

---

Horacio Cerutti Guldberg\*

---

*¿Crítica a la RAZON UTOPICA?*

---

“Ahora aplico la regla y hago de un círculo un cuadrado. . .”

—Metón, geómetra griego—.

“No hay que olvidar sin embargo, que lo que le da realmente vigencia y hace ver su fecundidad es la experiencia revolucionaria de nuestra época. Sin el respaldo de la vida —y la muerte— de muchos hombres que, rechazando un orden social injusto y alienante, se lanzan a la lucha por una nueva sociedad, el tema de la utopía no pasaría de ser una disquisición académica (GUSTAVO GUTIERREZ: “Teología de la liberación”, *Perspectivas*. Lima, CEP, 3 ed., 1981, p. 296).

No está de más comenzar estas reflexiones recordando un trabajo que se inicia con estas sugestivas y, ¿por qué no decirlo?, ambiciosas palabras:

El propósito de estas consideraciones no es otro que el de hacer que aquellos que quieran seguirlas participen en mis *empeños por definir la esencia de lo utópico*<sup>1</sup>.

\* Doctorado en Filosofía por la Universidad de Cuenca, Azuay —Ecuador—, desde 1983 es profesor de asignatura A en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde imparte un seminario sobre la investigación del pensamiento utópico.

<sup>1</sup> Karl Kerényi, “Origen y transformación del sentido de lo utópico”, en *Eco*. Bogotá, T. XXIV/1, noviembre 1978, No. 205, p. 14. El subrayado es mío.

De ninguna manera es mi pretensión la de compartir los empeños de Karl Kerényi tratando de definir la esencia de lo utópico. Me interesa, no obstante, recordar a dónde conduce el intento, porque me ayudará didácticamente a desplazarnos del nivel en que habitualmente revaloramos lo utópico. Para Kerényi lo utópico

“...abarca lo deseado inasequible e ilimitado...”<sup>2</sup>.

El autor, empero, enfatiza en todo su trabajo la necesidad de deslindarlo perfectamente de la religión para recuperarlo dentro de las tradiciones humanistas europeas. No es un concepto de la historia de las religiones, sino que —textualmente—

“...es un concepto importante de nuestra historia del espíritu europeo y es de origen puramente humanista”<sup>3</sup>.

Por lo tanto, esta tradición rechaza la intervención de cualquier *deus ex machina* y todo tipo de garantía extrahumana al cumplimiento final de la utopía.

Según Kerényi, el concepto tiene dos nombres, negativo el uno y positivo el otro. Ambos son complementarios y están incluidos en el término de lo utópico. Tomás Moro enunció el nombre negativo que, no por ser tal, deja de comportar una carga afirmativa muy importante: la racionalidad.

La palabra “utopía” dice que se trata sólo de una organización racional, que “no está en ninguna parte”. Pues “topos” es “lugar”, “u” niega el lugar no precisamente de un modo clásico, sino en un griego caprichosamente inventado. “U-topía” quiere decir: “el lugar ¡que no existe!”<sup>4</sup>.

El nombre positivo, de su lado, fue acuñado por el editor neo-irlandés de la obra de Moro, Petrus Aegidius. Este último corrige en parte el título de Moro, incorporándole el término *eutopía*.

Eutopía: es decir el lugar donde uno está realmente en su lugar. Es el lugar en el cual uno se siente a gusto. En griego la palabra también se puede entender —aunque no aparece en otra parte— como

<sup>2</sup> *Ibidem*. p. 15. El subrayado es del autor.

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*. p. 16.

la indicación de un Estado<sup>5</sup>. Se puede ser “eutópico” como “eufórico”, y también se *es* más y menos “eufórico” cuando se es “eutópico”. Detrás de esto está la palabra griega “euforia”, ya una expresión de los médicos griegos; pero yo interpreto “eufórico” en el sentido de la medicina moderna. Y por eso digo: es menos “eutópico” en cuanto no indica ninguna situación intensificada de bienestar, y lo es más en cuanto corresponde *siempre* a un deseo moderado<sup>6</sup>.

El autor realiza un recorrido por la historia del utopismo hasta Aldous Huxley (“él es propiamente *nuestro* utópico”<sup>7</sup>). Le importa señalar que el utopismo puede caer en la negación de sí mismo, transformándose en mitos de progreso, o bien puede mudarse en su contrario, bajo la forma de sátiras del futuro. Una segunda parte de su trabajo la dedica a volver la vista atrás y a bucear en las tradiciones de la Grecia clásica los antecedentes del utopismo. Encuentra allí antecedentes valiosos al “ser-utópico”. Un parentesco con el mitologizar, una cercanía a la fiesta y al juego, una culminación en la comedia ática con su característica participación de animales como personajes (no son novedades los monos de Huxley o las granjas en rebelión. . .) y con la presencia decisiva de Dionisos. La obra de Aristófanes (en especial “Las aves”, que no sólo llamaría “la utopía perfecta sino también la gran utopía”<sup>8</sup>) es paradigmática en este contexto. Todas estas referencias, rápidamente mencionadas aquí, le permiten a Kerényi afirmar que

“La cuadratura del círculo se convierte en símbolo de lo utópico”<sup>9</sup>.

Así, la más completa imposibilidad es garantía de la conservación de la esencia de lo utópico.

Estamos en la más pura utopía, en la eutopía, siempre *sólo* deseada. No es la bienaventuranza eterna de una religión cualquiera. En ese caso el movimiento se acabaría o sería siempre igual<sup>10</sup>.

¿Cuál es el saldo de este breve recorrido por el trabajo de Kerényi?

<sup>5</sup> Quizá por error de imprenta aparece Estado con mayúscula. Desconozco el texto original pero cabe hablar por el contexto de estado, en el sentido de estado de ánimo.

<sup>6</sup> *Ibidem.* p. 17. El subrayado es del autor.

<sup>7</sup> *Ibidem.* p. 21. El subrayado es del autor.

<sup>8</sup> *Ibidem.* p. 30.

<sup>9</sup> *Ibidem.* p. 33.

<sup>10</sup> *Ibidem.* p. 34. El subrayado es del autor.

Lo utópico aparece caracterizado por el filólogo alemán como lo deseado inasequible e ilimitado, a la vez que racional y no divino ni religioso, sino humano, humanista, como utopía y como eutopía, siempre solamente deseado y, por tanto, imposible. Además, lo utópico aparece como integrando una reflexión que no sólo se aleja de la religión, sino también de la política. Es como una reflexión que aspira a una radicalidad humana más allá de condicionamientos. Como la pretensión imposible de hacer de un topos o de un polo aéreo el lugar de la polis amurallada. . . No interesa, por el momento, profundizar en el enfoque conservador y tradicionalista de la reflexión de Kerényi. Lo importante es este saldo que acabo de resumir. ¿Qué tiene que ver esto con el futuro de las ciencias sociales y con el tema que me he propuesto sobre la crítica a la razón utópica? Pasaré a mostrarlo a continuación.

La cuestión previa que debe ser elucidada *ab initio* es si tiene sentido y cuál, hablar de una crítica a la razón utópica. Sobreentendido es aquí el sentido kantiano de la noción de crítica. Es un esfuerzo de criticidad que no apunta a la destrucción o eliminación de lo criticado, sino a establecerle sus límites de legitimidad. De qué y cómo se puede hablar de la utopía. De qué y cómo puede razonar una razón utópica. En los dos sentidos del genitivo. Utópica porque es razón sobre la utopía y utópica porque es una razón utópica ella misma, en su modo de proceder. Por tanto, una crítica a la razón utópica no apunta a eliminar la razón utópica o el utopismo de la racionalidad, sino a distinguir modalidades en que efectivamente se ha manifestado ese utopismo y a discriminar utopismos y utopismos. El autor que consideraré a continuación hablará de “discernimiento”. Evitaré por el momento ese término por sus connotaciones no sólo teológicas sino “trascendentes”, también en la terminología utilizada por el autor. Utopía se dice, entonces, de muchas maneras. . . Razón, obviamente, también. Una crítica a la razón utópica parece así, no solamente necesaria sino apasionante.

Entre la copiosa bibliografía surgida en relación a 1984 y dedicada al tema de la utopía, lo más estimulante —no digo lo más curioso— teóricamente hablando es, a mi juicio, el libro *Crítica a la razón utópica*, de Franz Hinkelammert<sup>11</sup>. No discutiré aquí su dimensión o, mejor, su objetivo teológico (justificar topológicamente la existencia de un espacio de reflexión teórica que pueda ser ocupado legítimamente por la teología) ni tampoco el contexto inicial de recepción (y quizá de producción) de esta obra<sup>12</sup>.

El libro interesa porque expone uno de los esfuerzos más sistemáticos

<sup>11</sup> San José (Costa Rica), Departamento de Estudios Euménicos, 1984, 275 pp.

<sup>12</sup> Cfr. Raúl Vidales y Luis Rivera Pagan (Editores): *La esperanza en el presente de América Latina*. San José, DEI, 1983, 479 pp.

y de largo aliento por realizar un trabajo, a fondo, de crítica de la razón utópica, de crítica al utopismo. Crítica al utopismo y esfuerzo por sentar las bases de un ejercicio racionalmente fundado de la esperanza en el convulsionado mundo de hoy. Pero, y en directa relación con el tema de esta mesa, la crítica a la razón utópica es desarrollada como una crítica epistemológica a los marcos categoriales de las ciencias, en especial de las ciencias sociales. Si la riqueza de esta obra pudiera ser reducida a una tesis, me atrevería a decir que es la misma sostenida con diferentes matices y enunciados por su autor en trabajos anteriores.

En 1970, en su *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*<sup>13</sup> Hinkelammert planteaba el problema del posible acercamiento de un orden institucional al orden espontáneo de la vida humana. No se trata, para él, de intentar un tercer camino, sino de profundizar en una línea agotada por la carencia de mística. Esta profundización debería partir de la toma de conciencia de cierta negatividad necesaria reconociendo

. . . cierta paradoja en toda esta concepción de la liberación, la cual, sin embargo, expresa una paradoja de la propia realidad. Sólo declarando imposible la sociedad sin clase llega a tener sentido la lucha contra la sociedad de clases<sup>14</sup>.

Solamente por este reconocimiento de la imposibilidad de realizar en forma efectiva una sociedad sin clases se podría enfrentar al pensamiento conservador dándole sentido a la lucha liberadora.

. . . la lucha por la liberación a la cual el conservador le niega sentido adquiere éste, precisamente, a causa de la no factibilidad trascendental<sup>15</sup>.

De ahí en adelante, esta tesis de la no factibilidad trascendental se convierte en una pieza clave de la reflexión de Hinkelammert. Está no factibilidad es trascendental justamente porque se constituye en condición de posibilidad de lo factible. La no factibilidad de la sociedad sin clases es condición de posibilidad –por lo tanto, trascendental– de la lucha contra la sociedad de clases. En *Crítica a la razón utópica* se desplegará la idea de que lo imposible se descubre fácticamente intentándolo. . . Pero, no quiero adelantarme.

<sup>13</sup> Buenos Aires, Universidad Católica de Chile, 1970, 309 pp. He tratado de este libro en otro contexto, insuficiente para las necesidades de este trabajo, en mi: *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE, 1983, pp. 98 ss.

<sup>14</sup> *Ibidem*. p. 289.

<sup>15</sup> *Ibidem*. p. 291.

En otro libro interesantísimo y con un fuerte tono de denuncia, del cual conozco la edición de 1978 y creo que hay una anterior de 1977, *Las armas ideológicas de la muerte*, la idea reaparece en un contexto de defensa del utopismo en contra del antiutopismo. Cito sólo un texto, sin afán de cerrar la consideración de ese estudio.

Precisamente esta dimensión destructora, el pensamiento utópico no la tiene. Constantemente tiende a ir más allá de sus factibilidades, y constantemente tiene que retroceder frente a estas mismas factibilidades. Y muchas veces la violencia se origina en el hecho de haber sobrepasado esta barrera de lo factible, que antes de probarla nadie la conoce con exactitud. La acción antiutópica, en cambio, no tiene tal barrera. Como no transforma la realidad, no depende de la existencia de ella. Juega abiertamente la alternativa de evitar la transformación de la realidad a costa de destruir el mismo universo. Al tener los medios eficaces para tal fin a la mano, la realidad no les impide llevar a cabo tal fin. Arrogarse el derecho de decidir sobre el fin del mundo es la propia lógica del pensamiento antiutópico. Negarle al hombre tal derecho, es la propia lógica del pensamiento utópico. El pensamiento utópico no puede sino tomar la realidad como última referencia de todos los actos humanos. Esta realidad es su mano invisible, que la dirige en última instancia. La acción antiutópica, en cambio, va más allá. No solamente vive constantemente de la arrogancia de anticipar juicios finales, se arroga también el derecho de determinar cuál será el último día<sup>16</sup>.

He citado *in extenso* este fragmento porque contiene algunos de los rasgos característicos del pensamiento que vengo comentando. Un deslindarse permanentemente del pensamiento conservador. La necesidad del utopismo de probar frente a lo considerado imposible. La relación del utopismo con la realidad como última instancia de referencia. La negación del derecho, aunque el reconocimiento de hecho, a una minoría conservadora para decidir el fin del mundo. . .

En 1984 la reflexión tomará un sesgo sugestivo. Se iniciará como una crítica a la tradición de “ingenuidad” que representa el utopismo y con la aclaración de que, de todos modos, el antiutopismo es simplemente antisocialismo y la forma más enconada y absurda del utopismo: la de una sociedad en que la única utopía sea la conservación del orden establecido y del poder de dominación de los sectores dominantes.

<sup>16</sup> Salamanca, Sígueme, 1978, p. 284.

Pero el problema es una crítica de la razón utópica misma, y no el invento de antiutopías y desapariciones de utopías que camuflan la ingenuidad utópica de sus portadores. Hoy la ingenuidad utópica con su potencialidad destructora no puede volver sino en nombre de la antiutopía, en nombre de la utopía de una sociedad sin utopías. Esta utopía nos está amenazando, y el presente análisis no es más que el intento de oponer a este utopismo —el peor que ha existido— una relación racional con el mundo utópico que acompaña, de alguna manera, toda historia humana<sup>17</sup>.

De donde resulta que el utopismo es la esencia de la apariencia antiutópica y que para desenmascararlo es necesaria una crítica de la razón utópica que, aceptando la inevitabilidad de esos productos racionales que son las utopías, permite una relación controlada con ellas para evitar su destructividad. Salta a la vista que esta orientación difiere de toda una tradición de recuperación de lo utópico que, frente a la consideración vulgar o cotidiana de la utopía como quimera, ilusión, irrealizable, irracional, absurda, descalificada políticamente hablando, etcétera, intenta recuperar lo utópico como categoría antropológica e histórica fundamental. Pienso en Ernest Bloch, en Marcuse, entre otros. Justamente, conviene anotar que Hinkelammert deslinda su posición respecto de Bloch. Mientras en su obra de 1970 expresaba que

Tal vez la filosofía de Bloch es la expresión más consecuente, más seria y auténtica del problema del concepto de límite en las ciencias sociales: el pensamiento marxista llega al punto de convertirse en un pensamiento definitivamente nuevo<sup>18</sup>,

la valoración es muy diferente en 1984:

. . . Bloch, a pesar de toda la profundidad de su filosofía, no percibe el problema real y urgente de una crítica de lo utópico. Frente a lo utópico, Bloch es completamente acrítico y hasta ingenuo<sup>19</sup>.

¿Por qué este cambio, este matiz importante, en la valoración del “Mago de Tübingen”, del “ateo maestro de teólogos”? Quizá no el único, pero uno de los aspectos incidentes es la mediación por la lectura de Popper. Especialmente en la crítica al historicismo, encuentra Hinkelammert argumentos importantes en contra del utopismo que no son

<sup>17</sup> *Crítica*. . . , p. 14.

<sup>18</sup> *Ideología*. . . , p. 79.

<sup>19</sup> *Crítica*. . . , p. 16.

mantenidos consecuentemente por Popper. Según Hinkelammert, este autor quiere eliminar el utopismo de los otros para hacer valer el suyo, imponiéndolo desde una lógica formal con validez presuntamente indiscutible. Y Hinkelammert emprende el difícil camino de discutirle a Popper su coherencia lógica, para volver contra él las mismas armas que afiló.

Hinkelammert procederá a analizar en su libro lo que denomina los marcos categoriales de cuatro tipos de pensamiento: el conservador, el neoliberal, el anarquista y el soviético. Como exponente del pensamiento conservador reflexiona sobre las propuestas de Peter Berger. Su enfoque le parece a Hinkelammert tripolar, en la medida en que una realidad precaria aparece necesitando legitimación. Esta legitimación aspira a realizar la plenitud del *nomos* de esta sociedad: la plausibilidad perfecta. El otro polo, el amenazante que dota permanentemente de precariedad a la realidad, es el caos. Lo interesante, anota el autor, es que esta tesis de la plausibilidad perfecta, o sea el logro del *maximum* concebible de legitimación hace innecesaria la legitimación. Con lo cual el pensamiento conservador revela en su propio seno un trascendental utópico apoyado incluso por versiones trascendentes del mismo. Estas versiones trascendentes permiten, más que la sociología de la religión de Berger, su teología.

Para el pensamiento neoliberal, Hinkelammert elige como sus exponentes más significativos a Friedrich Hayek y a su discípulo más conocido, Milton Friedman. Para los liberales —en el fondo muy cercanos a los conservadores, especialmente después de haber culminado su etapa de ascenso frente al mundo feudal y estar a la defensiva frente al proletariado— la realidad es reducida a realidad institucional. También es precaria y se expresa en forma paradigmática en el mercado que, finalmente, es para esta posición la única institución. El mito de la mano invisible que regularía ese mercado hacia su equilibrio es denunciado como un mito por Hinkelammert, como un utopismo extremista. Neoliberalismo y neoconservadurismo se unen hoy para producir un

. . . pensamiento de elaboración antiutópica que vuelve a ser una réplica más extrema del mito de la mano invisible, que siempre ha sido una expresión de esta ingenuidad utópica. Su lema es: destruir la utopía para que no exista ninguna otra. Especialmente Hayek y Popper son los portadores de este extremismo utopista camuflado, de la antiutopía como una utopía verdadera”<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> *Ibidem.* p. 13.



Este pensamiento neoliberal procede según una secuencia antisocialista que Hayek considera también antiutópica. Hinkelammert resume esta secuencia en tres pasos que me permito citar.

1. La utopía socialista es el proyecto de una sociedad sin relaciones mercantiles. Esta tendría que determinar los productos que se producen, los factores que se emplean y el abastecimiento de las personas sin recurrir al mercado. Eso es solamente posible, si por lo menos un individuo tiene conocimiento perfecto del conjunto de todos los acontecimientos.
2. Es imposible que alguna persona o institución pueda tener un conocimiento perfecto que haga posible una planificación tal que pueda sustituir el mercado en su función de asignación de los recursos.
3. El socialismo hace el intento de efectuar una planificación central capaz de sustituir el mercado como ámbito de asignación de los recursos. Por tanto, intenta lo imposible. Al intentar realizar lo imposible, el socialismo es irracional, y produce caos, destrucción y tiranía<sup>21</sup>.

La alternativa a esta secuencia destructiva es aceptar las reglas de juego del mercado, dejándolo librado a su mano invisible, a su tendencia al equilibrio. De aquí las últimas manifestaciones anarquistas del pensamiento neoconservador-liberal. Lo más interesante es que en el fundamento mismo de esta tendencia al equilibrio está la hipótesis de la previsión perfecta como supuesto de un equilibrio competitivo. Esto hace inconsistente a la teoría. Tal como, Oskar Morgensten, desde un punto de vista formal lo ha demostrado, el supuesto de la previsión perfecta en la teoría de la competencia perfecta lleva a una “paradoja insolucionable”. A partir de Friedman, Hinkelammert se dedica a mostrar cómo la única concepción de la libertad que cabe en estos marcos categoriales es la libertad de precios. . . Finalmente, incluso se podría hablar de una teología de este pensamiento con su Dios y su Lucifer. Simplemente se trataría de comparar el siguiente texto con el primer estadio de la secuencia antiutópica.

El diablo seduce al hombre a la “pretensión del conocimiento”, título de la conferencia de Hayek al recibir el Premio Nobel. El título es una simple alusión al pecado del Paraíso, que es precisamen-

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 63.

te el pecado del orgullo, del levantamiento del hombre en contra de Dios<sup>22</sup>.

Como exponente del pensamiento anarquista el autor señala a Ricardo Flores Magón. La realidad concebida por los anarquistas es bipolar. Lo que le interesa al autor es destacar la concepción del futuro de los anarquistas.

Tenemos así el análisis bipolar anarquista en sus términos de una realidad sojuzgada presente y una realidad liberada para el futuro. Es, a la vez, una relación bipolar entre una realidad miserable de hoy y aquí, y una realidad de vida plena para el futuro. Esta imagen del futuro de la visión del anarquista es perfectamente empírica. El espera que, a partir de la revolución, esta nueva sociedad, esta vida plena, esta felicidad y libertad se realicen en la tierra. En última instancia es una bipolaridad entre muerte y vida; muerte presente y vida futura<sup>23</sup>.

Aunque la concepción anarquista desarrolla quizá la imagen más grandiosa de la libertad humana y de la comunidad espontánea, confunde por una parte esta concepción trascendental con una meta empírica y, por otra, a ojos de Hinkelammert, es ineficaz políticamente porque no acepta mediaciones institucionales ni transiciones en la construcción de otra sociedad. Sólo ve la destrucción de la presente como un mito (no es por nada que en Sorel encarna la visión del mito de la huelga general. . .).

Finalmente, el pensamiento socialista en Marx se caracteriza por pensar una mediación institucional para las propuestas anarquistas de liberación. En el caso de la experiencia soviética, justamente por probar lo imposible: una economía sin mercado y sin dinero, denominada "economía de guerra" —observada de 1917 a 1921—, tuvieron que volver a la incorporación del mercado sin excluir la planificación. Desde un punto de vista matemático Kantorovich ha desarrollado el método de programación lineal. Además y a diferencia del método de la competencia perfecta, de este intento de combinar plan y mercado se derivaron técnicas de planificación. Lo más relevante es conjugar los dos niveles de esta economía: plan y empresas, mediante lo que los soviéticos llaman un "control consciente de la ley del valor". Sin embargo, no por esto el pensamiento soviético escapa al utopismo.

<sup>22</sup> *Ibidem.* p. 92.

<sup>23</sup> *Ibidem.* p. 105.

Mediante una mitificación del progreso tecnológico el comunismo aparece como

. . .una meta práctica de plenitud, que está implícita en el socialismo y que subyace a los cambios de la sociedad socialista. Es, por decirlo así, el interior infinito de la sociedad socialista<sup>24</sup>.

Esto es lo que Ernst Bloch había denunciado, nos dice Hinkelammert, como “viaje sin fin”, viaje sin sentido.

El examen pormenorizado —resumido aquí sólo en algunos de sus rasgos más evidentes— de estas cuatro modalidades de marcos categoriales le permite a Hinkelammert afirmar su tesis en los siguientes términos:

No será posible una política realista a no ser que ella sea concebida con la conciencia de que sociedades concebidas en su perfección, no son sino conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar, pero hacia los cuales no se puede progresar. —En otra formulación dirá más arriba—: “su construcción es una necesidad, tanto que su interpretación empírica es una necesidad. . .” Por lo tanto, el problema político no puede consistir en la realización de tales sociedades perfectas, sino tan sólo en la solución de los muchos problemas concretos del momento.

Por consiguiente, la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos. Esto por cuanto al solucionar problemas concretos hay que pensar la solución de ellos en términos de una solución perfecta, para poder así pensar realistamente en qué grado es posible acercarse a su solución en términos de su posibilidad<sup>25</sup>.

El avance de la reflexión se orienta por la consideración de las necesidades como un factor fundamental en la toma de cualquier decisión. Como fuere, cabe resaltar el planteamiento de la tesis central que propone observar cómo la relación con lo imposible permite determinar lo posible y, por ende, el realismo político. Aunque no cabe un desarrollo sobre la cuestión de las necesidades, no me puedo sustraer al deseo de consignar un texto de Agnes Heller.

<sup>24</sup> *Ibidem.* p. 146.

<sup>25</sup> *Ibidem.* pp. 29-29.

. . . nadie puede “liberarse” de la insatisfacción, ni siquiera los que hacen las normas para una teoría socialista de la historia. La promesa comporta simplemente la transformación de la insatisfacción en una *tensión interna de una vida significativa y en un grito de rebelión*. Aun cumpliendo con nuestro deber, aun haciendo lo que debemos, el mundo continúa produciendo multitud de sucesos espantosos que debían haber sido evitados, pero que no lo fueron. La norma del reconocimiento de todas las necesidades humanas provoca rebelión, porque sigue habiendo necesidades no reconocidas. El quejido moral se entiende como un sufrimiento. Mientras haya motivo de queja, no hay vida significativa que pueda sustraerse al sufrimiento. Y no hay nadie capaz de prometer que *no será así* en el futuro<sup>26</sup>.

Las afirmaciones acerca de la imposibilidad absoluta de la utopía, como una especie de horizonte en permanente desplazamiento, como un horizonte necesariamente fluyente, la hacen aparecer entonces como la única garantía de la realización de la liberación real y efectiva del hombre concreto, que tiene necesidades y que exige su satisfacción. Este enfoque tiene la ventaja de que siempre se podrá juzgar acerca de la eficacia de un estado de institucionalización vigente en función de la satisfacción relativa de esas necesidades. Siempre el hombre estará por encima del *statu quo*, sea cual sea. En este sentido podría incluso agregarse que no es la intención hacer *la* revolución, sino *una* revolución, la que podemos hacer. Esta afirmación pareciera entrar en contradicción con la aspiración a la realización de un mundo en plenitud. Aquí podríamos recuperar los argumentos de Kerényi para decir que la utopía-eutopía siempre es sólo deseable. . . Inmensidad de un sólo donde caben toda la lucha, toda la vida y toda la muerte del proceso revolucionario latinoamericano. Pero, no se puede obviar la política. Un realismo político verdadero, aquel que sólo puede demandar lo imposible. . .

<sup>26</sup> Agnes Heller, *Teoría de la historia*. México, Fontamara, 1984, pp. 265-266.