

EL HOMBRE ES UN ANIMAL UTÓPICO¹

Miguel Abensour

*Para los lectores de *Mouvements*, ¿podría explicar su enfoque, el vínculo que establece entre utopía y política y el alcance emancipador de la utopía?*

Miguel Abensour: Comenzaré por la cuestión “utopía y política” para vincularla, luego, a la de la emancipación. Sobre utopía y política, la primera respuesta es que necesitamos redescubrir la complejidad de la cuestión en contra de la tendencia histórica que insiste en disociar la utopía de la política o, peor, en hacer de la utopía un fenómeno esencialmente anti-político. Volvámonos hacia el fundador e inventor del término “utopía”, a saber, Tomás Moro: nos damos cuenta rápidamente de que, para él, la utopía lejos de oponerse a la política -como tiende a pensarla Spinoza reduciéndola a la sátira- entabla relaciones complejas con la acción política. Tampoco descuida, a diferencia de la gran mayoría de sus intérpretes, el *Libro I* de *Utopía* -el diálogo de consejeros- precipitándose inmediatamente sobre el *Libro II* como si el *Libro I* no tuviera ninguna importancia, como si fuera una suerte de aperitivo, puramente ornamental. Reconoce, en cambio, que conviene articular cuidadosamente los dos libros en la medida en que el segundo, la descripción de la isla Utopía, no podría tener sentido más que a la luz del Libro I que contiene los principios de lectura del segundo. Cualquier otro modo de lectura sería brutal e incapaz, como tal, de respetar las reglas de funcionamiento de un juego que es, al mismo tiempo, político y erudito. Además, durante el diálogo entre Rafael Hitlodeo y Tomás Moro observamos el surgimiento de un elemento nuevo. De hecho, cuando el filósofo-viajante, Rafael, se rehúsa a convertirse en consejero del príncipe en nombre de la pureza de la filosofía, Tomás Moro le replica que existen dos tipos de filosofía. Una, dogmática, heredera de la tradición escolástica, que “imagina tener soluciones aplicables a cualquier lugar”; la otra, orientada hacia una comprensión práctica del mundo, “instruida por la vida, que conoce su teatro, que se adapta a él y que, en la pieza que se representa, conoce exactamente su papel y lo desempeña adecuadamente”. La diferencia entre

1 M. Abensour, *L'homme est un animal utopique*, Paris, Sens & Tonka, 2013.

ambas filosofías no es solamente de orden cognitivo o metafísico sino político. Mientras que una desprecia la *doxa* y quiere extirpar radicalmente las opiniones erróneas, la otra se presta a jugar con ella, a sorprenderla, a liberarla subrepticiamente de sus certezas y a orientarla “suavemente” de otro modo. Sin embargo, esta filosofía instruida por la vida y que tiene que ver con la rehabilitación de la retórica, del arte de persuadir, a diferencia de la filosofía escolástica, no confronta con los males del mundo, sino que procede por la tangente, con habilidad y de manera oblicua, para hacerse escuchar por los poderosos, por aquellos que están en el lugar del poder. En este sentido, *Utopía* (1516), en tanto que obra, es el fruto de esta nueva filosofía “mundana”, de esta “vía oblicua” según los propios términos de Tomás Moro, de este arte de escribir olvidado y redescubierto por Leo Strauss. Si reintroducimos *Utopía* en esta tradición retórico-filosófica que trabaja la cuestión de la persuasión, percibimos hasta qué punto es, en tanto que invención retórica, en su forma, en su textura, en su escritura y en el modo de lectura que suscita, de punta a punta política. Desde este punto de vista, no me parece extravagante aproximar, hasta cierto punto, a Tomás Moro y Maquiavelo quien, en el capítulo xv del *Príncipe* (1513), critica a los inventores de repúblicas imaginarias. Sobre todo, si hacemos aparecer un tercer personaje, Savonarola, el “profeta desarmado” según Maquiavelo. No obstante, el trabajo de Tomás Moro, a través de *Utopía*, ¿no intenta acaso recoger la “verdad” de Platón, la “verdad” del cristianismo y, al mismo tiempo, tomar distancia del milenarismo cristiano? Como si quisiera hacernos entender que no es recurriendo a la revuelta que podremos reintroducir esas verdades en el mundo sino optando por “la vía oblicua” que sabe rodear las certezas para orientarlas hacia otro principio de realidad, hacia una alteridad social.

¿Y qué hay de las utopías socialistas?

Claro, podríamos considerar que las utopías socialistas tienden a despreciar la política y a dejar las cosas así. Alcanza con evocar la actitud de desprecio de los sansimonianos respecto de la revolución de 1830. Pero incluso allí la situación es bastante más compleja que una simple relación antitética entre utopía socialista y política. Tomaré el ejemplo de Cabet². En 1848, el autor de *Viaje por*

2 E. Cabet. *Voyage en Icarie* (1840) en Œuvres, T. I. Paris, Anthropos, 1970. [*Viaje por Icaria*, Barcelona, Orbis. 1985]

Icaria, lanza un proyecto de migración a los Estados Unidos para fundar allí una colonia comunista. En ese momento, alguien escribió un largo artículo crítico para oponerse a ese proyecto y pedirle al ciudadano Cabet que se quedara en Europa, teniendo en cuenta la importancia que tenía la nueva utopía, de la que había escuchado hablar gracias al *Viaje por Icaria*, y de su efecto sobre el movimiento social, dentro del cual había un gran número de comunistas icarios, más de 100.000 según el autor del mismo. Si hay utopía, es aquí y ahora donde debe manifestarse e intervenir. Por más sorprendente que pueda parecer, el autor del artículo polémico no era otro que Marx, admirador hasta cierto punto de la acción de Cabet³. Entonces aparecen aquí dos tipos de relación entre utopía socialista y utopía política: una relación nefasta y criticable, según Marx, cuando la misma se entabla entre la utopía y una comunidad particular, restringida; y una relación productiva e inventiva cuando ésta se establece “de modo amplio” entre utopía y revolución.

Pero la utopía ¿no juega un rol bien distinto en Tomas Moro, donde ella posee una función crítica y, en el siglo XIX, donde ella sería sólo un modelo, una proyección, algo positivo, aunque no sea un proyecto o plan a realizar?

Ciertamente. En algún sentido, el acontecimiento revolucionario permitió y suscitó el extraordinario florecimiento utópico del siglo XIX, como si el pasaje de la sociedad del Antiguo Régimen a la nueva sociedad, como si la revolución, hubiese abierto camino a la utopía, a las esperanzas utópicas de la humanidad. La especificidad de la utopía del siglo XIX deriva del hecho de que ella aparece en un período pos-revolucionario. Como resultado, se presenta en la mayoría de los casos como una crítica a la idea jacobina según la cual la sociedad podía transformarse por el Estado y a partir del Estado. Martin Buber mostró muy bien esto en su libro *Utopie et Socialisme*⁴. Intentar seguir ese camino, lo que intentamos hacer los utopistas a diferencia de los jacobinos, suponía tomar nota del hecho de que la sociedad moderna, el vínculo social moderno, estaba destruido, ya sea por el Estado o por el Capital, y de que, por lo tanto, había que reconstruir el tejido social “a espaldas” del Estado, “a espaldas” del Capital, de

3 Cfr. L. Marin. *Utopiques. Jeux d'espaces*. Paris, Edition de Minuits, 1973. [Utópicas. Juegos de espacios, Siglo XXI, Madrid, 1976]

4 M. Buber. *Utopie et socialismo*, trad. P. Corset y F. Girard. Paris, Aubier, 1977.

manera tal que en algún momento dado tome cuerpo una sociedad otra, marcando el declive del orden establecido. Esto nos devuelve a la cuestión de la relación con la política. Una “estrategia” social-utópica semejante podría efectivamente conducir, en la estela de la crítica del jacobinismo, a un desprecio de la política. Pero no necesariamente. Podríamos ver surgir, bajo los efectos de la utopía, una “nueva política” que invierta en cuestiones u objetos descuidados por la política tradicional. Digamos más bien que la utopía abre una escena polémica: unos tienden a agrandar la brecha entre utopía y política, otros trabajan, por el contrario, para reducirla y proponer una nueva relación. Pienso en Pierre Leroux quien primero abandonó el liberalismo adolescente para volverse un profeta saint-simoniano y luego abandonó a los saint-simonianos para inventar una relación inédita entre utopía y política. Rompe con los saint-simonianos, perturbado por el modo como Père Enfantin rehabilitó las relaciones amorosas -“El diván será el confesionario del futuro”, decía este último-. Apegado a la democracia, Pierre Leroux estaba indignado con el autoritarismo de la nueva utopía. No soportaba que la verdad venga desde arriba, de una autoridad al abrigo de toda crítica, ni que los adeptos recibieran el dogma pasivamente. Percibía en ello un atentado al espíritu de libre examen y a la igualdad que, según él, definían la democracia. Su posición, si se la mira bien, no estaba muy alejada de la de Marx que atacaba el sustitucionismo utópico -en la que una palabra genial pretende sustituir la espontaneidad del movimiento social- así como también el sustitucionismo teórico y la sumisión a una “gran teoría”. Pierre Leroux se esforzó en instaurar una relación entre utopía y política combatiendo dos frentes a la vez. Por un lado, muestra que la idea central de las diferentes escuelas utópicas, la idea de asociación, es en realidad una idea política que engloba la inspiración de la democracia. Se trata, luego de siglos de sociedades jerárquicas, de sociedades de castas, de hacer prevalecer un principio nuevo, el de la asociación, en contra de la dominación y de la división de la sociedad entre dominantes y dominados. Por otro lado, propone una relación necesaria entre utopía y democracia. Para decirlo rápidamente, se trata de *democratizar la utopía*, de someterla al espíritu crítico propio del pensamiento democrático, de refutar la separación entre aquellos que saben y aquellos que no, entre sabios e insensatos. Ya no hay un inventor genial, la utopía se vuelve así un asunto de todos y lo que le importa es pasar de una forma monológica a una forma dialógica de manera tal que la asociación presida tanto a su concepción como a su comunicación. Paralelamente, decide *utopizar la democracia*, de-

jar de pensarla simplemente como un régimen político, un Estado de derecho, y concebirla, en cambio, como una institución específica de lo social que, lejos de cortar con la inspiración utópica, con la búsqueda de una alteridad, se nutre sin cesar de ella para poder luchar mejor contra su degeneración, siempre amenazante. “Utopizar” la democracia, ¿no es, también, abrirla a la metapolítica, al infinito, a una “trascendencia práctica” que conjure toda clausura y horade la peligrosa idea de que todo es político?

¿Pierre Leroux ocupa, entonces, un lugar muy importante?

El “genial Pierre Leroux”, según Marx, que probablemente se refiere al autor de *Refutation de l'eclectisme*⁵. Pierre Leroux es importante en muchos sentidos. Primero, en tanto que historiador y pensador del movimiento utópico del siglo XIX. Estimo que si queremos dar con una justa apreciación de ese movimiento debemos apartarnos de Engels y de su *Del socialismo utópico al científico*, y volvernos, en cambio, hacia la *Carta de Leroux al Doctor Devill*, que republicó en *Le Procés des maîtres rêveurs*⁶. Además, él es el autor de *L'Humanité* (1840). En conclusión, habrá que profundizar (cosa que intenté hacer en una conferencia no publicada) en las relaciones de Leroux con Maine de Brian, y ver cómo, a partir de la idea de pasividad, de no coincidencia a sí, de una crítica del sujeto y de una reflexión sobre los cuerpos, Leroux logra concebir un socialismo anti-autoritario, como si hubiera allí una coincidencia entre la manera de pensar el sujeto y la manera de pensar la sociedad o su emancipación. Del mismo modo, habrá que investigar sobre su presencia, más implícita que explícita, en Durkheim, Jaurès y, al parecer, en Souvarine...

¿Quisiera llegar a la cuestión de la emancipación y a la asimilación de la utopía al totalitarismo?

En cuanto al segundo punto, pienso que habría que hacerle frente a esa cuestión. Evidentemente, quienes rechazan la utopía la sitúan a distancia de la emancipación e incluso la piensan como contraria a ella. Si uno presta atención al destino de los discursos críticos de la utopía nos damos cuenta de que una de las cumbres, uno de los orígenes del odio a la misma, se sitúa alrededor de 1848.

5 P. Leroux. *Refutation de l'eclectisme*. Ginebra, Slatkine, 1979.

6 M. Abensour. *Le Procés des maîtres rêveurs*. Arles, Éditions Sulliver, 2000.

Ya sea en Reybaud⁷ o en Sudre, cuya *Historia del comunismo* fue plagiada e imitada en el siglo xx, observamos una condensación de todos los argumentos anti-utópicos, así como también que el rechazo a la revolución se transformó en odio a la utopía. Eso es lo que vale la pena reconocer en cuanto a la relación entre utopía y revolución, que fue bien analizada por Maximilien Rubel.

Si bien ese discurso de odio hacia la utopía no es verdaderamente muy conocido, está sin embargo presente y funciona de manera casi anónima, sobre todo porque ha sido reactivado por la crítica al totalitarismo que no duda en identificar de manera abusiva utopía y totalitarismo. La presuposición que está a la base de esta acusación es una identificación entre el mito de la sociedad reconciliada y la utopía. Quizás se conoce muy mal la utopía ya que, en la diversidad de sus tradiciones, encontramos utopías donde la pluralidad de la condición humana es cuidadosamente preservada, llegando incluso a conjurar el fantasma de la sociedad una y homogénea, por ejemplo en Fourier. Desde un punto de vista histórico, esto va de suyo. Si tomamos el caso de la Unión Soviética, observamos que todo lo que podría haber tenido un valor de utopía fue liquidado, ya sean las ideas sobre la emancipación sexual o la educación de los niños. Es necesario pensar, más bien, una escena agonística entre el totalitarismo y la utopía: cuando la utopía decrece, el totalitarismo crece. En cuanto al nazismo, vale más rechazar que discutir. El nazismo no tiene nada que ver con la emancipación ni con la utopía. En la exposición sobre la utopía⁸ fue escandalosa la presentación del nazismo con la excusa de que habría concebido una utopía de los cuerpos. Nuevamente habrá que aprender a distinguir entre mito y utopía. Una vez demolida la tesis que identifica utopía con totalitarismo (¿hasta cuándo con *El libro negro de la utopía*?) podremos rencontrar las relaciones entre utopía y emancipación. Ya sea que tomemos la vía abierta por Pierre Leroux, quien parte de la relación entre utopía y asociación (y, por tanto, de la búsqueda de una salida de las sociedades de dominación), o la de Martin Buber, la reconstrucción de un vínculo social otro y la participación de la utopía en la emancipación es evidente. Siempre siguiendo a Leroux, la modernidad se caracterizó por tres oleadas: la emancipación, la utopía que vino después del pro-

7 L. Reybaud, *Études sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes*, Paris, Guillaumin, 1840.

8 *Utopie: la quête de la société en Occident*. Paris, Bibliothèque nationale de France, Fayard, 2000.

testantismo y la filosofía representando la tercera. Por emancipación, conviene entender ese movimiento moderno que consistió en liberarse de las formas de autoridad existente de manera tal de que pudiera aparecer y constituirse una nueva manifestación de la vida y del deseo de humanidad. La utopía -el sueño colectivo según Benjamin- sería antes que nada la afirmación de ese deseo de una alteridad social. Para que esa relación entre utopía y emancipación se vuelva visible, es necesario tomar distancia de lo que los publicistas conservadores llaman “la utopía eterna”, que en realidad no es otra cosa que una eterna denuncia de la utopía. Según ellos, de Platón a William Morris pasando por Tomás Moro, bajo nombres diversos siempre se escribió un mismo texto, portador de los mismos errores, constructivismos, autoritarismos y negación de la singularidad de los individuos. Ese es el mito de la “eterna utopía” que es preciso distinguir de un fenómeno absolutamente distinto que es el de la persistencia de la utopía; entendiéndolo por ello un impulso obstinado hacia la libertad y la justicia que, a pesar de todos los fracasos, de todas las impugnaciones, de todas las derrotas, renace en la historia, recomienza cada día y que, en la profunda oscuridad de la catástrofe se hace oír, resiste como si la catástrofe misma suscitara una nueva cita con la utopía. Una de las genialidades de Tomás Moro, ¿no es acaso la de haber inscripto esta persistencia de la utopía en el corazón mismo de *Utopía*? De hecho, para él, lo importante no era tanto la afirmación de una propiedad común o social sino crear, en los habitantes de Utopía y gracias a una práctica de las bellas-letras, una suerte de disposición “utopista” que les permita proponer siempre nuevos medios para alcanzar la emancipación de la humanidad. En *Utopía*, escribe: “Afilados por las letras, el espíritu de los utopistas está eminentemente preparado para inventar procedimientos capaces de mejorar las condiciones de vida”. Al hacerlo, desfonda la crítica sempiterna según la cual la utopía crearía necesariamente una sociedad cerrada, replegada sobre sí misma, estática y presa de su cerrazón. Dada la persistencia de la utopía a través de las eras, tenemos buenas razones para pensar que el hombre es un animal utópico.

Sí, esa es la crítica al espíritu de sistema que encontramos, por ejemplo, en Le Corbusier.

Ciertamente, pero yo no voy a meterme con la difícil y real relación entre utopía y arquitectura. La crítica al espíritu de sistema de la utopía supone una grave ignorancia de la historia de la misma. En otro lugar propuse la expresión de “nue-

vo espíritu utópico” para dar cuenta de una mutación esencial. Para mí, tuvo que ver, en un comienzo, con una réplica polémica del “nuevo espíritu científico” que se estaba apoderando del marxismo durante su período althusseriano, pero fue sobre todo también un modo de llamar la atención sobre el movimiento de autorreflexión crítica que atravesó y transformó la utopía. Es decir, la periodización de la utopía del siglo XIX: luego de la emergencia de la tríada de los grandes fundadores, Saint-Simon, Fourier, Owen, vino la segunda generación de discípulos: de un lado, los ortodoxos que adaptaron la utopía al orden existente y, del otro, los disidentes que, gracias a esta disidencia, salvaron la diferencia inicial. Desde ahí, se puso en marcha una crítica interna e inmanente a la utopía: Déjacque, en relación a Fourier, en *L’Humanisphère*⁹; William Morris en relación a la tradición utópica en su conjunto, en *Noticias de ninguna parte*¹⁰. Esta crítica interna a la utopía esboza ya el gesto que desplegará más tarde Adorno en su *Minima Moralia*.¹¹ Se trata de arrancarle a los enemigos de la utopía los argumentos que usan contra ella para ponerlos al servicio de la misma. Y ahí encontramos, de nuevo, un movimiento crítico en cuanto al modo de producción de la utopía. Déjacque y William Morris, en lugar de publicar sus utopías en forma de libro, en un objeto acabado en su totalidad a ser tomado o desechado en bloque, la dan a leer en folletines, semana a semana, en los diarios de la época, abriendo así la puerta a un debate, a un posible diálogo con los lectores. Y ese es el pasaje de una forma monológica a una forma dialógica.

En el caso de William Morris, el nuevo espíritu utópico se traduce en una novación técnica, en “una transformación del aparato de producción” según los términos de Walter Benjamin, que consiste en rechazar la utopía modelada a favor de la utopía simulada. De hecho, William Morris renuncia a la utopía clásica -al modelo jurídico-político- para inventar, partiendo de la previsión morfológica marxiana, una nueva forma de utopía que se nutra de otras fuentes, más allá del modelo clásico, y llevando su intervención hacia otros lugares. Una lectura interna de *Noticias de ninguna parte* muestra que dicho texto se constru-

9 J. Déjacque, *L’Humanisphère*, Bruselas, Bibliothèque des Temps nouveaux, 1839.

10 W. Morris, *Nouvelles de nulle part*, Paris, Aubier, 1977. [*Noticias de ninguna parte*, Madrid, Capitán Swing, 2011.]

11 T. W. Adorno, *Minima Moralia (1943-1947)*, Paris, Payot, 1983. [*Minima Moralia*, Madrid, Akal, 2003]

ye en abismo; esto es, hace que a una presentación clásica de la utopía le siga la destrucción de su interior, de ese modo de presentación. Así, en un primer momento, el narrador, proyectado en un futuro pos-revolucionario de la sociedad, asume el rol del ingenio clásico que frente a la novedad hace preguntas y registra sus respuestas. Resulta significativo que en esta primera fase conserve su vestimenta de origen. Luego, tras haber adquirido la memoria de la nueva sociedad, se baña en el Támesis (símbolo de la iniciación y del nuevo nacimiento), comienza a portar nuevas vestimentas y entabla, entonces, una nueva relación de interioridad e intercambio con los miembros de la nueva sociedad. El narrador pasa de la posición de visitante a la de vecino. El clásico relato de viaje es sustituido de repente por la “novela” (*Capítulos para una novela utópica* es el subtítulo de la obra), esto es, por la utopía expuesta de forma novelada. Por esta vía, William Morris introduce un nuevo rasgo: el de lo “utópico maravilloso”. Lo maravilloso que, según Pierre Mabille¹², “quiere transgredir los límites del espacio y del tiempo y destruir las barreras, es la lucha de la libertad contra aquello que la reduce, la destruye y la mutila...es tensión pasional y poética”. William Morris hace jugar lo maravilloso contra la clausura del modelo jurídico-político. Crea, así, una nueva forma de utopía resueltamente moderna en lo que ella tiene de experimental, de obra abierta e inacabada (solamente ciertos capítulos). *“A feeling of adventure”* se cierne río arriba donde el narrador descubre por sí mismo las particularidades de la nueva sociedad y comienza allí una relación amorosa con Ellen, mujer extraña y feroz, el equivalente de Diotima. Utopía bajo el signo de la fragilidad: de hecho, el romance termina trágicamente como en el teatro de Racine. El narrador busca la mirada de Ellen, pero esta última ya mira hacia otra dirección y él es a la vez devuelto al mundo antiguo de donde viene como si lo utópico maravilloso, semejante al placer estético, estuviera a cada instante amenazado de desvanecerse, de desaparecer bajo el peso del sufrimiento de las generaciones pasadas.

En torno a Tomás Moro o a las utopías del siglo XIX, usted insiste sobre la dimensión crítica. A la vez es también el editor en Francia de textos de la teoría crítica. ¿Cómo se articula ese interés por la utopía y la teoría crítica?

Si me lo permite voy a responder en principio de una manera autobiográfica.

12 P. Mabille, *Le Marveilleux*, Paris, Les Editions des Quatre Vents, MCMXLVI, p. 68-69

Cuando en 1965 elegí trabajar sobre la utopía, principalmente sobre William Morris, quería también volver sobre la cuestión de la utopía en Marx. Luego de algunas lecturas atentas, tenía la intuición de que había en Marx -a pesar de las críticas dirigidas al socialismo utópico- una dimensión utópica, cosa que era evidente para los lectores de cultura alemana, pero que nadie osaba sostener en Francia en esa época, más que Maximilien Rubel, el editor de Marx en la colección de Pléiade. En esa intuición encontré el aliento que me daba el mismo William Morris, pues este último tiene la singularidad de estar con Marx *contra mundum* y de haber escrito, sin embargo, una utopía. Es necesario admitir que trabajar sobre William Morris, Marx y la utopía en pleno periodo althusseriano, bajo el reinado del estructuralismo, no era cosa fácil y ya había tenido momentos de desaliento. Entonces busqué algunos puntos de apoyo: primero en Edward Palmer Thompson, el autor del gran libro *William Morris Romantic to Revolutionary* (1955) y del libro de culto *The Making of the English Working Class* (1964)¹³, del que hice el prefacio a la edición francesa de 1988; luego en Pierre Leroux, específicamente en ese libro admirable que es *La Grève de Samarez*¹⁴ donde todas las grandes utopías están puestas en escena; en Walter Benjamin y también evidentemente en la teoría crítica. A partir de 1965 que leí *Eros y Civilización*¹⁵ y luego de conocer a Marcuse en 1968, para mí, la teoría crítica aportaba una confirmación de mi primera intuición en cuanto a la existencia de una dimensión utópica en la obra de Marx y en partes del marxismo heterodoxo que no eran marxistas del partido o del Estado.

La utopía era parte integrante de la teoría crítica. En “Filosofía y teoría crítica”¹⁶, Herbert Marcuse muestra que la teoría crítica no le teme a la utopía o, mejor, que sus conceptos tienen la particularidad de ser constructivos, es decir que ellos enfrentan la supresión de la realidad existente y son reemplazados por una forma de realidad. La negación determinada de lo que es no puede efectuarse sino gracias a un recurso de la imaginación que puede anticipar una

13 E. P. Thompson, *La formation de la classe ouvriere anglaise*, Gallimard- le Seuil, Paris, 1988.

14 P. Leroux, *La grève de Samarez* (1863), Paris, Klincksieck, 1979.

15 H. Marcuse, *Éros et civilización*, Paris, Editions de Minuit, 1963. [*Eros y civilización*, Planeta, Madrid, 2010]

16 H. Marcuse, “Philosophie et théorie critique” (1937), *Culture et Société*, Editions de Minuit, Paris, 1970. [*Cultura y sociedad*. Editorial Sur, Buenos Aires, 1967]

formación social superior, una libertad futura, franqueando los límites de la existencia. En cuanto a Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, me ayudaron a comprender que la autorreflexión crítica, que constituye a mis ojos el nuevo espíritu utópico, estaba dirigida a combatir la recaída siempre posible de la utopía en el mito. La utopía no puede levantar vuelo más que rompiendo con el mito, con sus orígenes míticos, ruptura tanto más necesaria en tanto que el retorno del mito siempre la amenaza. Es por eso que en mi libro *L'Utopie de Thomas Moro à Walter Benjamin*¹⁷ le he dado tanta importancia a la confrontación de dos expresiones de Walter Benjamin (aquella de 1936 y la de 1939) y a la controversia extremadamente áspera con Adorno en 1935. En este conjunto de textos, lo que aparecía precisamente cuestionado era el retorno del mito y la exigencia de luchar sin respiro contra ese retorno. El severo llamado de Adorno concernía a la ambigüedad del mito de la edad de oro que sería a la vez Arcadia e infierno, aunque no logró hacer que Benjamin renunciara a la utopía. Restituyéndola a la revolución-enervada, Walter Benjamin considera la utopía como el gesto del niño que aprende a agarrar la luna tendiendo su mano hacia ella, como una anticipación excesiva, incluso como una anticipación que es siempre en exceso.

Pero ¿por qué el discurso crítico, acto seguido, se prohíbe a sí mismo toda imaginación utópica?

¿A qué discurso crítico se refiere? ¿A la sociología? ¿El discurso sociológico es crítico? Y en el caso de que lo fuera, ¿cómo la teoría crítica le concede lugar a la utopía? No lo tengo claro. Desde el conflicto seminal entre Auguste Comte y los saint-simonianos, existe una oposición entre la previsión científica y la previsión simpática, en fin, entre la ciencia y la utopía.

Pero ¿no hay también en Walter Benjamin una importante dimensión mesiánica? ¿Un mesianismo que no estaría del lado del mito, sino de una espera de libertad, de emancipación?

Ciertamente. Pero, ¿en qué sentido tenemos que entender el término mesianismo? ¿Se puede hacer un uso metafórico, como hace por ejemplo Jacques Derrida cuando percibe una dimensión mesiánica en la obra de Marx? En el caso de Walter Benjamin es más complicado, en la medida en que se trata de

17 M. Abensour, *L'Utopie de Thomas Moro à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000.

un mesianismo judío tal y como Benjamin pudo conocerlo a través de su amigo Scholem. En ese mesianismo se puede reconocer cierto poder de crítica del mito. Por mi parte, yo prefiero insistir sobre la relación de Walter Benjamin con la utopía, sobre el trabajo que ejerce sobre la utopía -imagen de sueño, todavía bajo la influencia del mito- para transformarla, según una técnica del despertar, en *imagen dialéctica*, en una constelación saturada de tensiones explosivas de donde puede surgir un poder a la vez destructor y liberador. Quizá en ese punto existe para Walter Benjamin una conjunción posible entre mesianismo y utopía: sería gracias a la fulgurante intervención mesiánica que la utopía podría metamorfosearse en *imagen dialéctica*. ¿No es la tarea del mesías arrancar en el último instante a la humanidad de la catástrofe que la amenaza permanentemente? No olvidemos por otro lado, la apreciación de Pierre Klossowski que conoció bien a Walter Benjamin y que percibía en él la existencia de una doctrina secreta, esotérica, a saber, la búsqueda de una articulación posible, de un juego entre Fourier y Marx.

En Adorno, ¿la posibilidad de un pensamiento y, sobre todo, de una práctica utópica no se limita al dominio de la estética, por ejemplo, de la música?

¿Se puede ir más lejos?

No creo que se pueda reducir el pensamiento de la utopía en Adorno a la estética. Volvemos a encontrar aquí la cuestión de la *mimesis* y de la tesis de Adorno según la cual una razón que cierra la vía de los impulsos miméticos se niega ella misma. Pero las reflexiones sobre la utopía en Adorno rebasan la estética. Comencemos examinando un término típicamente adorniano: “líneas de fuga”. Con esta expresión, se trata para Adorno de desviar la práctica de la utopía: en lugar de dirigirse hacia donde debe ser, es importante darle lugar a la negatividad -a la negación determinada de eso que es. Tal es el sentido de la utopía negativa que se cuida de dar nacimiento a una nueva afirmación. De ahí las líneas de fuga. A lo que sumamos que ese lugar de la negatividad puede hacer surgir una eclosión de líneas de fuga laterales, marginales, imprevisibles, incontrolables, que lejos de dar pie a un nuevo principio de realidad, son más bien en un desvío de la naturaleza para dejar surgir la alteridad. Es preciso por otra parte volver sobre un texto esencial de Adorno, “Sobre el agua” (al final de la segunda parte de *Minima Moralia*), que somete a crítica las finalidades que le adjudicamos a la sociedad emancipada. A Adorno le interesa denunciar eso que se esconde bajo el ideal socialdemócrata de realización de las posibi-

lidades humanas o de la riqueza de la vida. Esas finalidades, lejos de abrir un desvío, una diferencia cualitativa, no hacen más que reproducir la lógica de la sociedad marchando sumisa al modelo de la producción y con miras a una totalidad dominada por la cuantificación. No obstante, no es más que en la ruptura con tal totalidad que se puede concebir una emancipación que no tiene nada en común con el acrecentamiento de la productividad. Un imperativo categórico: que nadie jamás tenga hambre. Y la búsqueda de líneas de fuga, tan inmateriales como los efectos de espejo, de refracción sobre el agua de los momentos fugaces efímeros de felicidad que mantienen a distancia tanto la búsqueda de la plenitud como la avaricia depredadora. No es por azar que William Morris sitúe su utopía sobre el río, como para prestarle a la utopía los rasgos del agua en tanto que elemento, la fluidez, los caracteres inaprensibles, su promesa de infinito, la fragilidad. Por otro lado, para la teoría crítica, para Adorno y para Walter Benjamin, la utopía encuentra su consistencia filosófica en la réplica que ella opone a la dialéctica de la emancipación, es decir al proceso paradójico por el cual la emancipación moderna se invierte en su contrario, dando nacimiento a nuevas formas de opresión y de barbarie. El nuevo espíritu utópico abreva en los puntos ciegos a partir de los cuales la emancipación se invierte, vuelve a investirlos y a deconstruirlos para abrirse a los nuevos avances utópicos. Es con Walter Benjamin que reencontramos el pensamiento más agudo de una dialéctica de la emancipación relacionada a las utopías. En su último texto, *“Sobre el concepto de historia”*¹⁸, elabora con más rigor ese dispositivo crítico-utópico, aislando tres focos a partir de los cuales se efectúa la inversión de la emancipación, y son todos los blancos del asalto a la utopía: la valorización del trabajo, la creencia en el progreso continuo, la orientación hacia la felicidad de las generaciones futuras. Adorno agregará el deseo de soberanía que viene a pervertir la emancipación desde su interior. Retomemos el primer foco señalado por Walter Benjamin, la valorización del trabajo. Semejante concepción de la emancipación deja al descubierto el mantenimiento del modelo de la producción que valoriza la explotación de la naturaleza, sin discernir que ella porta en sí el riesgo de la dominación del hombre por el hombre. No obstante, para contrarrestar tal inversión de la emancipación, Walter Benjamin vuelve sobre la utopía de Fourier que, gracias a su extravagancia, busca otra relación con la

18 W. Benjamin, “Sur le concept de histoire”, in *Œuvres*, t. III, Paris, Gallimard, 2000.

naturaleza susceptible de liberar su virtualidad. Walter Benjamin escribe en la tesis XI: “Las divagaciones que dieron tanta ocasión para ridiculizar a Fourier revelan una sorprendente sensatez”.

Según Fourier, gracias a una organización bien constituida del trabajo social, se vería como consecuencia que cuatro lunas iluminarán de noche la tierra, que el hielo se retraerá de los polos, que el agua marina se volverá potable y las fieras salvajes se pondrán al servicio del hombre. Todo ello esclarece un trabajo que, lejos de explotar la naturaleza, puede ayudarla a engendrar las criaturas virtuales que dormitan en su seno”.

En continuidad con lo dicho anteriormente, si no nos fiamos ni de la dialéctica de la razón, ni de la dialéctica de la emancipación, y si queremos prestar atención a la utopía hoy en día, ¿pueden las formas del espíritu que sugiere Tomás Moro la enervación, las líneas de fuga, constituir la disposición adecuada?

¿Cuál es el valor de la disposición utópica para nosotros? Antes de responder a esa pregunta, es preciso tomar partido por la existencia de la utopía hoy en día. Eso que intenté hacer forjando la expresión de nuevo espíritu utópico que quiere decir, entre otras cosas, que la utopía no murió en 1848, sino que continúa manifestándose bajo diferentes formas hasta nuestros días. Sin embargo, hay que precisar que fuera de ciertas prácticas comunitarias-utópicas aparecidas en los Estados Unidos y en Europa, la particularidad del nuevo espíritu utópico no es tanto producir utopías, sino un discurso sobre la utopía, un pensamiento renovador de la utopía. Los grandes nombres son Ernst Bloch, Martin Buber, la teoría crítica (Marcuse, Adorno, Walter Benjamin) y también Emmanuel Levinas, al que volveré más adelante. Es necesario también contar con ciertas orientaciones del surrealismo, especialmente con André Breton en su relación con Fourier y con ciertas derivas de la vanguardia, los situacionistas por ejemplo o la revista *Utopie* en Francia. Evidentemente, el odio presente a la utopía, reforzado por la confusión mantenida adrede entre utopía y totalitarismo, oculta esa persistencia de la utopía. No será la eterna acusación de la utopía, retomada por los impugnadores del día, lo que impida al hombre ser un animal utópico. ¿Cuál es el efecto de ese nuevo espíritu utópico sobre lo social-histórico? Como mínimo, afirmar en acto la persistencia de la utopía, y eso no es poco. Será adecuado también medir la presencia de la utopía en la filosofía contemporánea. Diré en este sentido que hay grandes obras filosóficas donde aflora de manera más o menos velada una dimensión utópica, como si

la filosofía redescubriera un vínculo quizá indestructible con la utopía. Pienso en Marc Richir ya que, me parece, la revolución del pensamiento, la revolución fenomenológica lleva a un pensamiento de la revolución donde la utopía encuentra por así decir su lugar. O bien Emmanuel Levinas que nos invita, con su reflexión crítica sobre Martin Buber y sobre Ernst Bloch, a pensar de otro modo la utopía. De alguna manera él arranca a la utopía del orden de la comprensión, del saber y de sus efectos de poder para situarla justamente del lado del encuentro, de la socialidad, de la proximidad -del hecho del prójimo, entendiendo que la utopía es una forma de pensamiento “otra respecto al saber”, que toma su impulso primero de una experiencia de lo otro, de una proximidad de lo otro. Reconoce que la utopía encuentra su fuente no en el ser y en el movimiento del cumplimiento del ser, sino en el acontecimiento hecho, en la relación donde el Yo encuentra al Tú. De ahí nace la exigencia de concebir una nueva trama para la utopía: ya no se trata de buscar, a través de la utopía, el acuerdo entre el ser y el hombre; sino que se trata de pensar la utopía como una salida del ser (no del ser “devenir” como en Bloch), sino una salida del ser “en tanto que ser”, como una evasión, para retomar el término de Emmanuel Levinas en el gran texto de 1935¹⁹. La utopía, por esa evasión del ser, por esa salida del ser sería desinteresadamente otro modo que ser. En ese sentido, la utopía sería el surgimiento de lo humano, no bajo la forma del retorno a sí (Ernst Bloch), sino en tanto descubrimiento de un no-lugar que acecha y duplica todo lugar. Trama compleja en tanto eso “no fuera del hombre”, esa suspensión de la esencia, esa detención del *conatus* es reconducido a una esfera dirigida hacia lo humano. Una desconexión para permitir otra conexión, como si hubiera una conjunción entre esa suspensión del *conatus* y el empuje hacia una sociedad mejor en pos de justicia. Levinas pregunta: “la cara visible de esa interrupción *ontológica*, de esa *epochè* ¿no coincide con el movimiento hacia una sociedad mejor?²⁰” Esta frase es rica en interrogaciones porque tiene la virtud de suponer un lugar, una afinidad, que queda por profundizar, entre la *epochè* fenomenológica -la puesta entre paréntesis de la actitud natural, la visión ingenua de

19 E. Levinas, *De l'Évasion* (1935), Montpellier, fata Morgana, 1982. [*De la evasión*, Arena, Madrid, 2011]

20 E. Levinas. *De Dieu que vient à l'idée*, París, Vrin, 1986. [*De Dios que viene a la idea*, Caparros, Madrid, 1995]

las cosas, de las construcciones que impiden volver a las cosas mismas -y la utopía. La utopía, el juego utópico, no practicaría a su vez una suerte de *epochè* -la puesta entre paréntesis de la sociedad tal como es, de las opiniones sobre las que se asienta- para permitir el retorno de significados enterrados, dormidos, para permitir un despertar de la proximidad. Se comprende que en esas condiciones Levinas pueda hablar de “lo humano utópico” o de “la utopía de lo humano”, otra manera de definir al hombre como un animal utópico.

Un último punto en cuanto a la utopía hoy en día que me parece común a Levinas y Adorno. ¿Qué es la utopía después de Auschwitz, después de la Shoah tomada en su unicidad y los genocidios que le han seguido? ¿La catástrofe no supone un fin absoluto a la utopía, no arruina la mirada utópica? Parece que no. Porque de la catástrofe surgiría una nueva conminación utópica, como si la catástrofe revelara, al contrario, la necesidad de la utopía. Conminación utópica que encuentra en el sufrimiento extremo un impulso histórico específico proveniente de eso que Hegel llama la “conciencia desdichada”. La persistencia del sufrimiento presiona a la utopía no realizada a hundirse en su propia ruina, a pesar de las invitaciones a ello. He aquí por qué Adorno introduce al final de su ensayo “Educar después de Auschwitz”²¹ el nombre emblemático de Charles Fourier. Incluso podemos pensar el problema de otro modo. Si Auschwitz fue el dominio del amo absoluto que es la muerte, ¿la conminación utópica pos-genocidio no tiene entonces la potencia de despertar la quintaesencia de la utopía, a saber, la negación de la muerte?

Pero ¿la teoría crítica permite considerar la posibilidad de que cada uno recupere su propia experiencia más allá de las prácticas artísticas o estéticas?

Me preguntas si el individuo, en la sociedad administrada, puede todavía tener acceso a la utopía, a una práctica utópica. Así entiendo esa pregunta. Desde ese punto de vista, pienso que podemos responder con Adorno que tiene a menudo un modo de pensamiento antinómico, es decir, que el pensamiento está dividido entre dos polos contradictorios. Estamos sobre el filo de la navaja. De una parte, la sociedad administrada, incluso si ella tiene la forma democrática, procede a la liquidación del sujeto, del individuo y produce el *tipo* esclerosado o estereotipado tal como se manifiesta en la personalidad totalitaria; del

21 T. W. Adorno, “Éduquer après Auschwitz”, *Modèles critiques*, Paris, Payot, 1994.

otro lado, a partir del hecho del sufrimiento que lo afecta, la experiencia individual ¿es en alguna medida el modo de resistir a la formación del *tipo* y de abrir una vía inédita a una universalidad no violenta, respetuosa de la diferencia? Adorno, por su “elección de lo pequeño” vuelve sobre el rechazo hegeliano del individuo, “demasiado pequeño de cara a lo general”. En tal caso, la experiencia individual puede devenir el lugar de un modo de filosofar nuevo, micrológico, no extraño a la utopía, en el que se pueden percibir y poner en obra las facultades emancipatorias del individuo. En *Minima moralia* Adorno escribe: “Está permitido pensar que cualquiera de las posibilidades emancipatorias de la sociedad regresa a la esfera del individuo”. Ya en *Dialéctica negativa*²² reconoce la posibilidad de una individuación del conocimiento crítico: “La imaginación exacta de un disidente, sostiene, puede ver más que mil ojos a los que les han colocado las gafas rosadas de la unidad”. El individuo vendría entonces a responder a la conminación utópica de nuestro tiempo, resistiendo a lo real, negándose a caer bajo su imperio, en una palabra, desplazando lo real gracias a la fantasía de la imaginación.

¿Qué entiende usted por desplazamiento de lo real? Y si ese es un movimiento que proviene de la imaginación, ¿cuál es la relación con lo real en la utopía? Este desplazamiento no es simplemente del orden del sueño, sino algo más, quizás n sueño colectivo, ¿pero se puede dar como realidad?

Hay muchas preguntas en su pregunta. En principio, para desplazar lo real, voy a decir que lo esencial para la utopía no es tanto imaginar una sociedad feliz, tendiente a la perfección, o una sociedad de ninguna parte, sino sustraerse a lo real, a la masividad, a su reificación, a su petrificación. La utopía tiene por principio la función de objetar la pesadez de lo real o de lo que se da como tal. Y al sustraerse, la utopía lo desplaza, lo conmueve, lo hace salir de sus goznes para entrever, más allá del manto de plomo de la así llamada realidad, una alteridad, un ser de otro modo. La *époche* utópica- la puesta entre paréntesis del orden establecido, de lo real, de la *doxa*- constituye en principio a la utopía en tanto que es negativa, que procede a una negación determinada de lo que es, de lo que va de suyo, de lo que parece evidente. Para la utopía, no se trata entonces de pro-

22 T. W. Adorno, *Dialectique négative*, París, Payot, 1994) [*Dialéctica negativa*, Akal, Madrid, 2005]

ducir imágenes positivas, sino de abrir las brechas. Ese desplazamiento que se duplica a partir de una evasión produce efectos indomables; lo real así conmovido, es puesto de lado, problematizado en un llamamiento de aire irresistible revelándose las líneas de fuga que lo real ocultaba o forcluía. La utopía, el impulso utópico rechaza la idea que repetimos *ad nauseam* del horizonte infranqueable porque es indesplazable. Por ese desplazamiento de lo real, la utopía comienza a superar lo que se toma a sí mismo como insuperable y se da los medios para percibir otros horizontes que de repente relativizan nuestros horizontes ya absolutizados, en nombre de lo infranqueable de lo real. Charles Fourier nos advierte de ese desplazamiento utópico llamando a una desviación absoluta. Y también Saint-Simon al dar por tarea a la utopía inventar las relaciones humanas que no habían existido jamás.

¿De dónde proviene ese desplazamiento de lo real? ¿De un individuo como lo piensa Gustave Landauer? ¿O de un grupo social? A fin de evitar una concepción monológica de la utopía prefiero retomar y explorar la idea benjaminiana del sueño colectivo. Pero ese sueño de lo colectivo, si hay sueño colectivo, ¿es susceptible de transformarse en una nueva realidad, en una nueva manifestación de lo real? Aquí la utopía se encuentra, parece, en el cruce de caminos, bajo la forma de una alternativa entre una salida del ser en devenir (Ernst Bloch) y una salida del ser en tanto que tal (Emmanuel Levinas). ¿A qué aspira la evasión, el desplazamiento? ¿Al ser de otro modo o el otro modo que ser? Retomando los términos de Gustave Landauer en *La Révolution*²³, ¿la historia de los hombres es un movimiento destinado a demorarse en un juego que de la utopía va hacia una nueva topía y de la topía hacia un resurgimiento de la utopía y así sucesivamente? O bien, ¿el desplazamiento de la utopía podría dar lugar a la interrupción, a la salida? No se trataría tanto de comenzar un movimiento hacia una nueva topía, una nueva figura de lo real, como de continuar la puesta en cuestión de lo real hasta orientarse hacia un otro modo que ser. Quizá tengamos allí un criterio distintivo entre dos formas de utopía: ¿aquel que inclina el desplazamiento inicial hacia una nueva utopía, y aquel que, llevado por el desplazamiento, hace del lugar de ninguna parte su destino, hasta salir del real en tanto que tal, bajo el signo, a falta de algo mejor, de la plasticidad y de la flui-

23 G. Landauer, *La Révolution*, Paris, Champ Libre, 1974. [*La Revolución*, NED, Barcelona, 2016]

dez, como si eso le permitiera resistir a todo proceso de reificación, a un nuevo proceso de cierre en un real otro? Las *Nouvelles de nulle part* (*Noticias de ninguna parte*) pasan en parte en el agua, ¿de ahí quizá su clima de irrealidad? Y se puede considerar que la hipótesis morrisiana de una era de reposo (*an epoch of rest*) después de la revolución no es extraña a esa búsqueda de una interrupción del movimiento de la utopía hacia una nueva topía, como si la puesta entre paréntesis de la *epochè* utópica se prolongara, al punto de entrever una salida de lo real, un viaje hacia otro modo que ser.

¿Hay temas que se desprenden del espíritu utópico, por ejemplo el tema de la desalienación del trabajo, y hay una historicidad de esos temas?

El tema de la asociación me parece esencial, el acceso a la no-dominación bajo la forma de una salida de las sociedades jerárquicas de casta. Para Walter Benjamin, en "*Exposé de 1935*", la utopía, una vez más, será mixta: de una parte, comprendería una vertiente de historicidad bajo la forma de la protesta en relación al modo de producción; de otra, contendría una vertiente ahistórica bajo la forma de un despertar de la edad de oro o del comunismo primitivo. Ese tema será abandonado enseguida en razón de su ambigüedad, puesto que la edad de oro, imagen mítica, puede ser Arcadia pero también el infierno. Es ciertamente arbitrario querer cerrar el espíritu de la utopía en un tema. Más fecundo me parece interrogarse sobre la pluralidad de las tradiciones utópicas para devolverle vida a esa forma de pensamiento salvaje y a su rebosante frondosidad. Encontramos efectivamente en Tomás Moro el tema de la desalienación del trabajo, bajo la forma de una reducción de los tiempos de trabajo en que los habitantes de Utopía podrían cultivar las *belles-lettres*, y así mantener e incluso desarrollar la disposición utópica.

28 de diciembre de 2009

Traducción: Franca Maccioni & Natalia Lorio