

DE COMO LA UTOPIA DEVIENE IDEAL

Alejandro Ventura Comas
Doctorando en Comunicación (Universidad Pompeu Fabra)
alejandro@dodeca.org

Hay quienes piensan que la utopía ha abandonado nuestro mundo. Que se ha ido deambulando por las ruinas del progreso iluminista, del marxismo científico, de la rebeldía contracultural y del socialismo real. Que ya nadie puede creer en ella, una vez que ha sido desenmascarada y reconocida como la lejana causante de graves desilusiones: Francia 1789, Europa Occidental 1848, París 1871, Rusia 1917, España 1936, Yugoslavia 1945, China 1949, Cuba 1959, todo el mundo 1968, Chile 1971, Nicaragua 1979, Europa Oriental 1989 y tantos otros lugares y fechas. Pero si ya no existiese, si ya no tuviese espacio —utopía doblemente utópica—, ¿no la seguiríamos anhelando ante la triste realidad del presente? En medio de la desesperanza, reconstruir la utopía implica asumir la certeza de que ésta no tuvo lugar, en ninguna parte, nunca, aún no. Pero también, en medio de la incertidumbre y más allá de los «lugares felices» de la imaginación, de la «edad de oro» de los mitos fundacionales, de los relatos fantásticos, del sueño dulce, del País de Jauja —en otras palabras: más acá de un «no lugar»— esa certeza utópica requiere de la experiencia práctica que la potencie y la devuelva al deseo humano. La utopía requiere más que nunca su realización. Sin embargo, en algún momento esa mentalidad utópica se transformó en un ideal inalcanzable.

Tras la caída del muro de Berlín en 1989, ese símbolo del fracaso de la experiencia socialista, los representantes del capitalismo triunfante se apresuraron a presentar un mundo clausurado y una historia acabada. De hecho, presentaron la sociedad de mercado y el régimen democrático liberal como algo definitivo e irreversible. Esta nueva filosofía de la historia pretendía ocultar lo inocultable: los problemas que impulsaron a la humanidad a intentar transformar el mundo, a buscar los territorios de aquella «isla utópica» que propugnara Tomás Moro en 1516, seguían existiendo. Incluso iban a empeorar en la década siguiente, como consecuencia de la nueva unipolaridad capitalista del mundo. Así, pletóricos de optimismo, comenzaron a ocupar sus lugares en uno de los viejos círculos infernales de las ideologías políticas: el de la soberbia y la arrogancia. En los últimos tiempos, esta (post)ideología celebratoria de las bondades del mercado omnipotente

se ha puesto en cuestión a partir de la brutal crisis financiera que ha sacudido a buena parte de Europa desde 2008 y que hoy repercute en los llamados países emergentes, sobretodo de América Latina. Sin embargo, la caída del socialismo real tuvo sus propias repercusiones en las filas de la izquierda mundial, particularmente en aquellos aspectos referidos a la cuestión del fin de la utopía.

En el pasaje del socialismo utópico al socialismo científico, procesado por el marxismo, la utopía buscó su base terrenal, vale decir, la realidad de sus posibilidades históricas. Pareció encontrarla, al menos entre 1889 y 1914, período que suele ser reconocido como «la edad de oro del marxismo»¹. Fue entonces cuando la unión de la teoría socialista y el movimiento internacional de los trabajadores, del análisis científico del capitalismo y de la lucha de clases organizada por los partidos socialistas, daba la impresión de superar la impotencia anterior de los socialistas utópicos, convirtiendo al socialismo en una aspiración realista. En esa época, casi con plena certeza, se podía creer que:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!²

Las bases para la sociedad comunista —«tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento»³— habían sido descubiertas en el análisis de las contradicciones fundamentales de la sociedad burguesa, en su interior, en la propia base productiva, allí, donde la clase obrera industrial establecía su vínculo estructural con la revolución socialista. El esfuerzo utópico-realista del marxismo, a menudo velado por actitudes dogmáticas, se pudo presentar como la unión simbiótica entre teoría y praxis, algo que pareció absolutamente válido a la luz del notable desarrollo que durante todo ese período tuvo el movimiento socialista, tanto en términos intelectuales como políticos. La guerra de 1914 pondría fin a esa ilusión, mostrando como

¹ En 1889 se realizó el congreso inaugural de la Segunda Internacional, en París. En 1914, las actitudes patrióticas y belicistas de los partidos socialistas ante la guerra imperialista pusieron de manifiesto que la solidaridad internacional era una consigna vacía. Esa actitud cuestionó el fundamento ideológico de la organización internacional socialista, a tal punto que provocó su bancarrota y la posterior división de casi todos los partidos que la integraban (véase: Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo II. La edad de oro*, 1977).

² Karl Marx, «Crítica del programa de Gotha», en *Marx y Engels. Obras escogidas*, p. 335.

³ Karl Marx, ídem.

el internacionalismo proletario, al menos hasta ese momento, no había pasado de ser una mera ideología, encubridora de los intereses nacionalistas de la clase obrera de los países imperialistas.

Luego, sobre la base del marxismo, se harían otros esfuerzos por recuperar la unión de teoría y praxis. La bancarrota de la Segunda Internacional (la de los partidos socialistas) abriría camino a la formación de la Tercera Internacional (la de los partidos comunistas, consolidada tras la Revolución bolchevique de 1917) y a la formación de una Internacional Socialdemócrata (integrada por los partidos socialistas que se oponen a la revolución bolchevique). Más tarde, tras los desastres de la política exterior de la Tercera Internacional, subordinada a la estrategia stalinista de fortalecimiento del socialismo soviético en un solo país (desastres que fueron escandalosos durante la Guerra Civil Española), se abrirán las opciones trotskistas que, desde 1938 en adelante, escisiones tras escisiones, apenas pudieron fortalecer el proyecto de formación de una Cuarta Internacional. En 1948, la ruptura de Yugoslavia con Stalin marcaría una diferenciación importante en el campo de la doctrina leninista, pautando la posibilidad para los países coloniales de un desarrollo nacional autónomo respecto a la URSS. Ello serviría de impulso a la orientación de las luchas de descolonización dentro de un mundo que aparentaba ser bipolar. La formación del Movimiento de Países No Alineados, la descolonización de África y el triunfo de la Revolución cubana, todo ello, abría nuevas opciones al socialismo (diseñando estrategias nacionales y populares a través de frentes y movimientos de liberación nacional), que en muchos casos se diferenciaban de las tradiciones socialistas (reformistas y legalistas) por su adopción de la lucha armada (guerra de guerrillas, guerrillas urbanas, guerra popular prolongada, etcétera) como vía estratégica fundamental para la imposición de gobiernos populares y por el acento puesto en la cuestión nacional. La ruptura chino-soviética de 1961 volvería a producir nuevas tendencias y nuevos partidos comunistas, en general muy afines a los movimientos de liberación nacional. A su vez, durante todo ese período, en los países del Tercer Mundo con cierta tradición democrática, las crisis de los partidos burgueses —liberales o conservadores— desencadenada por el fracaso de los programas de desarrollo y modernización industrial, produjo desgajamientos populistas con una impronta de izquierda, a menudo muy próximos a las corrientes socialdemócratas y socialcristianas internacionales, aunque también bastante afectos a las luchas antiimperialistas o de descolonización. Por su parte, el surgimiento en la década de los setenta de una Nueva Izquierda en los países centrales —organizada a partir de las preocupaciones expresadas por el arco iris de los nuevos movimientos sociales (feministas, ecologistas, pacifistas, etcétera) y tratando de dar curso a la retirada de los movimientos juveniles contraculturales—, vendría a multiplicar las opciones existentes. Así, la izquierda se fue nutriendo de diversas fuentes y de múltiples expresiones.

Durante todo este proceso de diversificación que atravesó el siglo XX hasta la década neoliberal de los ochenta, una de las características más salientes de la izquierda fue la fuerte ideologización que presentaban las distintas corrientes y grupos. Cada fracción presentaba un programa máximo que, a la manera de un objetivo final, guiaba y daba sentido a sus actos políticos cotidianos. Poniendo mayor o menor énfasis en aspectos relevantes de la sociedad ideal que promovían, estas corrientes se diferenciaban de sus circunstanciales aliados o adversarios dentro de la izquierda, dentro de los movimientos sociales o entre las clases sociales de una formación socioeconómica determinada. Del mismo modo, esta diferenciación se procesaba por un estricto plan estratégico (revolucionario o reformista), referido, la mayoría de las veces, a alguna experiencia históricamente realizada en el plano internacional. Todo esto las llevaba a duros enfrentamientos en la práctica política cotidiana. Así y todo, estas distintas corrientes ideológicas parecían mantenerse al margen frente a las divisiones y los fracasos políticos que continuamente protagonizaban, logrando —diríamos que estoicamente— que toda nueva formación no clausurase ninguna experiencia anterior. Por ello, la fragmentación de la izquierda, a menudo descripta como fundamentalista por sus críticos, podía presentarse a la vez como dotada de una enriquecida diversidad de ideas. Se fundaba así una verdadera dialéctica de esfuerzos utópicos, pretensiones de aunar teoría y praxis, fracasos, confrontaciones, divisiones, nuevos esfuerzos utópicos, y así por delante. De este modo llegaríamos, un siglo después de «la edad de oro» del marxismo, a la crisis de los noventa del siglo XX. Con el triunfo del posmodernismo y el neoliberalismo, tras la década de los ochenta, aquella diversidad ideológica y organizativa de la izquierda se fusionaría en una común impotencia dando paso al retraimiento y el desencanto de la utopía: «nada que se asemeje ni de lejos al ‘nuevo hombre socialista’ parece destinado a nacer»⁴. Desde ese momento, el final de la utopía parece ser una realidad incuestionable.

Con los sucesivos fracasos —del desarrollismo populista a fines de los cincuenta, de los movimientos contraculturales y revolucionarios a principios de los setenta, de la socialdemocracia bienestarista a fines de los setenta y del socialismo burocrático a fines de los ochenta—, la izquierda se ve enfrentada a una situación de crisis profunda y polivalente: ideológica, teórica, programática, organizativa, etcétera. Su paradigma —entendiéndolo como el conjunto de valores, teorías, estrategias y tácticas más o menos compartidas, más o menos enfrentadas en mutuas referencias— parece desvanecerse. Ya a comienzos de los noventa algún analista podía afirmar que tras la caída del socialismo real «se ha empezado a dudar, cada vez con mayor insistencia, de la validez y

⁴ Richard Rorty, «¿Cantaremos nuevas canciones?», en Giancarlo Bosetti (Compilador), *Izquierda punto cero*, 1996, p. 59.

oportunidad de la distinción misma entre derecha e izquierda»⁵. Las categorías con las que la izquierda venía interpretando el mundo y conduciendo la acción (básicamente de cuño marxista), se mostraron inocuas e insignificantes a los ojos de sus portadores. Estas categorías funcionaban, entre otras razones, porque podían dar cuenta de la realidad, si bien la simplificaban. A partir de esta crisis que se proyecta al nuevo milenio —y que, por supuesto, aún se mantiene— esa realidad resulta por demás compleja para ser interpretada por aquellas categorías (entre otras cosas, porque se le añade la situación de desconcierto de los propios intérpretes). Frente a este panorama, por demás desolador, sorprende las nuevas funciones —por demás ambiguas— que se le comienza a atribuir a la utopía. Veamos esta cuestión más detalladamente.

Una de las respuestas inmediatas ante la crisis de identidad que sufrió la izquierda tras el derrumbe del socialismo y del marxismo fue buscar refugio en los referentes ideológicos que aún podía ofrecer la utopía. Tras la crisis se fue difundiendo la idea de que la credibilidad del proyecto socialista exigía la elaboración de un nuevo paradigma que se diferenciase por completo del llamado socialismo real. Se postuló así la necesidad de una reformulación de la utopía. El tema es que esta reformulación quedó restringida a una función idealizadora e imaginativa: elaborar especulaciones, reflexiones y sueños que reanimasen las pasiones de la izquierda dándole algún sentido a una actividad política que se volvía cada vez más pragmática. En cierto sentido se trataba de una vuelta atrás: del socialismo científico al socialismo utópico; si no, acaso, un poco más atrás: a un «socialismo teológico o platónico». No es casualidad que en estas circunstancias volviese a circular el nombre de Ernst Bloch. Para muchos era importante que el marxismo se despojase de su faz siniestra y alarmante. Que recuperase su rostro humanitario, que se hiciese bondadoso y afable, que recuperase su calidez imaginativa o, como quería Walter Benjamin, que restableciese su conexión con la teología.⁶ Por esa vía, según lo entendieron quienes así pretendían recuperar la utopía⁷, era de esperar que se revirtiera el científicismo y el economicismo desarrollista que durante la experiencia del socialismo burocrático se asoció al marxismo como ideología del estado-partido (no sólo en la URSS, sino para todos los partidos comunistas, oficiales o disidentes). En este sentido, la obra de Bloch podía ser una fuente inmensa de inspiración.

⁵ Norberto Bobbio, «La izquierda y sus dudas» en Giancarlo Bosetti (Compilador), *Izquierda punto cero*, 1996, p. 77. Para este analista el criterio que se debería usar para distinguir entre derecha e izquierda es «la diferente apreciación con respecto a la idea de igualdad» (véase Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, 1996, p. 162). Que este libro se halla convertido en un *best-seller* habla por sí mismo de la magnitud que había adquirido la crisis de la izquierda.

⁶ Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, 1989, p. 177.

⁷ Por ejemplo, Michael Löwy, quien sostiene que «el desarrollo creativo del marxismo y la superación de su crisis actual exige el restablecimiento de su dimensión utópica». (Michael Löwy y Daniel Bensaïd, en *Marxismo, modernidad y utopía*, 2000, p. 126).

Para Bloch, «el principio esperanza» —presentado como una pulsión antropológica, un afecto constitutivo de la persona, lo que estructura el deseo de lo «aún-no-conocido», lo que lanza al individuo humano y al género humano hacia el futuro—, sustentaba todo el arco de las utopías: la conciencia anticipadora, los pequeños sueños diurnos, lo «todavía-no-consciente», el presentimiento productivo, las representaciones de la fantasía, las imágenes desiderativas en el espejo de la actividad humana, los bocetos de un mundo mejor.⁸ En todo ese recorrido Bloch bosquejaba una utopía concreta. Una utopía que no describe como ha de ser el futuro, sino que señala una dirección para el mismo: la dirección de la felicidad, de la superación de la alienación, de la justa apreciación de la persona, de la reconciliación de la humanidad en su plenitud y gozo, del reino de la libertad. Esta utopía es concreta porque tenemos una precisa sapiencia de ella y porque no se abstrae en lujos de detalles, como solían hacerlo las utopías renacentistas (en particular la *Utopía* de Tomás Moro). Su sentido utópico es movilizador, pues le da significado a la acción vital del individuo en el nivel básico de sus intuiciones: ese nivel donde afirmamos el rechazo de lo que no se adecua a nuestra esperanza emancipatoria y reconciliadora. Lamentablemente, la situación actual parece no responder a estos preceptos ya que se espera sin esperanza y ya nadie tiene esperanza en la espera. Tal como lo vislumbró Simone Weill en su época —que también fue de profundo escepticismo—, podemos decir que «la espera de lo que vendrá ya no es esperanza sino angustia».⁹

¿Por qué se espera sin esperanza? Los problemas de la vida humana en el sistema capitalista son evidentes y desbordantes. Todos «esperan» que de un modo u otro se resuelvan. Pero, por paradójico que resulte, la esperanza de que tal solución se haga efectiva está en bancarrota. Se generaliza el escepticismo de la razón y también de la voluntad. Hay suficientes razones para rebelarse, pero la rebelión parece perder siempre su razón. Una causa de este *impasse*, que se ha vuelto eterno, es el mismo fracaso de las utopías. No tanto por el fracaso en sí, algo que podría ser racionalmente explicable en el marco de la reformulación de un nuevo proyecto, sino porque tal explicación no se procesó debidamente. Los esfuerzos por realizar una crítica profunda del fracaso del socialismo real fueron aislados y no llegaron a sistematizarse adecuadamente. Por otra parte, las críticas del fracaso de las utopías que oficiaron como alternativas al socialismo real a fines de la década del sesenta, fueron, en el mejor de los casos, incompletas e insuficientes (es más, a tal punto llegó la mistificación de todo ese período que hay quienes ni siquiera reconocen que la experiencia sesentista significó un fracaso). Además, no se explica satisfactoriamente lo que sucedió con la sistemática cooptación de la disidencia utopista: ¿por qué los más fervientes promotores de la utopía

⁸ Véase Ernst Bloch, *El principio esperanza. Tomo I*, 1977, especialmente Cap. 15.

⁹ Simone Weill, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, 1995, pp. 43-44.

terminan siendo asimilados una y otra vez por el sistema una vez se aproximan a alguna posición de poder o prestigio más o menos relevante, ya sea desde la actividad política, social o cultural? La conjunción de estos déficits explicativos ha dado por resultado una debilidad generalizada de la función utópica: esto es, del funcionamiento racionalmente motivador del «principio esperanza». Mientras tanto, lo que se fortalece parece ser su funcionamiento irracional y mistificador: líderes carismáticos que hipnotizan multitudes, neomilenarismo, cultos orientalistas *new age*, etcétera; todo ello potenciado en esta nueva era digital del uso múltiple de las aplicaciones y las redes sociales vía internet. Se trata de una nueva religiosidad donde lo virtual e intangible penetra incluso la esfera mediática de la actividad política.

¿Por qué ya nadie tiene esperanza en la espera? La aceleración de la vida social y de la dinámica de obsolescencia de los valores (materiales y simbólicos) se ha multiplicado por el propio despliegue del capitalismo tardío y de la posmodernidad cultural. Esa dinámica vertiginosa, ese «culto de lo efímero»¹⁰, disminuye la capacidad del individuo para diferir sus deseos y aumenta su temor a estar «perdiendo el tiempo», si destinase este último, a planificar y llevar adelante cualquier actividad cuyos resultados y logros sólo podrían verse concretados a mediano o largo plazo. De hecho, se ha impuesto el sentido común de que lo que deseamos hoy, lo que pretendemos que hoy sea válido, ya no existiría mañana: ni como deseo ni como valor, ambos igualmente inestables, provisorios y precarios. Esto genera una predisposición a la satisfacción inmediata de las aspiraciones. Por su parte, la flexibilidad estructural que acompaña la vida cotidiana en la posmodernidad neoliberal vino a agudizar esas perspectivas. Por cierto, si esta mentalidad inediatista (tan funcional para un sistema que busca acelerar y disminuir los tiempos del ciclo de reproducción económica: *just do it* es la consigna) se impuso incluso entre las clases que no pueden satisfacerla plenamente se filtró hasta lo más profundo de las aspiraciones utopistas de antiguos militantes (que aún hoy siguen anhelando recuperar el tiempo perdido de su juventud comprometida), ello se debió, en parte, a que no encontró resistencias crítico-prácticas. La utopía, por la magnitud de las tareas que implicaba su realización, sólo podía ser presentada como un procedimiento racional de lenta construcción, de largo plazo, que obligaba al sacrificio y la postergación de los deseos inmediatos, que imponía la espera, la preparación, la formación, etcétera. Así, la crisis y el fracaso de la utopía operan en la extensión actual de sus contrapartes inediatistas: el hedonismo consumista, el exitismo y la violencia quiliástica de nuevo tipo.

¹⁰ Véase, Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*, 1990.

Tal vez, por todo esto, en el devenir cotidiano de una izquierda secular que debe dar cuenta de esa nueva realidad del espíritu de nuestro tiempo, los términos de Bloch aparecerán invertidos: ya no se pretende que la esperanza sustente la utopía y si que la utopía sustente la esperanza.

Bloch afirmaba que una «utopía concreta se encuentra en el horizonte de toda realidad», y concebía ese horizonte como la perspectiva de una «posibilidad real que rodea, hasta lo último, las tendencias-latencias abiertas» en el proceso del movimiento histórico.¹¹ Bloch supo descubrir el futuro en el pasado: «Lo bueno, más aún, lo mejor había sido ya querido a menudo en el pasado, y se había quedado en ello»¹². Para él, el contenido utópico de la historia es alentado por un horizonte de esperanzas aún no realizadas; un excedente cultural que, creado por la influencia de la función utópica, aparecía como algo «aún-no-acontecido».¹³

En cambio, utopía y esperanza, tal como se dispone de ellas en los discursos finiseculares de la izquierda, se proyectan desde un futuro indeterminado hacia el presente. Ya no se articulan en un proyecto de acción concretamente encaminado, sino en la idea abstracta de un azaroso e incierto porvenir lejano. No radican en las posibilidades de realización de ningún sujeto particularmente definido, sino en la incierta providencia del pensamiento cauto. Por esta vía, el contenido utópico de la historia se vuelve un ideal de lo imposible. Queda condenado a perpetuidad: estará allá, en el horizonte, dónde nunca llegaremos con nuestro andar por más que caminemos.

En el plano de las consideraciones políticas, una de las cuestiones que tradicionalmente había definido el concepto de utopía era que ésta, presentándose como modelo total de una organización social armónica —sin existir en ninguna parte—, igualmente debía y podía realizarse. De esta manera, la utopía se movía en una mezcla de imperativo moral, aliento mesiánico-romántico y realismo crítico-práctico. Inclusive oficiando como sueño compensatorio, el modelo a realizar contemplaba una organización de la comunidad pensada como solución tan posible como definitiva, a los problemas de tipo político, social y cultural del capitalismo. Esta noción de utopía se despotencia ante la incertidumbre posmoderna: allí donde se duda que el mundo tenga alguna forma real, la historia y la biografía algún sentido, la praxis alguna razón auténtica.

¿Para qué sirve la utopía?, le preguntó un joven estudiante a Fernando Birri, prestigioso cineasta latinoamericano. Su respuesta, tal como lo relata el escritor Eduardo Galeano, sintetiza magistralmente cuál era para la izquierda el nuevo significado que pasaba a tener la utopía:

¹¹ Ernst Bloch, *El principio esperanza. Tomo I*, 1977, pp. 216-217.

¹² *Ibidem*, p. 142

¹³ *Ibidem*, pp. 144 y 147.

Ella está en el horizonte —dice Fernando Birri—. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar.¹⁴

Y así, en el horizonte, la utopía vuelve a ser un ideal prístino, a salvo de la imperfección práctica, resguardada de volver a fracasar. Es claro —aunque no se mencione explícitamente— que esta mutación de la función de la utopía se debe a su impotencia anterior. La utopía fracasó ante las pruebas de la realidad. Si lo utópico quiso ser real, lo real no fue utópico. Pero esta nueva concepción de la utopía como ideal, sin dudas honesta y desgarradamente bien intencionada en la búsqueda de lo mejor posible, terminó contribuyendo a legitimar un tipo de escepticismo que, con el tiempo, ha terminado de convalidar el hedonismo consumista y una ludopatía virtual masificada; una actitud flexible y complaciente con la realidad en esta nueva era digital. Si es verdad que la utopía se desplaza incesantemente con nuestro propio andar y permanece siempre en el horizonte, no importa cuanto avancemos, entonces, la pregunta relevante ya no es para qué sirve la utopía, sino: ¿para qué sirve caminar?

BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, Walter (1972), *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1989
- BLOCH, Ernst (1959), *El principio esperanza. Tomo I*, Madrid: Aguilar, 1977.
- BOBBIO, Norberto (1993), «La izquierda y sus dudas», en Giancarlo Bosetti (compilador), *Izquierda punto cero*, Barcelona: Paidós, 1996.
- BOBBIO, Norberto (1994), *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Madrid: Taurus, 1996.
- GALEANO, Eduardo (1993), *Las palabras andantes*, Montevideo: Ediciones del Chanchito, 1993.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1977), *Las principales corrientes del marxismo II. La edad de oro*, Madrid: Alianza, 1985.
- LIPOVETSKY, Gilles (1987), *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*, Madrid: Anagrama, 1990.
- LOWY, Michael y BENSALD, Daniel (2000), *Marxismo, modernidad y utopía*, San Pablo: Xamá, 2000.
- MARX, KARL (1875), «Crítica del programa de Gotha», en *Marx y Engels. Obras escogidas*, Moscú: Progreso.
- RORTY, Richard (1993), «¿Cantaremos nuevas canciones?», en Giancarlo Bosetti (compilador), *Izquierda punto cero*, Barcelona: Paidós, 1996.
- WEILL, Simone (1934), *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Barcelona: Paidós, 1995.

¹⁴ Eduardo Galeano, *Las palabras andantes*, 1993, p.310.

