

Utopía: ¿Futuro y/o Alteridad?

Utopie: Future Et/Ou Alterité?

MIGUEL ABENSOUR¹

Resumen: Este artículo propone recorrer las diferentes perspectivas desde las que históricamente se ha pensado la utopía. En este recorrido Miguel Abensour subraya dos giros fundamentales. El primero sería la asignación de la utopía al tiempo por medio de su transferencia a una ontología dialéctica, operación llevada a cabo por Marx e identificada por Marc Bloch. El segundo, aún más importante en cuanto se trata de una tarea presente, sería la superación de los límites que la previsión dialéctica impone a la utopía a partir de un pensamiento de la alteridad, aspecto en el que la filosofía de Emmanuel Levinas juega un papel exploratorio pionero.

Palabras clave: Marc Bloch, Marx, utopía, dialéctica, Levinas, tiempo, alteridad.

Abstract: The following contribution is a proposal to reconsider the different paths in which utopia has been historically thought. Miguel Abensour points out two basic turns in this trajectory. First of all, the assignment of time to utopia by means of a transfert towards dialectical ontology, a Marxian innovation identified by Marc Bloch. Secondly, and even more important as it constitutes a present task, the overcoming of the limits imposed by dialectics forecast on utopia by means of a thinking of the otherness. In that last point, the philosophy of Emmanuel Levinas represents a pioneering exploratory effort.

Key words: Marc Bloch, Marx, utopia, dialectics, Levinas, time, otherness.

I

¿No sería uno de los signos distintivos de la modernidad utópica, como lo ha observado A. Doren, citado por Karl Mannheim en *Ideología y Utopía*, el paso de las proyecciones espaciales a las proyecciones temporales, el paso de los viajes imaginarios en el espacio a los viajes imaginarios en el tiempo? Dos nombres para esta metamorfosis: Tomás Moro

Fecha de recepción: 10 diciembre 2008. Fecha de aceptación: 18 febrero 2009.

1 Miguel Abensour es profesor emérito de filosofía política en la Universidad Paris VII-Denis-Diderot y antiguo presidente del Collège International de Philosophie. Además de realizar una notable labor editorial al frente de la colección «Critique de la politique» y de las revistas *Textures* y *Tumultes* es autor, entre otros, de *La Démocratie contre l'État. Marx ou le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997 (reed. por Colihue, Buenos Aires, 1998); *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris, Sens & Tonka, 2006 y *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2009. En español ha sido recientemente publicada una colección de artículos que resumen buena parte de su pensamiento: *Para una filosofía política crítica*, Barcelona, Anthropos, 2007.

Traducción del francés: Víctor Egío. Becario FPI-Fundación Séneca de la Universidad de Murcia y miembro del Grupo de Investigación Saavedra Fajardo.

por una parte, el cual describe la isla de Utopía gracias al relato de viaje del marino-filósofo Rafael Hytlodeo y, por otra parte, el autor de *El año 2440* que da por epígrafe a su obra la frase de Leibnitz: «El presente está preñado del futuro». Sebastián Mercier parece haber hecho escuela. Numerosas son en efecto las utopías que se entregan al retrato de la sociedad futura tal y como surgiría libre de los males de la sociedad presente, una manera de mantener de otra forma la ambigüedad del vocablo genialmente inventado por Tomás Moro que, como sabemos, oscila de forma permanente entre el país de ninguna parte y el país donde todo está bien.

Aunque K. Mannheim subrayaba el interés de esta odisea de la conciencia utópica, de su ligazón con el tiempo, como sociólogo no podía darse por satisfecho con este cambio de motivo en la medida en que no lograba construir una exposición socio-histórica de las formas de la conciencia moderna, en relación con el enfrentamiento de los grupos sociales. De ahí que, una vez registrada esta articulación de la utopía con el tiempo, el trabajo de K. Mannheim consistiera en elaborar una diferenciación de las formas de utopías temporales entre el chiliasmo, la utopía humanitaria-liberal, la utopía conservadora y la utopía socialista-comunista².

A decir verdad, si queremos medir la dimensión exacta de esta nueva orientación de la utopía hacia el tiempo y, por ende, hacia la sociedad futura, es del lado del filósofo Ernst Bloch del que conviene inclinarse. Sólo, en *Espíritu de la Utopía*, obra faro del inicio del siglo veinte, y en *El Principio Esperanza* consigue dar a esta nueva articulación de la utopía toda su amplitud filosófica, en la medida en que ha sabido enraizar esta articulación de la utopía y el tiempo en una ontología o, más exactamente, con una doctrina del ser inacabado. La articulación de la utopía al tiempo es plural. Según E. Bloch, la utopía provendría de un foco ontológico, de un foco que tiene que ver con el ser. El ser es pensado a la vez como proceso, inacabamiento y tensión hacia el acabamiento, todas ellas dimensiones que se comunican con la utopía, ya que la utopía y su persistencia estarían inscritas en la economía del ser. Ahora bien, esta filosofía de la utopía se une a la tendencia dominante de la filosofía contemporánea que privilegia el futuro como lo esencial de la temporalidad. ¿Cómo llega a ello E. Bloch? Parte de la categoría ontológica, de la categoría negativa de No (*Nicht*) como en la expresión «todavía No». El No es origen. Se encuentra al comienzo, es comienzo. Un doble movimiento se percibe en el No: es a la vez carencia y evasión fuera de esa carencia. Si el No es un Vacío, es al mismo tiempo el empuje deseoso de evadirse. Es aquello que hace que el No sea lo que pone a los seres en movimiento, bajo la forma de pulsión, de necesidad, de tensión. E. Bloch concede una atención particular a una forma de No que es un «No tener» y que no es otro que el hambre. El No debe ser cuidadosamente distinguido de la Nada: el acto del No es la puesta en movimiento, el acto de la Nada es la destrucción. En el hambre, el Vacío se revela como *horror vacui*, come aversión del No por la Nada. El hambre que es un «No tener» es, al mismo tiempo, movimiento fuera de ese «No tener», movimiento hacia un tener por venir, hacia la producción de un tener futuro.

Otra etapa más que concierne explícitamente la temporalidad es superada por E. Bloch cuando pasa del *No* al *No todavía*. El *No todavía* es «aquello que caracteriza la tendencia

2 A. Kupiec, «Karl Mannheim, l'utopie et le temps», *Mouvement*, 45-46, 2006, pp. 87-97.

en el proceso material», la tendencia del origen a la búsqueda de su desenlace. La lucha del hambre para salir del estado de privación es invención, construcción de medios de producción por venir. En este movimiento hacia el desenlace, el *No todavía* es la experiencia de la incompleción del ser. Sería por tanto en el inacabamiento del ser, en el *No ser todavía*, donde la utopía encontraría su fuente inextinguible y en la tensión hacia el acabamiento situado en el futuro, su principio más certero. Como si la utopía, la impulsión utópica, se diera como tarea, a través de su pretensión del Excedente, de lo esencial, el acabamiento del ser, la compleción del ser. Es por ello que la utopía llevada, provocada en cierto modo por esta tensión ontológica entre inacabamiento presente y acabamiento por venir, renace sin cese. «Como *todavía-no*», escribe E. Bloch, «el no atraviesa lo llegado-a-ser y lo trasciende; el hambre se convierte en la fuerza de producción en el frente, abierto una y otra vez, de un mundo inconcluso»³. Y esta declaración es esencial, en la medida en que define la utopía como el lugar de la tensión máxima entre inacabamiento y acabamiento futuro. «El no como *todavía-no procesal* convierte así la utopía en el estado real de la inconclusividad, del ser solo fragmentario en todos los objetos»⁴. La utopía sería entonces salida, evasión del ser no en tanto que ser sino solamente en tanto que ser devenido e inacabado en su devenir. Es en el inacabamiento del ser, en su distancia con respecto al acabamiento, a la esencia, donde reside el secreto de la persistencia de la utopía, el motor de su enigmático renacimiento que todos los conservadores del mundo temen confundir con «la eterna utopía».

No se ha trabajado lo bastante la sorprendente relación de E. Levinas y E. Bloch. Así, para aquel que quiere acceder a la verdadera dimensión de esta asignación de la utopía al tiempo, no basta con situar la utopía en este espacio, entre inacabamiento y tensión hacia el acabamiento, y deducir simplemente la orientación de la utopía hacia el futuro. Todavía debemos tomar nota, como a ello nos invita E. Levinas en el curso sobre *La Muerte y el Tiempo*, de la «revolución Blochiana» por lo que hace a las relaciones entre el tiempo y la muerte, lo que toma forma de un verdadero *Anti-Heidegger*. En efecto, E. Bloch invita a pensar la muerte a partir del tiempo y no ya, como en Heidegger, el tiempo a partir de la muerte. Gesto filosófico determinante con efectos múltiples y considerables:

–Se trata primero de rechazar frente a Heidegger la identificación del tiempo originario al ser para la muerte, a la finitud, para pensar a partir de ahí el tiempo a la luz de la utopía. Hay que atribuir entonces a E. Bloch «la forma en la que (Bloch) separa el tiempo de la idea de nada para unirlo a la terminación utópica. El tiempo no es aquí pura destrucción; todo lo contrario»⁵.

Es precisamente este gesto, esta elección de un nuevo foco a partir del cual identificar el tiempo originario, el que permite arrancarse del tropismo hacia la muerte y concebir no ya solamente una asignación de la utopía al tiempo, sino el efecto esencial, olvidado por K. Mannheim, *una asignación del tiempo a la utopía*. Tal es la nueva identificación del tiempo propuesta por E. Bloch, interpretada por E. Levinas. «Lo utópico de la esperanza es la temporalización del tiempo, la paciencia del concepto. El tiempo, como esperanza de

3 E. Bloch, *El principio esperanza*, v. I, Madrid, Aguilar, 1977, pp. 305-306.

4 Ibid. p. 306.

5 E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 123-124.

la utopía, ya no es el tiempo pensado a partir de la muerte»⁶. El éxtasis primero es aquí la utopía y no la muerte. En la medida en que la utopía es expresión, manifestación del principio esperanza, esta nueva asignación del tiempo a la utopía es pensable. «*El tiempo es pura esperanza*. Es incluso el lugar de origen de la esperanza. Esperanza de un mundo acabado en el que el hombre y su trabajo no sean mercancías. Esperanza y utopía sin las cuales la actividad que culmina el ser –es decir, la humanidad– no podría empezar ni continuar en su larga paciencia de ciencia y esfuerzo»⁷.

De ahí nace una nueva perspectiva así como una nueva mirada. Pensar la muerte a partir del tiempo, a partir del porvenir utópico, no suprime ni el escándalo de la muerte ni atenúa su poder de destrucción, pero priva hasta un cierto punto a la muerte de su «dardo», en la medida en que una nueva mirada puede ser dirigida en adelante hacia ella. Lejos de ser el significado exclusivo del tiempo, «la posibilidad insigne» del *Dasein*, la vía hacia la autenticidad, la muerte es abordada, sentida de otro modo, en una perspectiva que engloba en cierto modo y transforma su economía interna. «En Bloch no es la muerte lo que abre el auténtico futuro, sino que, al contrario, es en el futuro auténtico donde debe comprenderse la muerte. Futuro de utopía como esperanza de cumplir lo que no es todavía. La esperanza de un sujeto humano aún ajeno a sí mismo...»⁸.

Se sigue la aparición, la constitución de otra subjetividad, no ya de un sujeto presa del *conatus* «que no regresa a la tensión sobre sí mismo, a la preocupación de ser», sino de una subjetividad «como dedicación a un mundo por venir»⁹. Es en esta desposesión de sí mismo que suscita el porvenir de utopía y en la relación con el otro que implica dónde podemos comprender lo que ha permitido a E. Levinas percibir la revolución blochiana: no pensar más el tiempo a partir de la muerte, sino pensar la muerte a partir del tiempo, es decir, las tesis concebidas desde 1946-1947 en *El tiempo y el otro*. Pensar la muerte a partir del tiempo, del porvenir de utopía, es pensar la muerte a partir del otro, pues esta dedicatoria a un mundo por venir es una dedicatoria al otro en la medida en que, como escribe en *El tiempo y el otro*: «El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con el otro», o también: «La relación con el porvenir, la presencia del porvenir en el presente también parece cumplirse en el cara a cara con el otro»¹⁰. Relación con el otro que refuerza el término «porvenir de utopía», ya que el gesto de E. Levinas cuando piensa la utopía consiste en arrancar la utopía al universo de la comprensión, del saber, para asignarla al orden del encuentro –la situación donde el Yo encuentra al Tú– para hacer de ello una forma de pensar «de otro modo que saber», que toma su fuente de la proximidad. De ahí un lugar nuevo acordado a la utopía: eslabón intermediario, pasarela hacia el acabamiento, hacia el para-el-prójimo, la utopía da sentido a la fórmula blochiana. Pensar la muerte a partir del tiempo significa pensar la muerte a partir del mundo acabado por venir, a partir del otro. Porque Levinas atribuye a la utopía que, en tanto que esperanza es anticipación –«estamos en el mundo como si el mundo se encontrara acabado»– la función de poner en relación

6 Ibid. pp. 118-119.

7 Ibid. p. 116.

8 Ibid. p. 119.

9 Ibid. p. 119.

10 E. Levinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 117, p. 121.

dos polos de potencial diferente, lo inacabado y lo acabado y, con ello, la función de cortocircuitar el tiempo, de puesta en relación incandescente y así, de vuelco en la orientación del tiempo. Asignación del tiempo a la utopía, asignación del tiempo al otro. «Esta utopía (de un habitamiento absoluto) «cortocircuita» el tiempo, pero al mismo tiempo es un factor de lo humano y del trabajo. Este cortocircuito del tiempo es una condición de la conciencia revolucionaria»¹¹.

II

La asignación de la utopía al tiempo y la asignación del tiempo a la utopía fueron tan apremiantes que superaron incluso la crítica de la utopía, la de Marx por ejemplo. Frente a las grandes utopías de comienzos del siglo XIX –la tríada Saint-Simon, Fourier, Owen– de la que Marx ha saludado la grandeza en tanto, a diferencia de Proudhon, ofrecían no «la sombra proyectada de la sociedad presente», sino «la expresión imaginativa de un mundo nuevo»–, su labor ha consistido no en proclamar el fin de la utopía, sino en inventar un rescate de la misma a través de su transferencia a un pensamiento de la historicidad, a saber, a una ontología dialéctica. Se sigue de ello que, a nivel de la forma y no del contenido temático, exista una relación diferenciada entre la orientación hacia el futuro de las grandes utopías y la «previsión morfológica» del comunismo (retomando los términos de A. Labriola), la previsión de la reapropiación de la comunidad humana, tal y como la encontramos en la obra de Marx, si le devolvemos su naturaleza verdadera de comunismo crítico. A decir verdad, complejo es el trabajo de Marx sobre el corpus de las grandes utopías emancipadoras: podemos definirlo por una parte como una inyección de utopía en el texto de Hegel, en la filosofía hegeliana de la historia, de forma que la filosofía vuelta praxis pueda acceder a un conocimiento del futuro y, por otra parte, como una inyección de Hegel y de la filosofía de la historia en el campo de la utopía. Es gracias a esta intervención por lo que Marx llegó a transformar la cuestión clásica del origen de la propiedad privada en una nueva y extraordinaria cuestión, la de la relación entre el trabajo alienado y la marcha del desarrollo humano¹². Este es con gran exactitud el lugar de tránsito del «comunismo grosero» a un comunismo crítico. Al mismo tiempo, Marx descosifica la propiedad privada y transplanta la utopía en otro terreno, el de una ontología dialéctica que tiene como centro el concepto de trabajo en tanto categoría ontológica, definido desde entonces «como acto de engendramiento del hombre por él mismo». Si, dentro de una perspectiva utópica clásica, se parte de la propiedad privada, estado fuera del hombre, cosa exterior a él, se le opone del mismo modo el comunismo como un «estado que debe ser creado» o bien como un ideal en torno al cual la realidad debería regularse. Se ve por tanto la correspondencia punto por punto: de los dos lados (propiedad/comunismo) evacuamos el trabajo, la producción del hombre por él mismo, en tanto que ser objetivo. A la inversa, la nueva concepción de la historia, la de Marx, enuncia una nueva cuestión y da una nueva respuesta. Una frase esencial de los *Manuscritos de 1844* lo subraya: «pues cuando se habla de propiedad privada se cree

11 E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, op. cit., p. 118.

12 K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 117-120.

tener que habérselas con una cosa fuera del hombre. Cuando se habla del trabajo nos las tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo»¹³. Se trata de comprender como el movimiento universal de la propiedad privada, en trance de convertirse en una potencia histórica mundial o, mejor dicho, el movimiento del trabajo alienado, produce su autosupresión y tiende hacia una reapropiación positiva de la comunidad humana. En relación con este movimiento podemos conocer en adelante la forma de la nueva *Wirklichkeit*. Registrado este rescate por transferencia, sólo queda por saber si la transformación de la utopía en previsión morfológica rinde plena justicia a la utopía, a su voluntad de distanciamiento absoluto. Si no significa, para concluir, la subordinación de la alteridad a la orientación hacia el futuro.

III

Observando esta asignación de la utopía al tiempo, su dedicación a un mundo por venir, parecería que la utopía, tras la estela del acontecimiento revolucionario, haya dado un paso decisivo. Como si fuera a convertirse a la vez en un fermento y en un momento ineludible de la emancipación moderna. Gracias a esta nueva orientación, lejos de repetir las actitudes «escapistas» del pasado, la utopía se acercaría a la historia para mejor agarrarse a ella y se mostraría susceptible de dar a luz a una nueva praxis, tanto más rica en cuanto sabría dejar sitio al imaginario, a aquello que Marx llamaba «la poesía del porvenir». También el progresismo moderno se encuentra tentado a reconocer en esta orientación de la utopía hacia el futuro un progreso del espíritu humano. ¿No se pone la utopía al unísono con la filosofía más contemporánea al hacer del futuro la dimensión esencial de la temporalidad? Así E. Bloch en *El principio Esperanza* saluda el sueño hacia delante. «Ninguna ensoñación debe detenerse, porque ello no tiene buenas consecuencias. Pero si se trata de un sueño hacia delante, entonces la cosa se presenta de un modo diferente»¹⁴. Esta articulación con el futuro adquiere una dimensión casi antropológica: «Todos los hombres, puede decirse, están prendidos en el futuro, superan la vida que les ha tocado vivir»¹⁵. Este movimiento más allá hace de lo inadecuado, de aquello que deja insatisfecho, una barrera y no un hábito presupuesto y aceptado como tal. Una barrera, por tanto un obstáculo a superar, a transgredir en tanto el afecto dominante sea la esperanza que implica la acción vivificadora y no el temor que pone fin al hombre. La esperanza es capaz de engendrar y de acoger la conciencia revolucionaria: «puede embarcarse en el barco de la historia sin por tanto tener que abandonar en el muelle todo lo que había de bueno en el sueño». Se reconoce así un lugar al «sueño despierto de una existencia perfecta», con poder para poner fin a la «carencia de los sueños». Y, sin embargo, una duda nace enseguida frente a las certitudes del progresismo, incluso si el lirismo de E. Bloch las realza. Esta articulación con el tiempo, con el futuro, ¿no amenaza con verse acompañada por una pérdida? ¿No amenaza con, bajo la apariencia de un progreso, provocar una regresión? Este sueño hacia delante, ¿no esconde otra forma de carencia de sueños inédita e insospechada? En efecto, el precio a pagar por

13 Ibid. p. 119.

14 E. Bloch, *El principio esperanza*, v.III, op. cit., p. 489.

15 Ibid. p. 490.

reunirse con la historia, para embarcarse en el barco de la historia, la praxis, ¿no amenaza con volverse demasiado pesado, en la medida en que esta orientación hacia delante, si no es objeto de un control crítico, podría, sin quererlo, llevar con ella un marchitamiento, una desaparición del sentido de la alteridad? Como si la utopía, hija del distanciamiento absoluto, estuviera expuesta, en nombre de la orientación hacia el futuro, a confundirse con aquello que no es ella, sea la previsión científica (A. Comte), sea la previsión simpática (los saint-simonianos), sea incluso la previsión morfológica (Marx). Como si en nombre de la conjunción con la historia la utopía renunciara, sin darse cuenta, a la *búsqueda de aquello que es diferente* en palabras de Adorno, en resumen, a la alteridad. La carencia de los sueños en ese caso se volvería cualitativa, ya que es la sustancia misma del sueño, su heterogeneidad, la que sería alcanzada, si no destruida. Es cierto que A. von Cieszkowski puede anunciar en 1838 en *Prolegómenos a la historiosofía* que el futuro no pertenece al sistema de Fourier, sino que el sistema de Fourier pertenece al futuro, anunciando la transformación marxiana según la cual ya no es el movimiento social el que gira en torno a la utopía, sino la utopía la que gira a partir de entonces en torno al movimiento social. Pero la cuestión permanece: de esta gravitación invertida, ¿ha salido la utopía de Fourier indemne? ¿No es legítimo preguntarse también si la *exterioridad* de la utopía espacial –de «los Utópicos juegos de espacio» (Louis Marin)– no preserva de una manera de lejos más eficaz la alteridad de la sociedad utópica?

No sabríamos asombrarnos ante un modo de cuestionamiento tal. Volvamos al gesto marxiano, al rescate de la utopía por transferencia a una ontología dialéctica. Lo hemos observado: la utopía se ha ganado el reencontrarse con la historia, el enfrentarse con ella, pero ¿en qué medida no ha pagado este acceso a la historia con una domesticación o una banalización de sus manifestaciones más salvajes, tanto más salvajes como que se sitúan fuera de la historia, en su exterior? ¿El distanciamiento absoluto no se ha convertido en distanciamiento relativo? ¿La grandiosa imagen del hombre que Marx reconocía a Fourier no se ha sosegado? ¿No ha privilegiado Marx el trabajo en detrimento del juego? No es verdad, como lo ha pretendido durante largo tiempo la crítica marxista, que haya que juzgar siempre las utopías por el rasero de Marx. ¿Por qué no juzgar a Marx por el rasero de los utopistas? A decir verdad, la posición de Marx en este punto se vuelve compleja. Por un lado critica el sustitucionismo utópico –una conciencia utópica genial pretende sustituir al movimiento social, a la lógica de la lucha de clases–; del otro no duda en reconocer a ciertas utopías al menos la cualidad de expresión imaginativa de un mundo nuevo. Gracias al despegue de la imaginación, a la poesía del porvenir, habrían conseguido escapar a la reproducción de lo mismo, habrían logrado acoger al otro. Si uno lo mira bien, es este juego entre lo mismo y lo otro, entre lo idéntico y lo no-idéntico el que constituye el nervio de la crítica marxiana de las utopías, condenando aquellas que sucumben a la dominación de lo mismo (la sombra proyectada por la sociedad presente) y saludando a la inversa aquellas que dan acceso a lo nuevo, dejando al otro triunfar sobre lo mismo. Pero esta barrera crítica, ¿no se aplica al trabajo mismo de Marx, al rescate por transferencia de la utopía? La inmersión de la utopía en la dialéctica, en el paradigma dialéctico, ¿preserva a la utopía su cualidad de novedad, de alteridad radical? Podemos legitimamente dudar de ello si nos referimos al esquema dialéctico bien conocido según el cual la negación de la negación produce una nueva afirmación. Ahora bien, es precisamente este esquema el que opera en los *Manuscritos de 1844* cuando se trata

de transformar la cuestión del origen de la propiedad privada en la de la relación del trabajo alienado con la marcha del desarrollo humano, cuando se trata entonces de hacer emigrar la utopía al seno del comunismo crítico y su ontología dialéctica. «El comunismo –declara Marx– es la posición como negación de la negación y por eso el momento real necesario, en el desarrollo por venir de la historia, de la emancipación y del recobramiento de sí mismo por parte del hombre». Y añade enseguida esta precisión que olvidamos o negligimos demasiado a menudo: «El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana»¹⁶. Pero en otras ocasiones encontramos en los *Manuscritos de 1844* de manera más discreta, más interrogativa, es cierto, una distinción entre una afirmación resultante de la negación de la negación y una afirmación verdadera que se sigue de ella misma y no a partir del rodeo de la negación de la propiedad privada. «Si caracterizamos aún el comunismo mismo (porque es negación de la negación, apropiación de la esencia humana que se media a sí misma a través de la negación de la propiedad privada, por ello todavía no como la posición verdadera, que parte de sí misma, sino más bien de la propiedad privada)...»¹⁷. En el mismo sentido Marx concede a L. Feuerbach el mérito de haber sabido oponer a la negación de la negación «que afirma ser lo positivo absoluto, lo positivo que descansa sobre él mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo... Feuerbach concibe la negación de la negación sólo como contradicción de la filosofía consigo misma... La posición o autoafirmación y autoconfirmación que está implícita en la negación de la negación es concebida como una posición no segura aún de sí misma, lastrada por ello de su contrario, dudosa de sí misma y por ello necesitada de prueba, que no se prueba, pues, a sí misma mediante su existencia, como una posición inconfesada y a la que, por ello, se le contrapone directa e indirectamente, la posición sensorialmente cierta, fundamentada en sí misma»¹⁸. ¿No es esto confesar que el concepto de la negación de la negación es problemático? ¿No es reconocer que la afirmación nacida de un tal proceso, lejos de ser verdadera, es problemática hasta el extremo a la vista del juego del mismo y del otro? Confesión que ha retomado, explicitado, desarrollado H. Marcuse en un texto esencial: *Sobre el concepto de negación en la dialéctica*. Preocupado por mostrar, contrariamente a Althusser, una continuidad entre la dialéctica de Marx y la de Hegel, H. Marcuse reprocha a la dialéctica materialista el permanecer en la órbita de la razón idealista mientras «no destruya la concepción del progreso según la cual el futuro siempre está fundamentado dentro de lo existente»¹⁹. A fin de radicalizar el concepto de tránsito a un estadio histórico nuevo, H. Marcuse somete el concepto de negación a un examen crítico. Se sigue de ello que todas las transformaciones de la totalidad suponen «la manifestación de un ser ya existente en sí, el cual ya no puede hacerse realidad dentro de lo existente»²⁰. Ya se trate del tiempo o de la manifestación de un fenómeno, lo nuevo parece ser conjurado, como si toda manifestación del porvenir debiera limitarse a la expresión de un ya aquí, como

16 K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 152.

17 Ibid. p. 161.

18 Ibid. pp. 181-182.

19 H. Marcuse, «Hacia el concepto de negación en la dialéctica», en *Para una teoría crítica de la sociedad*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1971, p. 209.

20 Ibid. p. 210.

si la fórmula de Leibnitz «el presente está preñado del futuro», lo que implica que el futuro contiene necesariamente algo de lo que fue un presente, no aflojara nunca los lazos de su ascendente sobre el pensamiento dialéctico. Dentro de la vía abierta por H. Marcuse puede ser igualmente objeto de crítica el concepto de la negación de la negación en la medida en que la afirmación que produce continúa llevando con ella elementos de aquello que niega. Insuficiencia, lo hemos visto, ya percibida por Feuerbach y Marx, que intentaron concebir una afirmación que escapara al juego de la negación y se elevara, se planteara, a partir de ella misma y no a partir de su contrario. Tanto en la esencia que se despliega y en la afirmación segunda, reactiva de alguna manera, como en la manera de concebir el futuro todavía preso en el pasado, observamos el ascendente de lo mismo, de lo idéntico, que molesta la progresión de lo otro, de lo no idéntico. Es por ello que H. Marcuse orienta su búsqueda hacia elementos *exteriores* a la totalidad pero, dialéctico impenitente, se dedica a reducir enseguida la exterioridad haciéndolos jugar en el interior de una dialéctica del interior y el exterior, elaborando relaciones antagónicas entre totalidad parcial y totalidad global, como si hubiera que pensar necesariamente la exterioridad dentro del seno de una dialéctica, aunque la idea misma de exterioridad implique una salida de la totalidad y, por tanto, de la dialéctica. Ello no evita que el esfuerzo crítico de H. Marcuse, aunque recule ante lo que él mismo inaugura, tenga al menos el mérito de indicar, sin saberlo, que otra vía es posible, aunque este último se guarde mucho de tomarla.

Esta nueva vía no es otra que la de la utopía o la del paradigma utópico, según la cual conviene pensar lo exterior en cuanto tal, sin esforzarse por dominarlo ni domesticarlo por medio de su inserción en una totalidad o en un juego dialéctico de totalidades. Tres momentos específicos lo constituyen: distanciamiento, salida, negación. *Distanciamiento*, sea bajo la forma del distanciamiento absoluto tan querido a Fourier, príncipe de los utopistas, sea bajo la forma más temperada de la exploración de posibles laterales, como lo muestra R. Ruyer en su libro sobre la utopía. *Salida*, bajo la forma de salida de la totalidad o bajo la forma de salida del ser –no solamente del ser devenido, del ser inacabado en dirección al ser acabado, sino salida del ser en tanto ser. *Negación* en fin: Levinas, en el curso sobre *La muerte y el tiempo*, indica que «la nada de la utopía no es la nada de la muerte». ¿Cuál es entonces esta negación? En el caso de la utopía, se trata de la negación de lo mismo por lo otro, negación del ascendente de lo mismo sobre lo otro, a fin de liberar la alteridad, de completar la brecha o la ruptura de la utopía. El siglo XX ha conocido traumatismos históricos sin precedentes, catástrofes inauditas de las cuales es indecente pretender intentar tomar el relevo. Son, en efecto, los sufrimientos y las muertes los que resisten a la dialéctica y a ser insertados en un «todo significativo», lo que provoca la avería y la detención de la dialéctica. Dialectizar o pretender dialectizar Auschwitz es un escándalo desde un punto de vista ético. Negar el relevo de tales acontecimientos no significa consentirlos, ni mucho menos resignarse a ellos. La cesura es tan fuerte, tan intensa, tan irreversible, que no resta más que una salida, la de la utopía, pues estos acontecimientos contienen paradójicamente no la extinción de la utopía, sino *una comminación utópica* de un género nuevo. Como si la utopía, en su exterioridad, se revelara como la defensa frente a la repetición de tales acontecimientos. Como si poner rumbo a la utopía fuera la única manera seria de dar sentido y contenido a la fórmula «esto nunca más». Utopía que se declina de forma plural, sea la salida del todo que no es verdadero, sea tomando prestadas «líneas de fuga» (Adorno),

sea abriendo brechas (W. Benjamin). Tantas figuras posibles de la exterioridad utópica que se asume en tanto tal y no busca alojarse en una nueva dialéctica del exterior y el interior. Asistimos entonces a una puesta a distancia de la dialéctica que vuelve vano todo intento de mezclar, de articular utopía y dialéctica bajo el nombre de utopía concreta. Porque, siguiendo este recorrido, hemos adquirido conciencia de una oposición esencial, irreductible, entre la utopía y la dialéctica. De ello resulta que la asignación de la utopía al futuro, lejos de ser un anticipo, puede, bajo ciertas condiciones, resultar en un retroceso, al punto de hacer degenerar la utopía en previsión o, peor, en prospectiva, a falta de haber sabido mantener la vista fija sobre la brújula de la alteridad.

Examinemos la salida que contempla Adorno bajo el nombre de «líneas de fuga». Es en el párrafo 100 de *Minima Moralia –Sur l'eau–* en el que Adorno critica ciertas representaciones de la sociedad emancipada, todavía bajo el ascendente del modelo de la producción y a la búsqueda, a decir verdad, de una plenitud predatoria. «Si se concibe la sociedad emancipada justamente como la emancipación de dicha totalidad (dominada por la cuantificación), se perciben unas líneas de fuga que poco tienen que ver con el incremento de la producción y su reflejo en los hombres»²¹. La dialéctica negativa tiene como característica el liberar la dialéctica de una esencia afirmativa, el bloquear de alguna manera el proceso según el cual la negación de la negación produce una nueva afirmación, engendra un positivo. A la inversa de la tradición, la dialéctica negativa hace de la negatividad su residencia bajo la forma de una negación determinada de aquello que es, de tal manera que quede abierta la posibilidad de lo que es diferente en sí mismo. Transpuesto al campo de la utopía, un tal movimiento tiene por efecto el no concebir la utopía como un paso hacia lo que debe ser, hacia un nuevo positivo. Es evidente que la utopía puede o bien ser parasitada por el esquema dialéctico o bien confirmarse como un paso funcionalmente extraño a la dialéctica y a sus aventuras, como un paradigma utópico opuesto al paradigma dialéctico. Negativa en principio, la utopía procedería por diversos medios, eventualmente la sátira, a la negación de aquello que es, a la destrucción de aquello que es, hasta el punto de bloquear la vía a una repetición de lo mismo. Esta elección de la negatividad no es más que una condición previa, pues se trata de sustituir un proceso dialéctico por otro mecanismo, un movimiento de evasión, que Adorno califica como líneas de fuga. Como si de la estancia en la negatividad pudiera surgir otra cosa que no fuera un proceso dialéctico. ¿Cómo dar nombre a esa otra cosa? ¿Un paso a un lado, un desplazamiento, un distanciamiento, la exploración de los márgenes laterales, un impulso hacia la extravagancia, a salir de los caminos ya tomados, una salida, una evasión? Como si fuera importante desviarse del esquema dialéctico para hallarse dispuesto a otra trama, para orientarse, gracias a la salida, a la evasión, hacia *otro lugar*. En ese caso, el bloqueo del proceso dialéctico, en lugar de ser recibido como una insuficiencia, puede ser percibido de otra forma bien distinta, acogido como una oportunidad que daría acceso a un escenario inédito, encaminado a poner fin a la reproducción de lo mismo, a dejar surgir la alteridad.

Podemos prestar consistencia filosófica al nuevo espíritu utópico interpretando el resurgimiento de la utopía desde 1848 a nuestros días como una forma de intervención específica

21 T.W. Adorno, *Minima Moralia*, Madrid, Akal, 2004, pp. 162-163.

contra la dialéctica de la emancipación, es decir, su inversión en su contrario, el nacimiento de nuevas formas de dominación y de barbarie. A la utopía correspondería el ubicar los focos originarios del proceso de inversión y sitiar estos enclaves para provocar aberturas que, por su lateralidad y su marginalidad, serían las únicas susceptibles de abrir vías inéditas. Ejemplar es el trabajo de W. Benjamin en su último texto *Sobre el concepto de historia*. Por haber discernido en el trabajo y su glorificación acrítica uno de los focos de inversión de la emancipación, W. Benjamin, tras la estela de Fourier, ha intentado imaginar una vía distinta a la dominación de la naturaleza considerando la hipótesis de una relación lúdica con la misma, de forma que cese el fenómeno de la dominación y que el trabajo pueda transformarse en juego.

IV

¿Qué significa pensar la utopía privilegiando en su concepción la alteridad, acordando a esta última prioridad sobre la temporalidad, sobre la orientación hacia el futuro? ¿O mejor, haciendo del acceso a la alteridad la condición de posibilidad de una filosofía del futuro, a la altura de lo humano puro, de lo «humano utópico»? La obra de E. Levinas responde a este interrogante, tanto más cuanto que acoge sin reserva la utopía en el campo de la filosofía. En efecto, a quien reconoce a E. Levinas el haber intentado *pensar la utopía de otra manera*, alejado de los prejuicios clásicos, del pensamiento heredado, le parece que ha sabido, teniendo en cuenta la negación de la utopía, su especificidad, aportar una réplica a la dominación de lo mismo, optando por concebir en primer lugar la utopía bajo el signo de la alteridad. En el Prefacio a *Utopía y Socialismo** se reconoce a la utopía «en un mundo donde, desde el siglo de las Luces y la Revolución francesa se había perdido el sentido de la escatología» el constituir la única manera de «desear lo “totalmente otro” social»²². *Lo totalmente otro social* que conviene entender en un doble sentido, sea esta alteridad netamente afirmada puesta en relación con una renovación, con una regeneración de lo humano, «con lo que no es todavía de ningún modo», sea que lo *totalmente otro social* designe lo social en tanto que es precisamente lo totalmente otro de lo político, en tanto que se sitúa en una alteridad radical con respecto a la política. Es a partir de una oposición cosificada entre la sociedad civil y el Estado –procediendo Buber de algún modo a una inversión de Hegel– que son enunciados a la vez una separación y un contraste rígido entre lo social y lo político. Mientras que lo social remite a un estar-juntos de los hombres, a la presencia del hombre para el hombre, a la proximidad –al hecho del prójimo–, la política se refiere a todo aquello que es susceptible de causar perjuicio a la espontaneidad de lo social y destruirla: los poderes coercitivos, la dominación, el gobierno represivo de los hombres. Al socialismo correspondería la tarea de eliminar la política, gracias a una regeneración, a una reviviscencia del tejido social de forma que pueda realizarse sin trabas el ser-en-sociedad o vivir-juntos

* N. del T.: me permito en este punto, a fin de facilitar la lectura del lector castellano hablante, ofrecer una traducción propia a esta lengua ante la ausencia de una edición española que contrastar. Conservo sin embargo la nota a pie de página original, que remite a la edición francesa citada por el autor. Del mismo modo en citas posteriores de obras no traducidas al español.

22 M. Buber, *Utopie Et Socialisme*, prefacio de Emmanuel Levinas, Aubier Montaigne, 1977, p. 8.

de los hombres. Desde esta perspectiva la emancipación es concebida como extinción de lo político –del gobierno de los hombres– para dejar advenir una administración de la sociedad por ella misma donde habría desaparecido toda dominación del hombre por el hombre. Esta alteridad de la utopía en tanto que *totalmente otro social* es tanto más fuerte en cuanto se enraiza en la antropología filosófica de Martin Buber, a saber, en la oposición entre dos tipos de relación: el Yo/Eso (la experiencia objetiva y práctica) y el Yo/Tú. La utopía puede a justo título ser calificada como lo *totalmente otro social* porque concierne prioritariamente lo social en tanto totalmente otro que lo político, pero también porque proviene del Encuentro, «el lugar y la circunstancia originales del advenimiento ético». Aunque Levinas toma sus distancias con respecto a la antropología de Buber, introduciendo en ella disimetría en el lugar dónde antes reinaba la simetría, no recoge por ello en menor medida esta oposición fundamental, aplicándola con vistas a ubicar mejor la utopía. Del mismo modo hace emigrar la utopía de aquellos lugares en los cuáles se extravía –la ciencia, el saber– devolviéndola a su elemento primero, las relaciones inter-humanas o, mejor dicho, el lazo humano. Asignación de la utopía a lo humano que se une a la preocupación de la filosofía contemporánea por liberar al hombre de las categorías adaptadas a las cosas. La utopía no pertenece ni al orden de la comprensión ni al del conocimiento –leyes de la sociedad o leyes de la historia destinadas a permitir la previsión del futuro en función de dichas leyes– sino al registro del Encuentro. De ello se sigue que la utopía sea una forma de pensamiento «de otro modo que saber», más del orden del sentimiento o del afecto, un pensamiento-afecto, nacido de la proximidad, que tiene un sentido filosófico en la medida en que el Encuentro es relación con el otro en cuanto tal, en su unicidad de incomparable, y no con el otro como parte del mundo. La utopía, bajo el signo de la alteridad, se refuerza en la medida en que se sitúa sin lugar a dudas del lado de la relación Yo/Tú, lo que entre otras cosas tiene por efecto el mantener a distancia la conjunciones siempre amenazantes entre saber y poder. Alteridad redoblada pues, en la desformalización que E. Levinas hace sufrir a la antropología de Buber y especialmente al concepto de Encuentro, sustituyendo la reciprocidad por la disimetría en la relación del Yo con el Tú, –accediendo a la ética– la utopía se vuelve *pensamiento para*, animada por la *preocupación por el prójimo*. Transferencia que al mismo tiempo bloquea todo movimiento que consista en reducir el otro a lo mismo y que sustenta la negación de la utopía en tanto victoria del otro sobre lo mismo. «En la ética donde al mismo tiempo el prójimo está en un lugar más alto y es más pobre que yo mismo se distingue el Yo del Tú no por sus “atributos” cualquiera, sino por la dimensión de altura que rompe el formalismo de Buber»²³.

Más esencial todavía para el que quiere pensar plenamente la utopía como alteridad en primer lugar, la utopía como totalmente otro, es que este pensamiento de la utopía se despliega en el seno de una «filosofía de la evasión», tal y como fue descubierta por Levinas en su estudio *De la evasión* (1935). Filosofía que sitúa en el corazón de su recorrido la «categoría de salida, no asimilable ni a la renovación ni a la creación»²⁴. Levinas llega a esta filosofía mediante la transfiguración y la radicalización de las tendencias literarias que

23 E. Levinas, *Noms Propres*, Fata Morgana, 1976, p. 47.

24 E. Levinas, *De la evasión*, Madrid, Arena, 1999, p. 82.

han tenido como motivo el tema de la evasión. Tras estos motivos, Levinas trabaja para volver a asir de nuevo un tema más profundo que llega a la raíz misma. Del mismo modo se propone perforar empáticamente la distancia entre tematización literaria y conceptualización filosófica: «Porque (los motivos) todavía no ponen el ser en tela de juicio, y obedecen a una necesidad de trascender los límites del ser finito. Traducen el horror de cierta definición de nuestro ser y no del ser como tal»²⁵. A la inversa, la evasión tal y como la concibe Levinas pone en juego el horror del ser mismo. La sensibilidad moderna conocería una situación paradójica: ella parece dividida entre el renacimiento de la ontología y su contrario, como si el sentimiento que hay del ser, que se halla en el origen de esta vuelta a la ontología, diera al mismo tiempo nacimiento a «la condena más radical de la filosofía del ser por nuestra generación». En el corazón mismo de la meditación de 1935 se mantiene la oposición retomada sin cese entre, de una parte, una experiencia de los límites del ser que concierne solamente a su naturaleza o a sus propiedades y, por otra parte, una experiencia de una amplitud totalmente diferente que es la experiencia del ser mismo, del hecho de que hay ser. A la primera experiencia corresponde la necesidad de ir más allá de los límites del ser, de trascenderlos; a la segunda, una necesidad nueva que apuntaría no a trascender esos límites, sino a liberarse del ser, de su pesadez, en una palabra, a salirse. Necesidad de evasión para la cual Levinas forja un neologismo, la necesidad de excedencia, a fin de subrayar la originalidad irreductible. ¿De qué hay que evadirse? Del hecho mismo de que hay ser y no de sus límites, pues aquello que es encarcelamiento, encierro, es el ser mismo. La tara más profunda que ha sabido percibir la sensibilidad moderna concierne a la existencia misma, al ser de aquello que existe y no a aquello que existe. A Levinas corresponde el insistir en la especificidad filosófica de la necesidad de evasión, «el acontecimiento fundamental de nuestro ser». No se trata de ir a alguna parte, sino solamente de salir... «...en la evasión no aspiramos sino a salir...Tema inimitable que nos propone salir del ser». Ahora bien, al término de esta meditación, intentando medir los cambios radicales que una filosofía tal es capaz de comportar, Levinas escribe a propósito de la originalidad de la evasión: «Se trata de salir del ser por una nueva vía a riesgo de invertir ciertas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones parecen como las más evidentes»²⁶. Inversión igualmente de las evidencias de la tradición filosófica y del pensamiento heredado. ¿No es precisamente en el cambio radical producido por una filosofía tal donde Levinas ha sabido encontrar la fuerza para *replicar* a las evidencias de la filosofía y a toda tentativa de reducir la utopía y su alteridad al conocimiento de las leyes de la sociedad y de las leyes de la historia, de modo que puedan dar origen a diversas formas de previsión? Réplica compleja que comprende varios niveles. Primero Levinas replica a la modernidad utópica, no porque vuelva a un estado anterior sino consciente y prevenido de los callejones sin salida a los cuales conduce una concepción de la utopía orientada prioritariamente hacia el futuro, procede a una *comPLICACIÓN* de la cuestión, esforzándose por superar una alternativa –futuro o alteridad– que parece evidente, es decir, sustituyendo a la simplicidad de una alternativa la complejidad de una articulación. Haciendo esto se muestra preocupado por preservar la negación de la uto-

25 Ibid. p. 80.

26 Ibid. p. 116-117.

pía, la lucha contra la dominación de lo mismo, que una orientación acrítica hacia el futuro pone en peligro, sobre todo si toma su inspiración de la frase de Leibnitz «el presente está preñado del porvenir», pues en este caso una continuidad resulta establecida entre presente y porvenir de manera tal que el futuro lleva con él caracteres, supervivencias del presente pasado, hasta el punto de dejar el campo libre a la reproducción de lo mismo. Así, tal y como testimonia con brillo el prefacio de *Totalidad e infinito*, a Levinas le importa salvar «el extraordinario fenómeno de la escatología profética» que, en un contexto secularizado, tiene que ver con la utopía, con la inspiración utópica. Le importa no someter esta escatología a las evidencias filosóficas, a un pensamiento de la totalidad, a una ontología.

–La escatología no es una teleología que retendría como tal un saber de la historia. «No introduce un sistema teleológico en la totalidad, no consiste en enseñar la orientación de la historia»²⁷.

–Exterior a la ontología, la escatología es exterior a un pensamiento de la totalidad, de la historia como totalidad y, por ende, a un saber del porvenir. «La escatología pone en relación con el ser *más allá de la totalidad o de la historia*, y no con el ser más allá del pasado y del presente»²⁸. La evasión, si es que hay evasión, conlleva una salida, no una salida del ser devenido, por encima del pasado y del presente, sino una salida del ser como tal, lo que implica una salida de la totalidad y una salida de la historia de forma paralela a la puesta en relación con una exterioridad de la totalidad.

–Del mismo modo que la escatología traba una relación con un excedente más allá de la totalidad, la utopía traba una relación con lo totalmente otro social –totalmente otro que la política–, con lo totalmente otro temporal –totalmente otro que un tiempo sincrónico o dialéctico. «Es la relación con una *excedencia siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto –el concepto de *infinito*– debiera expresar esta trascendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella»²⁹.

Resulta de ello que Levinas, aunque no aborde abiertamente la cuestión, no sabría aceptar la intervención marxiana que, en nuestra opinión, consiste en salvar la utopía por medio de su transferencia a una ontología dialéctica. ¿No es esto someter la utopía a las evidencias filosóficas una vez más? ¿No es esto rebajar una forma de pensamiento «diferente de saber» frente al conocimiento y el saber, transformando esta abertura hacia la alteridad en la previsión de una forma social superior? ¿No es esto volver a sumir la utopía en la historia, mientras que una parte de ella misma aspira a mantenerse fuera de la historia? Aquí aparece muy ciertamente una divergencia esencial entre E. Levinas y Ernst Bloch. Mientras que el autor del *Principio Esperanza* busca explorar, gracias a una ontología del ser inacabado, todos los pasajes entre utopía y dialéctica, E. Levinas reafirma, situando la utopía del lado del Encuentro y la ética, su exterioridad con respecto a todo proceso dialéctico.

De su relación con una filosofía de la evasión, el pensamiento levinasiano de la utopía puede obtener otro beneficio. Lo hemos observado, este pensamiento de la evasión enseña a distinguir entre una salida de los límites del ser y un gesto mucho más radical, una salida

27 E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 49.

28 Ibid. p. 49.

29 Ibid. p. 49.

del ser como tal. Aquí es donde encontramos una de las diferencias que separa a E. Bloch de E. Levinas, ya que uno concibe la utopía como una salida del ser devenido, tal y como existe dentro de sus límites históricos, bajo la forma de tensión entre el ser inacabado y el ser acabado, mientras que el otro permite concebir un gesto sin igual, a saber, la salida del ser en tanto ser. Ahora bien, esta distinción ¿no tiene por interés el permitirnos eventualmente diferenciar dos formas de utopía o de secuencias utópicas? Podríamos, en efecto, discernir en materia de utopía entre dos búsquedas de alteridad, una relativa que describe o propone un *ser de otro modo*, es decir, otro acondicionamiento del *conatus* y de las relaciones entre ellos, la otra absoluta que no apuntaría a nada menos que a salir del ser en tanto ser, con vistas a alcanzar *otro modo que el ser*. Otra trama se abriría para la utopía: no se trataría ya de regular el *conatus*, sino de suspender su ejercicio, el despliegue, con vistas a alcanzar el *desinterés* en el sentido más fuerte del término. Así Levinas, en el prefacio a Martin Buber, presta atención a los gestos utópicos, inauditos, en la medida en que se hallan enteramente inspirados por el desinterés, punto en el que se deja entrever una nueva ética, no extraña al socialismo. «En presencia de ciertos actos de resistencia y de martirio emprendidos osadamente en nuestro mundo en nombre de lo humano puro –de lo humano utópico– contra la eficacia de los *poderes* y de las *potencias*, esta ética afirma su estatus objetivo, se muestra *Wirklichkeit*, realidad eficaz, no se deja rechazar más entre las impotencias de las «bellas almas» o de las «conciencias infelices»³⁰. Más que olvidar el tiempo, en este caso la orientación hacia el futuro, importa subordinar, someter esta orientación moderna a la utopía-alteridad o mejor, hacer de la alteridad la condición de posibilidad de un futuro otro, diferente de aquello que es; importa, concediendo la prioridad a la alteridad, el dejarla dar forma, impregnar, colorear la orientación hacia el futuro según la lógica de aquello que le es propio, como si el futuro debiera presentar en cada una de sus manifestaciones los signos de la alteridad, en definitiva, afirmarse como un puro futuro que, gracias a la negación de la utopía, llega a sustraer el tiempo al ascendente de lo mismo, a la repetición de lo mismo. En esta búsqueda de la alteridad, se trata de alcanzar un *totalmente otro temporal*, es decir, un tiempo totalmente otro que el tiempo sincrónico de Husserl o un tiempo totalmente otro que el tiempo dialéctico de Marx y Bloch, estos dos tiempos representando el uno y el otro el ascendente de lo mismo sobre lo otro.

Husserl, al haber privilegiado la temporalidad como un presente viviente y haberla descrito como un flujo o una corriente de cualidades sensibles, llega a una concepción homogénea del tiempo que funciona para la identidad. Resulta de ello que «la categoría del Mismo que domina estas definiciones no es objeto de debate. El devenir es una constelación de puntos idénticos. El otro sigue siendo otro mismo, idéntico a sí mismo, discernible del exterior por su lugar en ese orden»³¹. En cuanto al tiempo dialéctico, a pesar de las negaciones que lo constituyen y le dan ritmo, la nueva afirmación a la cual conduce lleva en ella una relación imborrable con aquello que ha negado y de lo que procede. Tiempo de una interioridad –la contradicción dialéctica es siempre interior a una totalidad– que se desarrolla y se despliega a través de un juego constante entre continuidad y discontinuidad. Es la razón por la cual la

30 Martin Buber, *Utopie Et Socialisme*, op.cit. pp. 10-11.

31 E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, op. cit. p. 129.

temporalidad dialéctica entra necesariamente en conflicto con la negación de la utopía que tiene por característica el destruir lo mismo en provecho de lo otro. A estos dos tiempos que permanecen a título diverso bajo el reino de lo idéntico o lo no idéntico se opone un tiempo del no-reposo «por el que el tiempo decide sobre la identidad de lo Mismo», un tiempo de la inquietud de lo mismo por lo otro, tiempo puesto a prueba por la exterioridad y que, de esta forma, traba un vínculo con lo infinito. Un *totalmente otro temporal*, totalmente otro que lo idéntico, totalmente otro en la medida en que sabe dar acogida a lo no idéntico de lo utópico. Tiempo diacrónico porque utópico, tiempo utópico porque diacrónico.

Aunque no tome prestados estos rodeos filosóficos, hay al menos una utopía, la de William Morris, *News from nowhere*, que ha contemplado, más allá del *ser de otro modo* –el intercambio de cuestiones y respuestas de la primera parte– la posibilidad de *otro modo que el ser* – la crecida del río de la segunda parte. Pues William Morris ha inventado una hipótesis utópica original, según la cual la sociedad del futuro, la sociedad post-revolucionaria, sería sobre todo una era del reposo – *an epoch of rest* –. Entendamos por ello una suspensión del tiempo histórico donde se podría dar libre curso a aquello que Nietzsche llama en la segunda *Consideración intempestiva* la facultad de mantenerse por un tiempo fuera de la historia. Tiempo del reposo, cierto, tiempo donde el visitante y su singularidad suscitan poco a poco una inquietud, como el signo de la llegada de una nueva, de otra historia. De esta *epoché* que nos hace experimentar «la esfera vaporosa de la no-historia» (Nietzsche) puede levantarse, gracias a la ruptura del tiempo histórico, el sol de la alteridad. El sol de una nueva felicidad. Pues «en las más pequeñas y grandes dichas, hay algo que hace que la felicidad sea tal: el poder olvidar o, dicho de manera más erudita, la capacidad de poder sentir de manera no histórica»³². Como si para subordinar el futuro a la alteridad hubiera que parar, suspender el tiempo histórico a fin de permitir asentarse a la alteridad, de modo que esté así en condiciones de dar a la luz a un puro futuro que levante el vuelo no a partir de un proceso dialéctico, sino a partir de sí mismo.

V

Este texto es un homenaje a Marc Richir. Aunque su nombre no aparezca en el trayecto propuesto hasta aquí, que el lector no se engañe: el homenaje va dirigido al autor de las *Investigaciones fenomenológicas*. Uno de los múltiples signos de la persistencia de la utopía es su presencia en la filosofía contemporánea. Existen en efecto en el presente grandes obras filosóficas donde surge, de manera más o menos clara, una dimensión utópica, como si la filosofía confesara o redescubriera un lazo indestructible con la utopía. ¿Puede haber filosofía sin utopía? Ciertamente no para Marc Richir. En este último se puede percibir algo así como un lazo constitutivo entre la revolución del pensamiento –la revolución fenomenológica– y el pensamiento de la revolución donde la utopía, por así decirlo, encuentra su lugar. Este es el caso de *Du sublime en politique* donde, a partir del análisis de las grandes jornadas revolucionarias y tras la estela de Michelet, se plantea la cuestión del surgimiento

32 F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Consideraciones intempestivas (II)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 42.

de la comunidad utópica cuando, en el acontecimiento revolucionario, lo social se fenomenaliza³³. Sin entrar aquí en la complejidad y riqueza del paso dado por Marc Richir, quedémonos con que, con respecto a nuestra cuestión de partida, se trate de la Fiesta o de las Jornadas revolucionarias, lo que la fenomenología retiene en primer lugar es la suspensión de las referencias simbólicas en curso, acompañada de una suspensión de todo Poder, verdadera *epochè* que conlleva inmediatamente el acontecimiento revolucionario. Tanto en Marc Richir como en Emmanuel Levinas se puede percibir una llamada a pensar también la utopía como *epochè*, como si importara descubrir, a través de vías que quedan por explorar, afinidades entre «el despertar de los significados dormidos» (Levinas) y el despertar utópico, afinidades entre la fenomenología y la utopía, entre «la era del reposo» o la suspensión utópica y la *epochè* fenomenológica. Escuchemos a Marc Richir: «Lo que Michelet nos da a entender es que, con estas fiestas de la Federación... todas las referencias simbólicas que *institúan simbólicamente el país* en una red de lugares, de sitios, de posiciones y de roles sociales, todas estas referencias palidecen o vacilan. Son el objeto, después de la tormenta, de una verdadera *epochè* fenomenológica: no porque hayan desaparecido como por arte de magia... sino precisamente porque se revelan inoperantes, alzándose desde una era pasada, puesta en suspenso por la suspensión efímera de la fiesta»³⁴. No cabe duda de que esa comunidad utópica revolucionaria transportada por el sueño, que no hay que confundir con una comunidad transparente a sí misma ni con una masa fusional, da acceso, gracias a la suspensión de toda referencia simbólica, a una alteridad, a una alteridad-contenido –otro tiempo, otro espacio, experiencia de una energía que no recae en Poder–. No cabe duda de que esa comunidad utópica sea el lugar de paso obligado para que nada sea ya como antes, para que el mundo común se muestre totalmente nuevo. Y es sobre la base de esta alteridad utópica sobre la que hay una apertura posible hacia el porvenir. Alteridad redoblada, pues la suspensión fenomenológica, que ha sustituido a la negación dialéctica, se abre hacia una comunidad que no se intenta «instituir fantasmagóricamente». Se trata en cambio «de regular la comunidad política efectiva y empírica de manera tal que no acabe por asfixiar a la primera (la comunidad utópica), por conducirla a la extinción o la muerte»³⁵.

Si extendemos la definición aristotélica del hombre como animal político hasta la del hombre como animal utópico, ello quiere decir que la comunidad utópica revolucionaria es la de un orden otro que el de la comunidad política, la cual es frecuentada*, trabajada en permanencia por la primera y por los horizontes escatológicos. Si seguimos a Marc Richir, que postula que todo intento de instituir la comunidad política como tal «la pervierte inevitablemente en su contrario más decidido», captamos un signo, y no de los de menor importancia, sobre esta alteridad radical: la comunidad utópica no se realiza nunca de forma

33 M. Richir, *Du sublime en politique*, Payot 1991, pp. 135-142. Del mismo autor, el artículo: «Y a-t-il du sens dans l'histoire? L'expérience collective du sublime», en *Critique de la Politique*, Sens & Tonka, 2006, pp. 521-536.

34 M. Richir, *Du sublime en politique*, op.cit. p. 19.

35 Ibid. p. 139.

* N. del T.: el término francés empleado aquí por Abensour es el de «hanter», que significa al mismo tiempo «acosar», «asediar» o «frecuentar». Dicho término fue popularizado por Jacques Derrida para referirse a aquellas apariciones fantasmagóricas o espectrales de lo que fue o (todavía) no es, a las cuales se atribuye el poder de comunicarse e impregnar lo que actualmente es.

durable o, mejor dicho, guarda siempre presente su cualidad de no-lugar que sobrepasa todo lugar y previene al mismo tiempo toda tentativa que apuntara a hacer de ella su residencia, confundiendo así el lugar de ninguna parte con el lugar donde todo está bien.