Polis
Revista Latinoamericana

6 | 2003
Utopías y sueños colectivos

Utopía y democracia

Utopie et démocratie

Utopia and democracy

Miguel Abensour

Edición electrónica
URL: https://journals.openedition.org/polis/6417
ISSN: 0718-6568

Editor
Centro de Investigación Sociedad y Politicas Públicas (CISPO)

Edición impresa
Fecha de publicación: 20 diciembre 2003
ISSN: 0717-6554

Referencia electrónica
Miguel Abensour, «Utopía y democracia», *Polis* [En línea], 6 | 2003, Publicado el 20 septiembre 2012, consultado el 01 septiembre 2023. URL: http://journals.openedition.org/polis/6417

Este documento fue generado automáticamente el 1 septiembre 2023.

All rights reserved

Utopía y democracia

Utopie et démocratie
Utopia and democracy

Miguel Abensour

1 Por decirlo como Rousseau*, hoy cualquier estudiante de derecho va repitiendo, convencido de enunciar una verdad indiscutible, que existe una antinomia irreducible entre la utopía y la democracia que se expresa en dos proposiciones: quien elige la utopía se aparta de la democracia; y, quien elige la democracia abandona la utopía. A decir verdad, sería especialmente la segunda proposición la que importaría, pues ¿quién, según la opinión actual, se preocupa todavía de la utopía, sino algunos iluminados rezagados y algunos adversarios todavía fogosos? Sería ese, además, el momento que históricamente hemos conocido y atravesado, después de un regreso polimorfo de la utopía, en los años setenta, en el que se mezclaban alegremente los nombres de Charles Fourier, Wilhelm Reich, Herbert Marcuse y André Breton; momento en que habríamos redescubierto lo político y, de este modo, la democracia, -muy rápido, demasiado rápido identificada con el Estado de derecho. Redescubrimiento de lo político de lo cual nos alegramos, de lo cual hay que alegrarse. ¿Pero, implica este redescubrimiento necesariamente el olvido de la utopía?

2 ¿Podemos quedarnos en las evidencias de las escuelas de derecho, en las repeticiones de una opinión que mecen y adormecen? ¿No es mejor pensar contra corriente rechazando la alternativa falaz entre utopía y democracia, e intentar de manera intempestiva explorar lo que podría proporcionarnos la conjunción de la utopía y la democracia? No habría así razón para escoger la exuberancia de la utopía, su extravagancia, dando la espalda a lo político cuya próxima desaparición se anuncia. Pero, tampoco habría razón para escoger la sobriedad de la democracia despidiéndonos de los extravíos de la utopía. Entonces, ¿cómo tejer un vínculo entre la una y la otra -las bodas de la utopía y la democracia-, cómo fecundar la una por la otra, planteando la hipótesis que, en la modernidad, utopía y democracia son dos fuerzas, dos impulsos indisociables, y que el movimiento emancipatorio moderno se nutre, se alimenta de su encuentro, de las aguas mezcladas de su doble tradición? Como si una de las cuestiones esenciales de la modernidad, pensada bajo el signo de la libertad, no hubiera sido elaborar reelaborar

sin cesar este doble movimiento de democratizar la utopía -y tomando prestado un neologismo poco armonioso de Cabet-, "utopianizar" la democracia? Este es un asunto nuestro, tal vez más que nunca nuestro, pues, sin una relación con la utopía, la democracia se encuentra expuesta a deteriorarse -si no lo está haciendo ya-, y ha hundirse cada día más en aquello que los apologistas llaman grisalla.[1]1. Por el contrario, sin una relación con la democracia, la utopía está condenada a debilitarse limitándose a las avenencias asociativas de la pequeña sociedad separada de la gran sociedad, o bien a iniciar de nuevo, un proceso de alienación de la desalienación.

3 Pero, ¿esta cuestión es verdaderamente la nuestra? ¿No sería más oportuno frente a las reapariciones, tan limitadas, de la utopía, reabrir de nuevo su proceso? Y, dirá el estudiante de derecho, seguro de sí mismo, encaramado al pedestal de sus evidencias, cómo se pretende asociar la democracia con la utopía, cuando todo el mundo sabe que la utopía es espontáneamente, irresistiblemente, totalitaria, es decir, ¿anti-democrática? En pocas palabras, relacionar la invención democrática con la distancia utópica sería tan paradójico como unir el agua con el fuego.

4 Es necesario salvar este obstáculo previo, sin el cual la conjunción de la utopía y la democracia sería impensable. Históricamente, se podría mostrar con facilidad que la dominación totalitaria, bolchevique por ejemplo, se ha construido luchando contra y reprimiendo las tendencias utópicas múltiples que animaban la revolución soviética. ¿Cómo sorprenderse cuando se conoce que el leninismo había heredado la oposición positivista y no marxiana entre la utopía y la ciencia orquestada por Engels, y la había hecho un dogma cosificado de su acción? Así la perspectiva se modifica: la utopía, lejos de ser la fuente del totalitarismo, se refiere a la política (de los consejos), de las costumbres, o de las prácticas educativas, ha construido un polo de resistencia al establecimiento de esta nueva forma de dominación. Evidentemente, ella se situaba mucho más del lado de la tradición revolucionaria comunalista [1] de inspiración libertaria, que del lado bolchevique.

5 Además, teóricamente, la pregunta ¿es la utopía la cuna de la experiencia totalitaria? no es pertinente. Cuestión sucinta pero, sobretodo, mal formulada. Sería conveniente, más bien, saber si la imagen o el mito de la sociedad reconciliada, de la sociedad en plena armonía consigo misma que pertenece indiscutiblemente a la genealogía del totalitarismo, impregna necesariamente la tradición o, más exactamente, las tradiciones utópicas. En una palabra, ¿está la utopía sometida sin vuelta atrás a un proceso de mitologización? Esta misma pregunta, así formulada, al abrir un espacio crítico entre la utopía y el mito, permite orientarse hacia una respuesta compleja y diferenciada que deshace las afirmaciones dogmáticas. La tesis de la responsabilidad esencial de la utopía se sostiene aún menos, puesto que la modernidad va del brazo de un extraordinario crecimiento utópico, una verdadera explosión, que implica la pluralidad de las tradiciones utópicas, no homogéneas y conflictivas, aspecto éste que anula al mismo tiempo todo juicio global.

6 Ya Pierre Leroux, inspirándose en la tríada republicana, había enseñado a distinguir entre las utopías que reivindican la libertad, las que reivindican la fraternidad, y las que se sitúan bajo el signo de la igualdad. De esta manera, las críticas que valen para una no pueden ser aplicadas a las otras. Menos aún puede afirmarse la unidad de la tradición utópica, ya que, desde 1848 hasta nuestros días, ha surgido, bajo formas diversas, un nuevo espíritu utópico que, a partir de una crítica de la constelación utópica de principios del siglo XIX, ha inventado ya sea nuevas formas de utopías (William Morris),

ya sea nuevos gestos especulativos que permiten, en lo sucesivo, pensar de otra forma la utopía (Ernst Bloch, pero sobretodo Walter Benjamin, Martin Buber y Emmanuel Levinas). Entonces, frente a esta complejidad es ilegítimo remitir la utopía sólo al origen del totalitarismo. A decir verdad, es tan injusto e inexacto considerar la utopía como necesariamente totalitaria, como pensar la democracia siendo necesariamente burguesa. En un caso, se ignora el conflicto que opone la revolución democrática a la burguesía, en el otro caso se ignora aquél que no cesa de existir entre la dominación totalitaria y la diversidad utópica.

7 Mejor aún, si, siguiendo la teoría crítica, se analiza la modernidad como dialéctica de la emancipación, es decir, como el movimiento paradójico, mediante el cual la emancipación moderna se convierte en su contrario, dando origen a nuevas formas de dominación y de opresión, -a la barbarie-, a pesar de la intencionalidad emancipatoria de origen, entonces la utopía, en su diversidad, aparece bajo una nueva forma y puede recibir una nueva función. De este modo, puede tomar consistencia y sentido filosófico. En su relación con la dialéctica de la emancipación, el nuevo espíritu utópico tendría como tarea, una vez detectados los puntos ciegos de la emancipación moderna a partir de los cuales se produce su inversión, hacerse cargo de ellos, entregarse a un trabajo de desconstrucción y de crítica que abra una nuevo curso a la utopía, imprimiéndole una nueva dirección, descubriendo aquello que Adorno llama las "líneas de fuga". Se trataría, esencialmente, de que el nuevo espíritu utópico "purgara" la utopía de la mitología que la pone en peligro –por ejemplo, del mito de la buena sociedad que, habiendo superado sus conflictos, sería transparente para ella misma-, y ello, no para proclamar el fin de la utopía, pues la utopía no puede reducirse al mito, sino para preservarla de la regresión que la amenaza. Se trata de restituir a la utopía su capacidad de movimiento, en especial con el enigma de la historia, pensada en lo sucesivo como no resuelta, como interminable, como no susceptible de recibir una solución, sea porque descubre lo que queda de inexplicable en la historia, sea porque hace de la problematicidad su elemento. ¿Y qué mejor vía para medir este enigma que una forma de pensamiento que se da por guía "la distancia absoluta" (“l’ecart absolu”de Levinas)?

8 Este trabajo de desmitologización propio al nuevo espíritu utópico, se distingue por el abandono de toda voluntad de reconciliación, de regreso a un hogar natal o de acceso a una tierra prometida -todas ellas formas de coincidencia consigo mismo-, y por el surgimiento de una nueva figura de la utopía que hace de la separación, de la no-coincidencia del estado de separación, su estancia, distanciándose así del mito de la comunidad fusional, y de la imagen de cuerpo que se le atribuye.. Gracias a este trabajo de la utopía sobre sí misma, evidentemente ignorado por sus críticos, gracias a esta lucha contra los mitos que la minan desde el interior, es posible comenzar a pensar con aires renovados la conjunción de la utopía y de la democracia, y que se abre un espacio de pensamiento para explorar los lazos posibles entre el nuevo espíritu utópico y la revolución democrática.

9 Un pionero de esta dirección fue Pierre Leroux (1797-1871). Su trayectoria es ejemplar: primero liberal, rompe con el liberalismo inmaduro, culpable, según él, de abandonar el liberalismo político a favor de la dureza de la economía política inglesa. Con su artículo “Ya no más liberalismo impotente", del 18 de enero de 1831, se une a los sansimonianos destacando su magistral análisis de la sociedad moderna que conduce a conclusiones socialistas. Algunos meses más tarde, en diciembre de 1831, nueva ruptura, esta vez con

la escuela sansimoniana, a la que reprocha ignorar la innovación democrática. La disidencia democrática que Leroux afirmará como anti-autoritaria durante toda su vida es argumentada teóricamente. A sus ojos, la constelación utópica post-revolucionaria -a saber la tríada Saint-Simon, Fourier, Owen- aporta la buena nueva de la asociación, verdadera ruptura dentro de la modernidad. Esta revelación utópica, Leroux la interpreta como respuesta a un impulso profundamente democrático. ¿No substituye la asociación el modelo antiguo, la jerarquía propia de las sociedades de casta, por una nueva forma de relación social, (no es) la atracción que tiende abolir la relación orden/obediencia, y al mismo tiempo los fenómenos de dominación? Tal como la democracia, la atracción se basa en una experiencia humana, el reconocimiento del semejante por el semejante. Pero, no es suficiente el anuncio de la asociación, es necesario pensarla teniendo en cuenta la especificidad del mundo moral, del vínculo humano; de la vida del yo y del nosotros. De esta manera, la utopía, más que comprometerse en el camino de la negación de lo político, debe responder la pregunta sobre cuál será la ley de la "anarquía", en el sentido que ninguna comunidad humana puede prescindir de la ley, pensada antes que nada como relación. Gracias a esta interpretación democrática del movimiento utópico Leroux critica el regreso a formas políticas autoritarias, queridas para lo sansimonianos. Estas concepciones, que revelan la influencia del pasado sobre la visión del futuro, son contradictorias con la buena nueva que anuncian. En el seno de una relación jerárquica no se puede anunciar la disolución de la jerarquía. El tiempo de los legisladores-mesías o de los profetas-redentores ha pasado, el legislador solo puede ser colectivo, plural, en pocas palabras, una convención.

10 Leroux reconociendo la existencia de la opinión pública, el nacimiento del espacio público, reconoce la legitimidad del gobierno representativo, aunque éste debe ser notoriamente mejorado. La época democrática exige remplazar al "sustitucionismo utópico", es decir, una conciencia inspirada que pretende sustituir al movimiento social, por la intersubjetividad política. En oposición a las oposiciones binarias, Leroux intenta mediante su trabajo de interpretación histórica y filosófica, abrir la vía de la síntesis. Según él, se debe conjugar el impulso utópico con la tradición democrática moderna y también con la voluntad, aspecto al cual es muy sensible, para luchar contra el privilegio otorgado al Uno. Para llegar a la conjunción del impulso utópico y del problema político -la cuestión de la relación política-, es conveniente dar forma a la atracción mediante un principio fundamentalmente político, a saber, la amistad. Una política de la philia contra las políticas de eros -elogiadas, tanto por Fourier como los sansimonianos-, son igualmente destructoras del vínculo político. Al contrario, la amistad representa, entre las pasiones, una de las más sublimes, supone efectuar un juicio y evita tanto el egoísmo como la tentación de la comunidad fusionada. La amistad se caracteriza por establecer un vínculo en la separación; es decir, un vínculo que se establece preservando una separación entre los miembros de la comunidad. Leroux, lector perspicaz del *Discurso de la servidumbre voluntaria*, de Étienne Boétie, cuida para que el todos unos, propio de la relación amistad-libertad, no degenere en un todos Uno.

11 La lección de Pierre Leroux es valiosa por la orientación que señala. Pero, sucede que después de la experiencia de la dominación totalitaria, la problemática de Leroux no puede ser retomada tal cual y debe ser reexaminada de otra manera. Allí donde Leroux piensa en términos de síntesis hace falta ahondar más profundamente con la ayuda de pensadores que, entre nosotros, han propuesto, los unos un pensamiento renovado de la democracia y otros sobre la utopía.

12 ¿Pero en qué sentido entendemos el término democracia? Contrariamente a muchos intérpretes que hacen de la democracia esencialmente un régimen político, nosotros entendemos por democracia, a la vez una forma de socialización -una forma de sociedad nacida de la disolución de las sociedades aristocráticas-, y una forma de institución política de lo social. Uno no puede asombrarse de que algunos, en su voluntad tenaz de banalizar la democracia, puedan identificarla sin problema con el Estado de derecho. Lo singular de la democracia ¿no está ligado a la manifestación de una paradoja? En efecto, la democracia es esta forma extraña de experiencia política que, desplegándose en el tiempo y en la realidad, se expresa en instituciones políticas; pero que, y en el mismo movimiento, no cesa de sublevarse contra el Estado. Como si, en su oposición al Estado y en su efervescencia tratara, al contrario de lograr el fin de la política, sino de elaborar -de la manera más fecunda y la más paradójica-, un nuevo tumulto que signifique una invención siempre renovada de la política, más allá del Estado, incluso contra él. Pues la revolución democrática – que es más una revolución que un régimen instituido-, en tanto revolución, mantiene necesariamente un movimiento contra el Estado, contra esta reconciliación mistificadora e integración falaz. Por mucho que el Estado se reafirme como si pudiera contener la democracia e identificarse con ella, es la democracia la que indica, la que revela los límites del Estado, y al hacerlo, cuestiona el movimiento de totalización de esta instancia que se pretende soberana. Insistir en esta paradoja -la democracia contra el Estado-, o la continua invención de la relación política que desborda y sobrepasa al Estado, es reconocer que nos inspiramos libremente de la idea libertaria de la democracia según ha sido desarrollada por Claude Lefort bajo el enigmático nombre y, en tanto que tal, creativo, de " democracia salvaje ".

13 No podemos desarrollar aquí esta concepción, pero resumámosla en algunos puntos esenciales. En la medida en que la política es comprendida en relación con la división originaria de lo social, la democracia aparece constituyéndose en la aceptación, mejor aún, en la asunción de esta división. No le basta reconocer la legitimidad del conflicto en su seno, sino que ve en éste la fuente primera de una invención inagotable de la libertad. Al contrario del totalitarismo que se define como ese modo de socialización que deriva de una negación imaginaria de la división y, en consecuencia, del rechazo del conflicto en cualquiera de sus formas. Democracia salvaje, porque la democracia es esta forma de sociedad que, mediante el juego de la división, deja libre curso a la cuestión de que lo social no cesa de plantearse a sí mismo como interminable, atravesado por una interrogación permanente sobre sí mismo.

14 "Democracia salvaje" evoca la idea de "huelga salvaje", es decir que surge espontáneamente, comienza por sí misma y se desarrolla de manera "anárquica ", independiente de todo principio, de toda autoridad -ya sean reglas o instituciones establecidas-, y se muestra por tanto indómita. Como si lo "salvaje" dejara cernirse una inagotable reserva de perturbación sobre la democracia. Darse "una idea libertaria" de la democracia, es pensarla como salvaje. El vínculo entre lo libertario y lo salvaje aclara la especificidad de la democracia moderna, en tanto que modo de institución de lo social. Lo propio de una "esencia salvaje" es de escapar a la definición. Perfilemos, al menos, algunos rasgos. La calificación de salvaje evoca la indeterminación en cuanto a los fundamentos del polo de la soberanía - el poder, la ley- y del saber. Esta indeterminación reforzada por la disolución de los referentes de certeza conlleva, entre otros aspectos, una liberación en relación con todo esquema finalista y de toda

finalidad última que prescribiría desde el exterior los objetivos de la democracia. En un régimen político libre, la libertad es en sí misma su propio fin. Confrontada con el enigma del presente, la democracia salvaje se alimenta de una interrogación permanente sobre lo social, sobre los límites de lo político, puesta en marcha como está, en una exploración cuyos "caminos no se conocen con anticipación".

15 Añadamos a esto que la democracia moderna se tiene que pensar en relación con la desaparición del cuerpo del rey -la experiencia histórica del regicidio-, y con la separación de lo social que se deduce de ello. La sociedad se diferencia del Estado y accede al mismo tiempo a una experiencia plural de sí misma, abundante, bajo el signo de la interrogación. La democracia "inaugura una historia en la que los hombres dan prueba de una indeterminación en cuanto a los fundamentos del Poder, la Ley y del Saber, y al fundamento de la relación del uno con el otro bajo todos las modalidades de la vida social". [2] Esta indeterminación con respecto a los fundamentos es el nudo donde se articulan lo libertario y lo salvaje. En esta visión de la democracia, es particularmente original el lugar que Claude Lefort otorga al derecho, el que lejos de ser representado como un instrumento de conservación social, representa la fuente revolucionaria de una sociedad que se constituye en una búsqueda sin fin de sí misma. Esta insistencia sobre el derecho, y más concretamente sobre los derechos del hombre entendidos de manera política, aumenta la indeterminación en que vive la democracia ¿no es, en efecto, el tema en el cual la democracia basa su estructura simbólica, concebido como indeterminado, como una ausencia completa de determinación? En lugar de poner trabas a la democracia fijándole límites a sus determinaciones, multiplica sus posibilidades.

16 De esta manera, ¿no es del lado "salvaje" al cual que hay que dirigirse para descubrir un nuevo espacio de conjunción entre la democracia moderna frente a los vértigos de la indeterminación y la utopía presa de los excesos de "la separación absoluta"? Ciertamente, no hay que ignorar esta vía, ni despreciarla, puesto que revela sin duda una afinidad preciosa entre las dos. Pero, más que ponerse en marcha en ella tan rápidamente, ¿no es mejor explorar otro terreno donde pueda nacer la conjunción, más compleja, es cierto, pero que testimonia mejor la indisociabilidad de la insurrección democrática y el ímpetu utópico? La utopía y la democracia tienen en común su relación con el elemento humano.

17 Siguiendo los análisis de Claude Lefort, la singularidad de la democracia consistiría en respetar lo que llama "el elemento humano", en no forzarlo, mientras que el totalitarismo sería esa empresa histórica que pretende crear lo humano u organizarlo como si se tratara de un material maleable, a voluntad. "Suprimir el elemento humano, o más bien demostrar que puede ser tratado como materia, es la manera de reconocer el reino de la organización (...). El gran problema de este nuevo Estado, es (...) obtener por fin hombres abstractos, sin lazos que les unan, sin propiedad, sin familia, sin vinculación al medio profesional, sin implantación en el espacio, sin historia - sin raíces". [3]

18 Lo propio de la democracia es sumergirse en este elemento inmaterial, adaptarse a su textura en toda su complejidad, a los contornos en su diversidad y su pluralidad, acompañando el movimiento en su imprevisibilidad; al contrario de la dominación totalitaria que, negando la especificidad de este elemento, identificándolo con una materia no cesa de violentarlo hasta intentar destruirlo, hasta provocar una ruptura social en contra del proyecto de socialización, arrogándose en su voluntad de

omnipotencia el poder de construirla o de organizarla, sometiéndole de esta manera a una regla o a una norma identitaria, homogeneizadora, menospreciando la existencia de lo no idéntico.

19 De ello surge una posible y nueva confrontación con la utopía. En efecto, un nuevo pensamiento en nuestro siglo, por ejemplo Martin Buber, Emmanuel Levinas, ¿no han tenido por objetivo reorientar la utopía hacía el dominio que le es propio, el de lo humano? De esta forma Buber y, siguiéndolo Levinas nos invitan a separar la utopía de la esfera del Yo/Eso (esfera de la objetivación, pero también de la dominación), y a pensarla desde la relación Yo/Tú, desde la socialidad. La primera preocupación de Levinas es encontrar el lugar exacto de la utopía, de determinar el medio al cual pertenece. Consecuentemente, su primer gesto consiste en hacer emigrar la utopía de los lugares donde se extravía y devolverla a su medio originario, la relación inter-humana, mejor dicho, la relación humana. La utopía no pertenecería ni al orden de la comprensión, ni al del conocimiento -leyes de la sociedad o leyes de la historia-, sino al orden del encuentro. Encuentro con otro hombre, la utopía es otra forma de pensamiento que un saber. Pensar la utopía bajo el signo del encuentro conlleva la apertura "de un campo de investigación apenas entreabierto" [4], el de nuestras relaciones con los hombres. Es necesario insistir que la socialidad no es pensada a partir de un elemento común a los seres en relación, sino que se trata de una socialidad donde el encuentro es la relación con el otro como tal, en su unicidad incomparable. De esta manera, separado del orden del saber y por tanto del poder, la utopía pertenece, indiscutiblemente, al orden ético. ¿El hecho humano del encuentro no es el hecho ético por excelencia?

20 La democracia y la utopía situadas bajo el signo de lo humano, ¿no aparece en seguida como una feliz conjunción? A la democracia, como puesta en forma de la división de lo social, le correspondería el objetivo de instituir en el polo de la soberanía la división en la ciudad humana entre los grandes y el pueblo; a la utopía le correspondería la puesta en formade la pluralidad social, tal como aparece, diferenciándose en el seno del mundo común que reúne a los hombres. Pero, esta conjunción tiene demasiado aspecto de una solución para ser realmente satisfactoria. ¿La institución democrática de lo social no estaría amenazada por la búsqueda de la armonía y la unidad?

21 Sin abandonar el terreno del elemento humano, más exigente y más estimulante, es la confrontación entre dos tramas que en modo alguno buscan confundirse, ni completarse en una armoniosa síntesis -el tiempo de las síntesis ha pasado-, sino articularse bajo la forma de una tensión irreductible. No se puede ignorar la vigorosa crítica que Levinas ha ofrecido sobre la antropología de Buber y del predominio que otorgaba a la reciprocidad o a la reversibilidad. Señalando las transformaciones de la reciprocidad, Levinas se ha esforzado por desformalizar el encuentro, en darle un contenido invocando la noción de cuidado (preocupación) por el otro. La alteridad del otro es inseparable de sus carencias (necesidad). La utopía, en vez de desplegarse en una horizontalidad reversible, se convierte en ética, o mejor dicho asume la dimensión ética; es decir, accede a la dimensión de la altura y de la verticalidad. De ahí, de parte de Levinas, la insistencia, contra Buber, de la disimetría de la relación ética, que preserva la alteridad, así como de la textura paradójica del encuentro, proximidad pero a la vez separación.

22 Dos tramas, en efecto, que se cruzan, se enredan, se encuentran, pero no se confunden jamás, ni se identifican la una con la otra. De una parte, una trama donde se mezclan

indisociablemente lo político y lo social; de otra, una trama esencialmente ética, pero que no ignora lo político, contrariamente a las interpretaciones apresuradas. Considerándolo bien, el tercero está siempre ya ahí. "El tercero me mira con los ojos del otro", precisa Levinas. Sin pretender dar cuenta aquí de manera exhaustiva de los efectos de esta confrontación, retengamos sus rasgos principales.

23 Tanto la división, la puesta en forma de la división, en el campo político, como la relación asimétrica en el dominio ético, refuerzan el movimiento de la sociedad hacia el reconocimiento de una multiplicidad, de un pluralismo que no se disuelve en una unidad. En el ámbito de la no-coincidencia, cada uno de los dos polos tiende a señalar una forma de comunidad que no es fusional y que se construye paradójicamente en, y a través de, la prueba de la separación. Se sabe que Levinas, -que se permite pensar de otra forma la utopía, separada de toda mitología-, insiste mucho en la especificidad de la comunidad que se instaura por medio del lenguaje. Esta no constituye una unidad de género y los interlocutores permanecen en ella completamente separados.

24 Más bien que entender esto como una acertada fábula humanista, es mejor estar disponible a la singularidad de lo humano que aflora. ¿En efecto, las dos tramas no están atravesadas por una indeterminación incontrolable que, en uno y otro caso, manifiestan esta singularidad? En el elemento humano, en este foco de complicaciones, de agitaciones se configura la articulación de vínculos múltiples (tanto los que unen como los que separan), es donde la democracia encuentra la fuente de su fuerza indomable. Fortaleciéndose sin cesar en esta reserva de indeterminación la democracia se revela indomable, salvaje, deshaciendo el orden, los órdenes establecidos, no para erigirse como potencia soberana, sino para acoger, sin ocultar, la confrontación entre la institución y el elemento humano, también salvaje, y susceptible como tal de engendrar formas de relaciones inéditas, de permitir que suceda lo heterogéneo [55]. "La utopía de lo humano", escribe Levinas, para reeducar nuestro oído, para oír la palabra humano. No el hombre, sino lo humano; no la determinación de la naturaleza humana, ni el destino humano, sino lo humano; la imprevisibilidad de lo humano, la indeterminación de lo humano. No el orden o el reino humano, sino la perturbación delorden, el exceso de sentido. Como si lo humano fuera un acontecimiento, el despertar súbito de una inteligibilidad más antigua que el saber o la experiencia, penetración imprevisible que viene a horadar el tiempo histórico desafiando todos los cálculos, surgimiento de una efectividad más efectiva que la de los realistas.

25 En el caso de Levinas, ¿lo humano no confiesa una complicidad todavía más profunda con la utopía, diferente de la de una complejidad inorganizable, indomable, derivada de la indeterminación, no tiene más bien una relación con la singularidad del ser? El movimiento de desgajamiento del ser, propio de una filosofía de la evasión que pone en duda el primado de la ontología, el primado de la cuestión del ser, busca lo humano más allá de la preocupación del ser, en una relación anterior a la comprensión y, de este hecho, en proximidad con el no-lugar de la utopía. Casi al final de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, E. Levinas escribe: "Al utopismo como reproche -si el utopismo es un reproche, como si algún pensamiento escapara al utopismo-, este libro escapa al recordar que aquello que humanamente tuvo lugar no ha podido jamás permanecer encerrado en su lugar." (p.32)

26 Al final de esta reflexión - la división de lo social que instituye la democracia, la desimetría de la relación ética que elabora la utopía-, quizá sea ahora legítimo regresar,

así advertidos, a la afinidad secreta entre la utopía y la democracia que habíamos vislumbrado al principio.

27 ¿Qué cantidad de vías nos queda por descubrir entre la desmesura del deseo de libertad siempre susceptible de engendrar un nuevo desorden, de ahondar en un no-lugar, -en los términos de Claude Lefort-, y la excentricidad de la utopía, productora de otro no-lugar, o de un no-lugar diferente, ese paso fuera de lo humano, para traernos de vuelta a lo humano?

Traducción del Dr. Jordi Riba de Barcelona, revisada por Jorge Vergara, noviembre de 2003.

NOTAS

***.** Este texto apareció primero en la revista *Raison Présente*, Nº 121, 1997, Paris, y luego en Riot-Sarcey, M (dir.) *L'Utopie en question*, Presses Universitaires de Vincennes- Saint-Denis, Paris, 2001, pp.245-257.

1. [1] Communaliste: propio de la Comuna de París

2. Claude Lefort, *Essais sur la politique, XIX-XXe siècles,* París, 1986, pág. 29.

3. Idem, Un homme en trop, réflexions sur l'Archipel du Goulag, París, 1976, p- 103-104.

4. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: essais sur l'extériorité*, M. Nijhoff, 1961, p.51

5. Miguel Abensour, "Démocratie sauvage" et "principe d'anarchie", *Les cahiers de Philosophie*, 18, hiver 1994/1995, p. 125-149

RESÚMENES

El presente artículo realiza un contrapunto entre estos dos conceptos, cuestionando que exista entre ellos una antinomia irreducible, y propone explorar una conjunción entre la exuberancia de la utopía y la sobriedad de la democracia. En su desarrollo, el autor revisa la idea instalada de que la utopía no puede ser sino totalitaria, y busca restituir a la utopía su capacidad de movimiento. Profundizando en los conceptos de democracia y utopía propone una nueva conexión entre ambos, situando a la democracia y la utopía bajo el signo de lo humano.

Cet article compare deux concepts, s'interrogeant sur le fait qu'il existe entre eux une antinomie irréductible, et propose d'explorer une conjonction entre l'exubérance de l'utopie et la sobriété de la démocratie. Dans son développement, l'auteur revient sur l'idée établit que l'utopie ne peut être que totalitaire, et cherche à restituer à l'utopie sa capacité de mouvement. En réfléchissant sur les concepts de démocratie et utopie il propose une nouvelle connexion entre les deux, en les plaçant sous le signe de l'humain.

This article makes a counterpoint between these two concepts, questioning whether there is an irreducible antinomy between them, and aims to explore a conjunction between the exuberance of utopia and the sobriety of democracy. In its development, the author reviews the installed idea that utopia can only be totalitarian, and seeks to restore to utopia its capacity of movement. Delving into the concepts of democracy and utopia proposes a new connection between the two, placing democracy and utopia under the sign of the human.

ÍNDICE

Keywords: Pierre Leroux, utopia, democracy, totalitarianism, myth
Mots-clés: Pierre Leroux, utopie, démocratie, totalitarisme, mythe
Palabras claves: Pierre Leroux, utopía, democracia, totalitarismo, mito

AUTOR

MIGUEL ABENSOUR

Filósofo francés, responsable de la Maîtrise de Science Politique à l'Université Paris-VII (Jussieu). Director de la colección "Critique de la Politique " de Payot. Se ha especializado en temas de utopía política. Ha escrito varios libros, entre ellos *La democratie contre l'État. Marx ou le moment machiavélien* (1997), PUF, Paris