

Humanismo y utopía: la *institución* de la alteridad

Claudia Gutiérrez Olivares *

Resumen

En el siguiente escrito se examina la cuestión de un humanismo desplazado, “fuera del sujeto” desde una perspectiva levinasiana. Más allá del antihumanismo, otro humanismo es posible, o al menos pensable, cuando la pregunta insistente por el hombre y su esencia, se desplaza hacia la pregunta por el otro, que es portador de un horizonte marginal, de una razón exiliada, abriendo la cuestión del humanismo hacia una dimensión temporal excentrada en donde se inscribe, a su modo, una filosofía de la utopía.

Palabras claves

Humanismo; utopía; alteridad; temporalidad; institución.

Abstract

The article examines the question of a displaced humanism, "outside the subject" from a Levinasian perspective. Beyond anti-humanism, another humanism is possible or at least thinkable when the insistent question about man and his essence moves towards the question about the other. This one is the bearer of a marginal horizon, of an exiled reason, opening the question of humanism towards an eccentric temporal dimension where, in its own way, a philosophy of utopia is inscribed.

Keywords

Humanism; utopia; otherness; temporality; institution.

* Departamento de Filosofía, Universidad de Chile. clgutierrez@uchile.cl Este texto reelabora parte de las ideas presentadas en la ponencia “Humanismo del otro: ¿humanismo de lo inmemorial?”, presentada en Coloquio internacional, “¿Renacimiento de las humanidades o cenotafío del Humanismo”. Universidad de la Republica, Montevideo-Uruguay, 11-12 marzo 2019.

“¡Cuántos vuelcos, ¡cuántas transformaciones, ¡cuánta perversión del hombre y de su humanismo!” (1976, p.391)¹, escribe Lévinas, no sin cierta desazón, a propósito del humanismo y su decadencia en Europa. Qué duda cabe, la crisis del humanismo parece ser el correlato de un variado prontuario de desastres, guerras y genocidios, del siglo pasado y sin duda de este, que en su conjunto han tirado por tierra esa vieja idea de humanismo, digamos clásico, que ponía al centro de su meditación al hombre como un ideal de la cultura y de la razón, como un valor capaz de engendrar todos los valores de lo real. De ahí la proliferación de los humanismos, ateos, cristianos, existencialistas, etcétera. ¿Qué es el humanismo? Humanismo, dice el diccionario Littré: “Actitud filosófica que considera al hombre como valor supremo y reivindica para cada hombre la posibilidad de desarrollar libremente su humanidad, sus facultades propiamente humanas”². Pero el ocaso de los humanismos, responde también al hecho que sus postulados no siempre han podido asegurar los principios de humanidad que ellos mismos reivindican, ni sus ideales de emancipación. Al contrario, parece ser que en su despliegue también se juega, escribe Lévinas a este propósito, “la alienación de la propia desalienación” (1976, p.391)³. Pero los acentos críticos de Lévinas hacia los humanismos, no podría resumirse simplemente en un cerrar filas con una postura antihumanista por parte de nuestro autor. Conviene observar un poco más de cerca este asunto. En efecto, a juicio de Lévinas, la decadencia de los humanismos es el corolario del despliegue de cierto ideal de la razón y las acciones inhumanas que engendra⁴. Por ello, un antihumanismo es ante todo el nombre de una cierta desconfianza a los ideales humanistas que olvidan sus propios supuestos. Como escribe Lévinas: “El carácter inhumano de los acontecimientos de este siglo ha determinado, en el conjunto de la

¹ Para todos los textos en francés citados en este escrito, la traducción es nuestra.

² Consultado en: <https://www.cnrtl.fr/definition/humanisme>

³ En esta misma línea, leemos a Lévinas cuando escribe en *Humanismo del otro hombre*: “La angustia de hoy es más profunda. Proviene de las revoluciones que se hunden en la burocracia y la represión, y de las violencias totalitarias que se hacen pasar por revoluciones. *Pues, en ellas, se aliena la desalienación misma*”. (1972, p. 98).

⁴ “La crisis del humanismo en nuestra época tiene, sin duda, su origen en la experiencia de la ineficacia humana que acusa la abundancia misma de nuestros medios y la extensión de nuestras ambiciones [...] Los muertos sin sepultura en las guerras y los campos de exterminio acreditan la idea de una muerte sin mañana, y vuelven trágica la preocupación de sí, e ilusoria la pretensión del *animal racional* de tener un lugar en el cosmos y la capacidad de dominar e integrar la totalidad del ser en una consciencia de sí”. (Lévinas, 1972, p.73).

inteligencia de nuestro tiempo, una desconfianza a propósito de un cierto lenguaje sobre el hombre, lo que se puede llamar, siguiendo los eslóganes que están a la moda, el antihumanismo” (1976, p. 393). El humanismo volcado al cultivo de las artes y las bellas letras, se presenta, a juicio de Lévinas, como un “estilo” autocomplaciente, que ha perdido su inserción en la vida práctica, hecha de cosas bellas, ciertamente, pero también de múltiples miserias humanas, como escribe Lévinas, el humanismo es “olvido, progresivo, de la realización efectiva de esos nobles principios, los olvida en la retórica y la ideología” (*Ibid.*, p.386).

Pero esta desconfianza no significa, por tanto, un “abandono del ideal humano” (*Ibid.*, p. 393), sino más bien, ella impele a pensar que más allá del antihumanismo, otro humanismo es posible, o al menos pensable, cuando la pregunta insistente por el hombre y su esencia, se desplaza hacia la pregunta por el otro, que es portador de un horizonte marginal, de una razón diferida, “fuera del sujeto” (1987) dirá Lévinas, abriendo la cuestión del humanismo hacia una dimensión temporal excentrada del lugar especulativo del sí mismo, dimensión en la que se inscriben, la alteridad y la utopía, y en donde se decantan nuevos procesos instituyentes de lo social.

Un pensamiento otro sobre el humanismo requiere otras exigencias de pensamiento. Lévinas es el autor de una “crítica del humanismo” (1972, p.112) que vale la pena ponderar convenientemente. En su obra, encontramos tanto en *Humanismo del otro hombre* (1972) como en *Difficile Liberté* (1976) un material contundente para delinear dicha crítica. Dos cuestiones llaman nuestra atención. Por una parte, si un humanismo de nuevo cuño es posible, ha de tratarse de un humanismo desplazado, fuera de sí, y que necesariamente habría que comprenderlo en tensión con los otros; un humanismo “del otro hombre”, propone Lévinas, cuya humanidad no es un ideal de la razón, ni la forma de un *alter ego*, sino al contrario, una evidencia concreta del fracaso de las formas, digamos, ilustradas del humanismo. Por ello, se vuelve una exigencia cambiar la dirección de interrogación, como escribe Lévinas: “El humanismo viene de una humanidad hambrienta” (1991, p.24). Un humanismo liberador, estima Lévinas, que comience por el otro, y que, por otra parte, pueda redimir la vida humana de la fascinación de “los mitos” (1976, p.381), en cuyo culto no solo se despersonalizan las acciones del ser humano, dejándolas sin rostro, sino además se suspenden las responsabilidades humanas. Esa fascinación mítica, pone al descubierto una filosofía del lugar, de las formas de la

identidad y los apegos a la tierra y a la sangre, que habría que superar. Se trata así, de un desplazamiento metódico y necesario, de un abandono de las certezas del lugar, que serían relevantes para comprender la institución de un nuevo humanismo.

Examinemos la siguiente proposición de Lévinas cuando escribe en *Difficile liberté*: “Toda institución razonable es desarraigo” (1976, p.194). Partamos por la noción de institución. ¿Qué significa una institución desarraigada? Pensarla bajo esta clave supone una operación compleja toda vez que ella invita, no a menoscabar el sentido y necesidad de las instituciones humanas como modos de darse y comprender la trama de lo social, sino más bien a pensar las formas de la institución en función de otros circuitos de sentido. Siguiendo a Abensour lector de Lévinas, podremos pensar aquí, bajo la notación de la “extravagante hipótesis” (2009), la propuesta de una forma de institución comprendida según otro paradigma. En efecto, la novedad de esta hipótesis propone al Estado como una forma descentrada de sí misma, abierta al plano de la exterioridad, lugar filosófico en donde se inscribe el encuentro intersubjetivo. Esta exterioridad, que como sabemos, en Lévinas aparece tensionada según el vínculo ético con los otros, se denota como un espacio necesario para ponderar y frenar el ensimismamiento burocrático del Estado. La “barbarie salvaje de la alteridad” (Lévinas, 2001, p.262), contenido concreto de esa exterioridad, tiene este rol de entorpecer el movimiento típicamente centrípeto de esta institución. Pero este entorpecimiento, exige, a su vez, otro tipo de movimiento, otro eje sobre el cual pueda erigirse la institución. No se trata entonces y simplemente de la oposición de una fuerza - la alteridad insumisa de los otros, contra la fuerza coercitiva del Estado - más bien se trata de pensar el surgimiento de la institución a partir de otra intriga. La institución, escribirá Abensour, “procede de la responsabilidad ética” (2009, p.384) hacia los otros. Este desplazamiento extravagante, este descentramiento del Estado, comporta múltiples aristas que bien vale la pena observar detenidamente.

Al considerar la hipótesis del nacimiento del Estado a partir de un descentramiento ético, se está ejecutando aquí una operación crítica que consiste en problematizar la noción de territorio o lugar, que son nociones fuertemente arraigadas en el imaginario de las grandes tradiciones filosóficas. En este sentido, toda institución en cuya génesis es posible rastrear actos fundacionales precisos - pensemos por ejemplo en

Hobbes y la génesis del Estado⁵, como limitación de la potencia lupina que envuelve a hombres y mujeres - nos sugiere que toda institución social y normada moviliza cierta idea de límite o frontera capaz de contener, y de alguna manera “domesticar” lo que queda al interior de esos límites. La extravagancia del elemento ético cumple un rol fundacional toda vez que allí se juega el reconocimiento crítico de un territorio, con vistas a tornarse hacia otro. En la fundación de una institución se juega entonces la “posibilidad de desbloquear márgenes” (Castro, 2018, p. 367). En este sentido, la sentencia de Lévinas, “Toda institución razonable es desarraigo”, resuena convenientemente con los delineamientos de una filosofía del no-lugar, una filosofía en cuyo corazón anida una crítica hacia todas las formas de giros identitarios, que hacen de la categoría de lugar su horizonte especulativo. Se trata para Lévinas de denunciar los encantamientos del lugar, en donde reposa una cierta idea de mundo y de las entidades que lo componen, de las instituciones podremos decir ahora, y que es una forma paradigmática de la filosofía en la que se dejan sentir “los rincones paganos de nuestra alma occidental” (Lévinas, 1976, p. 324). Pero entendamos bien el problema. Si un pensamiento crítico respecto a la noción de lugar viene a vertebrar sustancialmente el pensamiento de Lévinas, en particular la arista ética de su trabajo, será necesario mostrar de qué manera se vinculan lugar e institución, o mejor aun, no-lugar e institución. No obstante, el sentido de la noción misma de institución es dinámico, lo que viene a complejizar nuestro asunto.

Conviene preguntar entonces ¿qué sentido asignamos a la noción de “institución”? ¿Qué es una institución? Merleau-Ponty puede ayudarnos en este punto. Un pensamiento sobre la noción de institución es el que encontramos en sus notas de cursos de los años 50 en el Collège de France, publicados bajo el título: *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, encabezado por un notable prefacio de Claude Lefort (2003). Una meditación sobre la institución tiene como primer motivo responder críticamente a las filosofías de la conciencia, “del hombre interior” (2008) según el lenguaje de *Fenomenología de la percepción*. En el *Résumé* del curso, “L’ “institution” dans l’histoire personnelle et publique”, Merleau-Ponty escribe: “En la noción de

⁵ Ver Abensour, M. (1998) «Le contre-Hobbes d’Emmanuel Lévinas», en: *Difficile Justice. Dans la trace d’Emmanuel Lévinas*. (Actes du XXXVI Colloque des intellectuels juifs de langue française), Paris : Albin Michel.

institución se busca un remedio a las dificultades de la filosofía de la conciencia” (2003, p.123). En este movimiento problematizador, Merleau-Ponty procede en primer término a liberar el sentido de la noción de institución de cualquier parentesco con aquel de constitución. Para la conciencia, los objetos de su entorno serán siempre constituidos, toda vez que en ellos se juegan asignaciones de sentido provenientes justamente de una conciencia constituyente, esto es, donadora de sentido. Pero las relaciones que promueve el “sujeto instituyente” son de una naturaleza completamente distinta. En efecto, lo instituido no es el “reflejo inmediato de sus acciones” (Merleau-Ponty, p.123); más bien es un campo abierto, indeterminado, pero siempre por determinar. En segundo término, la interrogación sobre la institución recubre variados campos, que en el marco del curso “La institución en la historia personal y pública”, indaga sobre la institución de un sentimiento, de una obra y de un saber, ensanchando la cuestión de la institución a nuevas reformulaciones. Una pieza clave en la comprensión del sentido de la noción de institución en Merleau-Ponty puede ser leída en el siguiente extracto: “Entendemos por institución esos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, respecto a la cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán una continuidad pensable o una historia [...]” (2003, p. 124). Pero estas “dimensiones durables” de una experiencia, lo instituido, pueden convocar a su turno un “porvenir”. Esto es, los acontecimientos que otorgan sentido en nuestra experiencia no engendran estados o meros restos, simples “residuos”, sino más bien se trata de pensar que, estas experiencias o acontecimientos “convocan una continuidad, una *exigencia de porvenir*” (*Ibid.*, p.124). En otras palabras, un instituido abierto hacia un devenir. La noción de institución no solo refiere a un resultado, a un instituido, sino además apela a la posibilidad de un dinamismo temporal capaz de engendrar otros movimientos instituyentes. Todo pasa como si contra la posible petrificación de la institución, ella misma fuese capaz de procurarse un antídoto a la fijación, a la clausura de sí, toda vez que ella es también pulsión hacia una diferencia dinámica que no cesa de habitarla. Esta especie “ambigüedad”, entre lo instituyente y lo instituido, subraya Lefort, es sustancial a la noción de institución. Ambos sentidos definen momentos experienciales diferidos, esto es, la institución está habitada por una diacronía, una “no coincidencia” (*Ibid.*, p.7) subraya Lefort, entre lo instituyente y lo instituido. ¿Cómo entender esta “no coincidencia”? La respuesta a esta interrogante no es otra cosa que la apelación a la matriz

temporal como garantía precisamente de esta desproporción entre ambos momentos, pues, la institución, escribe Lefort en el prefacio es, “una modalidad fundamental del tiempo” (*Ibid.*, p.8).

¿Tiempo e institución? La institución según su doble sentido convoca un tiempo en la medida que hace signo hacia un porvenir, pero al precio de un abandono del pasado, o como señala Lefort: “Si la institución es *apertura hacia*, esta se produce siempre *a partir de*” (p.7). En este sentido, la cuestión de la institución devela su sentido más profundo: ella es una indicación temporal, una forma de temporalizar el tiempo propio y común. El medio natural de la institución es el tiempo. Ella es el tiempo de la fundación, del surgimiento de algo nuevo, y también es el tiempo que instaura lo que dura, lo instituido. Pero la temporalidad de la institución no puede ser ni lineal, ni causal, lo durable es más bien la indicación de un flujo temporal que consiste en recomenzar o en la posibilidad siempre latente de reactivar en toda institución la “fuerza instituyente” según la expresión de Lefort.

A partir de estas notas, y volviendo a Lévinas, podemos pensar que una institución en desarraigo hace signo precisamente a su condición instituyente, y en cuanto tal sin nostalgia de una totalidad cerrada. Como si a diferencia de un movimiento constituyente que parte desde la interioridad de una conciencia, la energía instituyente indicara el lugar de la exterioridad. Cuestión que ya ha sido trabajada por Miguel Abensour en su “extravagante hipótesis” a propósito de la institución del Estado. Pero junto con ello, nos interesa también subrayar que la exterioridad de los otros puede leerse bajo la clave de lo instituyente, y que, atendiendo al contenido de alteridad, no puede fijarse – al menos desde el punto de vista ético- en un constituido. El rostro, pieza clave en la meditación levinasiana, es precisamente la forma concreta de un no constituido, pero que, no obstante, condiciona la profundidad del encuentro subjetivo, como si su imposible constitución pudiera liberar toda la energía instituyente de la alteridad. Por ello, el rostro no puede ser conocido y no puede serlo “porque su relación con nosotros no remite a su constitución” (Lévinas, 1994, p.53). El otro es enigma y no fenómeno, insiste Lévinas (2001); y es desde ese fondo de enigma, que el otro se nos acerca y nos convoca, como una “alteridad salvaje”, según recordábamos anteriormente. La alteridad del otro puede poner en movimiento una energía instituyente en el sentido que Merleau-Ponty nos ha enseñado. La *institución* de la alteridad es un asunto temporal, pues ella afecta lo real y

convoca otras temporalidades. En efecto, quisiéramos sugerir que este “desarraigo” como condición de toda institución en el sentido de Lévinas, es posible quizás, haciendo entrar aquí precisamente su faz instituyente en el sentido de la matriz temporal, pues el “tiempo es esencialmente un nuevo nacimiento” (Lévinas, 1983, p.72). Pero esta temporalidad naciente, o el tiempo como surgimiento y no simplemente como duración, es como sabemos un rasgo esencial del rostro del otro⁶ y su contenido de alteridad, que, en su comparecencia, viene a fundar otras formas de lo social.

Hemos visto la idea de institución, y conviene ahora detenernos un momento más en la cuestión del “desarraigo”, que deja entrever, según decíamos anteriormente, una filosofía del lugar que ha de ser superada. Una sospecha habita la filosofía de Lévinas hacia las filosofías nostálgicas del fundamento del mundo⁷. En efecto, la cuestión del desarraigo se inscribe muy profundamente en la obra de Lévinas, al punto de hacer de esta situación la condición de toda experiencia genuinamente humana. En efecto, más fuerte que el permanecer o habitar el mundo como condición de toda interrogación sobre nuestro propio ser, Lévinas nos impele a pensar a partir de una radical “extrañeza” en este mismo mundo. En lugar de darse la estructura del ser-en-el-mundo como fundamento de toda interrogación ontológica respecto a nuestro devenir existencial, Lévinas parte de la premisa de “la extrañeza en el ser” (1972, p.107). Esta extrañeza parece ser una disposición afectiva fundamental en la obra de Lévinas, en cuanto una filosofía que se piensa a sí misma bajo el cielo del *de otro modo que ser* (Lévinas, 1990), debe partir de un gesto de expatriación fundante. Un desarraigo de lo humano en general, un sujeto “extranjero para sí [...] expulsado” (*Ibid.*, p.110) del ser. Cuestión tanto más radical que el ser humano está como a la intemperie, incluso respecto a sí mismo, y por esta razón “nadie puede permanecer en lo propio” (*Ibid.*, p.109). Esta imposibilidad de permanecer en lo propio, esta extrañeza radical, opera como una condición del sujeto, o mejor dicho como una “incondición”, y es desde esta marginalidad fundadora, esta

⁶ “La situación del cara-a-cara sería la realización misma del tiempo” (Lévinas, 1983, p.69).

⁷ “La constitución de una verdadera sociedad es un desarraigo [...] El paganismo es el arraigo, casi en el sentido etimológico del término (...) es el espíritu local: es el nacionalismo en lo que tiene de cruel y de inexpiable, es decir de inmediato, de ingenuo y de inconsciente. El árbol crece y absorbe toda la savia de la tierra. Una humanidad arraigada [*enracinée*] que posee a Dios interiormente, cuyos vigos [sucs] ascienden de la tierra, es una humanidad bosque, una humanidad pre-humana. No hay que dejarse engañar por la paz de los árboles (...)” (“Simone Weil contre la bible” [1952], en *Difficile Liberté*, Le livre de Poche, France, 1976, p.194-195).

“incondición de extranjeros” (*Ibid.*, p.108), que el encuentro subjetivo puede tener lugar, y que una nueva forma de lo social puede abrirse una senda.

Bajo este respecto, no es difícil ver de qué manera esta filosofía del desarraigo, de la salida de sí se entronca con la cuestión de la exterioridad. E inversamente vemos también cómo bajo la conminación de la salida, Lévinas denuncia las filosofías tributarias de las lógicas del lugar, enroscadas sobre sí, arraigadas en lo propio - que diseñan el movimiento propio del paganismo⁸ - y en consecuencia, cerradas a la exterioridad y a la alteridad. Pensar a partir del lugar, de lo propio, del asentamiento del Yo, puede gestar fascinaciones perversas; la exacerbación de los nacionalismos y particularismos son formas que pueden inscribirse en esa fascinación de lo propio. “El apego al *Lugar* [...] es la escisión misma de la humanidad entre autóctonos y extranjeros” (Lévinas, 1976, p.325).

¿Qué tipo de filosofía es posible en esta dimensión de la “extrañeza de todo lugar” (¿Lévinas, 1972, p.110), de “extrañeza en el ser”? Cabe preguntar si una filosofía “sin reposo en sí, sin cimientos en el mundo” (*Ibid.*) ¿sigue siendo una racionalidad de este mundo? La respuesta de Lévinas es unívoca: se trata de una filosofía del no-lugar en la que pervive un yo en desarraigo, fuera de sí, y por esta razón no cerrada a la exterioridad de los otros. La subjetividad, insiste Lévinas, se “des-sitúa, *pierde su lugar*, se exilia” (1990, p.217).

Una filosofía del no-lugar está al centro de la reflexión levinasiana y de un pensamiento sobre la utopía. Pocos filósofos han hecho de la negación, del no-lugar, un lugar filosóficamente habitable, esto es, una dimensión especulativa que cumple la increíble hazaña de abrir el cielo de la utopía que convoca un social diferente, recusando su inflexión dialéctica o sincrónica. ¿Es posible pensar un no-lugar sin que ningún devenir lo abrace? Lévinas y su utopía intenta este imposible.

Es sin duda Miguel Abensour uno de aquellos filósofos obstinados en revisar minuciosamente la tradición, y reeducar nuestra oreja, en cuanto a la escucha de la palabra utopía. Su filosofía política crítico-utópica, que es también una metodología crítica de interrogación de textos, en cuyas líneas Abensour reaviva un “nuevo espíritu utópico”,

⁸ Como escribe Lévinas: «(...) *El paganismo es una incapacidad radical de salir del mundo*. Él no consiste en negar espíritus y dioses, sino en situarlos en el mundo (...) La moral pagana no es más que la consecuencia de esta incapacidad innata (*foncière*) de transgredir los límites del mundo. En este mundo bastándose a sí mismo, cerrado sobre sí mismo, el pagano está encerrado. Lo encuentra sólido [el mundo] y bien asentado. Lo considera eterno. Regula sobre él sus acciones y su destino” (“L’actualité de Maimonide”, 1935, p. 6).

pone en obra un trabajo crítico, que consiste por una parte, en desligar el binomio totalitarismo-utopía⁹, y liberar así la utopía de la petrificación conceptual, de su carga negativa, antidemocrática según la vulgata liberal, y por otra parte, consiste en rescatar la utopía de su sino quimérico, anticientífico, que la relegaría a una vida completamente desligada de la realidad. En efecto, para Abensour la utopía es una orientación “hacia aquello que es diferente” (2010, p.171), como un movimiento inagotable hacia “la cosa indeterminada” (*Ibid.*, 171), y en cuanto tal, movilizadora de una energía instituyente de otras formas políticas y sociales, y también éticas si pensamos en Lévinas, con el objeto de trazar nuevos caminos para la emancipación humana.

¿Es Lévinas un pensador de la utopía? A esta pregunta Abensour responderá afirmativamente, y su lectura penetrante se explaya en describir la “aspiración utópica” (Abensour, 2012, p.30) que atraviesa el pensamiento de Lévinas. Junto al rescate crítico de los “grandes maestros soñadores” (Leroux, Fourier, Bloch, Buber, entre otros), Abensour opera otro rescate, uno más atrevido, más inventivo y que consiste en hacer ingresar a Lévinas a la gran “constelación utópica”. Con Lévinas, subraya Abensour, la categoría “hombre” sufre una torsión insuperable y saludable al declarar que el hombre es “un animal utópico” (Abensour, 2008). Hay aquí un trabajo subterráneo y subversivo, que, por una parte, moviliza “un pensamiento sobre la emancipación” (Abensour, 2012, p.34), con el objetivo de liberar el significante hombre de su petrificación esencialista, y declarar en lo sucesivo “la imprevisibilidad, la indeterminación de lo humano” como condición de posibilidad de “Pensar la utopía de otro modo”, según reza el título de ese magnífico texto sobre Lévinas y escrito por Abensour en los años 90’ (Chalier, Abensour, 1991), y por otra parte, la obra de Lévinas abre la posibilidad de repensar un humanismo de nuevo cuño que no teme transitar por la *vía* utópica.

Un rasgo característico de la modernidad utópica, según observa Miguel Abensour, consistiría en el paso de las metáforas espaciales hacia las “proyecciones temporales” (2010, p.233). Bajo este respecto la utopía no solo tendría que ver con un proceso imaginativo que aspira a lugares perfectos, parajes quiméricos donde todo está bien, donde todas las contradicciones de lo real están desactivadas o reconciliadas, sino

⁹ Remitimos aquí a nuestro trabajo: “Fusión totalitaria y separación utópica. Lectura de Emmanuel Lévinas y Miguel Abensour”, en *Revista de Filosofia Transformação*, Universidad Estadual Paulista, Brasil, fascículo 1, volumen 37, enero/abril 2014, pp.31-49.

además con la articulación temporal de la utopía. Este paso de lo espacial a lo temporal, abre el horizonte de un porvenir, de un tiempo futuro que sería la morada de la utopía. Pero también, se abre allí un pasadizo a la cuestión de la alteridad, del horizonte temporal de la alteridad. Por ello Abensour lanza la pregunta: “Utopía: ¿futuro y/ o alteridad?”. Es una pregunta que convoca a una larga tradición utópica en busca de elementos de respuesta, en donde el nombre de Lévinas es convocado, entre otros filósofos. Abensour es un fino lector de Lévinas, y numerosos textos suyos nos invitan a pensar los recovecos utópicos en la obra levinasiana. La pregunta para Lévinas puede ser entonces esta: ¿qué diferencia hay entre futuro y alteridad? La respuesta a esta interrogante diseñará el contenido de la utopía. En efecto, preguntamos con Abensour ¿qué significa pensar la utopía “haciendo del acceso a la alteridad la condición de posibilidad de un pensamiento sobre el futuro, a la altura de lo humano puro, de “lo humano utópico”? (Abensour, 2010, p.249) Pues si observamos con atención, no es lo mismo pensar la utopía a partir del tiempo, del futuro, que pensar la utopía a partir de la alteridad, pese al hecho que la alteridad en el sentido levinasiano es un asunto temporal. De una a otra asignación, se juega la diferencia utópica de Lévinas. Pero pensar la utopía requiere de un movimiento primero, una “conversión utópica” (Abensour, 2010), que traduce un gesto decisivo consistente en un movimiento de retirada de un orden dado, establecido, de un cierto mundo, con el fin de dirigirnos hacia un “mundo nuevo”. Las maneras de esta conversión ponen en juego un “método de la utopía” (2014) según el bello escrito de Georges Navet. La torsión utópica requiere un trabajo sobre lo real capaz de abrir las brechas de lo nuevo, una metódica inventiva para forjar un encaminamiento hacia una sociedad renovada. Por ello, habría un método típicamente levinasiano de esta conversión, de igual manera cómo habrá uno para Bloch, o Fourier. En el caso de Lévinas, el camino de esta conversión puede comprenderse en función de una operación de retirada de un cierto clima filosófico, una “interrupción ontológica” (Lévinas, 1998, p.25), verdadero giro copernicano en el que el “sol de la alteridad radical” (Abensour, 2010, p.257), viene a eclipsar la trama del ser. Esta interrupción pone en marcha un auténtico movimiento de salida, a la manera de un movimiento de exilio, sin retorno, que bien podría ser otra cara de la utopía. Volveré sobre el tema del exilio.

De manera profunda, Lévinas procede a desactivar el no-lugar de la utopía de un orden temporal sincrónico. El no-lugar del otro, esta “incapacidad de tener un lugar”,

esta “profunda utopía” (Lévinas, 1999, p.155), opera una inversión aguda en la significación de la utopía, en la medida que allí el gesto de Lévinas consiste en subordinar el futuro a la alteridad. Todo futuro queda supeditado a este no-lugar. La utopía se abre así a un horizonte de excedencia, en cuanto la dimensión utópica parece quedar liberada de la previsión de futuro. Si el “hombre es un animal utópico”, él es, al mismo tiempo, portador de horizontes de sentido que lo exceden continuamente; por ello, más fuerte que el porvenir es la alteridad de lo humano, que no es un momento del porvenir, sino aquello que lo funda. El gesto categórico de Lévinas, reside entonces en esta reconducción de la utopía hacia su elemento temporal. Este elemento no podría equipararse simplemente a la dimensión de futuro que toda reflexión de inspiración utópica parece convocar. Una diferencia abismal existe al menos en el caso de Lévinas entre futuro y alteridad; mientras toda dimensión de futuro se inscribe en un horizonte temporal lineal, en el que los momentos se justifican mutuamente, esto es, se sincronizan, asegurando el sentido de la temporalidad, la alteridad del otro abre la temporalidad de lo incalculable, y en cuanto tal escapa a toda justificación y conjetura. Este gesto levinasiano, cumple un rol fundamental a juicio de Abensour, en la medida que Lévinas rehabilita con gran fuerza el elemento temporal de la utopía. Se trata de una utopía sin previsión, liberándola de toda deriva represiva y de cualquier forma de saber, no-lugar de la alteridad que condiciona el futuro y no al revés, “negación de la utopía que logra sustraer el tiempo al dominio y repetición de lo mismo” (Abensour, 2010, p.255).

¿Tiene futuro un no-lugar? Si la alteridad logra interrumpir el tiempo histórico y de la repetición de lo mismo, ella puede ser la condición de posibilidad de un “futuro otro” (2010, p.255) insiste Abensour, y en esta medida abrirse la posibilidad de una sociedad profundamente diferente, que en el caso de Lévinas coincide con un social ético. Si Lévinas logra hacer suya la utopía, su destreza tiene que ver con insertar la diacronía en el corazón mismo de la utopía, expulsando el criterio de la sincronía como garante del tiempo, como escribe Abensour: “tiempo diacrónico porque es utópico, tiempo utópico porque es diacrónico” (2010, p.256).

Pero la utopía de lo humano no se pronuncia por mi ser en el mundo, sino por el humanismo del otro. El humanismo del otro, humanismo del rostro, postula así la incondición de lo humano, cuya decantación filosófica encuentra asidero en la categoría de alteridad; alteridad del otro, que es el nombre de un horizonte de sentido fundado en la

marginalidad del otro: alteridad del excluido, del marginado, del desplazado, del extranjero, del exiliado, del hambriento, que son algunas de las figuraciones de la alteridad que recorren los textos de Lévinas. Con el argumento de la alteridad, Lévinas intenta franquear una vía conducente a una nueva inteligibilidad, que perturba justamente la dirección de la pregunta sobre la humanidad y los humanismos. Ya no se trata de mi ser, sino del ser del otro. Lévinas trastoca así todo pensamiento sobre el humanismo clásico, autocentrado podríamos decir, y propone un humanismo “excentrado” (Larrochelle, 588), fuera de sí, como exiliado del mundo.

¿Es Lévinas el autor de una filosofía del exilio? La pregunta puede sorprender, quizás, a más de alguno. Pero una filosofía que plantea con tanta determinación, y desde sus inicios, la necesidad de “evasión” (Lévinas, 1982), de salir del ser y de una cierta ontología volcada a la develación de los encantamientos mundanos y a las estructuras ontológicas que lo componen, parece abrirse entonces a una dimensión de destierro, autoimpuesto y lúcido, como forma de una práctica filosófica. Esta vieja noción de “evasión” que entra en escena en 1935, parece tener un carácter programático en la filosofía de Lévinas, pues moviliza una reflexión que se extiende en toda la obra de nuestro autor. ¿Evasión y no-lugar? Una filosofía que opta por desterrarse del cielo estrellado de la tradición filosófica, puede habitar lúcidamente ese desplazamiento, ese exilio, y a la intemperie, bajo un cielo sin nostalgia, intentar pensar de otro modo. La filosofía de Lévinas nos parece decisiva en cuanto intenta llevar el pensamiento hasta ese lugar de destierro de los grandes relatos, con el fin de llevar la reflexión y el lenguaje filosófico a un momento de inflexión mayor al intentar mostrar el paisaje que está “más allá del ser”, esto es, la excepcionalidad del acontecimiento interhumano. Un desplazamiento sin retorno, habita la filosofía de Lévinas. Y, por otra parte: ¿no es acaso un exilio permanente la patria del otro? La función de alteridad invita de manera insistente a pensar esa inconmensurabilidad territorial del otro, esa exterioridad sin revés. Por ello, cuando Lévinas declara que “Todo lo humano está afuera” (1972, p.98), quisiéramos comprender que la exterioridad del otro invita a pensar lo humano como el paisaje concreto de esa exterioridad, que, a diferencia de un paisaje lunar o desértico, es más extenso, más intenso, porque es una exterioridad sin contornos.

Pensar la exterioridad como enclave filosófico del otro, forma de un no-lugar primordial, parece ser la vía para encontrar el cauce de un pensamiento sobre el exilio, y

también de la utopía. Un hilo común atraviesa utopía y exilio, ambas nociones son pensados a partir de un tiempo excepcional. De la misma manera que la alteridad condiciona el tiempo de la utopía, parece ser que el exilio convoca “un tiempo otro” (Avila, 2018). En efecto, hacemos nuestras las palabras de Patrice Vermeren lector de Abensour cuando escribe: “El pensamiento del exilio procede de una inspiración utópica” (2019, p.16). En este sentido, Esta afirmación pone al centro del debate la cuestión de la relación filosófica entre exterioridad y no-lugar, entre no-lugar y exilio, entre exilio y utopía, que en la vía de Miguel Abensour responde a la búsqueda obstinada del enigma político. En efecto, en su texto “La théorie critique: une pensée de l'exil?” (1982), Abensour subraya una cuestión que nos parece extremadamente sugerente para pensar, a nuestro turno, con Lévinas. Abensour lector de Adorno escribe: “[...] el pensamiento que se mide con aquello que hay de más exterior, encuentra en su movimiento mismo la impulsión utópica” (1982, p.198). ¿Es la impulsión utópica lo que empuja la necesidad de evasión? ¿No es de alguna manera esta misma impulsión la que se deja sentir en Lévinas cuando escribe: “La sociedad es el milagro de la salida de sí” (1976, p.22)? En cualquier caso, la impulsión utópica levinasiana recorre un camino similar, en el que el lugar de la exterioridad exiliada del mundo, entra en consonancia con la utopía, tierra natal de lo humano. En este horizonte podría estribar un humanismo otro, que no se agota en denunciar sus fracasos, sino uno que propone un nuevo punto de partida, como escribe Lévinas: “El humanismo solo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano” (1990, p.203). Esto es, un humanismo desplazado de mí, pero volcado hacia los otros, los expulsados del mundo, y que desde esa marginalidad, esa exterioridad, ese no-lugar, reclaman justicia, reclaman un lugar en el mundo.

Bibliografía

Abensour, M. (2012) *Emmanuel Lévinas, l'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique*. Paris: Hermann.

Abensour, M. (2010) *L'homme est un animal politique*. Paris: Les Éditions de la nuit.

Abensour, M. (2009) *Pour une philosophie politique critique*. Paris: Sens & Tonka.

Abensour, M & Kupiec, A (2008) *Emmanuel Levinas, la question le livre*. Quercy: Institut Mémoires de l'édition contemporaine.

Abensour, M. (1982). “La théorie critique : une pensée de l'exil ? En: Archives de Philosophie , avril-juin 1982, Vol. 45, No. 2, pp. 179-200 (Recurso web: Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43034534>

Avila, M. (2018) “Exilio y tiempo otro. De partidas y regresos”, en: Avila, M; Rojas, B. *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*. Santiago: Ediciones UCSH

Castro-Serrano, B. (2014). *Resonancias Políticas De La Alteridad: Emmanuel Lévinas Y Gilles Deleuze Frente a La Institución*. Santiago: Nadar.

Chalier, C. & Abensour M. (1991) *Emmanuel Lévinas*. France: Éditiones de l'Herne.

Gutiérrez, C. (2014) “Fusión totalitaria y separación utópica. Lectura de Emmanuel Lévinas y Miguel Abensour”, en *Revista de Filosofia Transformação*, Universidad Estadual Paulista, Brasil, fascículo 1, volumen 37, enero/abril.

Larrochelle, G. (2004). “Liberté et justice chez Lévinas. L'expérience de l'impossible. *Revue Philosophique de Louvain*, 102(4).

Lévinas, E. (1935). “L'actualité de Maïmonide” en: *Paix et droit: organe de l'Alliance israélite universelle*, 1935-04. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

Lévinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana.

Lévinas, E. (1976). *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Le livre de Poche.

Lévinas, E. (1991). « Sécularisation et faim ». En : Chalier, C. & Abensour M. *Emmanuel Lévinas*. France: Éditiones de l'Herne.

Lévinas, E. (1982). *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana.

Lévinas, E. (1983). *Le temps et l'autre*. Paris: PUF

Lévinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser - à -l'autre*. Paris: Grasset.

Lévinas, E. (1994). *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana.

Lévinas, E. (1987). *Hors Sujet*. Paris: Le livre de Poche.

Lévinas, E. (1990). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de Poche.

Lévinas, E. (1998). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin.

Lévinas, E. (2001). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin.

Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution, la passivité: Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin.

Navet, G. (2014). “El método de la utopía”, en: Gutiérrez, C.; Vermeren, P.; Ruiz.C. (2014) *Crítica, Utopía Y Política: Lecturas De Miguel Abensour*. Santiago: Nadar.

Vermeren, P. (2019). *Penser contre. Essais sur la philosophie critique de Miguel Abensour*.
Paris : Sens & Tonka.