SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Imaginario y utopías

Carretero Pasin, Angel Enrique

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Carretero Pasin, A. E. (2005). Imaginario y utopías. *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigacion Social*, 7, 40-60. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-64468

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.
Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:
This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.
By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

gesis Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Imaginario y utopías

'The imaginary' and the utopian ideal

Angel Enrique Carretero Pasín
IES Chano Piñeiro/ Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales
(Universidad de Santiago de Compostela)
quiquecarretero@terra.es

Resumen

En este trabajo se trata de descifrar la consustancial relación existente entre la noción de lo imaginario y la de utopía en el recorrido histórico que va desde el nacimiento de la época moderna hasta hoy en día. En primer lugar, se aborda, desde una perspectiva antropológica, la elucidación de la naturaleza y de la eficacia social de lo imaginario. A continuación, se analizan las diversas expresiones emblemáticas a través de las cuales la utopía llegó a cristalizar en la modernidad. Finalmente, en función de las mutaciones culturales de las últimas décadas, se aborda el significado de la utopía en las sociedades actuales, enfatizando la metamorfosis que ésta ha sufrido y las nuevas figuraciones que ha adoptado.

Palabras clave: Imaginario; Mesianismo; Utopía; Modernidad

Abstract

This article traces the mutually-sustaining relationship between the notions of 'the imaginary' on the one hand, and 'utopia' on the other, from the birth of the modern era to today. Firstly, we attempt to clarify, from an anthropological perspective, the nature and the social force of 'the imaginary'. Then we analyse the various ways in which the concept of utopia has taken shape in the modern era. Finally, in recognition of its cultural changes over recent decades, we analyse the current meaning of utopia, tracing the changes it has gone through, and the new shapes that it has taken.

Keywords: Imaginary; Messianic; Utopia; Modernity

INTRODUCCIÓN

Desde los años ochenta del pasado siglo se habla con insistencia del fin de las grandes utopías que habían dinamizado los movimientos sociales en los dos últimos siglos. Los sociólogos diagnostican la pérdida de credibilidad y arraigo social de aquellos proyectos de construcción de futuro que en una fase histórica precedente movilizaran la acción colectiva. Sin embargo, antes de abordar el desciframiento de las claves de este creciente desencanto utópico quizá sea pertinente preguntarse primeramente, ¿Qué es lo que entendemos por utopía? ¿De dónde nace? ¿Cuál es su papel social? Una vez radiografiada tanto su naturaleza como su fecundidad socio-política, posiblemente estemos en condiciones de esclarecer su declive -o bien su modificación- en las últimas décadas. Nuestra propuesta busca establecer una consustancial ligazón entre lo que históricamente ha sido considerado como utopía con su fundamento antropológico y arquetípico, a saber, la noción de lo imaginario. Lo imaginario nos permite dar cuenta de ese registro universal y *transhistórico* que se encontrará presente en el trasfondo de toda elaboración utópica, con independencia de sus

manifestaciones históricas concretas. Aunque también es conveniente recalcar que si bien lo imaginario es el fundamento antropológico sobre el que descansa la utopía, no solamente se caracteriza por esta específica dimensión. También, en otra dirección, lo imaginario puede actuar como instrumento de legitimación y conservación del orden social establecido, impidiendo, por tanto, el cuestionamiento de la realidad instituida. Los mitos, fabulaciones colectivas emanadas de lo imaginario, al hipostasiarse como petrificadas representaciones desarraigadas de la praxis social, han desempeñado históricamente ese papel. Lo imaginario puede, pues, desplegarse en una u otra dirección. Es lo que Raymond Ledrut denomina como función *desequilibradora* y función *equilibradora* de lo imaginario (Ledrut, 1987: 55-56). Mientras que la función *desequilibradora* de lo imaginario se caracterizaría por la invención de expectativas que promueven la *realización* de lo imaginario, por el contrario, la función *equilibradora* de lo imaginario *desrealizaría*, propiciaría una *fetichización* a lo real. "La función de desequilibraje de lo imaginario es paradójicamente (y a través de su misma negatividad) una función de realización. Lo imaginario equilibrador por el contrario desrealiza en las imágenes, justificadoras; fantasmagoriza y embellece". (Ledrut, 1987: 55).

La utopía, tal como ésta ha sido concebida en las prácticas sociales, es un resultado de la instauración de la modernidad. Surge en el momento en el que comienza a desmoronarse el Antiguo Régimen y la legitimación transcendente del mundo que lo había amparado. Las grandes edificaciones utópicas emergen en unas circunstancias históricas delimitadas por el inicio del proceso de secularización occidental, son herederas de la laguna propiciada por la descomposición de la visión cristiana de la historia que localizara el paraíso en una dimensión transcendente. En un tipo de sociedad en vías de secularización y una vez cuestionado el universo simbólico-religioso que respaldaba a la sociedad medieval, la utopía comienza a cobrar un especial relieve. Así, la antigua expectativa de esperanza y de salvación, gestada en el ideario judeo-cristiano, se va a *mundaneizar* ahora bajo una forma utópica. La utopía conservará este resabio judeo-cristiano en sus prolongaciones históricas ulteriores, aunque metamorfoseado en ciertos casos a través de una vertiente incluso revolucionaria. Pero, ¿Qué sucede hoy en día con las energías utópicas? ¿Se paralizaron o anestesiaron socialmente? ¿Hacia dónde se recanalizaron? La respuesta a estas interrogantes pasa por una arqueología de la dimensión utópica y por un esclarecimiento de la específica dialéctica que ésta mantuvo desde la modernidad con el desarrollo de unas determinadas condiciones históricas.

I. El FUNDAMENTO IMAGINARIO DE LA DEMANDA UTÓPICA

La peculiar naturaleza ontológica de la "*phantasia*" resultó para la actitud intelectual occidental algo siempre enigmático. Desde un primer momento, en la filosofía griega, la imaginación, la *foule de la maison*, no logró encajar con facilidad en las coordenadas de un modelo de pensamiento donde se privilegiaba sobremanera lo racional. Ya Aristóteles (1994: 222-230; 238-242), cuando por vez primera se afrontará saber qué es la imaginación, reconocerá la existencia de grandes dificultades para ubicar su específico estatuto gnoseológico y ontológico. La dificultad fundamental en un intento de categorización de lo que es la imaginación, que Aristóteles fue el primero en percibir, es la inherente resistencia que ésta ofrece a ser plegada en un esquematismo conceptual. Por decirlo en términos de Cornelius Castoriadis (1986: 149-176), la imaginación se escapa a la forzada identificación del *ser* con la *determinación* que acompaña a la ontología occidental desde Platón. La

imaginación no es, en absoluto, una facultad cognoscitiva mediante la cual representamos objetivamente el mundo, puesto que tiende a proyectar imágenes que trascienden lo perceptible, lo propiamente sensible. Por el contrario, produce y sugiere imágenes ausentes de *facticidad*, carentes de realidad objetiva, e incluso llega a elaborarlas con un contenido imposible de representar. Con posterioridad a Aristóteles, prácticamente toda la tradición teórica occidental, obsesionada por alcanzar como meta el rigor conceptual, considerará la imaginación como una forma devaluada de pensamiento que distorsiona y falsea la realidad y que no nos conduce hacia la verdad. Como ha insistido Gilbert Durand (1964: 24-67), el racionalismo cartesiano, más tarde el positivismo comteano, y finalmente las *hermenéuticas reductivas* de Sigmund Freud y Claude Lévi-Strauss, proseguirán y prolongarán este programa intelectual ya alumbrado en los cimentos del pensamiento occidental.

Habrá entonces que esperar hasta la formulación del antiintelectualismo de Henri Bergson, a finales del siglo XIX, para que comience a intuirse que la imaginación debiera ser reivindicada como una disposición antropológica de primer orden. Bergson (1932: 135-136; 250) planteará, por vez primera en el decurso de la filosofía occidental, cómo la imaginación es el resorte que impulsa lo que él llama una “función fabuladora”, absolutamente necesaria para la pervivencia de la vida. Ésta, según este autor, es una facultad protectora desplegada espontáneamente por el hombre como reacción frente a la inseguridad, a la impredicibilidad y a la incertidumbre que acompañan permanentemente a la existencia humana. Ahora bien, en Occidente, el reconocimiento explícito de la trascendencia de la imaginación como fuente de conocimiento y como condición antropológica esencial se debe fundamentalmente a la figura de Gaston Bachelard. La imaginación, según Bachelard (1960: 149), es lo que posibilita en el hombre una ensoñación poética en la que se sobrepasan los límites de la realidad establecida. En los instantes de una iluminación poética fijada a elementos de la naturaleza, la imaginación amplifica, incorporando un sepultado onirismo, la experiencia humana. En la imaginación afloraría un vestigio de una infancia envuelta en una mágica ensoñación que, una vez recobrada, ensancha los horizontes del ser humano y desbloquea las coacciones que la realidad le impone.

Pero para lo que es de nuestro interés, va a ser específicamente Durand quien, a comienzos de los años sesenta del pasado siglo, proponga una función trascendental de la imaginación ligada a una concepción antropológica en donde se enfatizará la dimensión creadora del ser humano. La eterna predisposición imaginativa del hombre, de la que emana el mito y en general las diferentes formas simbólicas, surgiría del pulso que la condición humana establece frente a la resignación que significaría la asunción de la tiranía del tiempo y el reconocimiento de la muerte. Esta sería la función *eufemizadora* que Durand (1960: 386-387; 1964: 126-127) atribuye propiamente a la imaginación. De ahí que exista una *fantástica transcendental*, una realidad ontológica de la imaginación como disposición universal y arquetípica[1] en todas las culturas.

El hombre es un ser soñador que busca en el ensueño lo que la realidad no le ofrece, para, así, amplificar su horizonte vital y trascender su realidad (Durand, 1960: 359-409). La *función fantástica*

1 Utilizamos el término arquetipo con el significado que le ha sido atribuido tradicionalmente por autores como Carl Gustav Jung (1955), Mircea Eliade (1969) o el propio Durand (1960). El arquetipo sería, entonces, una "forma primordial, en si no intuible" (Jung, 1991:158) que se nos revelaría a través de representaciones histórico-culturales concretas y diferentes. Lo arquetípico nos remitiría a ciertas constantes universales enraizadas en un arcaísmo que retorna y que se reactualiza permanentemente en una variada gama de modulaciones contemporáneas. Aludiría a un componente regular y repetitivo que se encuentra en el trasfondo de toda cultura, representando "el reverso sagrado de lo profano y, viceversa, el converso profano de lo sacro". (Ortiz-Osés, 1988: 9).

sería, a juicio de Durand, “la marca del espíritu” (Durand, 1960: 378), la facultad creadora que se exterioriza en todos los planos de la existencia humana. “La vocación del espíritu -afirmará- es insubordinación a la existencia y la muerte, y la función fantástica se manifiesta como el patrón de esta rebelión” (Durand, 1960: 384). La imaginación, como fuente de la que emana la creatividad, no es aquí una mera evasión o *sublimación* compensatoria de las carencias de la realidad, tal como entendiera simplificadoramente el psicoanálisis, sino, como también mostrara C. Castoriadis (1975: 177-281) en su revisión crítica del freudismo, el rasgo más genuinamente constitutivo de la naturaleza humana.

Paralelamente a la revitalización de lo imaginario llevada a cabo por Durand, el islamista Henry Corbin (1958: 209-284), en su estudio del pensamiento de Ibn´Arabî, llega a una similar conclusión. A su juicio, y aquí Corbin parece coincidir plenamente con Durand, la imaginación, de la que se nutre la creatividad humana, nace de un ansia universal y trascendental por superar la *facticidad* de lo real. La irrealidad, surgida de la imaginación, goza de un estatuto antropológico esencial, puesto que la imaginación humana no sería más que el órgano de expresión de la imaginación teofánica (*tajallí*) absoluta que se manifiesta en la creación divina. En el sufismo, la imaginación humana no es más que un momento, un instante, de esa imaginación divina que es el universo, que es en sí mismo una teofanía. La imaginación creadora alcanza en el sufismo, entonces, un carácter propiamente ontológico, puesto que cada una de las expresiones de la imaginación es un instante entre los instantes teofánicos. Corbin lo expresa del modo siguiente: “La misma Imaginación teofánica del Creador que reveló los mundos, renueva de instante en instante la Creación del ser humano al que él reveló como su imagen perfecta; y, en el espejo que esta imagen constituye, el ser humano se muestra a si mismo. Aquel de quien es imagen. Por esta razón, la Imaginación activa del hombre no podría ser ficción vana, puesto que es la misma Imaginación teofánica la que, en el ser humano y mediante él, continúa revelando lo que se mostró a sí misma imaginándolo primordialmente” (Corbin, 1958: 219). Lo que debe focalizar nuestra atención es que, en este contexto, la imaginación produce un tipo de fantasía en la que se amplifica el mundo, al manifestarse como una muestra privilegiada de la creación divina. Una vez despojada de un rango transcendente, la imaginación no puede producir más que lo irreal, lo “imaginario”, vestigio, entonces, de un cordón umbilical que anudaba en lo arcaico al hombre con Dios y en el que se exteriorizaba la creación divina a través del hombre.

Lo que nos interesa enfatizar es que lo imaginario, tanto para Durand como para Corbin, emana del desajuste y de la tensión permanente existente entre la realidad en la que se desenvuelve la experiencia humana y el deseo por transfigurar y reencantar ésta a través del ensueño. Lo imaginario posibilita una transmutación de la realidad establecida, reintroduciendo la fantasía, lo *ficcional*, en lo cotidiano y ensanchando, así, creativamente la vida individual y colectiva[2]. Quizás la mejor manera de comprender la naturaleza de lo imaginario sea considerándolo como una expresión creadora de aquella esencia más íntima de la vida que, según Georg Simmel, consistiría “en su capacidad de ir más allá de sí misma, de establecer sus límites para sobrepasarlos, es decir, de rebasarse a sí misma”, en la facultad para generar *más-que-vida*, para autotrascender toda petrificada cristalización cultural (Simmel, 2000: 297-313). Edgar Morin (1956: 179-193) se percató de esta transfiguración de lo real en lo imaginario cuando estudió el desdoblamiento *ficcional* en el que se ve imbuido el

2 En esta línea, Ernst Bloch insistió en el carácter proyectual de la imaginación utópica, en la fuerza de ésta para superar la objetividad del presente y configurar algo que aún no es actual. La función utópica, para este autor, se constituye, así, en un "trascendente sin trascendencia" en "el único trascendente que permanece y el único que vale la pena que permanezca" citado en (Zecchi , 1974: 112).

espectador cinematográfico, quien, de este modo, reintegra momentáneamente lo imaginario en su vida. Y, a este respecto, señala Roger Bastide (1972: 32-65), el reencantamiento de lo real mediante lo imaginario solamente es posible en culturas, como es el caso de las occidentales, que previamente han fracturado la osmosis natural existente entre sueño y realidad, confinando posteriormente al primero al territorio delimitado de la imaginación.

En esta potencial capacidad propia de lo imaginario para desdoblar la realidad instituida, para alumbrar posibilidades de realidad, radica la íntima relación que guarda con la noción de utopía. El término utopía, acuñado por Thomas Moro en el siglo XVI en el título de su emblemática obra, designa, desde entonces, una ensoñación proyectada hacia un mundo idealizado en donde nos distanciamos de la realidad. "tal vez podamos considerar la utopía –señala Jean Servier- como aquello que sus autores afirmaron siempre que era: una forma de soñar despierto" (Servier, 1979: 18). Por utilizar un lenguaje simmeliano (1999: 39-62), la *forma* de la utopía, lo regular y lo recurrente más allá de la variabilidad de sus *contenidos* o expresiones, es el anhelo profundo del ser humano por inventar nuevos mundos alternativos al establecido que puedan colmar colectivamente sus miserias y sinsabores cotidianos. Las diversas utopías guardan entre ellas un parentesco, repiten un similar bosquejo mítico y gravitan en torno a un mismo denominador común, "una tentativa por suprimir con la imaginación, con el sueño, una situación conflictiva". (Servier, 1979: 105).

Quizás por eso la utopía surge justamente en los inicios de la época moderna, cuando el sólido universo simbólico-religioso cristiano comienza a desmoronarse y con éste una legitimación extra-histórica del mundo. Hasta entonces, la interrogación acerca del sentido de las angustias, privaciones o fatalidades de cualquier índole que azotaban la vida de los hombres eran reconducida a una resignada aceptación de sus condiciones de existencia en razón de una justificación transcendente de la realidad social, o bien su resolución era postergada a un mas allá, también transcendente, siempre ubicado en una temporalidad futura. Antaño, este universo simbólico procuraba que la desdicha, la sinrazón de determinados acontecimientos, fuese connaturalmente aceptada, al ofrecer un firme sentido religioso a todo el acontecer mundano. Cuando éste históricamente se descompone, es cuando el hombre se haya en la obligación de edificar y trabajar hacia la consolidación y conquista de mundos imaginarios que, representados por modelos ideales de sociedad, insuflen un *telos* orientador a su praxis colectiva[3]. En suma, el hombre moderno se ve forzado a *terrenalizar* la antigua noción de esperanza cristiana bajo una promesa utópica. En este sentido, el imaginario utópico puede ser considerado, en palabras de François Laplantine, como "una matriz genérica de sentido y esperanza", como "un conjunto de razones de vivir y morir". (Laplantine, 1974: 30-31).

De este modo, las utopías se convierten en movilizadoras de lo social, entrando en una sinergia con las demandas que emanan espontáneamente del cuerpo colectivo. No solamente plantean un mundo ideal, sino que también impregnan y vivifican las corrientes de sentimiento colectivo y, de este modo, impulsan una vitalidad en ciertos grupos sociales que se reapropian de ellas. La utopía es eficaz socialmente, penetra la realidad y la renueva. Es una buena ilustración de la fuerza de lo *irreal*, sobre la que tanto insistiera Emile Durkheim, en las prácticas sociales. Esto puede denominarse, como hace Ledrut ensanchando las funciones le fueran asignadas por Durand a lo imaginario, como la función

3 La invención de la utopía, según Bronislaw Baczko, significa una elaboración humana destinada a imaginar comunidades idealizadas, tratando de aportar una respuesta específica a la gran cuestión política y social de la modernidad: "¿Cómo imaginar y pensar la sociedad como auto-instituida, teniendo un pleno dominio de si misma y sin reposar sobre ningún orden social exterior a ella misma?". (Baczko, 1984: 7).

desequilibradora de lo imaginario (Ledrut, 1987: 55). Así, las utopías, nacidas de lo imaginario, propiciarán una inestabilidad, una discontinuidad, en el orden social vigente. La irrealidad, pues, se convierte en el mejor estímulo inspirador de la realidad, como muestran las diferentes experiencias históricas de un mesianismo profético.

De hecho, la utopía mantiene una imbricación natural con la religión y con el mito, ya que en determinados acontecimientos históricos van a ser precisamente éstos los que sirvan de catalizadores para movimientos que busquen una transformación de la arquitectura social establecida, prestándole modelos que inspiran e impulsan la acción colectiva. Por eso, Georges Balandier atina cuando se pregunta: ¿Por qué la contestación toma tan frecuentemente una forma religiosa? Y su respuesta es tajante: "La política es el instrumento del mantenimiento social y de la cultura dominante, toda contestación lo amenaza, pues, en última instancia. En la medida en que la política lleva siempre en sí una parte de sagrado, la contestación es forzada a actuar en este mismo terreno: necesariamente debe tomar una vertiente religiosa. En este sentido se comprende que exista un parentesco entre herejía y movimiento social, como existe parentesco entre mito e ideología" (Balandier, 1974: 233-234). El mito y la utopía también comparten una misma sed de lo absoluto, nacen de un intento por negar y salirse de la temporalidad histórica, surgen de "esa lucha pertinaz contra todo aquello que se pueda parecer al movimiento y a la imperfección del devenir histórico" (Laplantine, 1974: 28)[4]. En efecto, un componente arquetípico, permanentemente presente en el mito y en la religión, logra sobrevivir en una cultura secularizada, adoptando, entre otras variantes, una figuración utópica. Bastide (1970: 271) señala cómo "volvemos a encontrar en la utopía muchos de los arquetipos míticos, como el de la tierra sin mal. Esto explica cuál es la causa de que por un lado trascienda la historia para juzgarla en nombre de esos arquetipos y por el otro sea una mitificación del devenir humano, una fuerza dinámica de evolución". Esta fuerza contestataria inherente al mito y a la religión se ha hecho patente en ciertos movimientos mesiánicos contemporáneos desarrollados en África, surgidos como resistencia a la colonización y cuando las vías de vehiculización política de las aspiraciones sociales se encuentran bloqueadas, radiografiados en su momento por Balandier (1971: 83). También, en la *huelga general* como mitología colectiva estimuladora de la praxis revolucionaria en las primeras fases del movimiento obrero, tal como ha destacado Georg Sorel (1972: 177-215). E incluso, como ha diagnosticado Manuel Delgado (2002: 27-67; 147-176), puede apreciarse en el carácter propiamente religioso y en la idiosincrasia típicamente litúrgica que acompañan a las tradicionales convulsiones de violencia anticlerical e iconoclasta que recorren la historia contemporánea española.

II. LA CONSTITUCIÓN DE LA UTOPÍA EN LA ÉPOCA MODERNA

Como antes indicábamos, la génesis de la utopía, tal como es entendida en Occidente, es una consecuencia derivada de la instauración de la época moderna. Bien es verdad que en la antigüedad clásica ya Platón planteara un modelo de ciudad ideal, gobernada por los sabios y donde se proponía

4 Lo que, por otra parte, como bien señala Laplantine (1974: 26-27), implica que ambos alberguen un potencial y peligroso germen totalitario, puesto que, desde la perspectiva de aquellos que comulgan con ellos, la disidencia sea siempre percibida como una profanación de, en última instancia, una inviolable imagen sagrada.

una armonía entre los diferentes extractos sociales. E incluso, en el origen de la modernidad, Moro y Tomasso Campanella han delineado los trazos característicos de un tipo de sociedad perfecta. Sin embargo, estas formulaciones se moverán más en el terreno de la literatura filosófica que en el de la eficacia real para desencadenar prácticas sociales, que es donde realmente nos interesa ceñir nuestro análisis. Nuestra atención específica, entonces, se centrará en cómo en la modernidad las utopías entran en una osmosis con ciertas dinámicas sociales para precipitar determinados movimientos sociales.

Karl Mannheim ofrece una formulación de la utopía que encaja perfectamente con el fundamento imaginario que diagnosticamos en ésta, cuando afirma: "Un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre. La incongruencia es siempre evidente por el hecho de que semejante estado del espíritu, en la experiencia, en el pensamiento y en la práctica, se orienta hacia objetos que no existen en una situación real" (Mannheim, 1936: 169). Pero, a continuación, sobreañade un elemento definitorio de lo utópico que ya estaba preconfigurado anteriormente cuando apuntábamos la intrínseca eficacia social de la utopía: "Sólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de las cosas existente en determinada época" (Mannheim, 1936: 169). Las utopías son, y en esto Mannheim insiste reiteradamente, una suerte de irrealidades, de quimeras, de representaciones trascendentes, que movilizan la realidad social hacia su transformación. Y esto porque las sociedades, como los individuos, se abastecen de sueños que les confieren una globalidad de sentido, lo que de algún modo sirve para problematizar la clásica tesis marxista que identificaba simplificadoramente a la religión con un mero epifenómeno derivado directamente de unas específicas contradicciones infraestructurales. Paul Ricoeur lo percibió con claridad cuando afirmó que "todas las utopías representan una reducción del inicial abismo que se abre entre idea y realidad" (Ricoeur, 1986: 295). Es aquí, justamente, donde lo imaginario nos muestra su verdadera fecundidad social. Y también el propio Mannheim encuentra una connatural relación entre utopía e imaginario cuando indica en referencia a la naturaleza de la utopía: "Cuando la imaginación no encuentra pábulo en la realidad existente, busca un refugio en lugares y periodos construidos conforme a sus anhelos". (Mannheim, 1936: 180).

De acuerdo con su definición, Mannheim establece una tipología de la utopía en la modernidad basada en cuatro modalidades perfectamente diferenciadas: el quiliasmo de los anabaptistas, la idea liberal humanitaria, la idea conservadora con matices y la utopía socialista-comunista. Centraremos nuestra atención exclusivamente en la primera y en la última, estableciendo un análisis comparativo entre ambas. Nuestra selección viene dada por el hecho de que, por su significación histórica y por su vigor social, son aquellas que mejor pueden ayudarnos a comprender la configuración de la utopía moderna y sus derivaciones posteriores. También, estas dos modalidades, especialmente la segunda, son las que se corresponden en mayor medida con la acepción de lo que hoy en día se entiende por utopía. Teniendo en cuenta, además, que las dos modalidades restantes surgen en buena medida como una contrarréplica que nace como oposición frente a las otras.

De este modo, Mannheim entiende que en el anabaptismo se haya el germen de los movimientos revolucionarios modernos. Los anabaptistas eran seguidores de Thomas Münzer, teólogo carismático que en los inicios de la época moderna logró canalizar el descontento de ciertos sectores oprimidos de la sociedad en torno a una aspiración revolucionaria. La mentalidad utópica tendrá su origen en este movimiento de carácter religioso, el cual desembocará gradualmente, según Mannheim, en la

conciencia de clase revolucionaria del socialismo. Münzer consiguió, por vez primera en la historia de Occidente, despertar las adormecidas energías sociales del campesinado alemán, cristalizando en sus conciencias el sentimiento de que lo imposible engendra lo posible[5]. Pero una característica esencial en el anabaptismo, y en general en todos los movimientos revolucionarios quiliásmicos, será la aceptación del hecho revolucionario como un valor en sí mismo, la deseada realización de sus aspiraciones en un presente inmediato. Lo importante, y para ello Münzer lo respalda en toda una concepción profética, es el *hunc et nunc* revolucionario, y no el aplazamiento de la materialización de las aspiraciones sociales en una promesa racional de futuro. En general, la utopía quiliásmica es naturalmente reacia a una planificación de la revolución, a plantear metas a alcanzar por ésta. Aboga, por el contrario, por una explosión espontánea de las energías revolucionarias sin más finalidad que conquistar una existencia diferente.

El otro rostro de los movimientos revolucionarios utópicos va a ser la utopía Socialista-Comunista. A diferencia de la utopía quiliásmica, la utopía Socialista-Comunista promueve un camino para alcanzar unas metas revolucionarias solo en un remoto futuro. La utopía Socialista-Comunista solamente concibe la revolución como un programa organizado y sujeto a una estrategia racional. Se desmarca por completo de los brotes de energía utópica quiliásmica, amantes de una desorden creadora que se agota en el mismo acto presente y que implicaba una espontaneidad revolucionaria. Rechaza el frenesí revolucionario característico del quiliasmo, propugnando una canalización de los deseos revolucionarios, en este caso del proletariado, hacia un proceso que concluiría con la conquista de un objetivo histórico final y alejado. Si el quiliasmo es milenarista, es decir, apuesta por el presente inmediato, el Socialismo-Comunismo es propiamente mesiánico, es decir, se proyecta sobre una temporalidad histórica futura. Si el quiliasmo procura violentar el orden social, ama una subversión en estado puro en manos de un orgiástico desorden, el Socialismo-Comunismo trata de añadir un orden y dirección al proceso revolucionario.

En ambos casos, aunque que en diferente medida, estas dos manifestaciones utópicas lograron conectarse, en el siglo XIX y parte del XX, con las expectativas de transformación de la sociedad que emanaban de las capas más desfavorecidas de la sociedad, representadas fundamentalmente en la figura del proletariado como sujeto histórico. Sin embargo, la contradictoria percepción que de la

---

5 Esta visión según la cual lo imposible engendra lo posible se va a encontrar en practicamente todas las formulaciones utópicas. Bergson ya lo vislumbró cuando propuso una ontología de lo posible alternativa a un emergente positivismo en donde lo real era considerado como mero dato empírico. Nos dice Bergson, a este respecto, "En el fondo de las doctrinas que desconocen la novedad radical de cada momento de la evolución, hay malentendidos y errores. Pero existe principalmente la idea de que lo posible es menos que lo real, y que, por esta razón, la posibilidad de las cosas precede a su existencia". Y, a continuación, "Porque lo posible no es más que lo real con, además, un acto del espíritu que rechaza el pasado una vez que es introducido" (Bergson, 1955: 109-110). Posteriormente, en esta misma dirección, Ernst Bloch (1959) desarrollará todo un análisis pormenorizado del vínculo antropológico fundamental existente entre la categoría de posibilidad y la de utopía. Para éste, la utopía sería, en el fondo, un medio de "anticipar psíquicamente lo posible real" (Bloch, 1959: 133). Además, en esta superación de lo real por lo posible es donde, precisamente, entraría en juego lo imaginario. "Lo imaginario de lo social (la sociedad imaginaria) es un modo de realidad de los posibles de una sociedad. Del mismo modo que el estado es una dimensión de lo real (y el estado de la realidad social), incluso lo posible es otra dimensión. El mundo imaginario es aquel del que no es más (Never more) o todavía" (Ledrut, 1987: 50). Lo imaginario, entonces, rompe los límites de lo posible, instaura potenciales posibilidades de realidad que no se albergan en la experiencia social instituida. "Lo imaginario es algo completamente distinto, pero, como la utopía, se adelanta desde el presente vivido hacia otro no vivido, una experiencia todavía sin descubrir". (Duvignaud, 1986: 35).

temporalidad tendrán ambas provocará modalidades utópicas bien diferenciadas. Y la utopía moderna, en lo que se refiere a los movimientos sociales en los que se condensaba el ansia de las capas menos favorecidas de la sociedad por modificar su vida, gravitó sobre estos dos polos. El Socialismo-Comunista introducirá la noción de ideario o programa revolucionario, incorporará una determinación histórica en el proyecto de transformación de la sociedad. Esta es, básicamente, la raíz de la rivalidad entre Karl Marx y Mikhail Bakunin por monopolizar el significado de la utopía en el movimiento obrero a finales del siglo XIX, que Mannheim explica en estos términos: "Cuanto más se esfuerza un grupo, que lucha para adueñarse del poder, por convertirse en partido, tanto menos tolerará un movimiento que, en forma sectaria y eruptiva, se propone, en determinado momento, conquistar por la violencia la fortaleza de la historia". (Mannheim, 1936: 213).

Finalmente, triunfará históricamente la propuesta Socialista-Comunista. Desde entonces, la concepción de la utopía será aquella que conciba el acontecimiento en el tiempo presente como una preparación encaminada a conquistar gradualmente un armonioso y esplendoroso futuro. La temporalidad presente pasará a subordinarse, en suma, a una "*futurización historica*", y, lo que es más significativo, el presente pasará a ser evaluado y enjuiciado desde una propuesta meta futura que orienta teleológicamente el devenir de la praxis colectiva. En consecuencia, la utopía vendrá marcada por un inequívoco componente direccional, por una definida estrategia orientada hacia un fin y en la que se concentrarán todas las esperanzas de transformación de la sociedad que brotan de los sectores sociales especialmente interesados en experimentar la vida de otro modo. Así, las expectativas de modificación de la existencia de las capas sociales oprimidas, surgidas del inevitable deseo de trascendencia de lo real que caracteriza a lo imaginario, se proyectarán en una tendencia de futuro, arrinconando y mitigando, entonces, el sentimiento colectivo de que lo imaginario se realice en la vida en un instante presente, sin delegaciones o aplazamientos. Esto es una buena muestra, como antes apuntábamos, de cómo la manera bajo la cual un grupo social o colectividad asume y experiencia la temporalidad histórica condiciona enormemente sus prácticas.

De hecho, la utopía así considerada, como una "*futurización histórica*", como un proceso destinado a alcanzar una meta futura, es una herencia secularizada de una concepción lineal de la historia que nos remitiría al legado judeo-cristiano[6]. El judeo-cristianismo introdujo en la mentalidad occidental una escatología histórica según la cual el discurrir de los acontecimientos estaría encaminado a alcanzar como finalidad la perfección y salvación del hombre. A diferencia de otros pueblos *paria* para quienes el mundo era algo eterno e inalterable, tal como ocurría en el caso de las castas indias, la promesa de salvación para los judíos pasaba por el reconocimiento de que el mundo era un producto histórico que debería dejar sitio al estado auténticamente querido por Dios y por la aceptación de una futura revolución social y política conducida por éste (Weber, 1916: 442). Para el pueblo *paria* judío, su dios es esencialmente un redentor y su itinerario histórico está marcado precisamente por una promesa de

6 Para un análisis del comunismo como una metamorfosis secularizada de ciertos rasgos definitorios de la religiosidad premoderna (Sironneau, 1982: 262 y ss.). El carácter de religión secularizada inscrito en el marxismo se nos haría palpable, según Jean-Pierre Sironneau, en los componentes míticos, simbólicos y rituales que son utilizados para cimentar un sentimiento de comunidad en torno a un ideal común. Raymond Aron (1997: 261-286), quien fue el que acuñó el término religión secular en referencia al marxismo, tiene señalado cómo en éste se esconde una clara resonancia religiosa, una concepción profética y mesiánica de la historia y de lo político en la que se le atribuye al proletariado y al partido que lo representa la misión de materializar el bien absoluto, en otro tiempo tarea de las iglesias, en la historia. También Morin (1991: 15-161), del mismo modo, mostró cómo cuando el marxismo se degrada en un mesianismo histórico adopta el legado religioso y mítico de la salvación y lo trata de realizar como finalidad revolucionaria.

redención, lo que derivará en una esperanza en el más allá a medida que la *parusía*, la segunda venida de Cristo para cumplir sus promesas, se retrasa (Weber, 1916: 200-201)[7]. En la representación del mundo greco-romana nunca llegó a cuajar la idea de que el futuro albergaba potenciales posibilidades, puesto que sus mitologías legitimadoras presentaban el pasado como un fundamento y principio eterno. La teoría del eterno retorno de lo idéntico excluye en sí misma la posibilidad de un estadio redentor, la idea de un resolutorio, final y acabado momento histórico. El advenimiento del Redentor, con la llegada del judeo-cristianismo, introduce las nociones de fe y de esperanza en la dimensión mundana del tiempo, y con ello un punto de no retorno (Marramao, 1983: 78). Los profetas judíos serán los artífices encargados de anunciar una concepción de la historia basada en un fin último, de promulgar un significado transcendente que conferirá a la historia de un sentido y de una dirección. Según Reinhart Koselleck (2000: 37-71), incluso la propia naturaleza de la temporalidad moderna se forjará a partir del resabio religioso judeo-cristiano que había instaurado la idea de un tiempo final de redención, se constituirá desde la invocación a una esperanza de salvación ubicada en el final de los tiempos, que finalmente se transmutará en el dominio intrahistórico. La historia se pasa a entender, a partir de este momento, como una expectativa esperanzadora en un objetivo final, como una preparación y una espera para una plenitud futura que es identificada como el reino de Dios. “El futuro –nos dice Karl Löwith- es el verdadero foco de la historia, siempre que la verdad descanse en el cimiento religioso del Occidente cristiano, cuya conciencia histórica está ciertamente determinada por una situación escatológica, de Isaías a Marx, de San Agustín a Hegel e de Joachim a Schelling. La significación de esta visión de un fin último, como *finis* y *telos*, es la que suministra un esquema de orden y significación progresivas, un esquema que fue capaz de superar el miedo de los antiguos a la fatalidad y a la fortuna. No solamente delimita este *eschaton* el proceso de la historia como un fin; también lo articula y lo provee de un objetivo final”. (Löwith, 1949: 25-26).

La utopía Socialista-Comunista se apropiará de una fe en la historia, muy propia de la moderna conciencia histórica, a la que Jacob Burckhardt o Wilhelm Dilthey entre otros denominaran como “la última religión”. Así, el *In illo tempore*, la regeneración del tiempo, se ubicará, como en todo mesianismo, en una dimensión de futuro. “El marxismo –afirma Eliade- conserva sin embargo un *sentido* en la historia. Los acontecimientos no son para él una sucesión de accidentes arbitrarios, tienen una estructura coherente y principalmente llevan a un objetivo preciso: la eliminación final del terror de la historia, a ‘*salut*’. Al final de la filosofía marxista de la historia se encuentra así la Edad de Oro de las escatologías arcaicas” (Eliade, 1969: 167). Y en esta representación del mundo, lógicamente secularizada pero en donde aún pervive incólume la versión de la temporalidad histórica instaurada por el judeo-cristianismo, la noción de revolución cobrará un especial significado, como “una proyección sobre el futuro histórico-temporal de la idea de redención” (Marramao, 1983: 83). Por utilizar una terminología maffesoliana, la utopía Socialista-Comunista se apoya sobre una concepción *dramática* de la historia, la que entiende que es posible alcanzar en el futuro una sociedad ideal, plenamente reconciliada consigo misma y en la que se resuelvan totalmente sus imperfecciones, constricciones y contradicciones (Maffesoli, 1979: 19). Podemos apreciar, también, cómo, en última instancia, el ideal utópico Socialista-Comunista, como toda elaboración utópica, responde a un intento

7 El contenido de esta redención en el más allá, según Max Weber, puede significar "libertad del sufrimiento físico o espiritual o social de la existencia en la tierra, o liberación de la inquietud sin sentido y de la transitoriedad de la vida, o liberación de la inevitable imperfección personal, concebida ésta como suciedad crónica, como inclinación aguda al pecado o, de forma más espiritual, como confinamiento en la oscura confusión de la ignorancia terrestre". (Weber, 1916: 201).

de escapar a la tiranía de la temporalidad histórica, de congelar la historia; rasgo esencial, como ya hemos visto, según Eliade y Durand, de toda proyección de lo imaginario.

Cuando el Socialismo-Comunismo tensiona la historia hacia un futuro redentor racionaliza y sublima las energías utópicas que surgen de los grupos sociales oprimidos. Entonces, la reconquista de la vida, aquí y ahora, la explosión de un deseo de una existencia diferente, se transforma en un programa de emancipación de futuro, se convierte en *u-cronía*. Esto es precisamente lo que Walter Benjamin reprochará al proyecto político diseñado por la social-democracia alemana en los años treinta del pasado siglo. Así, la conciencia de estar violentando el *continuum* de la historia, característica esencial de la acción revolucionaria, quedaría relegada a un segundo plano. La social-democracia alemana, según Benjamin, aborta esta conciencia cuando hace suya una representación de la historia basada en la idea de progreso, cuando se apropia de una visión ascendente e inconclusa de la humanidad que, en realidad, participaría del mismo espectro simbólico del que nace la dominación. De este modo, el originario espíritu revolucionario se convierte en una mera táctica política que estaría atrapada en las contradicciones mismas del sistema social que trata de superar. Lo que Benjamin reivindicará es un presente revolucionario como “tiempo-ahora” y que no es considerado como una transición hacia un futuro, sino algo fijado a su misma actualidad; en suma, un mesianismo de un tiempo presente. En su *Tesis XII* sobre *Filosofía de la historia* se nos dice: “La clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico. En Marx aparece como la última que fue esclavizada, como la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas. Esta consciencia, que por breve tiempo cobra otra vez vigencia en el espartaquismo, le resultó desde siempre chabacana a la socialdemocracia. En el curso de tres decenios consiguió apagar casi el nombre de un Blanqui cuyo timbre de bronce conmoverá el siglo precedente. Se complació por el contrario en asignar a la clase obrera el papel de redentora de generaciones futuras. Con ello, cortó los nervios de su fuerza mayor. La clase desaprendió en esta escuela tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Puesto que ambos se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”. (Benjamín, 1972: 186)[8].

Así pues, la conversión de la originaria actitud utópica en un mesianismo histórico provocará un resquebrajamiento de la consideración de la utopía como rebeldía radical y espontánea, como realización en el presente. En el momento en el que el proletariado asume su praxis revolucionaria como una misión histórica de clase a realizar, el espíritu del utopismo libertario, el ludismo, la

8 Por eso Benjamín reprochará a Marx que éste conciba, en el emblemático párrafo al comienzo de El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, a «la tradición de todas las generaciones muertas» como un freno para la asimilación por parte del proletariado del "espíritu del nuevo idioma», dado que la adaptación a este nuevo idioma se daría «cuando se mueve dentro de él sin reminiscencias y olvida en él su lengua natural". (Marx, 1852: 250). "La revolución social del siglo XIX -decía Marx- no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su contenido". (Marx, 1852: 253). Comentando este último párrafo y en una línea análoga a la de Benjamín, afirmará Jacques Derrida: "Exorcizar no para ahuyentar a los fantasmas sino, esta vez, para hacerles justicia, si eso viene a ser lo mismo que hacerlos (re)aparecer vivos, como (re)aparecidos que ya no serían (re)aparecidos, sino como esos otros arribantes que una memoria o una promesa hospitalaria ha de acoger –sin la certeza, jamás, de que se presenten como tales-. No para aplicarles el derecho en este sentido sino por deseo de justicia". (Derrida, 1993: 143-196).

subversión espontánea, serán desterrados del horizonte utópico como signos de espontaneismo o de inmadurez revolucionaria. También, la constricción de un amorfo y plural sentimiento revolucionario en una esquemática noción de clase como sujeto de la historia implicará un inevitable rechazo de la diferencia, un intento de reducción de ésta a una encorsetadora unicidad. A partir de ahora, va a ser únicamente la clase la que monopolizará la representación y la canalización de las ansias utópicas que culminarán con la consecución de la finalidad histórica propuesta. En la gestación del movimiento obrero se haya con claridad esta problemática, en el momento en el que la urbanización e industrialización masiva imponen una coercitiva disciplina temporal a campesinos y artesanos procedentes de otros espacios sociales y con otra concepción del tiempo (Thompson, 1967). El ansia de una revuelta radical, en el aquí y en el ahora, de la existencia social acaba pertrechándose, finalmente, en una programática encaminada al logro de una meta histórica a alcanzar. Curiosamente, a finales de los años sesenta del pasado siglo, el movimiento *situacionista*, que encabezará Guy Debord, retomará en Francia buena parte del espíritu utópico-libertario anterior a la consolidación del marxismo como mesianismo político. Su lema será cambiar radicalmente la vida y no solamente un aspecto táctico de una concreta programática política, siempre atrapada, desde su perspectiva, en la propia red del sistema que se pretende modificar (Debord, 1971).

Jean Baudrillard condensa en unos términos semejantes a los de Benjamin lo que significó históricamente el tránsito del espíritu revolucionario desde una revuelta en acto, exigencia por otra parte explícita en los textos de Marx, a una revolución diferida tendente a un fin alejado: “La exigencia radical no abandona la perspectiva marxista, pero pasa a ser una exigencia final. Conversión del aquí-y-ahora hacia un cumplimiento asintótico, *vencimento diferido* e indefinidamente aplazado que, bajo el signo de un principio de realidad de la historia (socialización objetiva de la sociedad operada por el capital, proceso dialéctico de maduración de las condiciones ‘objetivas’ de la revolución), sellará la trascendencia de un comunismo *ascético*, comunismo de sublimación y esperanza que, en nombre de un más allá en perpetuo comienzo –más allá de la historia, la dictadura del proletariado, el capitalismo y el socialismo- exige cada vez más el sacrificio de la revolución inmediata y permanente. Ascético frente a su propia revolución, el comunismo sufre profundamente, en efecto, por no ‘tomar sus deseos por la realidad’ (esta dimensión trascendente, esta sublimación fue también la del cristianismo ortodoxo por oposición a las sectas milenaristas que pretendían la realización inmediata, y aquí, en la tierra. Sublimación –ya se sabe- represiva: en ella se basa el poder de las iglesias” (Baudrillard, 1973: 172-173). Una vez que la utopía presente es relegada del horizonte revolucionario, se convierte en su “mala conciencia” (Baudrillard, 1973: 175), puesto que pone en duda la dimensión política de la revolución como aplazamiento final, como denegación del deseo, de lo imaginario, más inmediato[9]. Y quizás Baudrillard está en lo cierto cuando entiende que el marxismo, si de verdad pretendiese responder a las demandas utópicas colectivas, debiera desligarse de su elemento mesiánico, romper el lazo que lo une con la tradicional noción de alienación. Pese a sus esfuerzos por superar la religión, paradójicamente, la visión de un hombre totalmente reconciliado consigo

9 El reconocimiento de la radicalidad de lo imaginario y su dimensión utópica no ha encontrado, en los albores del marxismo, un fácil acomodo en el seno de una concepción materialista de la sociedad en la que se priorizaba la relevancia del orden infraestructural de la vida social. Sólo en ciertos fragmentos aislados de la obra de Marx hay una revaloración del espectro de la representación¸ en donde se ubica lo imaginario, como fuente de la que se nutriría un dinamismo revolucionario (Carretero, 2001: 13-68). Posteriormente, autores como Castoriadis (1975), Bloch (1959), Henri Lefebvre (1975; 1980), o, a su manera, Benjamin (1969) trataran de dignificar lo imaginario e incorporarlo en el acervo teórico de la tradición marxista.

mismo en el futuro, motivación que impulsa el desarrollo histórico revolucionario, esconde, en realidad, una metafísica de una totalidad acabada con claras resonancias religiosas.

III. LA UTOPÍA EN LAS SOCIEDADES ACTUALES

Es un tema reiterativo en la literatura filosófica y sociológica actual hablar de una crisis de la utopía. Y, en efecto, existen signos palpables del agotamiento de los modelos utópicos que dinamizaron la vida social en la modernidad. En Occidente, los grandes proyectos utópicos unidireccionales parecen sufrir en las últimas décadas un colapso, sino generalizado, al menos acentuado. ¿Qué sucede, entonces, con el ansia individual e colectiva de lo imaginario por explorar nuevas realidades en las que se transfigura la realidad establecida? ¿Las sociedades ya no sueñan? La fantasía, la creatividad, inherente a lo imaginario, ¿Desapareció del horizonte de las sociedades actuales? Como ya apuntáramos anteriormente, lo imaginario es un elemento arquetípico y, por tanto, consustancial tanto al ser humano como a la cultura. De ahí que nuestra propuesta incida en que los anhelos individuales y colectivos por trascender la realidad instituida se mantienen vivos, aun cuando sea preciso recalcar que, quizás, adopten una traducción diferente a aquella que los caracterizara en la modernidad. Quizás, como resultado de las mutaciones estructurales ocurridas en las últimas tres décadas, tomaran unos rostros alternativos. Unos rostros que incluso nos pueden hacer interrogarnos acerca de si realmente se podemos seguir utilizando el término utopía cuando nos referimos a ellos.

En cualquier caso, en este proceso de descomposición de las grandes utopías modernas entrarían en juego diversos factores, de los que centraremos nuestra especial atención en dos.

a. La pérdida de un referente emancipador de futuro que ofertaba una significación holística que orientaba, a modo de *telos* histórico, el discurrir de las sociedades. La culminación del proceso secularizador occidental ha implicado que las sociedades llegaran a problematizar toda construcción histórica de futuro que galvanizaba tradicionalmente su vida colectiva. En última instancia, este proceso secularizador, “la muerte de Dios” que ya profetizara Friedrich Nietzsche, socavó los pilares judeo-cristianos sobre los que se asentaba la vida en Occidente. La utopía, entonces, se ve desposeída de una meta, de un objetivo histórico.

b. La percepción social de que todo proyecto utópico vehiculizado políticamente está a priori atrapado en una determinada lógica que lo aboca a reproducir los defectos que caracterizaban al orden social que aparentemente pretendería superar. Esto provocó una desconfianza en torno a la lógica del propio juego político y una pérdida de credibilidad de todo programa aparentemente liberador que trate de canalizarse unilateralmente por medio de éste.

La cultura actual es una cultura de la resignación política, en la que incluso suscita escepticismo todo programa político global supuestamente destinado a conquistar la emancipación de los individuos y a edificar un paraíso terrenal en donde el hombre encuentre una resolución definitiva a las limitaciones de su existencia cotidiana. Las grandes utopías políticas, en efecto, ya non movilizan como antaño la vida social, y el impulso de transformación de la sociedad ha declinado. Alain Pessin lo explica certeramente cuando nos dice en referencia a la utopía moderna: “Esta última se constituía, desde siempre, en proyecto global. Este proyecto debía concernir a todos los aspectos de la vida y estaba en sintonía con una política que era susceptible de tratarlos y reglarlos en su totalidad. Establecía, pues, en principio, que no existe aspecto de la vida que no sea generalizable, que no pueda ser objeto de una norma, o de una ley, en definitiva de una organización aplicable universalmente. Para

ella, todo era público y luego todo era político" (Pessin, 2001: 196). En realidad, una arqueología de la utopía política moderna nos muestra como ésta no es más que una prolongación de lo que Michel Miranda ha denominado como la *monoteización de lo social*, una explicitación particular de la figura del *Uno* que recorre el itinerario de la cultura occidental. Esto es, la plasmación acabada de un programa originado en el mundo griego, continuado en el cristianismo y que se metamorfosearía en clave secularizada en la modernidad, tendente a convertir a la vida social en una entidad autotransparente a sí misma por medio de una homogeneización de los ciudadanos en torno a un divinizado ideal político. "No decimos que lo político se confunda con el monoteísmo, que ambos mantengan una ligazón de causa y efecto; decimos: la dinámica de lo político, en tanto monopolización unívoca de sentido de lo social, es una metamorfosis de la dinámica monoteísta; y esto, en la doble acepción, significativa y direccional, de la noción de sentido. Esta consubstancialidad parcial explica, desde entonces, por qué esta configuración religiosa se ha podido transformar en configuración secular en la modernidad" (Miranda, 1986: 18). A partir de la modernidad, y en especial de la Revolución francesa, lo político se ha autoerigido, pues, en monopolizador exclusivo de lo social, convirtiéndose en una instancia sagrada que, sin recurrir a la transcendencia, incorpora, sin embargo, el espíritu integrador y uniformizador propio del monoteísmo cristiano.

No obstante, de la resignación anteriormente mencionada puede hacerse una doble lectura. En una primera lectura, estaría manifestando una actitud colectiva perfectamente funcional a los intereses de aquellos grupos de poder interesados en mantener el *status quo* vigente. La deserción colectiva de los ideales utópicos modernos, en esta lectura, sería algo reprobable, puesto que contribuiría a la conservación de la realidad instituida con todas sus contradicciones. En una segunda lectura, que es en la que aquí nos interesa profundizar, la resignación puede interpretarse como un reconocimiento y aceptación social de que el tipo de utopía política moderna está atrapada y viciada por una lógica distanciada del sentir colectivo, que, además, deviene obsoleta para responder a unas nacientes demandas y aspiraciones sociales. Implicaría una actitud colectiva de resignación, en efecto, pero del modelo de resignación de quien asume su impotencia para modificar el organigrama social de acuerdo a las directrices utópicas perfiladas en el orden de lo político diseñado en la modernidad. En la primera lectura todavía se deposita una cierta confianza en la utopía política moderna como instrumento que posibilite una mejora de la vida social. En la segunda lectura, sin embargo, se renuncia a un proyecto liberador que venga canalizado a través de ésta. El tipo de resignación social mencionado, el descreimiento en torno a las utopías con mayúscula, a nuestro juicio, tiene que ver con una actitud colectiva a la que hace más justicia la segunda lectura. Como afirma Pessin (2001: 193), la utopía actual podría interpretarse como un resultado de la impotencia política y, no obstante, como luego veremos, de una irrefrenable afirmación de la *potencia social*.

Esta resignación no implica que las colectividades se hayan visto mutiladas de su componente imaginario, de su deseo por trascender las imposiciones de la realidad que les ha tocado vivir. Ocurre que ahora éste toma cuerpo en espacios de la vida social nuevos, se proyecta sobre escenarios sociales bien diferentes a los de la época moderna. Lo que sucede es que, básicamente, la utopía actual renuncia a plantear una modificación radical y global, a través de un unidireccional proyecto de futuro canalizado políticamente, del orden social existente. Así, más que de una utopía unitaria, habría que hablar de *microutopías* múltiples y diseminadas por todo el cuerpo social. Como resultado del reconocimiento de la imposibilidad de transformar la sociedad en el marco de la utopía moderna, los individuos optan por recanalizar sus demandas imaginarias en torno a horizontes menos globales y ambiciosos. Una vez extendida la asunción de que la utopía política moderna resulta impotente para

responder a sus anhelos utópicos**,** los individuos deciden buscar ansiosamente, y en ocasiones desesperadamente, nuevas formas alternativas de experimentación, inevitablemente contingentes, de la vida, procurando, al menos, vivir de otra manera, estetizando, de algún modo, su existencia. Actitud efectivamente cargada de una cierta dosis de resignación, puesto que no propone ningún ideario nítido a realizar, pero que sería equívoco reconocerla como una mera asunción connaturalizada de la dominación. Y actitud que no debe confundirse simplificadoramente con una interiorizada adhesión del orden social establecido, ni tampoco con una apaciguada falta de deseo por modificarlo. Y también, conviene subrayarlo, actitud en la que se valora esencialmente lo utópico más por su dimensión vivencial, experiencial, que por su carga específicamente teórica o ideológica. Nuevamente Pessin nos ayuda a esclarecer la resignificación de la utopía contemporánea al afirmar: "Por una parte, la variación del contenido de las utopías. Estas últimas no son verdades primeras adquiridas de una vez por todas. Lo utópico es una potencia dinamizadora del ensueño. Un polo de acogida y de adaptación para unas imágenes siempre nuevas. Es luego flexible y abierto a la variación". "Por otra parte, la variación de la estructura o del recital de las utopías. Ciertas utopías pueden ser persistentes y activas con la misma fuerza y durante un largo tiempo, otras negadas al olvido, unas utopías nuevas pueden ser inauguradas por el ensueño utópico". (Pessin, 2001: 210).

La insubordinación ante lo dado, definitoria de lo imaginario, se materializará, entonces, en torno a una variada gama de expresiones mediante las cuales se pretenderá reintroducir el deseo, lo estético, lo lúdico, en los contextos más proxémicos de la vida cotidiana. Durante los tres últimos siglos, la idea de revolución política había condensado en torno a ella las energías utópicas que surgían del cuerpo social. Una vez desaparecida ésta del horizonte de expectativas en las sociedades occidentales, estas energías utópicas se trasladan a unos nuevos dominios, tratando de inventar formas alternativas de experimentación de la existencia cotidiana con otros que comparten una similar sensibilidad, que ya no ideología o ideal político (Maffesoli, 1988: 33-67). "En definitiva, un mundo reencantado en donde, sin preocuparse de imperativos político-económicos, o más bien en donde estos se realizan en sus esferas propias, la verdadera vida se despliega en otra parte: más cerca de los actores sociales, en el secreto de los microgrupos, en la sociabilidad del vecindario, en el ambiente afectuoso de las relaciones amistosas, en la viscosidad de las adhesiones religiosas, sexuales, culturales, cosas todas ellas que tienen necesidad de imágenes que le sirven de catalizador. Así no hay Utopías mayores o de grandes sistemas racionales, sino pequeñas utopías intersticiales específicas de épocas emocionales". (Maffesoli, 1993: 140-141).

La efervescencia de expresiones culturales como la música, el deporte, la**s** creaciones indumentarias, responden, en su conjunto, a un ansia por crear nuevas posibilidades de realidad que la realidad cotidiana no ofrece, explicitándose a través de ellas el *más-que-vida* que tanto enfatizara Simmel. Son un género de *utopías* cotidianas, que buscan re-imaginar lo cotidiano, que discurren de espaldas y/o contra lo institucional, que buscan en lo cotidiano lo que lo institucional no le ofrece. Existe, en las sociedades actuales, según Balandier, una liberación, un cambio de régimen y una mayor fluctuación de lo imaginario. Esto entraña, a su juicio, que lo imaginario se constituya cada vez menos a partir de esquemas establecidos y transmitidos a largo plazo, como es el caso de los mitos y las religiones, para evidenciarse, disgregarse y circular por los diferentes plexos en los que se entreteje la cotidianeidad (Balandier, 1985: 242). La exploración de lo posible como alternativa a lo real, caracterizadora de lo imaginario, persiste en las diversas concreciones utópicas actuales, aunque, en efecto, bajo una figuración bien diferente a la gestada en la época moderna. Lo imposible continúa estimulando posibilidades, sigue trabajando por fracturar una connaturalizada identificación de lo real con lo establecido, aunque, eso sí, por nuevos caminos. A través del despliegue de lo imaginario en

lo cotidiano, cristaliza una suerte de realidad complementaria a la vida real y que, en muchas ocasiones, se yuxtapone sobre esta última, ensanchando sus horizontes y amplificando, en definitiva, la existencia cotidiana. Y esto se nos revelaría, como bien mostró Amparo Lasén (2000: 161 y s.), con especial agudeza en la juventud de las nuevas generaciones. En estas *microutopías* se manifestaría esa facultad propia de lo imaginario que consiste en querer vivir de otra manera a como en realidad se vive, el anhelo por reencantar, en suma, la experiencia social. Son, al decir de Maffesoli (1993: 141), "pequeñas *utopías intersticiales* de épocas emocionales". En ellas, no se delega la materialización de las energías y deseos utópicos en una dimensión de futuro, en una finalidad histórica, sino que ésta se fija al instante presente en su máxima concretud e intensidad, dando lugar a "un mesianismo de un tiempo inmóvil" (Maffesoli, 2000: 56). En este sentido, persiste en ellas un cierto componente utópico de carácter quiliásmico, actual, *presentista* y de desconfianza con respecto a todo lo que implique una espera. Tampoco en ellas se proclaman abstractos e universales valores ideológicos, sino que únicamente se reclama una vida vivida de otro modo en su aspecto más proxémico. Dice Maffesoli a este respecto: "Durante mucho tiempo, por el mecanismo bien conocido de la proyección, se eliminan sentimientos para investirlos en el futuro, construyendo utopías futuras, imaginando ciudades perfectas en donde la globalidad de la humanidad estaría realizada. Es esta actitud de proyección multiforme la que engendra una civilización de la culpabilidad: es necesario sufrir de este mundo, en este mundo, teniendo en cuenta que el disfrute está por venir. Hay momentos, por el contrario, donde la orgía tiende a impregnar el conjunto de la vida social. Los sentimientos dominan la vida privada y pública, las emociones ganan en política, el divertimento y el culto al cuerpo están omnipresentes, las histerias colectivas: deportivas sobre todo, pero también musicales, o incluso religiosas y consumistas, son abundantes. Ciertamente, es posible –y es bastante frecuente- analizar todo aquello en términos de alienación. Lo que en parte corresponde a la realidad. Se puede, finalmente, considerarlas como la experiencia de un 'querer vivir' irreprimible". (Maffesoli, 2000: 101).

El rasgo distintivo de la utopía moderna había sido el intento de alcanzar como meta una más o menos perfilada finalidad histórica que confería una orientación de sentido a las esperanzas y anhelos por trascender la realidad que caracterizan a la naturaleza de lo imaginario. Su objetivo era el logro de un modelo de sociedad ideal, liberada de antagonismos y contradicciones, siendo lo político el unidireccional camino utilizado para ello. Cuando esta finalidad histórica se diluye, los individuos se ven abocados, como si del mito de Sísifo se tratase, a una constante y nunca acabada re-invención de nuevas posibilidades de realidad. Entonces, la insatisfacción ante lo real obliga ahora a lo imaginario a re-crear permanentemente la vida, a elaborar, continuamente y sin un objetivo histórico prefijado, renovadas experiencias, siempre inciertas, de *reencantamento* de la existencia que, ininterrumpidamente, darán paso nuevamente a otras. Y así, sin un punto final y definitivo, en este contingente e inconcluso recorrido.

En efecto, el ansia antropológica de lo imaginario por transfigurar la realidad establecida se perpetúa y metamorfosea desde las grandes *macroutopías* que ofertaban un ideario para la realización de un paraíso terrenal y futuro a las *microutopías* vivénciales y presentes. Esto es un hecho indudable cuando nos movemos en un nivel sociológico descriptivo de la vida social. Ahora bien, cuando profundizamos en la lógica de esta mutación cultural nos enfrentamos a interrogantes del siguiente tipo: Estas *microutopías*, que ya no tratan de modificar en su globalidad la realidad social establecida sino de modificar la experiencia cotidiana que tenemos de ella, que tratan de experimentar de otro modo la vida, ¿En qué medida, consciente o inconscientemente, contribuyen o no al afianzamiento del orden social establecido y a la conservación de sus contradicciones internas? El anhelo por vivir

de otra manera ¿Hasta que punto es fomentado intencionadamente por un nuevo estadio cultural del capitalismo o, por el contrario, emana espontáneamente del sentir colectivo?.

Los sueños, en si mismos, siempre son fuente de resistencia individual y colectiva, de disconformidad, en una sociedad reificada. Lo imaginario es un germen instituyente e inacabado de formas de expresión cultural en las que el hombre crea posibilidades de realidad y amplifica su existencia social. En un modelo de civilización, como es la moderna, con una tendencia a desposeer a éste de otros atributos que no sean los que encajan en una lógica tecno-productiva, lo imaginario siempre buscará fisuras, nuevos espacios, anomias creadoras, para su proyección. Una vez difuminada históricamente la utopía moderna, la realización de un paraíso terrenal en donde se pudieran colmar en su totalidad los anhelos utópicos, como anteriormente desglosábamos, lo imaginario se ve obligado ahora a tornarse hacia una siempre inconclusa estetización de la experiencia social en la que proyectarse, para así rebasar y ensanchar el horizonte de una vida reificada. La microutopías actuales debieran ser interpretadas, avant tout, como los precarios medios de los que dispone el "hombre ordinario" para reensoñar su reificada vida, dando rienda suelta a los sueños de aquellos a los que Benjamín llamara "los vencidos por la historia". El problema, entonces, radicaría en que la demanda emanada de lo imaginario no sea absorbida y pervertida por las estrategias publicitarias, por un régimen de imágenes en las que se adulteraría y degradaría su naturaleza. En una sociedad de consumo mediático, por ejemplo, en donde la fuerza de la imagen alienta prefabricados estilos de vida en los que se busca colmar el deseo de lo imaginario por trascender lo real, lo imaginario corre el serio riesgo de desvirtuarse, de vehiculizar este deseo sobre ficciones perfectamente funcionales a la sociedad de consumo; provocando así, en los términos de Ledrut, una "desrealización de lo imaginario", una perniciosa fetichización de la realidad10. Reapropiándonos de la distinción que Pierre Sansot encuentra en el registro de lo imaginario, diríamos que existe una doble faceta contradictoria en éste: "Un imaginario que inventa posibles, nos abre el camino del conocimiento y de la acción – y un imaginario que fiándose de la apariencia y adorándola en su mostrarse, retardaría la toma de conciencia del hombre" (Sansot, 1996: 481). La imagen mediática, en efecto, puede llegar y llega en muchos casos a reorientar lo imaginario hacia lo ideológico, hacia una fetichización de lo real propiciadora de una falsa consciencia. Pero en la línea de nuestro discurso, la de los autores que han explorado el dinamismo antropológico-cultural que atesora lo imaginario para forjar incesantemente creaciones simbólico-culturales en las que se sobrepasa la facticidad de lo real dado: (Durand, eufemización), (Simmel, más-que-vida), (Castoriadis, imaginario instituyente), (Maffesoli, utopía interticial), lo esencial es ver cómo las modalidades actuales de expresión de lo imaginario, las microutopías, responden inexorablemente a demandas que emanan espontáneamente de lo imaginario, son las vías de canalización en donde ahora lo imaginario, en una nueva cultura, se despliega. En este sentido, la interesada e indudable institucionalización de unas "imágenes de diseño" que alientan una efervescencia de lo imaginario funcional a la lógica económico-política es realmente efectiva si y sólo si consigue dar respuesta y ensamblarse con unas previas demandas imaginarias que surgen constantemente de lo más profundo de la vida colectiva. Tal como afirma Alain Mons "las imágenes de marca, siempre ligadas a

10 La dimensión utópica de lo imaginario o, en sentido inverso, fetichista no radica en, por así decirlo, la esencia de lo imaginario, en la inherente facultad que éste posee para trascender lo real, sino, más bien, en la instrumentalización que en una dirección u otra se haga de lo imaginario. La eufemización de lo real, rasgo genuinamente distintivo de lo imaginario, implica rebasar los límites de la realidad dada, lo que entraña tanto la posibilidad de superar la significación del mundo instituido como la de legitimarla. Véase, a este respecto, Carretero (2001: 252-277).

la contingencia económica, constituyen las huellas, los indicios de un misterioso defasamiento. Esta ligazón sustancial con el proceso económico representa un interés mayor, porque las imágenes de marca se instituyen entonces como los espejos de las carencias, los reflejos metafóricos que destellan en los intersticios de este lazo inencontrable, movedizo, virtual, entre economía y parábola social". (Mons, 1992: 81).

Las sociedades actuales acogerían, entonces, una permanente y nunca clausurada tensión entre una inherente y espontánea creatividad de lo imaginario para instaurar "formas culturales" en las que se ansía sobrepasar mediante el ensueño la cotidianeidad, para eufemizar en suma el mundo circundante, y el posterior control y utilización que desde instancias de poder mediático se hace de lo imaginario. Hay, como afirma Mons, dos recursos de metaforicidad que se entrecruzarían, "uno explícito, que caracteriza la transparencia mediática que nos hace pasar por relevos complejos, el otro implícito, con el significado de las creaciones minúsculas de lo cotidiano, los usos elípticos que reintroducen la apropiación imaginaria, y a veces real. Sin embargo, es evidente que es el primer dispositivo el que domina nuestras sociedades, y que el segundo aparece esporádicamente como posibilidad de desvío, de resistencia, hasta de huída" (Mons, 1992: 13). Las sociedades, pues, segregan constantemente "formas culturales" nuevas, dando cuenta así de la condición antropológica de lo imaginario, que luego tratan de ser posteriormente reabsorbidas e instrumentalizadas por el poder. Pero en esta tensión, conviene subrayarlo, la energía creadora de lo imaginario siempre va un paso más adelantada con respecto al poder, es fuente inagotable de un dinamismo cultural difícilmente constreñible y dominable. Lo imaginario instituyente, en suma, siempre sobrepasa a lo instituido.

REFERENCIAS

Aristóteles. (1994). *Acerca del alma.* Madrid: Gredos. 2001.

Aron, Raymond. (1997). *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución.* Barcelona: Paidós. 1999.

Bachelard, Gaston. (1960). *Poética de la ensoñación*. México: FCE. 1999.

Baczko, Bronilaw. (1984). *Les imaginaires sociaux. Memoires et espoirs collectifs.* Paris: Payot.

Balandier, Georges. (1971). *Sens et puissance.* Paris: PUF.

Balandier, Georges. (1974). *Antropo-lógicas*. Barcelona: Península. 1975.

Balandier, Georges. (1985). *Modernidad y Poder. El desvío antropológico.* Madrid: Jucar. 1988.

Bastide, Roger. (1970). *El prójimo y el extraño. El encuentro de civilizaciones.* Buenos Aires: Amorrortu. 1970

Bastide, Roger. (1972). *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires: Amorrortu. 2001.

Baudrillard, Jean. (1973). *El espejo de la producción.* Barcelona: Gedisa. 1996.

Benjamin, Walter. (1969). *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I.* Madrid: Taurus. 1998.

Benjamín, Walter. (1972). Tesis sobre Filosofía de la historia, en *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus. 1990.

Bergson, Henri. (1955). *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF.

Bergson, Henri. (1932). *Las dos fuentes de la moral y de la religión.* Madrid: Tecnos. 1996.

Bloch, Ernst. (1959). *El principio de esperanza.* Madrid: Aguilar. 1977.

Carretero, Enrique. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica*. Universidad de Santiago de Compostela. Biblioteca Cervantes.

Castoriadis, Cornelius. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets. 2 vols. 1983-1989.

Castoriadis, Cornelius. (1986). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto.* Barcelona: Gedisa. 1994.

Corbin, Henry. (1958). *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn´Arabî*. Barcelona: Destino. 1993.

Debord, Guy. (1971). *La sociedad del espectáculo.* Valencia: Pre-Textos. 1999.

Delgado, Manuel. (2002). *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, blasfemia y martirio de imágenes.* Barcelona: Ariel.

Derrida, Jacques. (1993). *Espectros de Marx.* Madrid: Trotta. 1995.

Durand, Gilbert. (1960). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario.* Madrid: Taurus. 1981.

Durand, Gilbert. (1964). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu. 1971.

Duvignaud, Jean. (1986). *Herejía y subversión.* Barcelona: Icaria. 1990.

Eliade, Mircea. (1969). *Le mythe de l´éternel retour.* Paris: Gallimard.

Guyau,

Jung, Carl Gustav. (1955). *Arquetipos e inconsciente colectivo.* Buenos Aires: Paidós. 1991.

Koselleck, Reinhart. (2000). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos. 2003.

Laplantine, François. (1974). *Las voces de la imaginación colectiva*. Barcelona: Granica. 1977.

Lasén, Amparo. (2000). *A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Ledrut, Raymond. (1987). "Société réelle et société imaginaire*". Cahiers de Internationaux de Sociologie, 82*, 41-56.

Lefebvre, Henri. (1975). *Tiempos equívocos*. *Entrevista con Henri Lefebvre*. Barcelona: Kairós. 1976.

Lefebvre, Henri. (1980). *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones.* México: FCE. 1983.

Maffesoli, Michel. (1979). *La conquête du présent*. *Pour une sociologie de la vie quotidienne.* Paris: Desclée de Brouwer. 1998.

Maffesoli, Michel. (1988). *El tiempo de las tribus.* Barcelona: Icaria. 1990.

Maffesoli, Michel. (1993). *La contemplation du monde*. *Figures du style communautaire*. Paris: Grasset.

Maffesoli, Michel. (2000). *L´Instant éternel. Le retour du tragique dans la société postmoderne*. Paris: Denoël.

Mannheim, Karl. (1936). *Ideología y Utopía*. México: FCE. 1997.

Marramao, Giacomo. (1983). *Poder y secularización.* Barcelona: Península. 1989.

Marx, Karl. (1852). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Akal. 1975.

Miranda, Michel. (1986). *La société incertaine. Pour un imaginaire social contemporaine*. Paris: Meridiens.

Mons, Alain. (1992). *La metáfora social. Imagen, territorio, comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1994.

Morin, Edgar. (1991). *El Método IV. Las ideas.* Madrid: Cátedra. 1998.

Morin, Edgar. (1956). *El cine o el hombre imaginario*. Barcelona: Paidós. 2001.

Ortiz- Osés, Andrés. (1988). *Arquetipos y sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Pessin, Alain. (2001). *L´ imaginaire utopique aujourd´hui*. Paris: PUF.

Ricoeur, Paul. (1986). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa. 1997.

Sansot, Pierre. (1996). *Poétique de la ville.* Paris: Armand Colin.

Servier, Jean. (1979). *La Utopía.* México: FCE. 1982.

Simmel, Georg. (1999). *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialización*. Paris: PUF.

Simmel, Georg. (2000). "La transcendencia de la vida*". Revista de Investigaciones Sociológica,. 89,* 297-313.

Sironneau, Jean- Pierre. (1982). *Sécularisation et religions politiques.* París-New York: Mouton Publishers. The Hague.

Sorel, Georg. (1972). *Reflexiones sobre la violencia.* Madrid: Alianza. 1976.

Thompson, Edward Palmer. (1967). "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial". Barcelona: Crítica. 1979.

Weber, Max. (1916). *Sociología de la religión.* Madrid: Istmo. 1997.

Zecchi, Stefano. (1974). *Ernst Bloch. Utopía y esperanza en el comunismo.* Barcelona: Península. 1978.

Historia editorial

Recibido: 01/06/2004

Primera revisión: 24/01/05

Aceptado: 27/02/2005

Formato de citación

Carretero, Ángel E. (2005). Imaginario y utopías. *Athenea Digital*, 7, 40-60. Disponible en http://antalya.uab.es/athenea/num7/carretero.pdf.

Angel Enrique Carretero Pasín. Profesor de Filosofía en el IES Chano Piñeiro. Doctor en Sociología. Integrante del Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales. Ha publicado *Imaginarios sociales y crítica ideológica* y *Michel Maffesoli. Un pensamento nómada*, además de diferentes trabajos en Revistas como *Anthropos*, *Sociétés*, *Revista de Occidente*, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, *Esprit critique*, etc.. Investigador invitado en el CEAQ (Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano) París V/Sorbonne.

Este texto está protegido por una licencia Creative Commons.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia

Texto completo de la licencia