la acción y la responsabilidad. Creo pertinente apuntar que, con las reflexiones vertidas en este trabajo, es posible argumentar la fecundidad de una tríada conceptual (esperanza-acción-responsabilidad) que permitiría vislumbrar y analizar el tiempo por venir desde aristas diferentes a las que actualmente representan la hegemonía del pensamiento sociológico. Evidentemente, más allá de los análisis conceptuales-teóricos, será necesario que dicha tríada se haga presente en estudios e investigaciones de otro tipo. De esta forma, el tiempo por venir ya no sólo invita a imaginarlo y proyectarlo, sino a confirmarlo en cada momento de la acción presente. Esto respondería, ciertamente, a nuevos parámetros de razón y a una idea de progreso diferente a la que ha sido impuesta desde los inicios de la Modernidad.

A la fecha que se escriben estas breves conclusiones el mundo parece ciertamente desbocado. La presencia de los riesgos advertidos por Beck ha arribado con plena totalidad. Ya no sólo es la discusión en torno al cambio climático, la deficiencia de cierto modelo económico, político y social, también lo es una pandemia que obliga a replantear los diversos mundos posibles que se presenta no sólo como una catástrofe, sino también como una oportunidad de crítica, análisis y superación de los distintos modos de hacer, habitar y ser. De todo ello, por supuesto, es preciso encargarse en investigaciones posteriores que tomen como eje rector la consciencia de lo todavía-no-acontecido y que

reafirmen, como lo ha dicho Francesco Alberoni, la promesa que emana de ellos en cada momento presente. Este futuro, si bien se posiciona como la dimensión orientativa por excelencia no debe menospreciar la dimensión del pasado, pues precisamente el presente resulta ser una consecuencia (deseada o no) de aquellos proyectos de larga data.

Hacia el final de uno de los trabajos clave dentro de este texto, Ramón Ramos Torre, sugiere e insiste sobre la necesidad de remitirse a la investigación de índole empírica para aclarar y solucionar algunas de las paradojas presentes en torno al tiempo social y a la sociología del tiempo. Pese a reconocer la relevancia e importancia de los estudios empíricos centrados en las prácticas de los actores sociales, es preciso recalcar la necesidad imperante de dar pasos en torno a la formulación de una teoría del tiempo social en torno a dos ejes: uno que atienda la inserción del tiempo humano en el tiempo del cosmos, centrando la atención en los recursos temporales del propio actor para insertarse en la diversidad de ritmos y cadencias sociales; y otro que atienda la integración de los horizontes temporales en el presente de la acción. El trabajo aquí realizado puede inscribirse en ambos ejes, pues, en primer lugar se ha intentado (con poco o nulo éxito) dar cuenta de cómo los horizontes de futuro se integran en el presente a través de diversas modalidades conceptualizadas en la *utopía* y la *esperanza*, atendiendo a las particularidades históricas y filosóficas de cada una, encuadrándose así en la necesidad de incorporar los horizontes temporales al presente de la acción y proyección; el eje de las prácticas y recursos temporales de los actores se puede observar siguiendo, primeramente, la propuesta de Julia Cook sobre los modos de la esperanza (representacional y no-representacional). De cualquier forma, la tríada conceptual *esperanza-acción-responsabilidad* entreteje ambos ejes teóricos y creo que permitirá, en otros momentos, atender las diversas complejidades del tiempo social en investigaciones de corte empírico o, también, profundizar en los aspectos teóricos y conceptuales del propio tema.

Referencias

- Abensour, M. (2008). Persistent Utopia. En : *Constellations*. 15(3), 2008. pp. 406-421.
- Alberoni, F. (1982). *El árbol de la vida*. Barcelona: Gedisa.
- Alacovska, A. (2018). 'Keep hoping, keep going': Towards a hopeful sociology of creative work. En: *The Sociological Review. Advance online publication*. doi: 10.1177/0038026118779014.
- Beck, H. (2017). El acontecimiento entre el presente y la historia. En: *Desacatos*, 55, septiembre-diciembre, pp. 44-59.
- Berardi, F. (2019). *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Beriain, J. (2008). *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Bloch, E. (1977). *L'esprit de l'utopie*. París: Gallimard.
- Bloch, E. (2002). *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Antonio Machado.
- Bloch, E. (2017). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Braun, E. (1976). Possibilité et non-encore-être : l'ontologie traditionnelle et l'ontologie du non-encore-être. En : Raulet, G. (ed.). (1976). *Utopie, marxisme selon Ernst Bloch : un système de l'inconstructible : hommages à Ernst Bloch pour son 90e anniversaire*, 155-170. París: Payot.
- Caffarena, J. G., Mayer, H., Gimbernat, J. A., González, F., Schmidt, A. y Kimmerle, H. (1979). *En favor de Bloch*. Madrid: Taurus.

- Cook, J. (2018). *Imagined futures. Hope, Risk and Uncertainty*. Londres: Palgrave McMillan.
- Cook, J. y Cuervo, H. (2019). Agency, futurity and representation: Conceptualising hope in recent sociological work. En: *The Sociological Review*, 2019, 67(5), pp. 1102-1117.
- Delumeau, J. (2019). *El miedo en occidente*. Madrid: Taurus.
- Eagleton, T. (2016). *Esperanza sin optimismo*. México: Taurus.
- Enzensberger, H. M. (1984). *Migajas políticas*. Barcelona: Anagrama.
- Fabian, J. (2019). *El tiempo y el Otro. Cómo construye su objeto la antropología*. Bogotá: Universidad de los Andes/Universidad del Cauca.
- Flores, V. (2010). *La crisis de las utopías*. Barcelona: Anthropos / México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Fukuyama, F. (2015). *¿El fin de la historia? Y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Gimbernat, J. (1983). *Ernst Bloch. Utopía y esperanza (claves para una interpretación filosófica)*. Madrid: Cátedra.
- Gutián, M. (2010). *Las semánticas del riesgo en la sociedad moderna*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gutiérrez, C. (2016). Animal utópico: ¿un animal sentimental? En: Pinilla, S. y Villacañas, J. L. (2016). *La utopía de los libros. Política y filosofía en Miguel Abensour*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp: 131-145.
- Hage, G. (2003). *Against paranoid nationalism: Searching for hope in a shrinking society*. North Melbourne, Australia: Pluto Press.

- Hage, G. (2009). Waiting out the crisis: On stuckedness and governmentality. En: G. Hage (Ed.), *Waiting* (pp. 97–106). Melbourne, Australia: Melbourne University Press.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hölscher, L. (2014). *El descubrimiento del futuro*. Madrid: Siglo XXI.
- Jonas, H. (2015). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-textos.
- Koselleck, R. (2004). *historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- Kuehn, K., & Corrigan, T. F. (2013). Hope labour. The role of employment prospects in online social media production. En: *The Political Economy of Communication*, 1, pp. 9–25.
- Lanceros, P. (2017). *El robo del futuro. Miedos. Incertidumbres. Crisis*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Manuel, F. (1982). *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marquard, O. (2007). *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Mattingly, C. (2010). *The paradox of hope: Journeys through a clinical borderland*. Berkeley: University of California Press.

- Morin, E. y Hessel, S. (2013). *El camino de la esperanza. Una llamada a la movilización cívica*. Buenos Aires: Paidós.
- Moro, T. (2010). *Utopía*. Barcelona: Diario Público.
- Mumford, L. (2015). *Historia de las utopías*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Neusüss, A. (1971). *Utopía*. Barcelona: Barral.
- Nordström, F. (2013). *Goya, Saturno y melancolía. Consideraciones sobre el arte de Goya*. Madrid: Antonio Machado.
- Paniagua, P. (2012). *Breve historia del futuro*. Madrid: Taurus.
- Sánchez, A. (2015). Introducción. En: Jonas, H. (2015). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, pp. 5-11.
- Pedersen, M. A. (2012). A day in the Cadillac: The work of hope in urban Mongolia. En: *Social Analysis*, 56, 136–151.
- Ramos, R. (2014). Atemporalización y presentificación del mundo social en la sociología contemporánea. En: *Política y sociedad*, vol. 15 Núm. 1, pp. 147-176.
- Ramos, R. y Callejo, J. (2016). Semántica social de la crisis: repertorio de sentido a la mano. En: Tejerina, B. y Gatti, G. (2016). *Pensar la agencia en la crisis*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 35-56.
- Ramos, R. (2018). Futuros climáticos en disputa. En: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 161: 87-102. (<http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.161.87>).
- Raulet, G. (ed.) (1976). *Utopie, marxisme selon Ernst Bloch: un système de l'inconstructible : hommages à Ernst Bloch pour son 90e anniversaire*. París: Payot.
- Rosset, C. (2013). *Lógica de lo peor: elementos para una filosofía trágica*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.

- Serra, F. (1998a). *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*. Madrid: Trotta.
- Serra, F. (1998b). Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch. En *A Parte rei: revista de filosofía*. (2). 1998. Extraído de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/utopia.html> el 15 de octubre de 2019.
- Serra, F. (2016). Pensar la utopía a partir de la obra de Miguel Abensour. En: Pinilla, S. y Villacañas, J. L. (2016). *La utopía de los libros. Política y filosofía en Miguel Abensour*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp: 105-120.
- Serra, F. (2017). Prólogo a la edición española. La actualidad de Ernst Bloch. En: Bloch, E. (2017). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta, pp. 11-21.
- Simmel, G. (2016). *Diagnóstico de la tragedia de la cultura moderna*. Sevilla: Espuela de Plata.
- de Siquiera, J. E. (2009). El principio Responsabilidad de Hans Jonas. En: *Revista Bioethikos*. 3 (2): 171-193.
- Trías, E. (1985). *Los límites del mundo*. Barcelona: Destino.
- Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Vermeren, P. (2016). El mapa del mundo y el ataúd de la utopía. En: Pinilla, S. y Villacañas, J.L. (2016). *La utopía de los libros. Política y Filosofía en Miguel Abensour*. Madrid: Biblioteca Nueva. pp. 93-104.
- Wagner, P. (2016). *Progress. A reconstruction*. Cambridge: Polity Press.
- Wagner, P. (2017). Progreso y modernidad: el problema con la autonomía. En: *Sociología Histórica* (7), 2017, pp. 95-120.