

00462 61



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

LA FUNCION PRACTICA DE LAS UTOPIAS COMO CRITICA ETICA DE LA REALIDAD.

ESCATOLOGIA Y UTOPIA EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LEVINAS

T E S I S  
PARA OBTENER EL GRADO DE:  
MAESTRA EN CIENCIA POLITICA  
P R E S E N T A :  
ARACELI MONDRAGON GONZALEZ

ASESOR: DR. ADOLFO GILLY.



MEXICO, D. F.

2003



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

2

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Anaeli Floridagisela González

FECHA: Febrero 4, 2003

FIRMA: [Firma]

# ANHELO Y ESPERANZA

Escatología y pensamiento utópico en  
Ernst Bloch y Emmanuel Lévinas.

A...

- mis padres, por apoyarme en este andar, aún cuando son inciertos los rumbos por lo que decido aventurarme, por siempre reservarme algún paraje donde puedo tomar nuevas fuerzas para continuar;*
- a mi amiga Delmira, por recordarme que la utopía echa raíces en cualquier lugar y en cualquier tiempo, por compartir sus espacios en mi extranjería;*
- a la comunidad dominicana de St. Albert College por su hospitalidad, a Fr. Jose Pimentel, O.P. y a Fr. Juan Manuel Raya, O.P.;*
- a Luis Ramos, O.P. por la oportunidad de sus palabras y sus silencios, por su amistad;*
- a todos los amigos que comparten su vida conmigo, en las presencias y las ausencias, a Adriana y Ernesto;*
- a Karla y Mariana porque con su existencia me han mostrado que la vida es un milagro;*
- a Adolfo Gilly, por la paciencia y sabiduría de sus consejos, para la tesis y para la vida;*
- a Francisco, mi compañero, por aparecer y permanecer, por coincidir y divergir en un sueño común que apunta al infinito;*
- a todas las personas que se hallan presentes, aún cuando no aparezcan nombradas, todas compañeras de utopías y distopías en esta aventura cotidiana que es la vida.*

## **Agradezco**

**a la universidad Nacional Autónoma de México, pues la mayor parte de este trabajo es el fruto de mi estancia en el Center for Latin American Studies de la Universidad de California, Berkeley, financiada por una beca que me fue otorgada a través de la Dirección General de Intercambio Académico.**

**Agradezco también a la Dra. Beatriz Manz, mi asesora en Berkeley; al Dr. Harley Shaiken, director del CLAS; al Dr. Adolfo Gilly, mi director de tesis y a los doctores Judit Bokser, Félix Hoyo, Francisco Piñón y Lourdes Quintanilla, por su contribución a este trabajo en las aulas como profesores y posteriormente como sinodales.**

*Fides est virtus qua creduntur quae non videntur.*

Agustín de Hipona

*There are more things in heaven and earth, Horatio,  
That are dreamt of in your philosophy.*

Shakespeare (Hamlet, acto 1)

*Cada uno de nosotros perdurará en el recuerdo de acuerdo a la grandeza de su expectativa: uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible, ese es el más grande de todos.*

Søren Kierkegaard

*To see a World in a Grain of Sand  
and a Heaven in a Wild Flower,  
hold Infinity in the palm of your hand  
and Eternity in an hour.*

William Blake.

## Las abreviaturas de las obras de Ernst Bloch y Emmanuel Lévinas que aparecen citadas son:

### Ernst Bloch:

- AC *El ateísmo en el cristianismo*. Versión en castellano, Madrid, Taurus, 1983.
- DNDH Derecho natural y dignidad humana. Versión en inglés, *Natural Law and Human Dignity*, Massachusetts and London, The Massachusetts Institute of Technology, 1996.
- EU El espíritu de la utopía. Versión en francés, *L'esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977.
- EM *Experimentum mundi*. Versión en italiano, Brescia, Queriniana, 1980.
- FUAL La función utópica del arte y la literatura. Versión en inglés. *The Utopian Function of Art and Literature*. Massachusetts and London, The Massachusetts Institute of Technology, 1988.
- HT Herencia de nuestro tiempo. Versión en inglés *Heritage of our times*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1991.
- ITF Introducción tubinguesa a la filosofía. Versión en inglés. *A Philosophy of the Future*, New York, Herder and Herder, 1970.
- PE *El principio esperanza*. Versión en castellano, Madrid, Aguilar, 1979.
- SO *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, Versión en castellano, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- ThM *Thomas Müntzer, teólogo de la Revolución*. Versión en castellano, Madrid, Visor, 2002.

### Emmanuel Lévinas:

- CLT *Cuatro lecturas talmúdicas*. Versión en castellano, Barcelona, Riopiedras, 1996.
- DL Dificil libertad, Versión en inglés, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Ballimore, The John Hopkins University Press, 1990.
- DMQS *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Versión Castellana, Salamanca, Sigueme, 1987.
- DMT *Dios, la muerte y el tiempo*. Versión en castellano, Madrid, Cátedra, 1994.
- DQVI *De Dios que viene a la idea*. Versión en castellano, Salamanca, Caparrós, 1995.

- ECED El Estado de César y el Estado de David. Versión En francés, *L'État de Cesar et l'État de David*, Actas del Coloquio organizado por el Centro Internacional de Estudios Humanistas y por el Instituto de Estudios Filosóficos de Roma. Roma, 5 al 11 de enero de 1971, Aubier, 1971.
- EDE Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger. Versión en francés. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967.
- EE *De la existencia al existente*. Versión en castellano, Madrid, Arena, 2000.
- FS *Fuera del sujeto*. Versión Castellana, Salamanca, Caparrós, 1997.
- HOH *Humanismo del Otro hombre*. Versión en castellano, México, Siglo XXI, 1993.
- JW "Jean Wahl. Sans avoir ni être". En, Levinas, E; Tilliette, X; Ricoeur, P. *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. Beauchesne, Paris, 1976
- MAV Versión en inglés, *Beyond the verse: talmudic readings and lectures*, Indiana, Indiana University Press, 1994.
- NP Nombres propios. Versión en inglés, *Proper Names*. Stanford, Stanford University Press, 1996.
- SMB *Sobre Maurice Blanchot*. Versión en Castellano. Madrid, Trotta, 2000. (Versión en francés, *Sur Maurice Blanchot*, Fata morgana, 1975.)
- TEI Trascendencia e inteligibilidad. Versión en francés, *Transcendance et intelligibilité*. Gêneve, Labor et Fides, 1984.
- TI *Totalidad e infinito*. Versión en castellano. Salamanca, Sigueme, 1987.
- TIFH La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl. Versión en francés. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Félix Alcan, 1930.
- TN El tiempo de las naciones. Versión en inglés. *In the Time of the Nations*. Indiana, Indiana University Press, 1994.
- TO *El tiempo y el otro*. Versión en castellano, Barcelona, 1993, Paidós, 1993.

***Me agito. Desde muy pronto se busca algo. Se pide siempre algo, se grita. No se tiene lo que se quiere.***

**Primeras líneas de "El Principio Esperanza"**

***«La verdadera vida está ausente». Pero estamos en el mundo.***

**Primeras líneas de "Totalidad e Infinito"**

## Índice

Introducción	10
Utopía y pensamiento utópico.	11
1.    Hacia una definición de las utopías.	18
I. Hacia una definición de las utopías.	19
II. Las utopías de otro modo: Bloch y Lévinas.	27
Esbozo biográfico.	27
La utopía en los pensamientos de Bloch y Lévinas.	30
1. ¿Tiene todavía lugar el no-lugar?	31
2. ¿Cómo debe responder la utopía a las necesidades del momento actual?	35
3. La utopía de otro modo.	40
2.    Política, ética y utopía.	43
I. La política como fuerza.	44
II. Ética, política y utopía: de la política como guerra al encuentro con el otro.	52
3.    La doble función de las utopías en Bloch y Lévinas.	58
I. Ernst Bloch: el peregrino de la esperanza.	61
1. Antropología blochiana: la respuesta a la pregunta por nosotros mismos.	62
2. La crítica: hacia una realidad más amplia y verdadera.	69
3. La propuesta utópica: esperanza y utopía concreta.	77
II. Emmanuel Lévinas. la subjetividad nómada.	85
1. La antropología levinasiana: ser para otro.	86
2. La crítica: de la soberanía del yo al encuentro con el otro.	91
3. La propuesta utópica: el éxodo como utopía.	97
4.    Escatología y utopía	102
1. Del ser heroico al ser escatológico	107
2. La otra utopía	117
Esquemas	123
Cronología	133
Bibliografía	151

10

# INTRODUCCIÓN

## Utopía y pensamiento utópico.

En 1516 aparece por primera vez el término *utopía*, cuando Tomás Moro concluye la obra del mismo nombre. Sin embargo, las utopías como modalidad del pensamiento político no inician con Moro: Platón es reconocido como el precursor del género literario-filosófico que, a partir de la obra de Moro, se reconoce como utópico.<sup>1</sup>

La utopía está relacionada así, a una propuesta de sociedad o estado ideal. En *La República*, Platón presenta un modelo de Estado que no sólo está orientado a la satisfacción de las necesidades materiales de los hombres, sino que tiene como fin lograr la felicidad y el supremo bien, de acuerdo a principios de justicia.

El pensamiento utópico moderno, por su parte, se caracteriza también por presentar un modelo de relaciones sociales y políticas; sin embargo, tiene dos variantes importantes que lo diferencian de las utopías premodernas:

- En cuanto a la forma y el discurso, es hasta el Renacimiento cuando puede alcanzar *un grado de particularidad suficiente para dar lugar a la aparición de un género político-literario de carácter específico.*<sup>2</sup>
- En cuanto a las posibilidades de transformación que aporta su contenido político, dentro del pensamiento premoderno las utopías orientan sus necesidades de cambio contra una persona o una institución, a diferencia de las utopías modernas que, en relación directa con las condiciones históricas, *plantean una transformación radical del orden sociopolítico.*<sup>3</sup>

Podríamos decir que en el pensamiento antiguo, presuponer un modelo de estado ideal o perfecto permitía el mejoramiento de las relaciones políticas existentes; mientras que en el pensamiento

<sup>1</sup> Schimdl Osmanczik, Ute. *Platón y Huxley. Dos utopías*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1988, p. 7.

<sup>2</sup> Sierra, Ángela. *Las utopías. Del Estado real a los Estados soñados*. Barcelona, Editorial Lerna, 1987, p. 20.

<sup>3</sup> Mannheim, Karl. *Ideología y utopía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

moderno, las condiciones existentes y sus posibilidades de cambio han permitido proyectar condiciones sociopolíticas utópicas. (Esquema 1)

El cambio más importante entre los pensamientos antiguo y medieval respecto al moderno es el vínculo que se establece entre utopía y realidad. En el caso del pensamiento antiguo las utopías pertenecen a una esfera completamente separada del plano histórico concreto; en cambio en el pensamiento moderno, las utopías tienen vínculos, en mayor o menor grado con la realidad concreta. Entre utopía y realidad se ubica la acción como medio de transformación que acorta la distancia entre las dos esferas. (Esquema 2)

En la Edad Media, las posibilidades del pensamiento utópico tampoco favorecían cambios radicales del orden social y político. El ideal cristiano comunitario, en todo caso, se concretaba en prácticas morales y en expectativas personales de una salvación sin posibilidades de realización directa en el mundo. Sin embargo, este ideal comunitario cristiano alimentará, más tarde, los proyectos de los utopistas clásicos. Ante las contradicciones sociopolíticas generadas por el sistema capitalista de relaciones, Moro y Campanella vuelcan sus expectativas sobre modelos sociales idílicos y alejados del mundo.

El surgimiento de las utopías modernas se ubica en el período en que surge el capitalismo, cuando los vínculos de las relaciones de dependencia personal se van disgregando para dar paso al individualismo moderno y a la constitución del estado nacional.

Posteriormente, el socialismo utópico es alentado por la Revolución Francesa y los movimientos y luchas sociales que respondieron a las contradicciones del nuevo sistema económico, por una parte; y por el desarrollo científico y tecnológico, por otra. En las utopías del siglo XVIII es tan importante el impacto de la Revolución Industrial que las distancias se acortan y los proyectos utópicos pasan de sueños que acontecen en tierras lejanas a ser propuestas universales que tienden, cada vez más, a relacionarse directamente con el "aquí y ahora".<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Krotz, Esteban. *Utopía*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988, p. 91.

Fueron estas condiciones las que permitieron a Saint-Simon, Fourier, Owen o Cabet, proyectar reformas o cambios profundos hacia órdenes sociales más justos, a partir de la realidad material y las posibilidades de transformación que estaban presenciando. Estas condiciones sociohistóricas explican el porqué, en la mayoría de los casos, los representantes de esta corriente de pensamiento presentan proyectos urbanísticos y modelos concretos de organización social.

El siglo XIX presenta ya una amplia variedad, tanto en forma como en contenido, de propuestas utópicas que, en su función, van de la crítica o la sátira de costumbres en las sociedades o en los grupos sociales, hasta las propuestas sociopolíticas de transformación radical del sistema capitalista. También nos encontramos utopías reformistas y ficciones literarias futuristas.

Si ponemos atención en el pensamiento utópico desde un punto de vista histórico, podemos darnos cuenta que las utopías tienen una doble relación con la realidad:

- La primera (en la que se centra su legitimidad o ilegitimidad desde el punto de vista político), se relaciona con sus posibilidades o imposibilidades de concreción o realización. Es este el aspecto en el que ponen mayor atención los defensores y los detractores del pensamiento utópico.
- La segunda relación se presenta en el origen mismo de la construcción de utopías. Su primer vínculo con la realidad está determinado por el contexto histórico en que éstas surgen. Las utopías, antes que un sueño o que un proyecto, son una expresión de realidades sociales y políticas en un período histórico determinado. El contexto histórico en que se inscriben los pensamientos utópicos marca de manera profunda sus significados, sus contenidos y sus posibilidades. Las utopías no sólo pueden tener una orientación práctica, sino que, desde el principio, surgen de la práctica o, al menos, de la crítica de la práctica.

Por otra parte, la aceptación o el rechazo de lo utópico, cambia la manera en que las personas se sitúan en la historia: la utopía se presenta como una alternativa política que fortalece la idea de que los seres humanos son los constructores, los transformadores de su

historia; que tienen la posibilidad de modificar con su acción el orden de relaciones existente.

En este sentido, el surgimiento y consolidación del capitalismo tuvieron un doble y contradictorio efecto en las obras y acciones utópicas pues, por una parte, facilitaron la adopción de una idea de la historia donde el cambio y la transformación con base en las acciones humanas es el factor fundamental; pero, por otra parte, el desarrollo tecnológico y la transformación material de la sociedad, al mostrarse de manera distinta a los diversos grupos sociales, se convirtió en una promesa de tener mejores condiciones de vida para algunos y en amenaza y opresión para otros.

Esta transformación es un elemento que debe tomarse en cuenta para explicar el rechazo de amplios sectores de la población ante el desgarramiento de las antiguas relaciones de dominación que también les daban sentido de seguridad y protección. Esta situación se expresó en muchos casos como el deseo de retorno a un pasado idílico o a un paraíso perdido.

El cambio en las relaciones sociales que trajo consigo la formación de los estados nacionales provocó, por una parte, la reacción de amplios sectores populares, sobre todo los campesinos, quienes de pronto se encontraron con la ruptura de los lazos que los unían a la tierra. Por otra, la idea de movilidad, el tránsito de una historia providencial a una historia en la que las acciones humanas cuentan como elemento transformador.

La tensión generada entre posibilidades materiales de cambio para una vida mejor para los seres humanos y la efectiva utilización de recursos materiales e intelectuales hacia la realización de esos fines, presentó su crisis mayor en el siglo XX.<sup>5</sup> Este siglo representa el período de crisis más profundo de la modernidad. La utopía de *la Razón* pasó de ser promesa de liberación a ser despliegue de la política como fuerza y sus contenidos éticos fueron abandonados a la lógica de la *razón instrumental*.

---

<sup>5</sup> Es a finales del siglo XIX y principios del XX cuando tienen auge las *distopías* o *contrautopías*, género literario que hace proyecciones futuristas y que explora los posibles extremos a donde puede llevar la impersonalización y la deshumanización que caracterizan las relaciones contemporáneas.

En el siglo XX tuvieron lugar dos guerras mundiales, el surgimiento y la consolidación de regímenes totalitarios en nombre de una utopía cuyos frutos de realización humana nadie llegaría a conocer, la aparición de movimientos fascistas, la expresión de desigualdades extremas, el hambre para unos y el derroche ilimitado de recursos para otros, la explotación de los recursos hasta poner en peligro las posibilidades de vida en el planeta. Estos acontecimientos hicieron más profundas las críticas que se habían hecho al pensamiento moderno desde que surgió. Todos los aspectos de la humanidad, incluida su condición misma, entraron en una profunda crisis: ¿se podría hablar efectivamente de *humanidad* después del siglo XX?

Hoy, como nunca, se presenta una fuerte crítica, no sólo a condiciones y aspectos que impiden la plena realización humana, sino al total de las relaciones e incluso a la posibilidad de que exista una *condición humana*. Nos encontramos descubriendo que muchos de los grandes ideales no fueron más que grandes justificaciones, cuya principal función fue legitimar hechos y acciones que no cumplieron con los fines humanitarios que supuestamente defendían. Pero, cabe preguntarnos ¿realmente se agota aquí la función de los ideales? Si es así es posible que tengan razón aquellos que dicen que, al margen de su función fantástica y enajenante, los grandes ideales carecen de significado.

Sin embargo, afirmar que nada es cierto nos atrapa en un relativismo que no permite establecer las condiciones básicas de un significado de lo humano. Paradójicamente muchas de las críticas al uso de los ideales con fines de dominación no representan una nueva propuesta de reorganización de las relaciones y de la existencia, sino que se hunden en el desencanto. La *crisis de los metarrelatos y de las buenas imágenes* es también una forma de aceptación de procesos de desocialización que son producto de las grandes contradicciones de la modernidad que se critica.

El debilitamiento de las formas colectivas de relación y participación llevan al sujeto a condiciones de soledad extrema: es difícil que el desencanto y el repliegue sobre uno mismo signifiquen posibilidades de vida verdadera. Por esto, hoy más que nunca, se hace necesario replantear los límites y las posibilidades del pensamiento utópico como respuesta a una necesidad antropológica vital.

Es necesario recordar que las utopías no sólo responden a necesidades de orden político, sino también de orden personal, en cuanto responden a una necesidad antropológica fundamental: la expresión de deseos se realiza en el ámbito individual y en el social.

Al mismo tiempo, los contenidos utópicos no se restringen a los aspectos sociopolíticos, pues se expresan también en el arte, e incluso en el pensamiento.<sup>6</sup> De alguna manera, se puede decir que las utopías *son connaturales al hombre*.<sup>7</sup>

Es urgente replantear un pensamiento utópico que atienda a las nuevas necesidades de lo humano, es imposible descartar estas necesidades y su urgencia por buscar posibilidades de cambio, cuando ante nuestras vidas aparecen muchos problemas por resolver.

Ante un sistema de dominación global se hacen urgentes formas de resistencia, liberación y solidaridad globales. Pero, para estos fines, es necesario recuperar una memoria crítica y una disposición esperanzadora, y ambas son características del pensamiento utópico.

En este contexto, aparecen anhelo y esperanza como disposiciones humanas vitales, legados de Bloch y Lévinas; ambos en sus pensamientos rescatan estos elementos como aspectos centrales de una afirmación antropológica que perfila al ser humano ante su porvenir –destino ético- y, al mismo tiempo, lo responsabiliza de su condición –huella inmemorial que expresa su responsabilidad con el otro-.

---

<sup>6</sup> Al respecto señala Darío Botero: "*El pensar ya implica una perspectiva utopista. El pensar es una ventana a lo inconcebible, la búsqueda de nuevas formas, de posibilidades no exploradas. El pensar otea lo desconocido, aquello, que sin saber muy bien por qué desde el comienzo, puede ayudarnos a resolver muchos problemas. Para la mayoría de los hombres pensar es sólo repetir lo que otros han pensado. Pensar, en estricto sentido, es fundar nuevas posibilidades, nuevas proyecciones, buscar soluciones imprevistas, paradigmas antes desconocidos, es descubrir relaciones no concebidas, enfoques no cifrados. Pensar es descubrir.*" (Botero Uribe, Darío. *El derecho a la utopía*. Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 1994. p. 13-14.)

<sup>7</sup> Botero, Darío. *Op. Cit.*

Se trata de una apertura utópica que no niega la realidad inmediata, pero sí la cuestiona: lo real no siempre coincide con lo verdadero. Las experiencias históricas de Bloch y Lévinas, insertas en la historia del *terrible siglo XX*, mostraron a millones de seres humanos el horror y la inhumanidad de actos que pueden ser reales pero no verdaderos, pues se alejan de la plena realización humana.

La utopía se enriquece con los contenidos escatológicos de los pensamientos de los dos autores y se perfila como una puerta que nos lleva al encuentro con el otro, al éxodo, la respuesta al llamado u-tópico: frente al egoísmo, el desencanto y la soledad se recuperan la esperanza y la disposición vital de los seres humanos de ser-todavía, de ser proyectos infinitos y aún-no-terminados.

# 1. HACIA UNA DEFINICIÓN DE LAS UTOPIÁS.

## I. Hacia una definición de las utopías.

Lugar "sin-lugar", tiempo "sin-tiempo", ¿qué significados podemos atribuir a las utopías?

En principio, pensar la historia y pensar la vida humana "más allá" del tiempo y del espacio<sup>8</sup> parece un absurdo, sobre todo cuando toda realidad parece confluir en el espacio inmediato y en el instante presente. Tal vez por esto la definición más difundida de las utopías las identifica con un imposible o con un absurdo.

La definición cotidiana de las utopías las ubica en el plano de "lo imposible" o "lo irrealizable", como aquello que rebasa de manera absoluta nuestras posibilidades. Esta concepción de las utopías tiene una consecuencia inmediata que limita las posibilidades de este tipo de pensamiento sobre los planos social y político. Esta definición, en palabras de Rut Levitas,

---

<sup>8</sup> Karl Mannheim hace una distinción entre *utopismo* y *milenario*, de acuerdo al acento que se da a la proyección de los anhelos expresados, dando prioridad al tiempo o al espacio: "*las formas de los anhelos humanos pueden establecerse en términos de principios generales [...] en determinados periodos históricos, la realización del anhelo se efectúa por medio de una proyección en el tiempo, en tanto que en otros procede por medio de una proyección en el espacio. De acuerdo con esta diferenciación, se podría dar el nombre de utopías a los deseos espaciales, y el de milenario o quialismo a los deseos o anhelos temporales*". Mannheim, Karl. *Ideología y utopía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. p.180.

Obviamente tiempo y espacio son dos conceptos que no pueden separarse: una proyección hacia el tiempo implica un espacio donde concretarse y, a la inversa, una proyección espacial supone una temporalidad. Sin embargo, la precisión de Mannheim nos permite distinguir diferentes corrientes utópicas, así como la influencia que el contexto histórico tiene sobre ellas. La construcción de los modelos de los utopistas clásicos Moro y Campanella por ejemplo, planteaban modelos utópicos ubicados geográficamente en lugares apartados donde, separada del resto del mundo, se construiría una nueva sociedad; en cambio otros movimientos como el socialismo utópico, planteaban una transformación general de las condiciones existentes, en el mismo lugar donde surgía la crítica. Por otra parte, el ejemplo clásico del milenario está representado por el movimiento encabezado por Thomas Müntzer, en el cual se planteaba una transformación que permitiera la realización de un tiempo nuevo.

*tiende, a desviar la especulación sobre una buena sociedad, hacia una significación intrínsecamente impráctica.*<sup>9</sup>

Descalificar de antemano las ideas utópicas como ideas sin sentido limita su función a las expresiones de anhelos fantasiosos de las personas y restringe los ideales a ideologías<sup>10</sup> que justifican las condiciones existentes. <sup>(Esquema 1)</sup>

No debemos olvidar que los ideales sirven para dos propósitos: «frecuentemente son usados para vindicar el orden o la sociedad presentes, probando que éstos satisfacen valores morales o estableciendo el principio, cualquiera que éste sea, de que son buenos. Pero los ideales también pueden servir para trascender la realidad presente y apuntar hacia un mejor futuro».<sup>11</sup>

A pesar de esta concepción -generalizada en la conciencia común-, en el pensamiento político, tanto antiguo como moderno, muchísimos autores se han ocupado de las utopías y de los diferentes aspectos que con éstas se relacionan. Fundamentalmente desde dos posiciones: o bien construyendo utopías, o bien estudiándolas como variantes del pensamiento que aportan aspectos importantes e interesantes a los problemas políticos.

Aún más, podríamos decir que su estrecho vínculo con la proyección de condiciones sociales y políticas, permite hacer un análisis de contenidos utópicos en pensadores que no necesariamente se consideran dentro del género, gracias al hecho de que casi toda teoría política o social presenta proyectos de organización de relaciones sociales y políticas justas.

En un sentido amplio, el utopismo

*connota tanto elementos utópicos presentes en un teoría, como planes completamente utópicos, y comprende también esquemas*

<sup>9</sup> Levitas, Rut. *The Concept of Utopia*. Great Britain, Syracuse University Press, 1990.

<sup>10</sup> Esta distinción entre los pensamientos que piensan la realidad como dinámica y susceptible al cambio y aquellos que la conciben estática y pugnan por su permanencia, lleva a Karl Mannheim a la distinción entre *ideología* y *utopía*. Mannheim Karl, *Op. Cit.*

<sup>11</sup> Goodwin, Barbara y Keith Taylor. *The Politics of Utopia*. Londres, Hutchinson & Co. Publishers, 1982. p. 22.

*que se han presentado a sí mismos como utópicos, recomendado una sociedad ideal y teorías catalogadas como utópicas por comentaristas y críticos.*<sup>12</sup>

Es necesario precisar que -aunque no existe un acuerdo general en la definición de las utopías, en parte porque la aceptación o no-aceptación de éstas representa ya una posición política-, si se pueden señalar líneas temáticas y conceptos generales que permiten, al menos, distinguir a los autores que pertenecen a un género literario considerado utópico respecto a filósofos e intelectuales que en sus planteamientos teóricos, sobre todo en cuanto a sus contenidos sociopolíticos, presentan contenidos utópicos:

*no todos los escritores de utopías son utopistas. Para serlo es necesario que confíen en su imaginación política: que crean que el mejor de los mundos no es solamente pensable, sino también posible y, en consecuencia, cierto, realizable.*<sup>13</sup>

Podemos distinguir entre textos y pensamientos que se consideran utópicos como género literario, es decir clasificados dentro de un género, por su forma; de textos utópicos por su contenido sociopolítico; e incluso de textos que no pueden ser clasificados como utópicos, pero sí pueden ser analizados desde una perspectiva de interés utópico.<sup>14</sup>

Rut Levitas señala tres niveles <sup>(Esquema 3)</sup> de acuerdo a los cuales se pueden definir los modelos utópicos:

- Por su forma: Modelo de una sociedad ideal, sin importar su posibilidad o imposibilidad concreta. Este es el nivel más amplio de definición de las utopías. Aquí cabe incluso lo que el sentido común define por utopía, como algo deseable, aunque irrealizable.
- Por su contenido: Modelo de una sociedad ideal y proyección de cómo debe ser esa sociedad. En este nivel, las utopías presentan contenidos normativos que pretenden llevar a la realidad

<sup>12</sup> *Idem* p. 19.

<sup>13</sup> Maffey, Aldo. *L'utopia della ragione*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1987, p. 18.

<sup>14</sup> Que busca aspectos relevantes en los contenidos de dicho texto que contribuyan a una crítica y a una propuesta alternativa para el mejoramiento del orden sociopolítico.

inmediata hacia ideales utópicos. Aquí podemos ubicar a la tradición liberal.

- Por su función: Modelo de una sociedad ideal, proyección de cómo debe ser esa sociedad ideal y definición de las posibilidades prácticas de transformación. Aquí las utopías pasan de la expresión desiderativa y la relación normativa con la realidad inmediata a la actividad práctica de transformación con el fin de realizar, en la medida de lo posible, los fines utópicos. En este nivel se ubica el pensamiento marxista.

Por otra parte, se puede afirmar que a cada época y a cada sociedad les corresponden diversos proyectos utópicos expresados en distintos niveles. Estas expresiones utópicas se encuentran, de manera consciente o inconsciente, en la mentalidad popular, en las expresiones artísticas, en el folklore, en la filosofía, en la religión, en la literatura y, por supuesto, en las teorías sociales y políticas.

Al mismo tiempo, sus contenidos son tan diversos como los ámbitos en los que se expresan. Los argumentos utópicos, por ejemplo, pueden manifestar deseos de felicidad, justicia y belleza (con las infinitas formas concretas que estos ideales puedan tomar); ya sea a través de un vínculo retrospectivo con un pasado que se quiere recuperar o por medio de una anticipación prospectiva con un porvenir deseado: «*el mito y la utopía, el recuerdo y la esperanza están hermanados*».<sup>15</sup>

En su significado etimológico, utopía se presta a una interpretación que apunta en dos direcciones. *U-topía*, en principio, significa *ningún lugar* o *sin lugar* y nos refiere a un espacio, condición o tiempo que no se encuentran determinados dentro de los límites espaciales o temporales del presente inmediato.

La segunda interpretación del término utopía, deriva de *eu-topía*, aquí utopía significa *el mejor lugar*. De acuerdo con este significado, se presenta como *utópica* una referencia ética frente a un orden social que no sólo es criticado, sino que es criticado a partir de una propuesta alternativa de relaciones sociopolíticas.

---

<sup>15</sup> Moltmann, Jürgen. *El experimento esperanza*. Salamanca, Sigueme, 1977, p. 23.

La ambivalencia en el término que Moro utilizó dio lugar a una polémica reacción que, en principio, se centró en las contradicciones de la palabra: el famoso contrasentido de la *geografía utopiana*, que refleja «el conflicto dialéctico entre lo real y lo posible».<sup>16</sup> A la denuncia de las contradicciones que encierra el término, se sumó una opinión que subordinó el significado crítico-ético de las utopías a una supuesta condición de imposibilidad o de fantasía.

La contradicción entre posibilidad e imposibilidad y su relación con la ética -la relación entre lo u-tópico y lo eu-tópico-, permiten plantear muchas posibilidades, tanto en el significado de la palabra, como en los contenidos potenciales de un concepto de utopía.

Volver sobre el significado etimológico me parece fundamental, pues este doble significado nos muestra dos características de la función práctica de las utopías. Por una parte, en su momento "u-tópico" nos permiten una visión crítica de las condiciones reales y, por otro, en su momento "eu-tópico" nos muestran una propuesta ética de un orden alternativo. Ver esquema 4

No está por demás decir que el aspecto crítico y el aspecto ético no se encuentran separados el uno del otro; por el contrario, a partir de una propuesta ética que rebasa los límites de lo inmediato, es posible una crítica de las condiciones existentes. El sentido crítico y el sentido ético de las utopías confrontan las condiciones inmediatas y las posibilidades de cambio a la luz de anhelos y necesidades éticas; el resultado es la apertura hacia una realidad más amplia y dinámica, que no sólo considera lo "ya determinado", sino las posibilidades en potencia y las necesidades latentes, en el ámbito individual y en el social.

Esta apertura dinámica de la realidad hacia lo posible, es lo que permite a Mannheim distinguir entre ideología -que tiende a mantener estática la realidad- y utopía -que tiende a una realidad dinámica-.<sup>17</sup>

Como se puede ver, los dos posibles significados no están separados y convergen en la idea de una crítica a partir de un orden alternativo o de una propuesta que trasciende lo existente. Más que

---

<sup>16</sup> Maffey, Aldo. *Op. Cit.* p. 14

<sup>17</sup> Mannheim, Karl. *Op. Cit.*

ser distintos son complementarios y representan, en primer lugar, la crítica de las condiciones presentes y la imposibilidad de mejores condiciones dentro de los límites de éstas y, en segundo, la posibilidad de trascender esos límites mediante un cambio basado en una crítica que, mediante la acción, transforme las relaciones existentes.

En el terreno sociopolítico, las propuestas utópicas reflejan los problemas y necesidades fundamentales que se presentan en las relaciones sociales del contexto histórico en que éstas surgen como denuncia o crítica. Estas mismas condiciones, por otra parte, permiten configurar una anticipación de las posibilidades de transformación de las condiciones inmediatas y una proyección de los anhelos y los deseos de las personas, tanto en el ámbito individual como en el colectivo.

Si reformulamos el significado de las utopías poniendo énfasis en su función práctica, podemos pasar de la definición de uso común - donde se les vincula inmediatamente a proyectos imposibles-, a la idea de que éstos son imposibles dentro de los límites sociales y políticos inmediatos, pero pueden ser posibles si sus planteamientos logran la profunda transformación del orden existente. Este segundo significado representa, frente al anterior, una riqueza en la amplitud de lo que se considera como "posible", de manera que el concepto de realidad se amplía y rompe los límites de las condiciones inmediatas.

Una realidad que se encierra en el instante inmediato, encadena los límites y las posibilidades de los seres humanos a las condiciones del presente. Tiene tras de sí una idea de historia inmóvil o casi inmóvil, determinada por una dinámica que escapa a las acciones humanas. En contraste, cuando las posibilidades no se limitan sólo a *lo que es*, sino a *lo que puede ser* o a *lo que debe ser*, se piensa una realidad abierta, susceptible de ser transformada por los seres humanos.

Mencioné antes que una característica central de las utopías, perfilada por cierto en la definición vulgar, es la diferencia que éstas tienen respecto a la realidad existente. En el contraste entre lo "*posible*" y lo "*imposible*" se define un concepto de realidad que se circunscribe al "*aquí y ahora*" inmediatos frente a un imposible que

no tiene lugar porque "no es", porque no puede ser confirmado dentro de los límites de la realidad inmediata.

Cabe preguntar ¿qué sucede si la realidad no se piensa como inmóvil, sino como cambiante, capaz de ser transformada? Sucede, en esta lógica alternativa, que lo imposible o lo *no-posible* pasaría a ser algo que está fuera, algo diferente, quizá no conocido, que más que *sin-lugar*, se encuentra *más allá*. Esta forma de repensar las utopías le da a la realidad una significación diferente: el aquí y el ahora se abren a un posible que puede aparecer, incluso, como incierto si tomamos en cuenta que nos encontramos ubicados en el plano de una realidad inmediata que nos está dando sentido a nosotros mismos y a todo lo que nos rodea.<sup>18</sup>

Las utopías permiten la diferencia entre lo real y lo posible. Sin las utopías lo posible se encierra dentro de los límites de la realidad inmediata. Desde un punto de vista utópico, lo posible rebasa los límites de lo real inmediato, permitiendo la transformación y el cambio de "*lo que es*": abre la posibilidad a "*lo que puede ser*" o a "*lo que aún no es*". (Esquema 4)

¿Qué significa el *más allá* de las utopías?, ¿Qué es lo que trasciende?, ¿Qué es lo que las ubica fuera de los límites de *lo que es*, de *lo que existe*? ¿Por qué el aquí y el ahora inmediatos no son suficientes a la existencia humana?

De las posibles respuestas a estas preguntas, resultará el concepto y el sentido que podremos dar a las utopías, así como el *lugar* en que las podremos ubicar: dentro o fuera de los límites de la posibilidad o la imposibilidad, dentro de los límites de lo real o de lo irreal<sup>19</sup>, dentro de lo lógico o de lo absurdo.

En este sentido, es preciso señalar que la aceptación o el rechazo por las utopías se traduce en un cambio fundamental en la idea de

<sup>18</sup> Cabría aquí preguntarnos qué sucedería si el sentido de las cosas no es ubicado en la realidad inmediata, sino en ese *más allá* recién descubierto. En el último apartado de este capítulo y en los capítulos III y IV volveremos sobre esta pregunta que nos remite al nexo entre utopía y escatología. Por ahora seguiremos intentando perfilar la respuesta a una realidad que se piensa más allá de los límites de lo inmediato.

<sup>19</sup> Que de ninguna manera es sinónimo de imaginario, pues la imaginación y la fantasía juegan un importante papel con relación a la realidad.

tiempo y en la idea de historia de aquel que asume esta diferencia. El desprecio por los sueños y las utopías se consume en una idea de tiempo donde la realidad se encierra en un presente que se pretende eterno, donde lo posible se circunscribe a lo existente en lo inmediato.

El *eterno presente* quiebra la estructura temporal del ser humano, que es también retrospectión o proyección hacia el pasado y hacia el futuro. El ser humano no es un ser acabado; *es posibilidad abierta*. La existencia humana es posible en tanto no está terminada, en tanto *hay tiempo*: mientras hay vida por vivir.

## II. Las utopías de otro modo: Bloch y Lévinas.

*El tiempo no es un campo que se mida por metros, no es un mar que se mida por millas, es el latido de un corazón.*

Nikos Kazantzakis

### **Esbozo biográfico.**

Ni se entrecruzan, ni se traslapan, simplemente convergen y divergen en tiempos y en espacios, en circunstancias y en vicisitudes, en *topías* y en *utopías*. El final del siglo XIX anuncia el nacimiento de uno, mientras el principio del XX llega con el otro.

Ernst Bloch nace el 8 de julio de 1885 y Emmanuel Lévinas el 12 de enero de 1906.<sup>20</sup> El más joven tenía sólo 2 años cuando el más viejo se doctora con una tesis sobre epistemología.

Son 21 años los que separan las edades de estos dos personajes, este tiempo puede ser un instante o una eternidad si tomamos en cuenta que compartieron los momentos más importantes de un siglo cuya historia puso en crisis el sentido, la significación y las posibilidades de lo humano.

La riqueza del judaísmo en diálogo con otras tradiciones, como el cristianismo, el romanticismo y la convergencia de varias corrientes filosóficas representan el trasfondo cultural e intelectual de ambos. Es esta la tradición que marcaría profundamente el sentido de sus pensamientos y la que daría originalidad a sus propuestas, es aquí donde ubicamos su visión escatológica que, en términos del pensamiento utópico, apuntará siempre al éxodo.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Para profundizar en las biografías de Lévinas y Bloch, me parecen excelentes los libros de Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, France, Flammarion, 1994 y el de Vincent Geoghegan *Ernst Bloch*, New York, Routledge, 1996.

<sup>21</sup> En esta reflexión se debe considerar caso aparte el pensamiento utópico judío y cristiano. El éxodo como movimiento, a la vez constitutivo y liberador de una comunidad. La escatología significa aquí destino que no determina la existencia del hombre ni le resta libertad, sino que le da un sentido histórico, orientador, que no determinado.

Ambos nacen en el seno de familias judías, sólo que mientras el padre de uno es empleado ferroviario, el del otro se dedica al comercio de libros. Los entornos también cambian: Lévinas pasa sus primeros doce años en Kovno (Kaunas para los habitantes originarios del lugar, Kovno para los maestros rusos y Kovne para la importante comunidad judía)<sup>22</sup>, Lituania, en un ambiente que se puede definir como intelectual, mientras que Bloch a pesar de la propia intelectualidad (estudia filosofía, música y física), no puede dejar de notar el lado oscuro del vertiginoso desarrollo capitalista en el ambiente fabril de la ciudad alemana de Ludwigshafen.

Es a partir de sus más profundas diferencias donde se anuncian también sus encuentros y sus convergencias. Es posible que las condiciones sociales, políticas y culturales, sin olvidar el azar, los hayan situado en diferentes corrientes intelectuales. Sin embargo, desde el marxismo uno y desde la fenomenología y el existencialismo el otro, ambos caminan, más que en una búsqueda, hacia un encuentro: hacia el encuentro de lo que puede afirmar al ser humano como realmente humano.

Y en este encuentro anhelado debe fincarse la similitud de sus palabras: «la verdadera vida está ausente», escribe Lévinas al inicio de una de sus obras más importantes, *Totalidad e Infinito*; «el mundo no es verdadero aún, pero a través del hombre y la verdad quiere volver a casa», dirá Bloch,<sup>23</sup> resumiendo la obra que servirá de base a toda su reflexión sobre las utopías, *El espíritu de la Utopía*.

En esta búsqueda y en este encuentro se expresan sus pensamientos y sus sensibilidades: el rechazo a una idea de *verdad* que abandona los profundos valores humanos y los somete a la violencia de la eficacia y la instrumentalidad, que pone a los otros en el nivel de las cosas; y en favor de una verdad que rebasa la realidad entendida en los límites de la funcionalidad, en favor de una verdad que le de a lo humano un verdadero sentido de humanidad, de una verdad ética que se sitúe por encima de una verdad lógica o racional.

---

<sup>22</sup> Lescourret, Marie-Anne. *Emmanuel Lévinas*. France, Flammarion, 1994. p. 12

<sup>23</sup> Esta frase aparece citada por Esteban Krotz en *Utopía. Op. Cit.* p. 125.

La persecución y la brutalidad que representó el nazismo fueron padecidas por ambos. Bloch fue obligado al exilio que lo haría abandonar Alemania entre 1933 y 1949; Lévinas fue recluido en 1940 en un campo de concentración cerca de Hannover, donde dedica la mayor parte de su tiempo al estudio y vive de manera profunda la solidaridad que va más allá de las diferencias religiosas.

Terminada la guerra, que habría de marcar profundamente la existencia y la temporalidad de millones de seres humanos, Ernst Bloch es invitado a enseñar en la Universidad de Leipzig, dentro de la naciente República Democrática Alemana que, a las esperanzas de Bloch, representaba la oportunidad para reconstruir la sociedad y la idea de un Estado con base en un pasado «rectificado»,<sup>24</sup> como posibilidad de concretar una nueva sociedad. Años atrás, también para Lévinas la Revolución Rusa representó, como el mismo escribió, «*la era mesiánica que se había entreabierto para cerrarse*».

Bien pronto el espíritu crítico y libre de Bloch, entraría en confrontación con el totalitarismo del nuevo régimen, que lo llevaría a abandonar Alemania Oriental en el momento en que se construía el muro de Berlín. Sin embargo, esta ruptura no representó el fin de sus esperanzas, pues como él mismo expresó en su conferencia inaugural en la Universidad de Tubinga: «*también ella [la esperanza] podrá ser frustrada y será frustrada. Es más: tiene que ser frustrada por su honor propio, si no, no sería esperanza*».<sup>25</sup>

De la misma manera que Bloch, Lévinas también enseñó en las aulas y en los auditorios de numerosas universidades (Poitiers, Nanterre, la Sorbona, Bar Ilan, entre otras). Y también de la misma manera, compartieron su saber con otros, pero sobre todo compartieron sus esperanzas por una verdadera humanidad construida en una práctica fundada en la justicia y en el amor.

Ernst Bloch murió en septiembre de 1977 en Tubinga a los 92 años de edad. Lévinas en París el 25 de diciembre de 1995, 19 días antes de cumplir 90. Ambos pueden llamarse con justicia dos

---

<sup>24</sup> Schmidt, Dennis. "In the Spirit of Bloch", en Bloch, Ernst. *Natural Law and Human Dignity*. Massachusetts Institute of Technology, 1996. p. viii.

<sup>25</sup> Krotz, Esteban. *Op Cit.* p. 126

grandes humanistas del tiempo de la más profunda crisis de los humanismos.

***La utopía en los pensamientos de Bloch y Lévinas.***

*A map of the world that doesn't include  
Utopia is not even worth glancing at.*

Oscar Wilde

Con esta cita concluye Ernst Bloch un encuentro con Theodor W. Adorno en 1964; en aquellos tiempos habían ocurrido dos guerras mundiales, el ascenso del fascismo, el holocausto, la bomba atómica, la expansión del socialismo y el estalinismo. El mismo Bloch había experimentado el exilio, el retorno y la necesidad de emigrar nuevamente.

Estas palabras de Wilde, fueron retomadas por Bloch como parte de la respuesta a una pregunta de Horst Krüger, moderador del encuentro antes mencionado: *¿puede la esperanza ser frustrada?* Una larga respuesta a esta pregunta fue también el tema del discurso inaugural de Bloch en 1961, en sus cursos en Tubinga, universidad que sería su último espacio académico.

Recordar esta cita viene al caso si caemos en la cuenta de que lo que el entrevistador estaba planteando eran los límites y las posibilidades de las utopías, su validez y su función dentro del discurso social y político y su dimensión respecto a la existencia humana. Se trata de la misma cuestión a la que fue sometida la utopía a finales del siglo XX y a principios del XXI. Es esta la misma pregunta a la que hoy debemos responder, aún cuando algunos han celebrado ya el funeral del pensamiento utópico.

A partir de esta gran interrogante quiero plantear dos preguntas que se empeñan en responder a y por la pertenencia o la impertinencia de lo utopista y de lo utópico y sobre todo, la importancia que esto puede significar en nuestros tiempos.

- En primer lugar quisiera plantear por qué es aún válido un discurso que apunta al *no-lugar*, cuando los tiempos se aceleran, las distancias se acortan y los espacios se recomponen en un marco global.

- En segundo lugar, y en consecuencia de la afirmación implícita en la cuestión anterior quisiera reflexionar sobre las características de ese no-lugar en el contexto histórico actual. No está de más recordar que el deseo o esperanza utópica no son categorías fijas, sino históricas, que expresan las realidades y expectativas de seres humanos en tiempos y en espacios determinados. «Nadie podrá negar que la esperanza es uno de los hábitos que más profundamente definen y constituyen la existencia humana».<sup>26</sup>
- Finalmente, quisiera señalar por qué los pensamientos de Bloch y Lévinas representan una alternativa de respuesta utópica para nuestros tiempos.

### 1. ¿Tiene todavía lugar el no-lugar?

Sabemos que el significado literal de utopía es no-lugar o sin lugar, de este significado literal viene la definición coloquial que entiende por utópico lo imposible o lo irreal. Sin embargo no es casual que Tomás Moro haya cambiado el nombre de su libro *Nusquam* (del latín, "en ninguna parte") por *Utopía* (del griego *u-topos*, sin-lugar o *eu-topos*, el mejor lugar), con esta ambivalencia añadió Moro al problema de la posibilidad o imposibilidad de las utopías el problema ético, la necesidad de buscar relaciones más justas y humanas.

No me ocuparé aquí de lo que define al género político-literario utópico<sup>27</sup> -la propuesta o la búsqueda de una sociedad perfecta-, sino de la relación entre posibilidad e imposibilidad, de los límites de transformación de la realidad, de aquello que Bloch llamó la *función utópica* -la manifestación de una conciencia anticipadora *consciente-sabida*-<sup>28</sup> y que tiene que ver con el vínculo efectivo entre utopía y praxis, en otros términos, de la pertinencia o no de la utopía y de las posibilidades de su función práctica.

---

<sup>26</sup> Laín Entralgo, Pedro *La espera y la esperanza*. Madrid, Alianza, 1984 p. 16

<sup>27</sup> Sobre esta definición se pueden consultar la introducción y el apartado I de este capítulo.

<sup>28</sup> PE T. I p. 133

En este sentido, debemos partir de la premisa de que la dimensión utópica no se limita al absurdo o a una fantasía que no tiene vínculos concretos con la realidad. Nuestro punto de partida será, en consecuencia, que la realidad humana no permanece inmóvil, que cambia en tanto existencia abierta que aún no acaba: se mueve, rápida o lentamente, melancólica o confiadamente, desencantada o esperanzadamente. La existencia humana puede permanecer o puede echarse a andar, teme o se arriesga, quizá hasta se decida a recorrer *caminos de utopía*.<sup>29</sup>

En este momento es necesario detenernos y preguntarnos ¿por qué ese necio empeño por reivindicar la utopía cuando en el discurso dominante no ha gozado nunca de buena fama?

Hay dos aspectos que nos permiten dar respuesta a esta pregunta: la primera tiene que ver con las condiciones de nuestra realidad inmediata que limitan o impiden la plena realización humana, la segunda con la función que la utopía viene a cumplir para los seres humanos en general y de los imperativos utópicos para nuestro tiempo en particular.

Recuperar la importancia de una esperanza que pueda abrir nuestra existencia en el porvenir se vuelve tarea indispensable cuando la acción y el sentir se encuentran atrapados en *el aquí* y en *el ahora*. Nunca como hoy el ser humano estuvo atado al eterno presente, nunca como ahora se vivió la existencia en el instante o en la frenética sucesión de instantes: en la urgencia por vivir la inmediatez del momento pierden importancia la memoria y la responsabilidad histórica, ¿qué decir del anhelo, la esperanza y la anticipación utópica?

Actualmente se presenta una fuerte crítica, no sólo a condiciones y aspectos que impiden la plena realización humana, sino al total de las relaciones e incluso a la posibilidad de que exista una *condición humana*.

El debilitamiento de las formas colectivas de relación y participación llevan al sujeto a condiciones de soledad extrema: es difícil que el desencanto y el repliegue sobre uno mismo, sea en la

---

<sup>29</sup> Existe una obra de Martín Buber con este nombre. (Buber, Martín. *Caminos de utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, colecc. Breviarios.)

variante del hedonismo, sea en la expresión del egoísmo o sea en el aislamiento respecto al mundo, signifiquen posibilidades de vida verdadera.

Contrariamente a lo que afirman las ideas que ponen al individuo como origen y punto de llegada de las relaciones sociales, uno necesita de otro para reconocerse, para afirmar su propia subjetividad: ¿qué significado puede tener estar feliz o estar triste si uno no puede ver reflejada esa felicidad o esa tristeza en los ojos de otro?

Creo que hoy, más que nunca, se hace necesario replantear los límites y las posibilidades del pensamiento utópico como respuesta a una necesidad antropológica vital. Una de las cuatro grandes preguntas que, de acuerdo a Kant, resumían el saber filosófico es *¿Qué cabe esperar?*, las otras tres eran: *¿Qué se puede saber?*, *¿Qué se debe hacer?* y *¿Qué es el hombre?*<sup>30</sup> La esperanza, disposición subjetiva de apertura al porvenir, representa para el ser humano una dimensión indispensable en su constitución antropológica. °

Tenemos así que el ser humano

*...es un ser que, por imperativo de su propia constitución ontológica, necesita saber, hacer y esperar, y todo ello dentro de ciertos límites y conforme a ciertas normas. Un hombre sin esperanza sería un absurdo metafísico, como un hombre sin inteligencia y sin actividad.*<sup>31</sup>

La esperanza es la disposición antropológica que le abre al ser humano su temporalidad al porvenir. El ser humano no se encuentra acabado, es un ser siendo, existiendo en el mundo, con posibilidades y, por lo tanto, por ser.

El ser y la realidad de la existencia humana no se encuentran simplemente determinados por un pasado o atados a un presente; sino que se desbordan a sí mismos en posibilidades, tienden al

---

<sup>30</sup> Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, colecc Breviarios 10, 1992, p. 12.

<sup>31</sup> Lain Entralgo, Pedro. *Op. Cit.* p. 17.

porvenir, están ligados a un tiempo aún-no-presente, con las cualidades de lo real preñadas de futuro.<sup>32</sup>

Este acercamiento entre ser y existencia, que extiende la realidad hacia el vasto mundo de la posibilidad es el que permite replantear los límites y las posibilidades de lo utópico de lo imposible a lo aún-no-posible.

Este vínculo concreto entre las utopías y la realidad, se hace efectivo en cuanto los seres humanos actúan con el fin de satisfacer esa necesidad utópica. Es también esta relación la que nos permite distinguir las *utopías abstractas* -aquellas que no tienen ningún vínculo con la realidad- de las *utopías concretas* -aquellas que mantienen un vínculo de *latencia* o anhelo necesario y de *tendencia* o posibilidades reales-objetivas-.<sup>33</sup>

La utopía orientada a una función práctica, entonces, debe ser concreta tanto en su crítica -que no es absoluta separación de la realidad sino superación de ésta-, como en su práctica -al pasar del nivel subjetivo al nivel objetivo en la socialización y en la acción.

Esta conciencia, que choca con la inmediatez del mundo, no puede seguirse llamando inexistente, irreal. La dimensión utópica no es pura fantasía o pura crítica. Lo real no siempre coincide con lo verdadero, el crimen y la injusticia pueden ser reales pero no verdaderos, en cuanto entran en contradicción con la plena realización humana, en cuanto niegan e impiden las condiciones humanas de las personas, en este sentido, "*lo que oprime y debilita tiene que ser eliminado*".<sup>34</sup>

Esta búsqueda de la perfección mediante *imágenes desiderativas anticipatorias* no es una búsqueda errática o un camino sin rumbo, el sentido de la utopía está señalado en la dimensión ética de la búsqueda de la realización plena de la felicidad y la libertad, el *últimum* de las posibilidades anticipadas. Este *últimum* extiende los límites de las posibilidades humanas más allá de las condiciones

---

<sup>32</sup> Zecchi, Stefano. *Ernst Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo*. Ediciones Península, Barcelona, 1978, p. 81.

<sup>33</sup> PE, T. I, p. 133

<sup>34</sup> PE, T.II, p. 11

inmediatamente existentes, hasta el territorio de la justicia aún-no realizada.

El nexo que une realidad y utopía se expresa de manera ambivalente, en términos sociales, como la necesidad de justicia -la utopía critica y corrige la realidad con sus contenidos éticos-, y en términos particulares como esperanza -como disposición subjetiva que abre el porvenir-; a su vez ambas confluyen en la práctica concreta -como respuesta a la necesidad de transformación de la realidad inmediata-.<sup>(Esquema 7)</sup>

En la posibilidad de la acción orientada a la transformación del mundo se encuentra la riqueza de lo que Bloch llama *función utópica*:

*el punto en el que la esperanza, ese peculiar afecto de espera en el sueño hacia adelante, no aparece ya tan sólo como un simple movimiento circunstancial del ánimo, sino consciente-sabida, como función utópica.*<sup>35</sup>

Esta función utópica se manifiesta en el nivel subjetivo como una disposición de esperanza y, a partir de aquí, comienza a existir con posibilidades de germinar, como una semilla de posibilidad que se hace objetiva en cuanto entra en contacto con las condiciones existentes, comienza a manifestarse como realidad en la acción transformadora que logra crear.

## 2. ¿Cómo debe responder la utopía a las necesidades del momento actual?

La utopía, de acuerdo a la reflexión anterior, no es únicamente un *no-lugar*, es también un *no-tiempo*, o un *aún-no-tiempo*, es algo que se debe esperar y que se debe construir.

La disposición básica de la utopía en el ser humano es la esperanza, esta disposición es un *intento de respuesta al nihilismo y a aquella retórica de la negación que termina cayendo circularmente en sí misma y puede valer también como respuesta a aquel miedo subjetivo que caracteriza cada fenómeno de crisis.*<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> PE, T.I, p 133

<sup>36</sup> Crinella, Galliano. *Saggi sull'utopia*. QuattroVenti, Urbino, 1988, p. 81

La utopía que rescata la noción del ser humano como misterio, respeta el valor de la diferencia. La utopía no puede ser ya totalitaria, nunca más se puede sacrificar a alguno o algunos en nombre de una utopía que *algún día* llegará:

*las metas últimas de la esperanza no deben ser fijadas a una distancia excesiva, pues entonces más de uno pudiera preguntarse: qué me importa a mí eso, o pudieran desencadenarse inhumanidades.*<sup>37</sup>

En el nivel subjetivo personal la disposición utópica, fundamental en el ser humano, abre una temporalidad en la que uno puede determinarse a sí mismo —en el reconocimiento de sus propios deseos y en la posibilidad de concretarlos—, en el nivel de las relaciones sociales o dimensión social, la función utópica abre las puertas a la dimensión ética y perfila el camino hacia la justicia, la realización y la felicidad.

La crisis de la utopía con *vocación totalizante*, e incluso totalitaria, no significa la crisis de la *utopía como factor dinámico de cambio histórico*,<sup>38</sup> ni como conciencia solidaria que se hace responsable de los problemas de otros: «*el hecho de que existente para el otro, existo de otro modo que al existir para mí, es la moralidad misma*».<sup>39</sup>

Es necesario recordar que las utopías no sólo responden a necesidades de orden político, sino también de orden personal, en cuanto responden a una necesidad antropológica fundamental: la expresión de deseos se realiza en el ámbito individual y en el social.

Es precisamente, en esta disposición a esperar, donde surgen las posibilidades de la utopía como principio de acción. La utopía representa el umbral al porvenir, la anticipación no sólo de lo que puede ser, sino también de lo que debe ser. En la esperanza se reflejan no sólo las posibilidades, sino también las aspiraciones o los ideales de los seres humanos.

En este sentido, las utopías no sólo llaman a los seres humanos a actuar en la transformación de su realidad inmediata, sino que se

<sup>37</sup> PE, T.I.

<sup>38</sup> Ainsa, Fernando. "¿Un nuevo punto de partida para la utopía?" En *Cuadernos Americanos*, No. 77, 1999, pp. 81-93.

<sup>39</sup> TI p. 271

presentan también como posibilidad de afirmación antropológica, es decir de su propia realización. Por medio de los deseos que van unidos a las utopías, las personas expresan, no sólo lo que son, sino lo que aspiran a ser. Las acciones, e incluso las expectativas creadas a partir de deseos, abren una disposición vital de esperanza que le da sentido a la vida y hacen posible el *Encuentro*, una socialidad ética auténticamente humana «*lo mejor, maravilla de maravillas, consiste justamente en que un hombre puede tener sentido para otro hombre*»<sup>40</sup>

Esta posibilidad de proyectar, de esperar como esperanza y no sólo como espera, quiebra el *eterno presente* y amplía las posibilidades de los seres humanos más allá de *lo que es*, hacia lo que *puede ser* y hacia lo que *debe ser*. No sólo refleja los deseos y las expectativas que se tienen de sí, de los otros y de lo otro, del entorno vital; sino que permiten al ser humano, consciente de que sin una consideración ética su propia condición humana queda en entredicho.

Es preciso señalar que, de acuerdo a lo anterior, la utopía no se piensa como una condición a la que se llega para nunca más retornar, con el concepto de *ultimum*,<sup>41</sup> introducido por Bloch, se define un código ético que determina el rumbo utópico y lo aleja de cualquier determinismo. Se abre un tiempo escatológico, que desde su sin-lugar se hace presente en el aquí y en el ahora. Por esto, la utopía expresa más un éxodo que un retorno, un éxodo *hacia una tierra siempre apuntada, siempre prometida por el proceso*.

Este *últimum*, corresponde al concepto de *infinito*, utilizado por Lévinas:

*La idea de lo perfecto, como diría Descartes, para conocer su propia imperfección. La idea de lo perfecto no es idea, sino deseo.*

---

<sup>40</sup> Lévinas, Emmanuel. "El Rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética". En Lévinas, E. *La huella del otro*. México, Taurus, 1998, p. 102.

<sup>41</sup> El concepto de *ultimum* expresa una anticipación; más que una afirmación a partir de *lo que es* y *lo que ha sido*, en palabras de Bloch: «*los fenómenos del mundo, ese encadenamiento de pruebas, constituyen la fenomenología aún incompleta de nuestra materia real, como ultimum, y no como un primum*» (PE). A esto se refiere Ernst Bloch cuando expresa que el origen está en el éxodo y no en el *génesis*.

*Es el recibimiento del Otro, el comienzo de la conciencia moral que cuestiona mi libertad.*<sup>42</sup>

La utopía se concreta en una práctica, donde las relaciones sociales y políticas se circunscriben a una ética que rebasa los límites de las condiciones sociopolíticas inmediatas.

Es en este contexto donde se inserta la necesidad de las utopías como una forma de reencantamiento<sup>43</sup> del mundo: ante la ausencia de un referente que afirme la condición de humanidad de las personas, los seres humanos precisan de una idea que los afirme en cuanto tales y que al mismo tiempo les permita relacionarse con otros seres humanos. Sin una idea de humanidad no se carece únicamente de una identidad propia, sino que se hacen imposibles las relaciones con los demás que se pierden también en el anonimato y en la indiferencia.

Frente a esta situación, se manifiesta la riqueza de los pensamientos que recuperan la esperanza y las posibilidades de las relaciones humanas frente a la soledad, la despersonalización y el desencanto.

La esperanza cobra una función de fundamental importancia en *«aquellos períodos de crisis y declive de la sociedad, como sucede en occidente, cuando los seres humanos se dejan dominar por el miedo y la falta de coraje»*,<sup>44</sup> es entonces cuando la utopía responde, al menos, a tres aspectos fundamentales para el ser humano y sus relaciones sociales:

---

<sup>42</sup> TI p. 106

<sup>43</sup> De acuerdo a Mircea Eliade, las sociedades y relaciones premodernas se encontraban influenciadas por una *ontología original*, de acuerdo a la cual *el objeto hecho por la industria del hombre no halla su realidad, su identidad, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente*. (Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, Emecé, 2001, p. 18). Con la autosuficiencia del sujeto moderno, el sentido ya no es impuesto de manera externa, sino que corresponde a la voluntad y soberanía del individuo. El reencantamiento del mundo que plantea el espíritu utópico, tiene que ver con el sentido con el que la alteridad inviste al ser humano individual en su carácter único y responsable ante los otros.

<sup>44</sup> Crinella, Galliano. *Op. Cit.* p. 62.

- Una propuesta antropológica que permite replantear el concepto de lo humano.
- Una construcción de subjetividad, alternativa a la afirmación del sujeto moderno.
- Una propuesta de relaciones sociales que recuperen la dimensión comunitaria y su sentido de justicia.

En tanto no queden resueltas estas cuestiones, vale la pena aferrarse a los sueños. Creo que hasta el final de su vida Ernst Bloch estuvo convencido de esto, quizá por esto ante la pregunta *¿puede la esperanza ser frustrada?*, el viejo profesor de Tübinga respondió:

*«también ella [la esperanza] podrá ser frustrada y será frustrada. Es más: tiene que ser frustrada por su honor propio, si no, no sería esperanza».*<sup>45</sup>

En esta respuesta, a la vez académica, a la vez existencial, se sintetiza parte de las posibilidades que nos abren las utopías: llenar de matices y de murmullos la existencia, quizá desconocidos e inesperados y precisamente por eso nuevos; se trata de una invitación para asumir la vida como una aventura: *«el experimento al que se somete el hombre es el de su propia vida».*<sup>46</sup>

Existe una necesidad de reencantamiento del mundo a partir de la cual se pueda vislumbrar una realidad más amplia que la que aparece en la inmediatez de una vista empañada por el miedo y por el egoísmo, por la nada. Es este tipo de verdad el que ofrecen los pensamientos de Ernst Bloch y Emmanuel Lévinas, una verdad que aún no coincide con la realidad inmediata, una temporalidad que comienza a proyectarse desde un destino ético. Esta es la riqueza de una utopía escatológica, aquella que tiene como finalidad la plena realización humana a partir de la realización de la justicia, en términos de comunidad, y a partir de la disposición existencial de la esperanza, ambos principios para la acción práctica.

---

<sup>45</sup> Krotz, Esteban. *Op Cit.* p. 126

<sup>46</sup> Moltmann, Jürgen; *El experimento esperanza. Op. Cit.* p. 11.

### 3. La utopía de otro modo.

En los pensamientos de Ernst Bloch y Emmanuel Lévinas podemos encontrar respuestas a los tres aspectos fundamentales que la utopía puede contribuir: una respuesta antropológica, una propuesta ética de construcción de la subjetividad y una propuesta de relaciones justas.<sup>47</sup>

A partir de las respuestas que estos dos autores dieron a las cuestiones anteriores podemos plantear la utopía de *otro modo*. Su crítica no se orienta únicamente a las condiciones sociopolíticas de la realidad actual, sino que cuestiona también la posibilidad de *discursos utópicos* que puedan traicionar la medida auténtica de lo utópico: lo humano, concretamente cada ser humano.

En los dos autores se encuentra latente la preocupación por el peligro de hacer de la utopía un discurso ideológico que olvide aquello que se encuentra en el núcleo y la justificación de las utopías: la justicia y la dignidad –el respeto al otro y a uno mismo– de los seres humanos. En la búsqueda de la utopía no se puede olvidar la responsabilidad por el otro.

Esta anticipación escatológica<sup>48</sup> que no está marcada por ningún determinismo, sino por un destino ético, se expresa en Bloch en la anticipación de un *totum*<sup>49</sup> –el experimento más exactamente posible

<sup>47</sup> Sobre la contribución específica de cada uno en los tres aspectos versa el capítulo 3 "La doble función de las utopías en los pensamientos de Bloch y Lévinas".

<sup>48</sup> Tradicionalmente, en los pensamientos filosófico y teológico, la escatología es la "doctrina de las cosas últimas", en el contexto del pensamiento utópico la escatología se expresa como doctrina de la esperanza, como apertura del tiempo o anticipación del porvenir. (Sobre este concepto se puede consultar: Moltmann, Jürgen. *Teología de la Esperanza*, Sigueme, 1969 pp. 19-24).

Emmanuel Lévinas, por su parte, aclara que la escatología no introduce un sistema teleológico –o determinista– en la historia, sino que su verdadero alcance es poner «*en relación con el ser, más allá de la totalidad o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y del presente*»(T1 p. 49). Lévinas prioriza así, la crítica ética de la anticipación escatológica, «*no es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos*». (Ídem)

<sup>49</sup> Supuesto heurístico que sitúa ante la vista una imagen de la cosa entera, sin detalles, un puro esquema. (PE T.I, p.82)

en la fantasía de la perfección,<sup>50</sup> y en Lévinas en la irrupción del *infinito* en el mundo,<sup>51</sup> anticipación de una finalidad ética ante aquello que rompe con la *totalidad* de un sistema donde privan las relaciones de violencia. El infinito se manifiesta ante nosotros en el Rostro del otro.

Se trata del éxodo, de la posibilidad de emigrar de sí mismo, del ego-ísmo y de la despersonalización hacia el *no-lugar*, destino ético. La utopía, entonces, no se presenta como un territorio que pueda ser poseído o conquistado: la utopía no se ubica en ningún espacio o territorio, está antes que cualquier proyecto, la utopía se encuentra en el otro y en la posibilidad de una apertura existencial, de asumir la vida, los otros e incluso a uno mismo como misterio. El otro, por su distancia respecto al yo, es ya utopía.

El vínculo concreto entre las utopías y la realidad, se hace efectivo, en cuanto los seres humanos actúan con el fin de satisfacer esa necesidad utópica. La utopía debe ser concreta en su crítica, que no es absoluta separación de la realidad, sino superación de ésta, y en su práctica, en la socialización y en la acción.

Este aspecto coincide con el punto donde comienzan las relaciones sociales, la construcción de la identidad de cada persona no puede separarse de las relaciones sociales efectivas que lo determinan. Lévinas propone una forma inédita de *nuevo espíritu utópico*: *la claridad en que se anuncia la utopía se encuentra en «la enorme respuesta: héme aquí para los otros»*<sup>52</sup>

La afirmación de lo humano en cada persona no está en el sujeto autosuficiente o en el hombre que se pierde en una igualdad abstracta: *«la espiritualidad humana está en el hecho que el hombre está cerca del hombre, ni perdido en la masa, ni abandonado en su soledad»*.<sup>53</sup>

Esta posibilidad es una utopía diferente, se trata de una utopía en la que no se replantean los límites o los espacios de realización de

---

<sup>50</sup> PE. T. I, p 82

<sup>51</sup> ECED

<sup>52</sup> Abensour, Miguel. "Penser l'utopie autrement", en Chaliel, Catherine; Abensour, Miguel. *Emmanuel Lévinas*. Paris, Editions de l'Herne, 1991, p. 478

<sup>53</sup> FS p. 36

una nueva forma de socialidad, sino que, más allá de esos límites o condiciones, lo que se replantean son las condiciones relacionales de esa socialidad. No se trata ya de encontrar la patria o de volver a casa, se trata de asumir la condición de exilio de uno mismo hacia lo otro, de *hacer emigrar la utopía de lugares donde ésta se extravía y restituirla a su elemento primario, la relación interhumana*.<sup>54</sup>

El pensamiento que descarta lo utópico como imposible se finca en una idea de *lo real* como lo efectivamente existente, como *lo determinado, lo que es*. La utopía se empeña por ampliar los límites de esta "realidad" hacia un *ser posible*. Este ser posible puede presentarse, ciertamente, como una evasión, como una "falsa utopía" que permite salidas subjetivas que calman momentáneamente lo insoportable que puede ser el presente inmediato. Sin embargo, lo aún-no-posible, la conciencia anticipadora, vincula la realidad inmediata con el anhelo de justicia y de realización humana plena.<sup>55</sup>

La *utopía fraudulenta* debe ser descartada porque no afirma, sino que niega a la humanidad de las personas, pero existe *otra utopía* que puede empeñarse en trascender la realidad inmediata a partir de la transformación de dicha realidad. Esta utopía no es una *utopía abstracta*, sino una *utopía concreta*. Aquélla que hace posible la apertura hacia el futuro de los seres humanos, aquella que ya existe potencialmente en la realidad y se vuelve efectiva en la acción. Se trata de esos sueños que nos mueven hacia un destino que se quiere alcanzar y por el cual se pueden tomar muchos caminos, quizá largos, sinuosos y con paisajes inesperados.

---

<sup>54</sup> Abensour, Miguel. *Op. Cit.*, p.479

<sup>55</sup> Max Horkheimer describe este anhelo de justicia del ser humano como «*el sentido de la vida fundado en la Trascendencia, el objeto de anhelo de aquellos hombres que, ya desde milenios, sufrieron el horror de este mundo*», señala también, «*la disolución del sentido teológico ligada al progreso de la ciencia, necesaria a la vez que amenazadora para la vida, atañe, inevitablemente a la vez que inesperadamente, a la preferencia no teológica del bien frente al mal, al amor verdadero, a la fidelidad a los vivos y a los muertos, a la felicidad y al duelo*». Horkheimer, Max. *Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid, Trotta, 2000, p. 126.

De aquí en adelante me suscribiré a este concepto cada vez que hable de anhelo de justicia.

## **2. POLÍTICA, ÉTICA Y UTOPIÍA.**

## I. La política como fuerza.

No es extraño, en cualquier época, pensar el conflicto con relación a la política, pero no es lo mismo pensar a la política como solución a la guerra que pensar a la política como el arte de la guerra. Porque, si bien es cierto que la mayor parte del pensamiento político asume al Estado como la solución al conflicto, podemos ubicar la línea dominante de la teoría política moderna como el conflicto que se resuelve mediante la fuerza.

Pensar los temas del Estado y de las relaciones políticas en la modernidad nos llevan siempre a tratar el tema de la fuerza necesaria para la obtención y conservación del poder. Ciertamente es impensable un poder sin fuerza y sin medios para hacerla efectiva.

Por esto, quisiera comenzar por la definición de las relaciones políticas y las características específicas que las definen en la época moderna, porque es precisamente en el Estado moderno donde se definen dos líneas antagónicas para entender la política: por una parte la línea que pretendía conservar el vínculo entre ética y política y por otra la política práctica, aquella que se fundamentó en una racionalidad instrumental y que más que "correcta" o "buena" se marcó como meta ser "efectiva".

En primer lugar, afirmamos, de acuerdo con Hannah Arendt, que la política es una relación, no un estado o una condición, se construye y no forma parte de ningún individuo *per se*, en otras palabras, ningún ser humano es político si no se encuentra en relación con otros seres humanos:

*el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya una substancia propiamente política. La política surge en el entre y se establece como relación.*<sup>56</sup>

Esta aclaración, que puede parecer una obviedad, me parece fundamental cuando se considera que las relaciones políticas tienen como punto de partida al individuo, como si efectivamente éste fuera un ente político acabado en sí mismo que da sentido a la sociedad, como si éste efectiva e históricamente hubiera decidido crear un

<sup>56</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 46.

contrato o un pacto para establecer un Estado capaz de controlar sus excesos.<sup>57</sup>

Las relaciones políticas sustentadas en la fuerza son la forma característica de la práctica y del pensamiento modernos. Esto no quiere decir que en la antigüedad no hubiera una relación entre fuerza y política, ni que no se utilizara la segunda en función de la primera, pero tampoco se podía definir a la política como originada en la fuerza, ni justificada a partir de ésta.

Aristóteles distingue perfectamente las relaciones de obediencia que se ejercían en la esfera de la necesidad, sobre los esclavos y las mujeres (el terreno no-político), respecto a las relaciones políticas entre ciudadanos libres. Tenemos así, que *«el señorío despótico se ejerce sobre los naturalmente esclavos, el régimen familiar es una monarquía (pues toda casa está bajo un solo señor), mientras que el señorío político es el gobierno de hombres libres e iguales»*.<sup>58</sup>

La dominación derivada de la fuerza era considerada una forma prepolítica de relación, pues el nexo fundamental en las relaciones entre hombres *naturalmente libres* era la palabra. Al mismo tiempo, el carácter político del ciudadano no podía ser imaginado como un *artificio* o como el medio para evitar una guerra de todos contra todos. La política era justamente una de las formas supremas de vida verdadera que afirmaba lo más propio de la completud humana, en otras palabras, la guerra, en el pensamiento clásico, no está en la naturaleza humana, sino fuera de ella; concretamente, en la negación de ésta: *«es el hombre que carece de completud, sin clan, sin ley, sin hogar, el que es amante de la guerra»*.<sup>59</sup>

El *zoon politikon* aristotélico, el ser ciudadano y ejercer la política, era parte de la propia naturaleza humana. El carácter social del ser humano significaba la trascendencia de la animalidad y la consolidación de la verdadera naturaleza humana. Aquellos que ejercían la política eran los seres humanamente más completos, a

<sup>57</sup> Las teorías contractualistas se basan en esta premisa, de la existencia de un individuo afirmado antes de cualquier relación política efectiva.

<sup>\*</sup> El subrayado es mio.

<sup>58</sup> Aristóteles. *Política*, Libro Primero.

<sup>59</sup> Idem.

diferencia de seres que, por sus características intrínsecas, no estaban facultados para la verdadera vida, vida en la virtud y en comunidad.

Si esta condición social era considerada parte de la naturaleza humana y no un artificio, es fácilmente comprensible que el fin de la política no era garantizar la libertad individual, como se plantea en el Estado moderno, sino realizar el *bien común*. Se es humano, en tanto se es parte de la comunidad, «*el todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte*»<sup>60</sup>; es la comunidad la que da sentido a la persona individual y no la persona la que da sentido a la ciudad o a la *polis*.

Recordemos que en las relaciones en las comunidades premodernas el individuo no tiene sentido por sí mismo como individuo, sino como miembro de una comunidad. Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno* expone la necesidad de los mitos, ritos y símbolos en lo que él llama *sociedades arcaicas* –premodernas– como un medio para generar cohesión y seguridad a la comunidad ante el devenir del tiempo y ante la contingencia. Ante lo imprevisible y lo mutable, lo repetitivo anulaba la incertidumbre de lo inesperado, de lo nuevo y lo incierto.

El Estado también cumple con la función que otrora cumplieran los mitos en las sociedades arcaicas, donde la violencia se vinculaba al caos y la política al orden:

*El estado intenta contener el curso del tiempo, delener el río. El Estado se defiende a él mismo de sus agresores, contra otros estados y también debe ejercer su poder contra su propio pueblo.*<sup>61</sup>

La construcción de las relaciones interhumanas se plantea en un sentido inverso a como se plantean en la modernidad, donde el punto de partida es el individuo y el Estado puede ser considerado como un “mal necesario” o como un espacio encaminado a la realización de la libertad del individuo o a la conservación de la propiedad.

---

<sup>60</sup> Aristóteles. *Política*, Libro Primero.

<sup>61</sup> Gibbs, Robert. *Correlations in Rosezweig and Levinas*. New Jersey, Princeton University Press, 1992, p. 130.

Las relaciones modernas se basan en el carácter artificial de éstas. El pacto social no es el resultado de la naturaleza, según la concibieron los griegos o los medievales, ni de un orden providencial, sino de actos concretos de la voluntad libre del individuo que, egoísta, precisa de un orden que evite la guerra o la violencia, de la constante amenaza de colisión de voluntades individuales.

En el pensamiento antiguo la política era una actividad exclusiva, sólo los ciudadanos podían acceder a esta esfera especial. La actividad misma, a diferencia de la concepción moderna, representaba la posibilidad de realización humana, la vida de la polis:

*indicaba una forma muy especial y libremente elegida de organización política y en modo alguno sólo la manera de acción necesaria para mantener unidos a los hombres dentro de un orden.*<sup>62</sup>

La vida política tenía relación directa con una libertad que era privilegio de unos pocos, de quienes podían acceder a una completa humanidad. La política era justificada así, como un fin en sí misma, no como un medio.

La política para los griegos, más allá de la cotidianidad o la posibilidad de vincularse de manera humana con los otros -no olvidemos que muchos de los otros con los que se vinculaban no eran ciudadanos: las mujeres, los extranjeros y los esclavos quedaban fuera de la esfera política-, representaba la pertenencia a otro orden de acción y de relaciones. La fuerza y la obediencia, elementos fundamentales, de las relaciones políticas modernas, de acuerdo al análisis de lo político que hace Hanna Arendt, se ubicaban en la esfera de la familia y de lo privado, formas de relación consideradas inferiores a la política.

Arendt expone claramente la diferencia entre las configuraciones políticas moderna y clásica: en la época moderna «*la libertad de la sociedad es lo que exige y justifica la restricción de la autoridad política. La libertad está ubicada en la esfera de lo social, y la fuerza o violencia pasa a ser monopolio del gobierno*»; en cambio, para el pensamiento clásico, «*la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política [...] la necesidad es de manera fundamental un*

---

<sup>62</sup> Arendt, Hanna. *La condición humana*. Barcelona, Seix Barral, p. 27

*fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada».*<sup>63</sup>

Otra diferencia importante es que el pilar de la organización social no será nunca el individuo, por el contrario, la ciudad es anterior y necesaria a la familia y al individuo.

En el pensamiento político moderno el punto de partida es el individuo y sus intereses particulares, el todo social tiene como fin la realización de la libertad de los individuos. A diferencia del pensamiento antiguo, en el pensamiento moderno, el Estado tiene un vínculo directo con la violencia. El origen del Estado se justifica en una guerra originaria que impide la realización de las voluntades y libertades individuales. No se trata de dejar atrás la violencia, sino de instaurar una violencia legítima e institucionalizada para controlar los excesos de las violencias individuales.

Una diferencia fundamental entre las concepciones antiguas de la política y las concepciones modernas es el fin que se persigue con la actividad política. En el caso del pensamiento antiguo el fin era el bien común, en cambio, la política moderna privilegia la libertad, la voluntad y la propiedad individuales.

Es en este contexto en el que se considera que el Estado, *como toda asociación política, detenta la violencia física legítima.*<sup>64</sup> Así, se entiende que la fuerza que controla y ejerce el Estado viene de una violencia originaria que se expresa en las relaciones sociales: la afirmación del individuo es la negación de otro.

Este tipo de relación la expresa muy bien Hegel en la dialéctica del señor y el siervo<sup>65</sup>: en la relación intersubjetiva se genera una

<sup>63</sup> Es necesario precisar que si bien esta es la tendencia dominante en el pensamiento político moderno, ubicar la libertad en la esfera social, concretamente en el individuo, incluso podríamos decir del propietario, corresponde sobre todo al liberalismo. Sin embargo hay autores, Hegel por ejemplo, que intentan conciliar el individuo y el regreso a la comunidad. En el siglo XIX, hay una tendencia a conciliar la libertad individual con una libertad comunitaria. (Al respecto puede consultarse: Nisbet. "Introducción al pensamiento sociológico")

<sup>64</sup> Weber, Max. "La política como vocación", en *El político y el científico*. Varias ediciones.

<sup>65</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura

lucha entre conciencias individuales por el autoreconocimiento y la afirmación de la libertad individual; en la lucha uno resulta vencedor y otro vencido, sin embargo ambos están unidos por una mutua dependencia que no se puede concretar como libertad objetiva. Para contener esta violencia es necesaria una *voluntad objetiva* que se concreta en el Estado.

También en este sentido apunta Max Weber cuando afirma, retomando a Trotsky, que el Estado es el «*monopolio legítimo de la violencia*».<sup>66</sup> Esta definición del Estado resume la esencia de los contenidos de los teóricos más importantes del pensamiento político moderno y nos revela también un aspecto fundamental sobre el poder y sobre las relaciones políticas: *esa fuerza se debe legitimar*.

Las formas en que la fuerza del Estado se legitima, son diversas, pero estas apuntan fundamentalmente, «*al reconocimiento por los dominados*».<sup>67</sup> Este reconocimiento se halla vinculado tanto a la aceptación de la existencia del estado y del orden político, históricamente determinados, como a las acciones políticas particulares que dentro de este orden se realizan.

Es preciso decir que no se trata de una violencia que simplemente se ejerce, la legalidad y la legitimidad son necesarias, «*el principio del mundo moderno exige que lo que alguien debe reconocer se muestre como justo*»<sup>68</sup>

En todos estos momentos aparece la fuerza: en la justificación del origen del Estado; en los *medios* para mantener el orden que garantice el espacio de libertad necesario al individuo; y en el *fin* mismo -en el orden que representa el Estado frente al caos no desaparece la violencia-, el Estado es finalmente la violencia que contiene la violencia.

*Las prácticas y las instituciones de la guerra se fueron concentrando cada vez más en manos del poder central y poco a poco sucedió que, de hecho y de derecho, sólo los poderes estatales*

Económica

<sup>66</sup> Weber, Max. "La política como vocación", *Op. Cit.*

<sup>67</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. *Entre la realidad y la utopía*. México, UNAM / Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 13.

<sup>68</sup> Hegel. *Filosofía del derecho*. p. 402. §

*han podido comprender la guerra y controlar sus instrumentos. Se consiguió la estatalización de la guerra.*<sup>69</sup>

La fuerza no es solamente la génesis y el final del Estado moderno, sino que es su condición, es uno de los aspectos más importantes de la práctica que lo hace posible. Para los modernos el Estado es la violencia legítima que contiene la guerra. Una guerra que tiene su origen en el cúmulo de voluntades contrapuestas que representa el conjunto de individuos.

La noción del individuo como comienzo y fin de la socialidad es central en la concepción del Estado como violencia. Los conceptos de voluntad y libertad individuales, logros fundamentales de la teoría y la práctica políticas modernas, son categorías que sustentan la idea de la política como fuerza.

No en vano se reconoce a Maquiavelo como el padre de la *ciencia política*, pues en este autor la fuerza se convierte en virtud fundamental para el buen ejercicio de la política.

*Una política que es, a su vez, también ciencia, esto es, medible, pesable. La conclusión, por consiguiente, no tardaría en llegar: la ética y el mundo de los valores no tienen cabida en los parámetros de ese método científico que sólo se mide y se sopesa con el paradigma de la tecno-verificación. Así, con esta forma mentis, la racionalidad tecnológica creará que habrá expulsado "racionalmente" a la eticidad.*<sup>70</sup>

En este contexto, la política se vuelve hacia sí misma, todo se hace inmanente al Estado y todo lo que se encuentre fuera de él está fuera de la realidad, de la racionalidad, de la verdad. De acuerdo con lo anterior, la política se circunscribe a lo que es, a lo que está dado o establecido por los límites del espacio político que el Estado y la estatalización de la guerra permiten.

*La guerra es lo que constituye el motor de las instituciones y el orden: la paz, hasta en sus mecanismos más ínfimos, hace sordamente la guerra. En otras palabras, detrás de la paz se debe saber descubrir la guerra: la guerra es la clave misma de la paz.*

---

<sup>69</sup> Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. Madrid, La Piqueta, 1992, p. 57

<sup>70</sup> Piñón, Francisco. "Filosofía, eticidad y tecnociencia: los conflictos de la modernidad", en Piñón, Francisco, et. al. *Ética y política: entre tradición y modernidad*. Universidad Autónoma Metropolitana, Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci y Plaza y Valdés, México, 2000, p. 74.

*Estamos entonces en guerra los unos contra los otros: un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, poniendo a cada uno de nosotros en un campo o en otro. No existe un sujeto neutral. Somos necesariamente los adversarios de alguien.*<sup>71</sup>

Sin embargo, ahí donde se manifiestan la guerra y la violencia -ya sea en sus formas más brutales, ya sea en aquellas sutiles-, surge el anhelo de justicia, un anhelo que supera el orden estatal y apunta a una eticidad aún no realizada. Ese más allá del estado es el territorio de la utopía, ese no-lugar que cuestiona todo lo que sucede en la inmediatez del aquí y el ahora.

---

<sup>71</sup> Foucault, Michel. *Op. Cit.* p. 59.

## II. Ética, política y utopía: de la política como guerra al encuentro con el otro.

El punto de coincidencia entre los pensamientos políticos antiguo y moderno se expresa en la necesidad de justicia. En el caso del pensamiento antiguo, la justicia misma es originaria del orden político. En el caso del pensamiento moderno, sólo la justicia puede legitimar la fuerza del Estado. La justicia es pues el freno de la violencia que contiene la violencia.

Sin embargo, cuando esta justicia se vuelve inmanente al poder del Estado, cabe preguntarnos *¿quién controla la violencia del Estado?*. Esta pregunta no tiene respuesta fuera del pensamiento utópico –sólo desde el *no-lugar* se puede cuestionar *el lugar*, es decir el Estado-. Sólo desde un horizonte utópico se puede cuestionar éticamente a la política.

La justicia es el nexo fundamental entre utopía y política. La utopía irrumpe en la política cuestionándola y la política es la única dimensión donde la utopía se hace posible o concreta. El primer vínculo entre utopía y política es la crítica ética que la primera hace de la práctica de la segunda. Pero la utopía como pura crítica es sólo un discurso abstracto que requiere, para hacerse concreto, de la praxis política. En el caso contrario, la política sin la dimensión utópica, se convierte en pura fuerza, abandonada a sí misma, pierde el vínculo ético que hace de la justicia y la humanidad sus fines. La utopía contribuye a la política con su perspectiva crítica y sus contenidos éticos y la política hace que la utopía se concrete en la realidad inmediata.

A lo largo de la historia del pensamiento utópico, se encuentra el nexo entre ética y utopía, la propuesta de una sociedad ideal es la característica común a todo pensamiento que se define como utópico. La ética en la *función utópica*<sup>72</sup>, por una parte, permite la crítica de las condiciones existentes y, por otra y a partir de los valores que reivindica, genera una propuesta alternativa, un *deber ser* que se opone a las condiciones criticadas. Sin embargo, el vínculo directo entre esta dimensión ética y la propuesta utópica, sin

---

<sup>72</sup> Cuando la conciencia utópica o anticipadora deviene *consciente-sabida* y está dispuesta a la *praxis*.

la mediación de la acción política, puede significar que la utopía se quede en una crítica abstracta, sin llegar a ser una propuesta que represente posibilidades políticas concretas.

Si existe una separación entre los principios éticos y la práctica concreta, y los primeros se ubican en una esfera ideal, separada de la realidad y, en consecuencia, abstracta e ilusoria, las relaciones sociales y políticas se limitan a una condición pasiva de contemplación sin posibilidades de cambio.

Este fue el lugar de las utopías durante mucho tiempo, su *no-lugar* fue entendido como la imposibilidad de concretar ideales que no eran más que sueños imposibles. Fue hasta principios del "terrible siglo XX", «el siglo que combinó barbarie y racionalidad científica»,<sup>73</sup> cuando Ernst Bloch, reivindicó lo concreto y lo real de las utopías como el *aún-no-ser* de la realidad inmediata y la esencia del verdadero ser de la humanidad.<sup>74</sup>

*Lo que ha impedido el brote del «aún-no-consciente», impide también la manifestación del principio utópico o, a menudo, favorece el desarrollo de la utopía abstracta.»<sup>75</sup>*

El problema de las utopías, a juicio de Bloch, radicaba fundamentalmente en su carácter abstracto, en la incapacidad de vincular la crítica de la realidad a la propuesta alternativa que estaban planteando.

Esta separación de la dimensión crítica –utópica-, respecto a la propuesta ética –eutópica- expresa los límites de las utopías abstractas para actuar concretamente en la realidad, ya que éstas, expresa Bloch:

*«habían dedicado las nueve décimas partes de su espacio a la pintura del Estado futuro, y sólo una décima parte a la consideración crítica, a menudo sólo negativa, del presente.»<sup>76</sup>*

---

<sup>73</sup> Magris, Claudio. *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. Barcelona, Anagrama, 2001.

<sup>74</sup> Cfr. Capítulo III, apartado 1.

<sup>75</sup> Zecchi, Stefano. *Ernst Bloch: utopía y esperanza en el comunismo*. Barcelona, Península, 1978, p. 96.

<sup>76</sup> PE T.II p. 190

En tales condiciones, por más nobles y legítimos que fueran sus ideales, éstos estaban inconexos respecto a las condiciones reales para concretar un cambio, de aquí que la propuesta teórica que Bloch reconocía como utopía concreta era el pensamiento de Marx, pues fue él quien

*«dedico más de las nueve décimas partes de su obra al análisis crítico del presente, y sólo una parte relativamente mínima, a la caracterización del futuro».*<sup>77</sup>

El marxismo representó para Bloch el pensamiento crítico que logro instrumentar la función utópica. Esta concreción de la utopía se debe al reconocimiento de que a la relación entre ética y utopía le es necesaria la mediación práctica -la política- para llegar a ser posible o concreta. En otras palabras, para poder tener un vínculo práctico con la realidad concreta, la utopía debe tener, en mayor o menor grado, posibilidades de transformación práctica. La mediación práctica entre ética y utopía, es el vínculo que acerca o aleja las posibilidades reales respecto al planteamiento utópico.

Separar radicalmente utopía y política coloca a la primera en el terreno de lo abstracto y aleja a la segunda de los principios de justicia que la sociedad espera. Esta separación fue una característica dominante en el pensamiento utópico antiguo. La utopía platónica, por ejemplo, representaba un modelo más allá del tiempo y de lo posible; de la misma manera que el pensamiento utópico en la Edad Media pertenecía a un orden intemporal que no se planteaba como una posibilidad históricamente realizable. (Ver esquema 4-A)

Históricamente, la utopía como crítica ética ha presentado una tendencia a acercarse a una función práctica -a sus posibilidades de transformación, mediante la acción concreta- que toma en cuenta las condiciones y posibilidades objetivas y las pone en relación con las propuestas de cambio. La capacidad de relacionar las condiciones concretas con la propuesta utópica, determinará el grado de *abstracción* o *concreción* de las utopías.

Aún en el período renacentista, en el contexto del surgimiento de los estados y de los descubrimientos geográficos, las utopías siguen mostrando una separación entre *ser* y *deber ser*, entre propuesta

<sup>77</sup> PE T.II p. 190

ética y realización práctica. «*En todas las grandes utopías de este período, aquellas de Moro, Rabelais, Bacon, Campanella, Vairasse, Meslier, se evidencia la fuga más que el nexo con la realidad*».<sup>78</sup>

En los planteamientos de los utopistas clásicos y su crítica a los grandes problemas sociales que representó el surgimiento del capitalismo, encontramos un vínculo más estrecho respecto a los principios éticos, que les permitían la crítica, que a las posibilidades concretas de transformación de esas condiciones desde la realidad histórica que estaban criticando.

Podríamos decir, en términos de Ernst Bloch, que estas utopías estaban más ligadas a la *latencia* de su tiempo –a los fines *aún-no-alcanzables*- que a la *tendencia* –las condiciones concretas que dirigen el rumbo de la utopía y que se vinculan a posibilidades reales de transformación de la realidad inmediata-.<sup>79</sup>

Las utopías renacentistas se ocupaban más de las necesidades sociales que de las potencialidades reales de transformación de las condiciones sociopolíticas.

Esta situación puede ser explicada, en parte, porque estos proyectos utópicos se fundamentaron en un momento de transición donde circulaban ideas aún medievales e ideas modernas. En este sentido, podemos encontrar cierta similitud con la explicación que hizo Perry Anderson sobre el Estado Absolutista, el cual significó, por una parte, la resistencia y la reestructuración de la antigua nobleza terrateniente en términos políticos y, por otra, la base del surgimiento y la acumulación del capitalismo, en términos económicos.

Sin embargo, es necesario señalar que Bloch no descarta totalmente las utopías abstractas o los contenidos utópicos en ideologías conservadoras, por el contrario, resalta la importancia de rescatar el *novum* contenido en estos discursos y la necesidad de vincular el *utopicum* que contienen a las condiciones concretas de transformación de la realidad -vínculo efectivo teoría y praxis-<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Crinella, Galliano. *Saggi sull'utopia*. QuattroVenti, Urbino, 1988, p. 146.

<sup>79</sup> Gimbernat, José. *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*. Madrid, Cátedra, 1983, p. 90.

<sup>80</sup> Cfr. Capítulo 3, apartado 1, subapartado 2 "La crítica hacia una realidad más amplia y verdadera".

*Hay futuro porque hay pasado. Si cabe la esperanza es porque la razón ya ha dejado sus huellas en la historia. El futuro posible ha sido ya anticipado, es constantemente anticipado, desde los sueños corrientes de los hombres hasta las luchas diarias en pro de la postura erguida, y hasta las obras donde el espíritu se ha plasmado mejor. [...] El hombre es el animal utópico. Su existencia es hacia delante, siempre tiene lo posible ante sí. Su historia ha sido la realización de muchas posibilidades, pero la humanidad puede llegar mucho más lejos y realizar los sueños tantas veces fracasados en el pasado.<sup>81</sup>*

Tanto *La ciudad del sol* como *Utopía*, expresan anhelos de retorno a la comunidad perdida. La recuperación de condiciones y proyectos del pasado es, a mi juicio, una característica de las utopías en momentos históricos de transición. Es más fácil hacer una crítica a partir de elementos del pasado, sean proyectos utópicos perdidos, sean condiciones reales que alguna vez existieron y se transformaron -la vuelta a la comunidad por ejemplo-, e incluso pueden ser mitos, pues esta forma de crítica utópica no implica una propuesta práctica concreta de transformación de la realidad. Quizá por esto los proyectos utópicos de este periodo se plantearon en espacios geográficos alternativos. Eran un comenzar de nuevo, más que un transformar la realidad inmediata.

Es con el socialismo utópico con el cual se plantea una transformación de los espacios, sin embargo, en sus proyecciones utópicas nos encontramos con que aún hay una separación entre sus propuestas y las condiciones estructurales reales. Es este aspecto el que criticó el marxismo: *«al principio Marx y Engels llamaban utopistas a aquellos cuyas ideas habían precedido al decisivo desarrollo de la industria, al proletariado y a la lucha de clases y que no pudieron, por lo tanto, tener en cuenta estos factores; luego se aplicó el concepto sin distinción a todos aquellos que, según Marx y Engels, no querían, o no podían –o no podían ni querían- tomar en cuenta estos factores».*<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Ramos Centeno, Vicente. Bloch. Madrid, Ediciones del Orto, 1999. pp. 25 y 27.

<sup>82</sup> Buber, Martin. *Caminos de utopía*. México, fondo de Cultura Económica, 1987, p. 15

Ernst Bloch va más allá y pone en juego una idea activa de utopía que es denuncia y anhelo, es crítica y deseo y el nexo fundamental entre estos dos extremos es la práctica política. Este vínculo es el que, nos ha enseñado Ernst Bloch, transforma las utopías abstractas en concretas.

Lo que caracteriza a las *utopías concretas*, es que no están totalmente desconectadas de la realidad a la que están cuestionando o superando, existen como *tendencia* de dichas condiciones; en otras palabras, ya hay condiciones potenciales que nos permiten pensar en la posibilidad efectiva para concretarlas. Por otra parte, estas utopías concretas son manifestaciones de necesidades objetivas de transformación, tienen un carácter social, se encuentran en estado de *latencia* dentro de las condiciones existentes que apuntan a la plena realización del ser humano y la sociedad.

*Utopía en el sentido de proceso concreto se halla en los dos elementos fundamentales de la realidad en la concepción marxista: en su tendencia, como tensión de lo que ha llegado a su plazo de cumplimiento y es obstaculizado; en su latencia como correlato de las posibilidades objetivas reales en el mundo, aún no realizadas.*<sup>83</sup>

Tendencia, tensión y latencia son principios activos, por lo mismo, la utopía para Bloch, forma parte de la realidad existente y no se remite a sueños abstractos e irrealizables.

En este sentido, la utopía necesita de la política, como teoría y como práctica, para hacerse concreta; pero también la política necesita de la utopía para hacerse justa, aquí la justicia rebasa el sentido de legitimidad —como aceptación o convencimiento— para avanzar al terreno de la auténtica concreción de lo humano de cada persona y de la comunidad.

La dimensión ética de la política que aporta la utopía nos permite trascender la fuerza y perfilar la política como espacio de concreción de relaciones auténticamente humanas, como *lugar de Encuentro*.

No hay una coincidencia total entre realidad y utopía, pero a través de una política ética, que exprese los anhelos de justicia de los seres humanos, nos podemos encontrar fragmentos de utopía concretados como cambios históricos.

<sup>83</sup> PE T. II p.193

### **3. LA DOBLE FUNCIÓN DE LAS UTOPIÁS EN BLOCH Y LÉVINAS.**

## Contenidos utópicos en Ernst Bloch y Emmanuel Lévinas.

Bloch y Lévinas se insertan en un movimiento intelectual que se define por una búsqueda alternativa a los grandes temas que ocupan el pensamiento occidental moderno.<sup>84</sup> Sus ideas se ubican en «*un movimiento histórico que se deja medir en la magnitud y en la diversidad de esa gran constelación de políticos, profesionistas, intelectuales y artistas judíos que se extiende favorablemente sobre todo el panorama de la alta cultura europea a comienzos de este siglo*»<sup>85</sup>

En este contexto se explica la convergencia de los pensamientos de Bloch y Lévinas, pues la tradición judeocristiana permite una crítica epistemológica, socio-política y cultural de una línea dominante en la tradición occidental, determinada por la identidad y la totalidad.<sup>86</sup> Los contenidos utópicos presentes en sus ideas ofrecen una riqueza infinita, producto de las experiencias históricas de ambos intelectuales, de las herencias culturales a las que se suscriben y, sobre todo, de la búsqueda de una realidad ausente, *aún-no-realizada o de otro modo que ser*.

Se trata de dos planteamientos filosóficos, pero ante todo antropológicos, inconformes con la realidad actual que, en su búsqueda de verdad y justicia, son conscientes de que «*se busca*

<sup>84</sup> En esta línea están determinados también los pensamientos dialógicos de Buber y Marcel, el pensamiento escatológico de Benjamin y el pensamiento socioreligioso de Franz Rosenzweig.

<sup>85</sup> Echeverría, Bolívar. "Benjamin: mesianismo y utopía", en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI editores, 1998, pp. 125-126.

<sup>86</sup> Sobre este dominio del otro por el yo, presente en el universalismo moderno, escriben Jean Baudrillard y Marc Guillaume: «*Nuestra relación con el otro, ya sea otro país, otra raza u otro sexo, ha cambiado completamente; ya no hay enfrentamiento simbólico regido por la religión los rituales o los tabúes; tampoco, salvo una verdadera excepción, un verdadero enfrentamiento de destrucción: "Si no eres como yo, te excluyo o te mato". Las sociedades occidentales redujeron la realidad del otro por colonización o por asimilación cultural, redujeron lo que había de radicalmente heterogéneo e inconmensurable en el otro*» Baudrillard, Jean y Marc Guillaume. *Figuras de la alteridad*, México, Taurus, 2000.

*algo, se pide siempre, se grita. No se tiene lo que se quiere*,<sup>87</sup> de que «*la verdadera vida está ausente*».<sup>88</sup> Ambos marchan hacia una propuesta justa que pueda afirmar el carácter humano de las personas. Se proponen así, llenar con una práctica ética, relaciones intersubjetivas que se encuentran vacías de contenido humano.

En el primer capítulo hemos revisado la *doble función* del pensamiento utópico, el cual nos permite, por una parte, una crítica de la situación de lo real inmediato y, por otra, una anticipación ética de las transformaciones necesarias para concretar un proyecto de relaciones sociales diferentes y éticamente determinadas.

Esta función comprende el contenido *u-tópico* –crítica de la realidad- y el contenido *eu-tópico* –referencia ética frente a un orden social que es criticado a partir de una propuesta de relaciones sociales diferentes-.

A partir de estas condiciones, presentes en lo que hemos llamado la *doble función utópica*, revisaremos algunos contenidos en las obras de Ernst Bloch y Emmanuel Lévinas, a partir de tres aspectos:

- En primer lugar, una definición de su propuesta antropológica, pues de la idea de ser humano en ambos autores se van a determinar los límites y alcances de sus propuestas de relaciones sociales.
- En segundo lugar, se expondrán los conceptos e ideas que representan la crítica a las relaciones sociales existentes.
- Finalmente, se analizarán las particularidades de sus propuestas utópicas.

Con base en este esquema, que nos permite comparar las ideas de los dos autores, veremos en lo que sigue las perspectivas y posibilidades de los contenidos utópicos presentes en el pensamiento de Emmanuel Lévinas; así como el significado de la escatología como propuesta utópica para nuestro tiempo.

---

<sup>87</sup> PE, T.I

<sup>88</sup> TI

## I. Ernst Bloch: el peregrino de la esperanza.

*El que sueña no queda nunca atado al lugar*

Ernst Bloch (*El Principio esperanza*)

Ernst Bloch es el principal teórico de la utopía en el siglo XX, en primer lugar, por su trabajo de recuperación de las utopías en todos los niveles; en segundo, por la forma en que reformula la importancia y el significado de lo utópico: no sólo para el pensamiento, sino para la conformación de la existencia humana, tanto en el ámbito personal, como en el social.

Con su pensamiento, las utopías no sólo son reivindicadas ante un pensamiento desencantado con tendencia a generalizarse -tanto en el medio filosófico como en la condición existencial de su tiempo-, sino que éstas alcanzan una dimensión conceptual diferente, insinuada algunas veces, pero nunca suficientemente sistematizada con la profundidad y con la riqueza temática que se manifiesta en el análisis de Bloch.

En sus tres tomos de *El principio esperanza*, Bloch expone una genealogía de las utopías como formas de acción y pensamiento que expresan un aspecto fundamental de la existencia humana, en todos los tiempos y en todos los lugares. Pero no se trata simplemente de una historia de las utopías, se trata también de un análisis de éstas en distintos niveles: social, político, histórico, filosófico, antropológico e incluso estético. Con base en este análisis, se señala de manera contundente la importancia de la dimensión utópica como aspecto esencial de la condición humana.

De la misma manera que, con justicia, podemos describir a Bloch como el pensador de la utopía, estamos obligados a reconocer que no sólo en su obra, sino en cada instante de su propia vida se manifestaron las búsquedas y las anticipaciones utópicas. En este sentido, y utilizando su propio lenguaje, Bloch fue un *utopista* y

---

\* He tomado esta definición sobre Ernst Bloch de André Neher, quien en su libro *They Made their Souls Anew*, titula el capítulo 10 de su libro, "El peregrino de la esperanza: Ernst Bloch". (Neher, André. "The Pilgrim of Hope: Ernst Bloch", en *They Made their Souls Anew*. State University of New York Press, 1990).

también un *utópico*.<sup>89</sup> Fue un intelectual que dedicó su vida a pensar la utopía y también un ser humano que siempre se esforzó en la transformación del mundo para hacerla posible.

### **1. Antropología blochiana: la respuesta a la pregunta por nosotros mismos.**

La pregunta antropológica *¿Qué es el ser humano?*, es descrita como la pregunta más importante, entre las cuatro fundamentales para el pensamiento filosófico, de acuerdo a Kant.<sup>90</sup> En realidad, dar respuesta a esta pregunta, ha sido la preocupación más importante a lo largo de la historia de la filosofía. La forma de responderla, por otra parte, influye y refleja las condiciones en las que los seres humanos se piensan, se asumen y se viven a sí mismos, así como a sus relaciones con otros seres humanos y con el mundo, e incluso reflejan sus anhelos o la ausencia de éstos.

En el pensamiento antiguo, Aristóteles define al ser humano - particularmente al hombre libre que podía ser ciudadano- como un *zoon politikon*, como un ser político, enfatizando la importancia que tiene su relación con otros hombres y la constitución de la sociedad y el Estado.<sup>91</sup> La respuesta moderna, en cambio, orienta su respuesta antropológica hacia la voluntad y libertad individuales.

<sup>89</sup> "Debe distinguirse entre el utopista y el utópico: el primero se aproxima tan sólo de forma puramente abstracta a los hechos, para mejorarlos exclusivamente en el pensamiento; el segundo echa mano también de los materiales constructivos externos." (PE T.I) Cfr. Capítulo 1, apartado 1.

"Utopístico es para Bloch el wishful thinking privado que no aparece mediado por posibilidades reales de perfeccionamiento colectivo: utopísticas son las teorizaciones de Owen, de Fourier, y de los socialistas utópicos en general, porque no están mediadas por las tendencias y las posibilidades reales existentes. La utopía por el contrario, tiene en su base esa estructura intencional de la necesidad que la conciencia anticipadora expresa en sus imágenes, en «figuras» colectivas; su proyecto está construido en constante mediación con las condiciones objetivas y a través de la búsqueda de su superación." (Zecchi, Stefano. Op. Cit. p. 111)

<sup>90</sup> Cfr. p. 32.

<sup>91</sup> Cfr. Capítulo 2, apartado I.

En este sentido, y sobre la necesidad de dar respuesta a la *pregunta por nosotros mismos*, Heidegger, contemporáneo de Bloch<sup>92</sup>, rompe con la indefinición que la tradición occidental había dado al problema del Ser, al ubicar este problema en el terreno de la existencia humana. El ser humano es el único ente capaz de preguntarse por su propio ser y por el ser en general, es el único capaz de romper el carácter abstracto y confuso en que se había estancado esta pregunta.<sup>93</sup>

Los seres humanos son quienes pueden, y están obligados, a descifrar el enigma que implica el *Ser*, para así encontrar también su *ser propio*. Sólo que el carácter indeterminado de la existencia humana se convierte en un problema de difícil solución: ¿cómo se puede entender el ser de algo inconcluso, cuando el Ser se distingue justamente por la completud, por la totalidad?

Heidegger resuelve el problema del ser humano como totalidad en sí mismo, como ser completo, a partir de la anticipación del último límite de la existencia humana: la muerte, cuya anticipación le permite al ser humano proyectar su existencia total.<sup>94</sup> La anticipación de la muerte le permite a Heidegger abarcar el intervalo entre el comienzo y el final de la existencia, el tiempo al que se someten todas las posibilidades del ser en el mundo.

Entre dos extremos de la existencia, entre los límites del nacer y el morir se presentan todas las posibilidades del ser humano; también a partir de éstos se abren a cada ser en particular el tiempo y el mundo. La muerte permitiría a cada ser humano afirmarse en sí mismo a partir de todas las posibilidades que se presentan en su existencia y le obligan a asumir su ser propio.

---

<sup>92</sup> Martin Heidegger publica *El ser y el tiempo* en 1927. Ernst Bloch trabaja en *El principio esperanza* entre 1938 y 1949, un extracto de la obra *-Libertad y orden-* fue publicado en Nueva York en 1946.

<sup>93</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México Fondo de Cultura Económica, 1991.

<sup>94</sup> La anticipación de la muerte como solución a la pregunta por el ser y la existencia, tiene sus orígenes en el pensamiento clásico griego y latino. Heidegger vuelve, de alguna manera, a la respuesta antropológica griega. *Cfr.* Capítulo 4. "Escatología y utopía".

En contraste con el pensamiento heideggeriano, la indeterminación o indefinición de la existencia humana es para Bloch la fuente de todas las posibilidades. La apertura de la existencia que ubica al ser humano como un misterio ante el que se abren infinitas posibilidades, como el ser que aún no termina de ser y, por lo tanto, se perfila como el artífice de su existencia.

Bloch nos presenta así, un vuelco antropológico del *Dasein* –ser en el mundo- heideggeriano, que ya no es el ser para la muerte, sino el ser humano esperanzado y abierto al porvenir. Este vuelco en el pensamiento blochiano es posible por dos aspectos, herencia de la cultura judeocristiana:

1. el antropológico: la realización del ser humano trasciende el dominio del propio ser y se circunscribe a un orden ético que desborda las condiciones del presente.
2. el escatológico: la anticipación utópica de un *ultimum*<sup>95</sup> –terminación o realización ética del ser humano en comunidad- que permite hacer frente al nihilismo y a la negación de las posibilidades humanas. La utopía como escatología, el éxodo.

De acuerdo a lo anterior, Bloch supera la *angustia existencial del ser para la muerte* y, tal como lo expresa Lévinas, «*separa el tiempo de la idea de la nada para unirlo a la terminación utópica. El tiempo no es aquí pura destrucción*», es apertura y espacio de esperanza utópica, es «*concebir la muerte a partir del tiempo y no el tiempo a partir de la muerte*».<sup>96</sup>

*El no, no es negación total como en Heidegger o en Sartre; el no como carencia se sitúa espacial, temporal e históricamente y puede ser llenado por un novum histórico.*<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> El *ultimum* es la anticipación de la adecuación sujeto-objeto, momento en el que se verifica la «*identidad de posibilidad y realidad del sujeto, del mundo y su realización. El ultimum es un concepto que se verifica para Bloch sólo escatológicamente*» expresa «*todos los sueños diurnos, esperanzas y utopías en lo que hasta ahora era fundamento oscuro*», expresa el *utopissimum*, la «*síntesis lograda donde se habrá realizado todo lo que estuvo anunciado, anticipado en el recorrer del camino*». (Gimbernat, José, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza. Op. Cit.* pp. 89-92.

<sup>96</sup> DTM pp. 123 y 124.

<sup>97</sup> Münster, Arno. *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, París,

Ante el miedo y la invasión de la Nada, Bloch nos presenta la esperanza como respuesta del ser humano a un nihilismo que invade el ánimo de la humanidad y tiende a generalizarse como la condición de nuestro tiempo.

Este tránsito del ser para la muerte al ser escatológico,<sup>98</sup> nos ubica ante una perspectiva diferente de la existencia y de la realidad donde «*los individuos no son lo que son, son lo que serán, la verdadera identidad descansa en el futuro*».<sup>99</sup> La posibilidad no se encuentra en la existencia como negación; por el contrario, la existencia que se cierra a sus posibilidades es una existencia que renuncia a recorrer el camino que puede llevarla al encuentro *aún-no-realizado* con su verdadero ser.

El ser humano en el pensamiento blochiano «*es pensado y definido como un ser connotado por una radical apertura*»,<sup>100</sup> como un ser no-acabado, no-determinado, por ser y por afirmarse en su carácter humano. En este sentido, la existencia humana se presenta como un misterio, «*todavía y ni tan siquiera del todo presente y por eso mismo con historia*»;<sup>101</sup> en su potencialidad se perfila como una existencia abierta, marcada por el signo del cambio, *por ser o siendo* en posibilidad:

*La posibilidad es un modo de ser peculiar y extraordinario que circunda la realidad dada y, sobre todo, la precede.*<sup>102</sup>

Esta condición de apertura tiene importantes repercusiones en la construcción de la subjetividad individual y, aún más, en las relaciones del ser humano frente a otros seres humanos, frente a la naturaleza y a la historia. Un ser humano capaz de anticipar, no se halla sujeto a ninguna condición externa como a algo permanente e inmutable. Esta situación se traduce, en principio, en una conciencia

Aubier, 1985.

<sup>98</sup> Esta diferencia en la construcción antropológica en la tradición griega frente a la hebrea se tratará ampliamente en el capítulo 4 "Escatología y utopía".

<sup>99</sup> Geoghegan, Vincent. *Ernst Bloch*. Londres, Routledge, 1996, p. 97.

<sup>100</sup> Cangiotti, Marco. *Di cosa è fatta la speranza: lettura di Bloch*. Urbino, QuattroVenti, 1985. P. 16

<sup>101</sup> PE, T. I.

<sup>102</sup> EM p.79.

crítica; por otra parte, la anticipación, en el contexto del compromiso social, permite perfilar anhelos de realización de libertad y justicia, condiciones que no han sido realizadas y niegan constantemente a los seres humanos.

La anticipación utópica nos presenta un horizonte abierto que permite al ser humano vencer el miedo y fortalecer su esperanza. A diferencia de la anticipación de la muerte, que se expresa como angustia existencial, la esperanza es la disposición subjetiva ante la cual se abre al ser humano un vasto horizonte sobre el cual actuar.

Ver esquema 7

Al sujeto moderno y autosuficiente Bloch le opone el ser humano no-determinado, abierto a la existencia como a una aventura, pero también comprometido con un porvenir aún-no-acaecido que puede llevar al ser humano al encuentro con su verdadera esencia.

Ante el *ser para la muerte* heideggeriano y a la angustia ante lo indeterminado, Bloch propone la esperanza, ese singular *afecto de espera*<sup>103</sup> que se encuentra en la subjetividad de los seres humanos y que los proyecta hacia un porvenir que sólo ellos pueden construir.

La existencia humana se perfila como una aventura con infinitas posibilidades y orientada al fin de realizar la plena afirmación que no se ha alcanzado aún:

<sup>103</sup> Para Ernst Bloch, el «aceite que alimenta la lámpara de la historia» es el imperativo por resolver las necesidades materiales, a partir de éste, se manifiestan las *pulsiones*, como aspiraciones de los seres humanos que, cuando se manifiestan como anhelos o manifestaciones sentidas, —se constituyen como un querer activo- y se convierten en *afectos*. Los *afectos* se convierten en *deseo con contenido* -«el amor de algo, la esperanza de algo, la alegría por algo»- y son separados por Bloch en dos tipos: a) los *afectos saturados o saciados* -«aquellos cuyo impulso es reducido, en los cuales el objeto del instinto se encuentra a disposición, si no a la disposición individual del momento, sí en el mundo a la mano», y b) los *afectos de espera* «aquellos cuyo impulso es extensivo, en los cuales el objeto del instinto no se encuentra a la disposición individual del momento, ni se halla tampoco presto en el mundo a la mano, de modo que puede dudarse todavía de su resultado o de que acaezcan». (PE, T1, pp. 50-63)

Los *afectos de espera* se diferencian de los *saturados* por su carácter «incomparablemente más anticipador». El afecto de espera más importante, de acuerdo a Bloch, por representar «el afecto del anhelo y, por tanto del yo», es la esperanza. (*Ídem*)

*Soy, más no me pertenezco aún.*<sup>104</sup>

Y, ese no pertenecerse, que abre un horizonte con infinitas posibilidades, sitúa al mismo tiempo al ser humano ante sus límites, le genera una conciencia responsable frente a los otros seres humanos y ante su mundo, pues la confianza que genera la esperanza es anticipación ética de un mundo mejor, del cual formamos parte. Estamos en el camino y tenemos una responsabilidad histórica que asumir.

De acuerdo a este planteamiento, la vida no se agota en lo inmediato, ni se encuentra marcada por un pasado determinado o ya-terminado<sup>105</sup> y por un futuro marcado por la fatalidad de algún destino.

La realidad de la existencia humana no se agota en el instante, sino que se encuentra abierta a la posibilidad, quizá aún-no-realizada, pero sí esperada, latente en los anhelos y con tendencias para hacerse posible en las condiciones concretas, en permanente cambio.

Esta propuesta para vivir y relacionarnos con el mundo que nos rodea, en profundo contraste con puntos de vista y actitudes que se limitan a una realidad desencantada, es la que permite a Bloch llamar a una apertura de las capacidades de soñar y desear de los seres humanos, aún más, de vincular esos sueños y anhelos a las posibilidades que subyacen en la realidad -como tendencia o como latencia-, para construir el mundo que responde a su ser auténtico. Esta capacidad crítica, por otra parte, le permite distinguir las *falsas utopías* -aquellas ideas evasivas que no tienen un vínculo concreto con la realidad-, de las *utopías concretas*.

De acuerdo a las ideas de Bloch, el ser humano es, ante todo, un *ser escatológico*, por su disposición a *esperar*, su apertura a la temporalidad, se presenta como fundamento de su cualidad humana:

---

<sup>104</sup> EM p.41

<sup>105</sup> Existe una conciencia del pasado como herencia, que nos deja imágenes residuales y esperanzas aún-no verificadas que «*configuran un excedente no definitivamente perdido sino transportable a la realización futura*». (Ver Gimbernat, José. *Ernst Bloch. Utopía y esperanza. Op. Cit.* p. 95)

"... el hombre es, según se dice, el único ser que no se halla sujeto a ningún medio ambiente determinado. Es un ser abierto al mundo, que tiene necesidad y capacidad de construir por doquier, en medio de sus culturas, su entorno vital mismo. No obstante, existe un elemento y un medio ambiente, sin los cuales le es imposible vivir, y esto es la esperanza. Ella es el hábito de la vida. Con la esperanza queremos pues, designar, dentro de este contexto: 1. Una peculiaridad del ser específicamente humano, y 2. ese medio, elemento y fluido que requiere la existencia específicamente humana. Si a continuación denominamos al hombre un "ser escatológico", esto quiere decir que tal asignación rebasa todas las demás antropologías que designan al hombre como ser que se caracteriza por la palabra, o como ser político, o como ser instrumental. En efecto, todas estas designaciones hacen referencia al entorno vital, que el hombre debe crear culturalmente, pero no a su apertura al tiempo, que sitúa al hombre, hasta en sus íntimas entrañas existenciales, en el umbral que se mece entre el hoy fugitivo y el mañana que siempre se presenta nuevo. En la esperanza intuimos que el hombre no conoce experiencias definitivas, sino que percibe incesantemente nuevos obstáculos, impulsos y ocasiones en qué evidenciar su vitalidad".<sup>106</sup>

Es precisamente en esta disposición a esperar, donde surgen las posibilidades de la utopía como principio de acción. La utopía representa el umbral al porvenir, la anticipación no sólo de lo que puede ser, sino también de lo que debe ser. En la esperanza no sólo se reflejan las aspiraciones o los ideales, sino también las potencialidades de los seres humanos.

A los ojos de Ernst Bloch, el ser humano y su mundo no se limitan a la inmediatez de una realidad que se agota en sí misma, esta noción sólo nos describe una realidad triste y limitada que no coincide con la riqueza del existir humano: abierto, por construirse, por conocerse, por encontrarse a sí mismo.

La veta inagotable del existir se expresa en una antropología que nos presenta al ser humano como *homo absconditus*, como aquél que no se ha visto a sí cara a cara, en la propuesta esperanzada y esperanzadora que da como respuesta al *problema-nosotros* -el más importante y más difícil de resolver-, a un ser humano abierto, aún-no-acabado, con esperanza.

<sup>106</sup> Moltmann, Jürgen. *El experimento esperanza*. Salamanca, Editorial Sígueme, 1977. p. 34

## 2. La crítica: hacia una realidad más amplia y verdadera.

Bloch manifiesta su crítica a la sociedad capitalista en dos sentidos fundamentales. En primer lugar, y sustentada por su pensamiento marxista y su actividad política socialista, expresa una crítica a las relaciones sociales que se concretan como relaciones de opresión y, por lo tanto, de injusticia. En segundo lugar, Bloch manifiesta una crítica severa a la tradición filosófica occidental. En la forma de pensar, considera Bloch, se encuentra ya limitada la forma de actuar, de situarse en el mundo y de ponerse límites para transformarlo.

En *Sujeto-objeto*, además de expresar su admiración por la dialéctica hegeliana, expresa las limitaciones de un pensamiento que se encuentra encerrado en sí mismo, en una lógica que no sólo es circular sino que además se hace cada vez más estrecha. Bloch representará la filosofía occidental como «*la serpiente que se muerde la cola*», por ser un sistema cerrado que tiende a la contemplación.<sup>107</sup>

El pensamiento que mira al pasado y se detiene en el presente, limita las posibilidades que el ser humano tiene hacia su porvenir y, así, lo ubica en un estado de contemplación, pero no de crítica y de cambio, «a nivel de método, identifica el contenido del *saber* con el del *haber-sido*»,<sup>108</sup> creando un círculo cerrado en el que cualquier cambio a lo más que puede aspirar es a la repetición, pues se carece del sentido de lo nuevo. Pensar y vivir significarían recordar, más que aventurarse o experimentar.

*La crítica blochiana de la filosofía de la anamnesis recibe en esta circunstancia una singular orientación. Lo que Bloch reprocha a la filosofía del pasado es haber elaborado una concepción de lo nuevo como repetición, permaneciendo así inevitablemente encerrada en lo «ya-sido»*<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Crinella, Galliano. *Saggi sull'utopia*. QuattroVenti, Urbino, 1988, p. 84.

<sup>108</sup> SO p. 411

<sup>109</sup> Zecchi, Stefano. *Ernst Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo*. Editorial Península, Barcelona, 1978, p. 82.

En primer lugar, Bloch critica una forma cerrada de concebir la realidad que se manifiesta, en consecuencia, en una forma limitada de vivir dicha realidad. En segundo, Bloch plantea una apertura que va de la *posibilidad de la ontología* –las posibilidades que se circunscriben a las condiciones ya dadas- a la *ontología de la posibilidad* –las posibilidades que desbordan lo ya determinado, que amplían la realidad de lo posible, a lo aún-no-realizado, pero posible en la transformación de las condiciones de la realidad inmediata-.<sup>Ver esquemas 4 y 5</sup>

Ante el pensamiento que se presenta como sistema cerrado, Bloch replantea las nociones de realidad y verdad de acuerdo a las potencialidades y posibilidades de lo real –incluida la materia-, más allá de las condiciones inmediatas o presentes. Lo que Bloch está planteando es un ser abierto al porvenir, podríamos decir un *ser siendo*, un ser aún-no-determinado.

*Para Bloch el principio de identidad debe transformarse de este modo:*

*A = aún-no A (A = noch-nich A). Esta equivalencia se convierte en la categoría límite utópico-real de la reunificación, sin distinciones, de la apariencia con la esencia: por tanto, de lo que sería todo el ser en la verdad y en la realidad de su entidad en general, de su ser intrínseco y esencial.<sup>110</sup>*

S (el sujeto) todavía no es P (el predicado), Bloch cuestiona así lo racional como verdad aún-no realizada, no todo lo racional es real ni lo real es racional y, ambos pueden ser cuestionados. No se ha realizado la coincidencia entre sujeto y objeto, sin embargo, la realidad no es inmutable, es un proceso histórico en el que el ser humano debe buscar su plena realización, en la conciencia de que lo real puede llegar a ser racional. Así,

*la verdad que se realiza, explica Bloch, en ningún lugar es ya verdadera, y es por ello utopía. El primer presupuesto de la utopía no debe circunscribirse a la simple constatación de la crisis de la verdad, sino que debe comprender también el proceso de realización de lo verdadero en el que ser y verdad no coinciden. Esta determinación de la relación verdad-ser podríamos considerarla el elemento de fondo sobre el que se inserta la función utópica.<sup>111</sup>*

<sup>110</sup> Ídem, p. 81.

<sup>111</sup> Zecchi, Stefano. *Op. Cit.* p. 95.

Bloch encuentra en la conciencia anticipadora, propia del pensamiento utópico, la puerta que abre el espacio de la inmediatez a una realidad más amplia –en cuanto a las posibilidades- y verdadera –en cuanto reconoce la *subordinación del ser y el mundo al orden ético, al orden humano, a la terminación (fin de la explotación)*-<sup>112</sup>

La posibilidad anticipadora, no sólo permite la disposición de esperanza en la subjetividad de los seres humanos -disposición que los abre hacia su porvenir-, sino que, en términos sociales, es la expresión del anhelo de justicia que permite una crítica capaz de generar posibilidades alternativas de relaciones sociales y políticas que los acerquen al encuentro con su ser verdaderamente humano.  
Ver esquema 7

En este sentido, nadie antes que Ernst Bloch había definido y sistematizado las posibilidades de la conciencia utópica como reales. La dimensión utópica se concebía separada de la realidad, con una función estrictamente normativa o se ubicaba como una crítica ética que negaba las condiciones inmediatas pero presentaba un panorama alternativo con pocas posibilidades de concreción.

En otras palabras, antes de Ernst Bloch se presentaba una separación entre realidad inmediata y utopía; separación que Bloch pudo superar al considerar lo posible como real y, a la vez, lo real en la medida de lo posible, al abrir la realidad a su dimensión histórica y social.

Su crítica al pensamiento, sostiene su crítica a la realidad social y pone las bases de lo que será su propuesta de transformación de la realidad inmediata, pues «*todavía-no-ha-llegado-a-ser-lo-que-debiera*». <sup>113</sup> La utopía, en su significación crítica puede ser definida como la «*refutación y condena de la realidad*». <sup>114</sup>

Así, se propone presentar una realidad más amplia que se extiende a lo posible y no se encuentra limitada a lo existente, (ver esquema 5) hace crítica de lo inmediato y al mismo tiempo plantea la existencia humana como una apertura al tiempo que, por una parte,

<sup>112</sup> Lévinas, DTM.

<sup>113</sup> PE T.I p.135

<sup>114</sup> PE T.I.

lo ubica como constructor de su historia y, por otra, remite su ser a un *ultimum*<sup>115</sup> ético, donde se encuentra su verdadera afirmación.

Esta «*comprensión del carácter dialéctico de la historia y su dimensión material y antropológica entrañan una consecuencia decisiva: el destino humano es cuestión abierta*». <sup>116</sup> De esta manera se rompe el círculo del *panlogismo*,<sup>117</sup> del eterno retorno de lo mismo y se abre la temporalidad hacia la anticipación escatológica que abre las posibilidades y los anhelos de lo humano.

La esperanza juega el papel decisivo en esta apertura de la existencia y de la historia hacia la búsqueda de la realización plena, ya que ésta es el vínculo de la condición inmediata en la que el ser humano aún-no se ha realizado y la de la plenitud de la realización humana, tanto en su dimensión individual como social:

*este individuo que ha de desarrollarse totalmente exige una y otra vez el totum de una sociedad en la que el interés individual no es sólo consentido por el interés general, sino que coincide con éste en sus fines sustanciales.*<sup>118</sup>

La esperanza contribuye así en dos planos esenciales de la existencia humana: por una parte, coloca al ser humano como sujeto activo que puede cambiar las condiciones del mundo que le rodea con el fin de satisfacer sus necesidades; por otra parte, introduce la dimensión ética de anticipación de una realización plenamente humana con los otros.

De esta manera, Bloch enfatiza el vínculo entre las necesidades y la dimensión ética en que será posible su satisfacción, construyendo así un pensamiento revolucionario que no lleva, de ninguna manera, a algún determinismo, sino que, por el contrario, en la anticipación ético-escatológica de la plena realización humana, se constituye como un sistema abierto.

<sup>115</sup> Cfr. pp. 33 y 60.

<sup>116</sup> Jiménez, José. *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*. Madrid, Tecnos, 1983.

<sup>117</sup> Así caracterizó Bloch la tradición dominante del pensamiento occidental, y a Hegel, su máximo representante, por identificar ser y pensar.

<sup>118</sup> Serra, Francisco. *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*. Madrid, Trotta, 1998. p. 104.

Este aspecto de su pensamiento nos explica la coherencia de su militancia y su posición pacifista en los conflictos históricos que vivió. Cabe aclarar que la paz, como el mismo Bloch apunta en su libro *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, no significa de ninguna manera apatía o inmovilidad, sino la búsqueda activa del fin de la explotación, única posibilidad de una paz auténtica. Bloch defiende la resistencia o «derecho del bueno a la violencia»<sup>119</sup> «frente a la opresión hay un derecho de resistencia, que va encaminado a conseguir la liberación y que no puede de ninguna manera ser negado».<sup>120</sup>

*Los que así maltratan no deben ser objeto de ninguna misericordia, sino que, al contrario, el tolerarlos sería precisamente un comportamiento inhumano respecto a los humillados y los ofendidos.*<sup>121</sup>

Bloch distingue, así la *resistencia* de quien es oprimido o negado, de la *guerra* que se justifica en ideales abstractos sin contenidos concretamente humanos que oculta la explotación de un grupo sobre el resto de la sociedad y se legitima en nombre de la Patria, la Razón, la Raza, etc. Es así como coinciden en el pensamiento de Ernst Bloch entusiasmo militante y anhelo de paz, revolución y rechazo de la violencia como barbarie.

De acuerdo con lo anterior, el principio esperanza no es sólo el impulso vital del ser humano, sino que es su condición, su disposición de apertura a la vivencia del mundo y a la relación con los demás. Es, por otra parte, en el pensamiento blochiano, la categoría que permite plantear la realidad como aún-no acontecida del todo y la búsqueda de la vida y la verdad en posibilidad y abiertas. Es así como, sistemáticamente, Bloch demuestra que no hay una coincidencia total entre verdad y realidad inmediata, pues ante esta última se abre el mundo infinito del poder ser, a diferencia de los sistemas filosóficos dominantes donde Bloch descubre una coincidencia inmediata entre esencia y existencia; en este sentido, expresa Bloch:

*la filosofía no puede continuar manteniéndose en un sistema*

<sup>119</sup> ThM pp. 126-131

<sup>120</sup> Serra, Francisco. *Op. Cit.* p. 131.

<sup>121</sup> PE, T.III p. 481

*completamente cerrado, compuesto de conceptos fijos, de estructura repetitiva sin historia y con una verdad, bondad y belleza eternas*<sup>122</sup>

La naturaleza del ser humano y del mundo entero, incluida la realidad material, devienen en constante cambio, tanto interno como externo; cada ente en el mundo tiene en sí mismo una tendencia intrínseca al cambio y es, a la vez, susceptible de ser transformado por las condiciones externas. El papel central en este constante devenir es para el ser humano, pues es él quien, de manera consciente, puede recatar la herencia del pasado y anticipar el porvenir hacia su realización.

Bloch abre la existencia hacia una aún-no-esencia, que es la tarea del ser humano en un existir que es una aventura o un experimento que lo puede llevar al todo –realización plena- o a la nada –destrucción-.

La esperanza no es así un factor determinista que guía una historia que marcha hacia un final feliz, es un factor que hace al ser humano protagonista de una historia abierta, una historia con herencias y expectativas, una historia que no se asume a sí misma como eterna sucesión de presentes sin crítica y sin conciencia.

Bloch nos señala la oscuridad de la inmediatez, tanto en términos espaciales como en términos temporales, hay una imposibilidad de realización en el ser inmediato. En la existencia auténtica, que se presenta como misterio, el presente no es claro ni nos pertenece plenamente; cada instante se abre como posibilidad a una existencia que aún-no-termina-de-ser y a la que es necesaria una conciencia histórica y anticipadora.

*En cada caso no vemos lo que vivimos. Lo que debe ser visto tiene que ser puesto delante de nosotros. Sólo así podemos tenerlo ante nosotros sin que permanezca inmediato.*<sup>123</sup>

No es posible ninguna mediación si no se deja la proximidad inmediata de la simple impresión: *«todo aquello que es visible se encuentra sólo sobre la línea que sale fuera de nuestro invisible ser-en-sí y se lleva delante. Poner algo a distancia nuestra nos permite*

---

<sup>122</sup> EM p. 59.

<sup>123</sup> EM p. 43

percibirlo y observarlo.». <sup>124</sup>

*La proximidad ofusca la percepción del mundo circundante que se confina al ser ahora y al ser uno mismo. Salir objetivamente fuera de la inmediatez encuentra un obstáculo temporal en el presente ordinario y un obstáculo espacial en el circundar confinante.* <sup>125</sup>

De manera, que es necesaria una conciencia anticipadora y una disposición de apertura, ambas contenidas en el principio esperanza. Se trata, entonces, de asumir una historia que es capaz de rescatar la herencia de los sueños no-realizados, pero perfilados en el pasado, incluso de una manera abstracta: «*cuanto más significado utópico en una categoría, y por ende, cuanto más utopicum en su objeto, tanta más herencia es posible recabar*». <sup>126</sup>

En este sentido, Bloch no descarta el contenido utópico de las ideas que a lo largo de la historia han motivado al ser humano a buscar su realización y su libertad, lo que Bloch cuestiona es el uso de estas motivaciones por sistemas que, lejos de realizar esos ideales, han reprimido a los seres humanos y los han sumido en la barbarie y la inmovilidad; cuestiona también la incapacidad de pensamientos que, pretendiéndose revolucionarios, las dejan fuera al considerarlas idealistas o románticas y aniquilan con ellas una importante dimensión del existir humano.

Por supuesto, el rescate de estos ideales también implica cuestionar el carácter abstracto que éstos tienen respecto a su concreción práctica; pero, de ninguna manera, esta crítica significa que haya que abandonarlos, por el contrario, se trata de rescatarlos y vincularlos a las condiciones concretas que permitan una efectiva relación entre teoría y praxis, pues estos ideales o contenidos utópicos:

*más allá de un wishful thinking o una mera figuración abstracta, representan la disposición embrionaria hacia la utopía concreta que se puede buscar en una utopía aún abstracta, en la medida en la que la posibilidad real inmadura de su tiempo generaba sólo imágenes de esencia abstracta.* <sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> EM p. 44

<sup>125</sup> EM p. 47

<sup>126</sup> EM p. 57

<sup>127</sup> Ídem

A la esperanza utópica como *anticipación* del porvenir es correlativa la *memoria* de una herencia histórica que expresa la excedencia utópica en las ideologías del pasado. Sin embargo, es en el pensamiento marxista donde Bloch encuentra la formulación de la relación teoría-praxis como el análisis y la aproximación realista del futuro, de la tendencia y de la latencia del futuro en el presente, es decir de la misma posibilidad más próxima.

*La praxis del sujeto deviene necesaria como forma de acceso a la realidad, para promover el circuito "descontento-esperanza-realidad". Sistema abierto al devenir "deber ser" el contenido alcanzable de la historia en la que el sujeto real lucha y participa, dialécticamente, en la consecución de un mundo desenajenado.*<sup>128</sup>

En este sentido, el marxismo no entierra la utopía en nombre de la ciencia, como muchos deterministas afirmaban, no se trata de la oposición entre ciencia y utopía, sino del paso de la utopía abstracta a la utopía concreta.<sup>129</sup>

*Marx fundamenta, al tiempo que corrige, las anticipaciones de la utopía en la economía, en la transformación de las relaciones de producción, superando así «el dualismo cosificado entre ser y deber ser, entre experiencia y utopía». (PE) En resumen, para Bloch, el marxismo en cuanto filosofía de la praxis y de la transformación de la realidad, no elimina la utopía humana, sino que la autentifica y realiza.*<sup>130</sup>

El gran paso del pensamiento de Marx consiste, de acuerdo a lo planteado por Bloch, en primer lugar y en coincidencia con el resto de los pensamientos utópicos, en la capacidad de anticipar el Bien hacia el que se perfilan las utopías:

*no habría, desde luego, ni modelos ni paradigmas si no les precediera un acto fundamental impulsado por la necesidad de la vida mejor, dirigido a su forma más perfeccionada. Sólo ese acto fundamental produce en absoluto modelos, virtudes, valores; por mucho que también el contenido de estos ideales esté determinado ideológicamente en cada momento y sea intercambiado*

<sup>128</sup> Miranda, Francisco. "Conocimiento, historia y utopía. (La relación sujeto-objeto en el pensamiento de Bloch)", en Pérez, Sergio, et. al. *Ernst Bloch: sociedad política y filosofía*. México, CIDE/UAM Iztapalapa, 1988. p. 114.

<sup>129</sup> Tamayo-Acosta, Juan José. *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*. Navarra, Verbo Divino, 1992. p. 47.

<sup>130</sup> Ídem p. 49.

*históricamente.*<sup>131</sup>

Y, en segundo lugar, y aquí reside su diferencia con las utopías abstractas, en su capacidad para vincular esa anticipación de la plenitud de la realización humana con las condiciones concretas del presente inmediato del ser humano. Esto permite, por una parte, una anticipación consciente del porvenir y, por otra, la posibilidad concreta de la acción transformadora sobre las condiciones inmediatas del mundo material y social.

Es así como, nos expresa bloch, el Marx no falsificado representa «*el modelo de la humanidad que se comprende a sí misma*»,<sup>132</sup> aquella en la confluyen conciencia y esperanza:

*La esperanza sólo trasciende el horizonte, mientras que es el conocimiento de lo real, por medio de la práctica, el que desplaza este horizonte; la esperanza es, a su vez, ella sola la que permite que el entendimiento enardecedor y confortador del mundo al que ella conduce sea conquistado, a la vez, como el entendimiento del mundo más firme y más tendente-concreto.*<sup>133</sup>

En la esperanza y la conciencia utópica anticipadora se perfila la auténtica humanidad, latente en los anhelos y los sueños que perviven a lo largo del tiempo y constituyen la herencia de una historia que abre la posibilidad del encuentro hacia nosotros mismos, es por esto que señala Bloch: «*la verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final*».<sup>134</sup>

Nos encontramos así que la crítica de Bloch es inmediatamente anticipación y propuesta, aún más, esa anticipación es la que permite cuestionar la autenticidad del ser humano en las condiciones actuales.

### **3. La propuesta utópica: esperanza y utopía concreta.**

A la edad de veintitrés años (1907) a Bloch le sorprenden «*como un rayo*», según él mismo lo describe, reflexiones que nunca le

<sup>131</sup> PE T.III p. 436

<sup>132</sup> PE T.III p. 481

<sup>133</sup> PE, T.III, p. 491

<sup>134</sup> PE, T.III, p. 501

habrían de abandonar: se trata de las nociones del «*aún-no-consciente*» y del «*aún-no-devenido*», conceptos que más tarde allanarían las sendas de la utopía que llevarían a Bloch a replantear la realidad del mundo, ya no desde lo dado o lo manifiesto, sino a partir de las posibilidades y las potencialidades aún no desarrolladas.

La teoría del aún-no-consciente, a diferencia del ya-no-consciente de Freud, «*trataba sobre todo de lo aún inconsciente, de lo que alborea ante nosotros en la juventud, en tiempos de transición, como el Renacimiento, el Sturm um Drang, la Revolución Francesa, el primer romanticismo, y en el pathos de lo nuevo, el peculiar pathos de la creatividad del hombre*»<sup>135</sup>.

Este planteamiento, que comenzó como intuición en el joven Bloch, será parte central en "La conciencia anticipadora", texto que sirve de fundamentación a su obra capital *El principio esperanza*. Aquí, Bloch reivindica al sujeto material que se encuentra a la raíz del sujeto psicológico.<sup>136</sup> Su crítica al psicoanálisis no es una negación del mismo, sino una mirada a la luz de la historia y de los procesos concretos que ésta entraña.

En este sentido, los impulsos y pulsiones en el ser humano están determinados social e históricamente y relacionados directamente con las condiciones materiales en que se encuentran las personas. Apunta Bloch:

*...la propia conservación –con el hambre como su manifestación más tangible– es el único entre los varios impulsos fundamentales que realmente merece este nombre, es la última y más concreta instancia instintiva referida al sujeto.*<sup>137</sup>

Por supuesto, para Bloch es claro que la autoconservación es continuamente transformada, pasando de la tendencia biológica al deseo social complejo y se encuentra en continua y dialéctica relación de interacción con otras formas de deseo.<sup>138</sup>

<sup>135</sup> Pérez del Corral, Justo. "Ernst Bloch: imágenes del hombre, claves del pensamiento", en Gómez-Heras, José María, *Ernst Bloch. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*. Op. Cit. p. 166.

<sup>136</sup> Cangiotti, Marco. Op.cit. p. 19

<sup>137</sup> PE T.I, p. 53

<sup>138</sup> Cangiotti, Marco. Op. Cit. Al respecto señala este autor: *Es evidente como*

La crítica que Bloch hace del sujeto psicológico, desde el sujeto social, se convierte en la base de un pensamiento que se manifiesta contra las condiciones sociales, políticas y económicas vigentes y contra la forma de concebir una realidad que se limita al pasado y al presente inmediato.

A partir de esta crítica, Bloch replantea la forma de concebir y vivir la realidad, pues ésta tiene en sí misma la semilla de la utopía. Pensamiento y realidad, ser y existencia, naturaleza y ser humano, espíritu y materia, son todos parte de un proceso, contienen en sí - y al mismo tiempo están sujetos a- múltiples posibilidades de cambio.

En lo que respecta a la subjetividad humana, la capacidad de soñar no se agota en el inconsciente y en los sueños nocturnos; aún más importantes son los sueños diurnos y el *aún-no-consciente* que caracteriza este tipo de proyecciones, al reflejar los deseos y anhelos conscientes de los seres humanos.

En los sueños diurnos se manifiesta la conciencia de algo que falta y que no es compatible con la realidad inmediata, a diferencia de los sueños nocturnos, que son una forma de escape o evasión ante situaciones pasadas que ya no se pueden modificar. Los sueños nocturnos cumplen una función negativa, se trata de una superación subjetiva de lo ya acontecido; en contraste, los sueños diurnos juegan una función positiva: en primer lugar expresan sueños o anhelos, expresan carencias y necesidades, por lo tanto existen como posibilidad de transformación de la realidad. Los sueños diurnos son proyecciones hacia el futuro, manifiestan posibilidades potenciales aún no realizadas que invitan a los seres humanos a la transformación de las condiciones inmediatas con el fin de realizarlas.

Lo utópico, en esta fase *aún-no-consciente* existe como una necesidad para la realización de ese proyecto humano aún no

*la concepción blochiana de la autoconservación está en franca oposición con la hobbesiana. En Hobbes, de hecho, este instinto es fruto del miedo, por lo tanto de una condición antropológica de clausura y ocultamiento que nos lleva a una concepción del hombre como un microcosmos encerrado en sí mismo e interesado en prolongar lo más posible tal estado de aislamiento y soledad. (p. 20) En cambio en Bloch la autoconservación es motivada por el hambre y, por lo tanto, por una condición de insatisfacción, razón por la cual el ser humano se ve obligado a salir de sí.*

acabado, se manifiesta como necesidad que exige la transformación hacia una realidad nueva, diferente. Esta manifestación anticipadora puede pasar de una forma *aún-no-consciente* a una etapa *consciente-sabida*, es entonces cuando la anticipación de los sueños diurnos deviene *función utópica* y se puede hacer objetiva, realizarse de manera concreta e histórica.

En la posibilidad de la acción orientada a la transformación del mundo se encuentra la riqueza de la *función utópica*. Esta función se manifiesta en el nivel subjetivo como una disposición de esperanza y, a partir de aquí, comienza a existir con posibilidades de germinar, como una semilla de posibilidad que se hace objetiva en cuanto entra en contacto con las condiciones existentes, comienza a manifestarse como realidad en la acción transformadora que logra crear.

La función utópica es de acuerdo a Bloch, «*la única función trascendente que ha quedado y la única que merece quedar, una función trascendente sin transcendencia*».<sup>139</sup> De esta manera nos expresa Bloch la crítica a una sociedad fetichista y a un pensamiento que limita la verdad a lo ya determinado, por una parte, y la necesidad humana de trascender sus limitaciones y todo aquello que la niega a partir de una anticipación de sus necesidades y posibilidades de realización plena, por la otra.

En este sentido, Bloch recupera la riqueza del pensamiento religioso que no es únicamente ideología sino que también «*está tejida de los sueños humanos no realizados, de la utopía todavía posible. Si el ateísmo olvida este componente anticipador, con frecuencia activo en la ideología religiosa, se degrada a un ateísmo vulgar y economicista*».<sup>140</sup>

Este sentido de anticipación de la trascendencia, propio del pensamiento religioso, es secularizado por Bloch «*sin un Sobre-nosotros, traspuesto en lo alto (...) sino que se muestra "con el rostro descubierto" (...) en el Ante-Nosotros, nuestro verdadero momento presente*».<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> PE T.I p. 135

<sup>140</sup> Gimbernat, José. *Ernst Bloch. Utopía y esperanza. Op. Cit.* p. 19.

<sup>141</sup> AC

Señala Bloch en el mismo texto: "*Sin embargo, la idea de Dios con el futurum*

En esta posibilidad de trascendencia secularizada, el ser humano no renuncia a sus anhelos y deseos que no encuentran satisfacción en la inmediatez. El ser humano trasciende y se trasciende, de la misma manera que sucede con la realidad entera, realidad en la que Bloch distingue, como parte de su ser esencial, la utopía.

A Ernst Bloch debe atribuirse el mérito de introducir la escatología en la filosofía. Introducir este concepto teológico al terreno filosófico, significó la posibilidad de abrir la temporalidad hacia un destino ético. La conciencia utópica como horizonte y fundamento de la esperanza, hace referencia a una *certeza escatológica* de una sociedad en la cual, eliminadas las fuentes del mal y el conflicto, se realizaría una completa armonía entre hombre y naturaleza.<sup>142</sup>

La gran contribución de Bloch es haber hallado la utopía como componente de toda la realidad –incluida la materia-, aún más, el haber situado la utopía como el factor dinámico que da sentido a un mundo en permanente cambio:

*a la utopía, a la esperanza finalizada por aquélla, hay que proporcionarles el suelo de la realidad si tienen que ser algo más allá de los bellos deseos y de los suspiros de la conciencia desdichada. La coherencia y fundamentación del sistema se producen cuando Bloch reconoce como correlato del principio esperanza, el principio materia. La materia –toda la realidad es material- representa el sustrato de la posibilidad de cambio. Se produce así la articulación entre teoría social, proyecto político y una ontología de la realidad material.*<sup>143</sup>

Bloch recupera la *predisposición* que Aristóteles reconocía en la materia y la interpreta, no sólo en su modo *activo-disposicional*, sino también en su dimensión *anticipatoria-latente*.<sup>144</sup> Bloch distingue el *katá tò dynatón* (ser-en-la-medida-de-lo-posible), respecto al *dynámei ón* (ser-en-la-posibilidad), para describir dos formas de ser, de pensar y de vivir la realidad. La primera remite todas las

*como modo de ser donde brota este Otro, no puede mantenerse en ninguna religión institucionalizada desde arriba, y así, en el doble sentido, acabada”.*

<sup>142</sup> Crinella, Galliano. *Op. Cit.* p. 76.

<sup>143</sup> *Idem.* p. 65

<sup>144</sup> Cangiotti, Marco. *Di cosa è fatta la speranza: lettradi Bloch.* Urbino, QuattroVenti, 1985.

posibilidades a lo acaecido y a lo inmediato, al pasado y al presente a la mano; la segunda toma en cuenta la *potencia* y *potencialidad*<sup>145</sup> de las cosas, las posibilidades de cambio *externas* e *internas* inherentes a la realidad completa –sea ésta social, histórica e incluso material-. Las posibilidades de cambio abarcan el mundo material y el natural. Bloch nos muestra una realidad completa con contenido utópico-.

De acuerdo a Ernst Bloch, existencia, ser y naturaleza, tienen su *aún-no* -sus posibilidades y sus potencialidades de cambio-, de la misma manera que se integran en el proyecto de realización plena: «*para Bloch hay un summum bonum, un ultimum: el reino de la libertad (Reich der Freiheit), la patria de la identidad (Heimatsidentität), que es el hogar de la esperanza humana para la que el mismo fracaso es siempre provisional y puede resultar una fuente y un incremento de dinamismo*».<sup>146</sup>

*Entre sujeto y objeto, entre deber ser y ser, la presencia (de por sí) es una mediación cumplida de tal manera que entre estos términos no hay ya contradicción. Se trata de una armonía espléndida y radiante llamada el Sumo Bien; pero en el mejor de los casos se halla en una posibilidad real no imposible, es decir en la lejanía.*<sup>147</sup>

De esta manera, Bloch logra perfilar un destino ético sin determinismo, suscitar un anhelo de trascendencia secularizado,<sup>148</sup> al reconocer que en el ser humano existe la capacidad de anticipar conscientemente el *totum*, la realización plena; pero sin perder de vista que en su condición de sujeto activo, el ser humano puede decidir no recorrer los caminos que lo acercan a la concreción de la realización antes mencionada. En última instancia, es el ser humano

---

<sup>145</sup> El «*poder ser distinto*» está compuesto tanto por el *poder-hacer-distinto*, como por el *poder-devenir-distinto*: el primero constituye la posibilidad activa como *potencia* o *facultad*, el segundo es *posibilidad pasiva* como *potencialidad*. Zecchi, Stefano. *Ernst Bloch: utopía y esperanza en el comunismo*. Barcelona, Península, 1978, p. 155.

<sup>146</sup> Hurbon, Laënc. "Ernst Bloch: utopía y esperanza", en Moltmann, Jürgen y Laënc Hurbon. *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*. Salamanca, Sigueme, 1980, p.66.

<sup>147</sup> SO p. 419

<sup>148</sup> Aquel que Horkheimer llama *anhelo de justicia*.

el que orienta sus pasos hacia la plenitud o hacia la negación, hacia la Redención o hacia la Nada.

Ante el pensamiento que plantea la realidad como lo empíricamente verificable, Bloch propone una realidad abierta al futuro, a los anhelos y expectativas que apuntan a la plena realización humana en comunidad, incluidos naturaleza y mundo. A las relaciones sociales de opresión, Bloch plantea la necesidad de justicia y libertad objetivas, en este sentido, Bloch plantea la necesidad de hacer coincidir ética y ontología.

De acuerdo a Bloch, hay una coincidencia entre ser y existencia. Se hace una crítica a la idea del ser como algo fijo, inmutable, sin posibilidades de cambio, hacia una idea de ser abierto, a una posibilidad que, latente en los deseos y en la voluntad, son susceptibles no sólo de expresarse, sino también de concretarse en la acción del ser en un mundo que también existe en el cambio, en el constante devenir.

Otro elemento importante es el rescate ético: un ser abierto a la posibilidad y a la crítica de lo existente es capaz de reconocer la perfectibilidad del mundo, y esa perfectibilidad se encuentra íntimamente ligada a la justicia, a la resolución de problemas que impiden que la existencia sea efectivamente humana.

Ya he mencionado en varias ocasiones una categoría fundamental en Bloch, la *función utópica*. Esta función reúne la práctica con el pensamiento utópico. Bloch no pone en duda: las utopías no son simplemente ideas abstractas, a la *utopía abstracta* - característica por cierto de las ideologías que tienden a conservar un orden, las utopías como evasión-, Bloch opone la *utopía concreta*, aquella que tiende a la transformación de la realidad, a la verdadera vivencia de la vida, a la existencia auténtica de un ser abierto al futuro.

En este sentido, las utopías no sólo llaman a los hombres a actuar en la transformación de su realidad inmediata, sino que se presentan también como posibilidad de afirmación antropológica, es decir de su propia realización. Por medio de los deseos que van unidos a las utopías, los seres humanos expresan, no sólo lo que son, sino lo que pueden y deben ser. Las acciones, incluso simplemente las expectativas creadas a partir de deseos, abren una disposición vital de esperanza que le da sentido a la vida.

Esta posibilidad de proyectar, de esperar, como esperanza y no sólo como espera, quiebra el *eterno presente* y amplía las posibilidades de los seres humanos más allá de *lo que es*, hacia lo que *puede ser* y hacia lo que *debe ser*. No sólo refleja los deseos y las expectativas que se tienen de sí, de los otros y de lo otro, del entorno vital; sino que permite al ser humano la posibilidad de acceder a una verdadera condición de humanidad a partir de relaciones determinadas éticamente.

Es preciso señalar que, de acuerdo a lo anterior, la utopía no se piensa como una condición a la que se llega para nunca más retornar. Por el contrario, la utopía se concreta en una práctica donde las relaciones sociales y políticas se circunscriben a una ética que rebasa los límites de las propias condiciones sociopolíticas.

Nos encontramos así con un Bloch, teórico y convencido militante utópico, que no trata únicamente de pensar y replantear el significado de las utopías, sino que trata de entender el mundo y la realidad a la luz de la dimensión utópica, de afianzar el reconocimiento de lo utópico como parte fundamental de la condición humana.

El ser humano construye utopías, y las utopías permiten la construcción del ser humano mismo. En Bloch se manifiestan, al mismo tiempo, «una *lógica de la utopía como construcción de lo humano*» y una «*intuición de la utopía como modo de ser y manifestarse como forma de lo humano*».<sup>149</sup>

De acuerdo a Ernst Bloch, estamos llamados a recorrer una y otra vez el camino que perfilan nuestros sueños. La aventura del existir nos sitúa en el no-lugar de la conciencia utópica, en la esperanza de que sólo en la búsqueda de la humanidad plena y en la verdad encontraremos el sendero que nos lleva a «*la única tierra para la que el hombre existe, pero en la cual, no puede aún –noch nicht-entran*»,<sup>150</sup> la utopía.

---

<sup>149</sup> Cangiotti, Marco. *Di cosa è fatta la speranza: lettura di Bloch*, Urbino, QuattroVenti, 1985, p. 16.

<sup>150</sup> Neher, André. "The Pilgrim of Hope: Ernst Bloch", en *They Made their Souls Anew* State University of New York Press, 1990, p. 132.

## II. Emmanuel Lévinas: la subjetividad nómada.

*El nomadismo no es una aproximación al estado sedentario. Es una relación irreductible con la tierra: una estancia sin lugar.*

*El nomadismo no es la fuente de un sentido que aparezca en forma de una luz que ningún mármol refleja, sino que es el rostro del hombre.*

**Emmanuel Lévinas (Sobre Maurice Blanchot)**

A diferencia de Bloch, en el pensamiento de Lévinas no aparece de manera explícita un estudio sobre la utopía o un planteamiento que se autodefina como utópico. Sin embargo, todo su pensamiento se sostiene en una posibilidad utópica: la construcción de la subjetividad a partir de la alteridad y la concreción de una socialidad ética.

El momento u-tópico – la crítica- se manifiesta en tres dimensiones, de suma importancia para nuestro interés politológico:

- 1) la crítica de la filosofía a partir de la denuncia de que el saber es un poder;
- 2) la crítica al Estado, específicamente a una práctica política de negación cuestionada desde una perspectiva ética;
- 3) la crítica al poder existencial: la denuncia de la opresión de uno mismo, del ego-ismo, entendido como interiorización del poder en la que, en la defensa de la *soberanía del Yo*, se abandona la responsabilidad con los otros.

Esta crítica se genera a partir de la condición eu-tópica del rescate de la ética como origen y fuente del sentido de lo humano, capaz de cuestionar al saber, al Estado y al individuo, como parte de un proyecto auténticamente humano –de responsabilidad por el otro- que no puede aplazarse, que no es condición a alcanzar o tarea a realizar en el largo plazo, sino que está siempre presente y nos llama en la indefensión del rostro del otro.

De esta manera, Lévinas plantea la utopía más allá que el lugar, más allá que la afirmación ontológica del sujeto a partir de la negación de la alteridad. En otros términos, Lévinas plantea la utopía

como una ética que no es territorio – es más bien extraterritorialidad-, no es un espacio donde se pueda llegar o lugar desde el cual se pueda justificar la violencia que se ejerce contra otros.

La utopía levinasiana lleva consigo una fuerte inclinación al significado literal "*sin lugar*", pues la construcción antropológica de la subjetividad se realiza como *éxodo*, como *encuentro* con el otro, como una renuncia al poder soberano del Yo. Se trata de una salida hacia la infinitud que se anuncia en el Rostro del Otro, irrupción de la eternidad en el tiempo que nos permite romper el círculo del eterno retorno hacia uno mismo.

Lévinas plantea una ética de la otredad, utopía que es escatología, en el sentido que, «*emergente de una socialidad originaria, la utopía es indiscutiblemente del orden ético*». <sup>151</sup> La diferencia reside en que, mientras la utopía permanece circunscrita al ámbito social, la escatología mesiánica trasciende lo social, se ocupa del hombre como creación –en este caso como afirmación antropológica-, entraña en su imagen una transformación interna del ser humano. <sup>152</sup> Humanismo del otro ser humano que intenta mostrar «*la perfección con la fuerza luminosa del absoluto, pero como a algo a lo cual lleva un camino activo desde el presente*». <sup>153</sup> Ver esquema 8

### **1. La antropología levinasiana: ser para otro.**

En el pensamiento de Emmanuel Lévinas la utopía es la apertura a la constitución antropológica del ser humano. En esta perspectiva la existencia humana es una existencia errante, destinada al éxodo, únicamente posible en la salida de sí y el encuentro con el otro.

La utopía es el impulso de la socialidad y es, al mismo tiempo, la concreción de la misma; una no puede subsistir sin la otra. De acuerdo a lo anterior, nos encontramos con un ser humano históricamente activo y, al mismo tiempo éticamente responsable: capaz de romper el yugo de la *Historia Universal*, la historia de los

<sup>151</sup> Abensour, Miguel. *Op. Cit.* p. 479.

<sup>152</sup> Buber, Martin. *Caminos de utopía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 18.

<sup>153</sup> *idem*.

vencedores, para escribir la historia de la redención y de la justicia, la historia auténticamente humana que no cabe en ningún libro.

De acuerdo a lo anterior, la afirmación del Yo no puede separarse del encuentro con el otro; en otras palabras, la afirmación de la propia humanidad es, inmediatamente, relación social.

De la crítica existencial de Heidegger a la ontología tradicional, Lévinas pasa a una propuesta antropológica donde la ética es la fuente del sentido, no lógico sino antropológico, de la existencia de cada persona.

*Tú eres un yo, desde luego. Comienzo, libertad, desde luego. Pero, siendo libre, tu no eres comienzo absoluto. Vienes después de muchas cosas y de muchas personas. No eres sólo libre: eres solidario más allá de tu libertad. Eres responsable por todos. Tu libertad es también fraternidad.*<sup>154</sup>

La propuesta de Lévinas coincide con Martín Buber, quien propone una relación interpersonal, auténticamente humana, a partir del respeto al otro, considerándolo como un Tú que es, efectiva y afectivamente, interlocutor y no un objeto expuesto al yo.

La contribución específica de Lévinas a estas propuestas personalistas,<sup>155</sup> es el rescate del *tercero*, el absolutamente otro que escapa a la relación Yo-Tú por estar ausente.

La crítica a Buber es que el *entre nosotros* que se crea en la relación Yo-Tú se circunscribe a la presencia del otro. La presencia es necesaria a la responsabilidad ética del yo.

La responsabilidad plena se logra en el reconocimiento absoluto del otro, incluso en la ausencia que, en la asunción de esta responsabilidad, es ya presencia, huella inmemorial que existe antes que la conformación de la subjetividad del yo.

*Es el tercero la fuente de la justicia y, en consecuencia, de la representación justificada; la violencia sufrida por el tercero es la que justifica que detengamos la violencia del otro mediante la violencia.*<sup>156</sup>

---

<sup>154</sup> CLT p.145

<sup>155</sup> También podemos ubicar a Emmanuel Mounier y Gabriel Marcel dentro de esta línea de pensamiento.

<sup>156</sup> DQVI p. 145

En Buber la responsabilidad está aún sujeta a la elección; en Lévinas es el yo el que se encuentra sujeto en la responsabilidad por el otro, la subjetividad del sujeto es *sujeción*, la responsabilidad es el *principio de individuación*<sup>157</sup> del género humano. En este punto Lévinas se encuentra más cerca del pensamiento de Gabriel Marcel: para ambos la afirmación del sujeto no se realiza de manera autónoma – como el *en sí* y *para sí* hegeliano, el *cogito ergo sum* cartesiano o el sujeto moral kantiano-, sino de manera heterónoma, la unicidad viene de fuera, es un *descentramiento del Mismo, quien es capaz de la sustitución*<sup>158</sup> –ser por y para otro-.

*La idea de la sustitución significa que yo sustituyo al otro, pero que nadie puede sustituirme a mí. Cuando decimos que alguien puede sustituirme a mí, entonces comienza la inmoralidad.*<sup>159</sup>

La *illeidad* – neologismo formado a partir de él (il o ille) – indica el modo de *concernir sin entrar en conjunción con el yo*,<sup>160</sup> es en esta presencia en la ausencia del tercero excluido, que toma sentido una frase fundamental en los textos de Lévinas: *Todos somos responsables, pero yo soy más responsable que todos los demás.*

Esta responsabilidad no es ya una actitud de un Yo que decide hacerse responsable de los otros, sino de un yo que *se hace responsable por* los otros en la apertura a la socialidad, en el diálogo que, de acuerdo al pensamiento de Lévinas es más que palabras, es respuesta: *«esta responsabilidad, en el sentido etimológico del término, no es el intercambio verbal, sino el diálogo que es alcanzado en el encuentro».*<sup>161</sup>

*La palabra, en su esencia original, es un compromiso por nuestro prójimo delante de un tercero: acto por excelencia, institución de la sociedad.*<sup>162</sup>

<sup>157</sup> “Se inicia así, una comprensión ética de la subjetividad que da al traste con una concepción filosófica que había mantenido como prototipo de conocimiento la identificación –el ‘Yo’-.” González R. Arnaiz, Graciano. E. Lévinas: Humanismo y ética. Madrid, Cincel, 1992. p. 41

<sup>158</sup> Gibbs, Robert. *Op. Cit.* p. 190

<sup>159</sup> DQVI p. 145

<sup>160</sup> DMQS p.57

<sup>161</sup> NP p. 25

<sup>162</sup> CLT p. 40

En este sentido, la individualidad ética –soy responsable por todos-, previa a la individualidad óptica –soy en el mundo-, no se debe a la participación, al hecho de tener *algo* en común –mediando la relación-, sino al *cara-a-cara*, exposición y desnudez, en el que cada individuo -antes de la individuación- «*es un único, encarando y encarado por otro único, más allá de la conceptualización*». <sup>163</sup> Se trata así, de una responsabilidad originaria, que va más allá de la temporalidad y la contingencia de las leyes y las normas.

*Estar obligado a la responsabilidad no tiene comienzo. No en el sentido de una perpetuidad cualquiera o de una perpetuidad que se pretendiera eternidad, sino en el sentido de una inconvertibilidad de un presente asumible. Noción que no es puramente negativa. Es la responsabilidad desbordando la libertad, es decir, la responsabilidad por los otros. Es huella de un pasado que se niega al presente y a la representación, huella de un pasado inmemorial.* <sup>164</sup>

Lévinas reivindica una afirmación antropológica heterónoma, frente a la autónoma <sup>165</sup> defendida por la línea dominante de la teoría política moderna que vincula directamente libertad y autonomía. Esta línea dominante se ha encargado también de definir cualquier planteamiento heterónomo como alienante, en tanto la construcción del sujeto no depende ya de sí mismo, sino de algo externo.

Esta perspectiva antropológica, que se finca en la afirmación de que el ser humano individual puede afirmarse ontológicamente al margen de la exterioridad –llámese mundo, sociedad, prójimo o naturaleza- es descrito por Roger Burggraeve como el «*mito de la auto-afirmación*», y definido como un «*narcisismo estructural que se encuentra en cada aspiración a la autonomía*». <sup>166</sup> Esta relación de

<sup>163</sup> Llewelyn, John. *Emmanuel Lévinas. The Genealogy of Ethics*. New York, Routledge, 1995, p. 137.

<sup>164</sup> HOH p.104

<sup>165</sup> En la autonomía «*la ley moral no es extraña al sujeto, no se le impone por ninguna fuerza exterior; él se la da a sí mismo*» (Chalier, Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*. Paris, Albin Michel, 1998, p. 83).

La heteronomía que Lévinas propone tampoco es ajena al ser humano, pero sí es previa a su construcción subjetiva, es, de hecho, la condición para su afirmación auténticamente humana.

<sup>166</sup> Burggraeve, Roger. *From Self-Development to Solidarity. An Ethical Reading of human Desire in its Socio-Political Relevance According to*

poder egocéntrico es el «*humanismo del yo*», al que Lévinas opone un humanismo que no se define por la ley moral o por principios del entendimiento, sino por un «*humanismo del otro ser humano*» en el cual el imperativo categórico se expresa en el rostro de este singular y no sólo particular otro ser humano que ordena: "No matarás".<sup>167</sup>

Frente a la *odisea* y el eterno retorno de la subjetividad –la afirmación del yo en sí mismo– aparece el *éxodo*, la *subjetividad nómada*, cuya unicidad afirma la multiplicidad, la responsabilidad y el respeto por el otro:

*"el más-allá de sí-mismo, es la unicidad de sí-mismo, identidad nueva e incomparable"*<sup>168</sup>

Esto significa que cada ser humano es único, significación infinita e insustituible como ser responsable. En términos de las relaciones humanas «*el reconocimiento de esta unicidad en el diálogo implica un pluralismo en la ontología, la aceptación de una multiplicidad de seres, multiplicidad que no puede ser remitida a un sujeto universal o una 'conciencia general'*».<sup>169</sup>

Subjetividad errante, dispuesta al Encuentro, libre únicamente en cuanto se afirma solidaria y responsable. Se trata de un despertar hacia el prójimo en la responsabilidad por él:

*Una responsabilidad a la que no se escapa: el hecho de ser insustituible en la responsabilidad por los demás me define, a mí, y a mi solo.*<sup>170</sup>

En este sentido, la construcción de la subjetividad no es soberanía de un yo en torno al cual gira todo lo que se encuentra alrededor, no es el yo quien crea al mundo, es la exterioridad la que crea al yo. El reconocimiento de la propia *unicidad* es responsabilidad y apertura, búsqueda y utopía, es *éxodo*, salida sin retorno a la soberanía de uno mismo, «*no es la socialidad a partir de*

Emmanuel Levinas, Leuven, Peeters, 1985.

<sup>167</sup> Llewelyn, John. "Levinas' Critical and Hypocritical Diction", en *Philosophy Today*, 1997.

<sup>168</sup> JW

<sup>169</sup> De Boer, Theodore. *The Rationality of Transcendence. Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Amsterdam, J.C. Gieben, 1997, p. 41

<sup>170</sup> DTM p. 41

*un elemento común entre seres en relación [...] sino una relación donde el Encuentro es la relación con el Otro como tal, en su unicidad de incomparable».*<sup>171</sup>

Lévinas critica una *subjetivación ontológica* –individualidad que se afirma a sí en la negación y la superación del otro- y propone una *subjetivación ética* que se realiza en la comunidad, en un *ser creado* a partir de las relaciones con los demás, pues en la individualidad no se alcanza una completa realización humana.

## **2. La crítica: de la soberanía del yo al encuentro con el otro.**

Al igual que Bloch, Lévinas lucha contra las ideas que vinculan la verdad a formas abstractas para dar sentido a la realidad. Esta forma de pensar, llevada a sus últimos extremos, permitió la racionalidad instrumental y el uso del saber al servicio de un poder que se ejerce como violencia.

El aspecto más grave y peligroso de esta racionalidad, cuestionada por Lévinas, es la distancia o *autonomía* que esta racionalidad toma respecto a principios éticos fundamentales y frente a necesidades humanas que han sido negadas o que son una tarea por realizar.

De la misma manera que en el pensamiento de Ernst Bloch, la crítica social se acompaña y fundamenta en una crítica a la línea dominante del pensamiento filosófico desde los griegos hasta sus contemporáneos, la crítica de Lévinas cuestiona y reformula el significado de la filosofía, que va de un *amor a la sabiduría* a una *sabiduría del amor*.

Se trata de una crítica al pensamiento occidental, dominado por la tradición grecolatina a partir de una lectura que rescata aspectos esenciales de la ética judía como la cercanía de la verdad a la confianza que genera la *Promesa*, la apertura a un porvenir escatológico, el éxodo como condición que define los límites de la subjetividad en la extra-territorialidad y el nomadismo, la preeminencia de la palabra sobre la visión, el monoteísmo que

---

<sup>171</sup> Abensour, Miguel. *Op. Cit.* p. 479

rechaza la idolatría y el culto a todo aquello que se pretende absoluto sin serlo y la sabiduría como esperanza, confianza y comunidad.<sup>172</sup>

En este sentido, Lévinas reivindica una verdad que está más cerca de la verdad como Bien que de la verdad como inteligibilidad.

*La verdad se conecta a la relación social que es justicia. La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro.*<sup>173</sup>

En este sentido, el planteamiento u-tópico de Lévinas «*trata de reconocer que la humanidad del hombre trasciende la lógica de las imposiciones y de las necesidades, que es capaz de proponerse romper con lo meramente posible en nombre de lo permitido y, sobre todo, de lo exigido*».<sup>174</sup>

Lévinas se ubica dentro del grupo de pensadores que, tras la experiencia de la *Shoah* y de las formas extremas de negación del ser humano a las que llevó el uso de la *racionalidad instrumental* por un poder inhumano e irracional, hacen una crítica de la modernidad y de sus expresiones en todos los campos: el económico, el político, el social e incluso el histórico. Lo que distingue a Lévinas de otros críticos de su época es la vuelta a la esperanza –entendida como anhelo de justicia–, que para algunos ya no tiene lugar. Esta característica es la que va a definir los contenidos utópicos de su filosofía y la que va a acercar su pensamiento a la concepción de Bloch.

De esta in-conformidad entre lo real y lo verdadero surge una crítica a la verdad que se circunscribe a *lo racional* o *lo inteligible*; a la verdad que se encierra en los límites de lo *empíricamente verificable* o de lo *inmediatamente posible*. Se trata de una crítica que se vuelve a la sensibilidad y a la justicia, de un llamado a la responsabilidad de la propia existencia y, sobre todo, de la existencia de otros.

<sup>172</sup> Estos aspectos, que sustentan la crítica al pensamiento griego desde la ética judía son abordados ampliamente en el capítulo 4 "Escatología y utopía".

<sup>173</sup> TI p. 95. *Cfr.* Capítulo 4 en lo que se refiere a la diferencia entre las concepciones griega y judía del saber y la sabiduría.

<sup>174</sup> Ayuso, Jesús María. "El no-lugar del Deseo. Utopía y escepticismo", En, *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Universidad Complutense, 1994, p. 75

Existen variadas formas de acercarse a la realidad, de verla y de vivirla, de hacer intentos por comprenderla. La racionalidad moderna se construyó en un paradigma que se empeña en hacer coincidir ser y verdad.<sup>175</sup> Para Lévinas, en cambio, la verdad no se limita a la inteligibilidad o a la presencia inmediata, a lo que es racional, o a lo que es o existe fáctica o empíricamente, sino que se abre al *Infinito*<sup>176</sup> que no puede ser comprendido por ninguna teoría. No se trata de un irracionalismo, sino de una significación que va más allá de toda inteligencia —entendida como *logos* del ser— y se mueve al territorio de una ética que antes que afirmar nuestro ser en el saber (recordemos la frase de Descartes: *cogito ergo sum*), nos distingue como seres responsables ante otros.

La crítica de Lévinas, por otra parte, se encamina, como una crítica a la tendencia a elevar la política y el poder al extremo. En este sentido, Estado y poder aparecen como dos variantes de la *Totalidad* que absorbe a los seres humanos en el anonimato, la impersonalidad y la indiferencia respecto a otros seres humanos. Ya se ha señalado que la política abandonada a su propio determinismo se concreta en relaciones de guerra, pues no permite una crítica ética que pueda superarla.<sup>177</sup>

Poner la justicia a salvo de los ires y venires de la política supone el rescate de una crítica ética que pueda trascenderla, una dimensión utópica que no permite que el Estado y la política se conviertan en pura fuerza.

No se trata de una propuesta que niega de manera radical la política y el Estado, pero sí del rescate de una ética que se impone frente al poder, las leyes y las normas inherentes a éstos.

---

<sup>175</sup> Cfr. Subcapítulo I, apartado 3, de este capítulo.

<sup>176</sup> «La exterioridad, como esencia del ser, significa la resistencia de la multiplicidad social a la lógica que totaliza lo múltiple [...] la relación entre lo finito y lo Infinito no consiste, para lo finito, en absorberse en lo que le hace frente, sino en seguir siendo su propio ser, en mantenerse aquí, en actuar en este mundo» TI p. 296

<sup>177</sup> Cfr. Capítulo 2, subcapítulo II.

*La moral empieza en nosotros, y no en las instituciones, que ni siquiera pueden siempre protegerla. Ella exige que el honor humano sepa existir sin amparo de ninguna bandera.*<sup>178</sup>

La crítica de Lévinas replantea la política como *Encuentro* y no como guerra, el lugar donde se concretan satisfacción material y eticidad y el punto en que se concretan socialidad y subjetividad. «No es necesario comprender la ética de la otredad como una receta pragmática que busca reemplazar la objetividad de las leyes y las instituciones, sino más bien como la fuente de cada humanidad».<sup>179</sup> La eticidad es fuente de sentido, un sentido que va más allá de la razón y del Estado y que apunta a la responsabilidad y la posibilidad real de afirmación de la humanidad de cada persona.

La anticipación ética de la realización plena de los seres humanos y la verdad como búsqueda de la realización del Bien, nos plantea una *u-topía* en la que la verdad no es un contenido teórico o discursivo, sino una relación:

*más subjetiva que toda subjetividad, extrema subjetividad que es el único acceso a aquello que es más objetivo que toda objetividad, la cual ningún sujeto ha contenido, la totalidad del otro.*<sup>180</sup>

Emmanuel Lévinas esta planteando *otra socialidad* a partir de una crítica a las relaciones sociales modernas, a la impersonalidad y el egoísmo que éstas entrañan:

*Las personas no están unas ante otras, simplemente están una con otras alrededor de algo. El prójimo es el cómplice [...] el yo no pierde en esta relación nada de su ipseidad [...] el individuo sigue siendo plenamente yo.*<sup>181</sup>

Pretender que es posible una libertad sin límites, sin una ética anterior, es encadenar las relaciones sociales a la determinación y al egoísmo de una subjetividad que cree ser el centro del mundo:

*Se razona en nombre de la libertad del yo como si uno hubiese asistido a la creación del mundo y como si solo pudiese hacerse*

<sup>178</sup> CLT 147

<sup>179</sup> Mosès, Stéphane. Emmanuel Levinas: "Ethics as Primary Meaning". En *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School for Social Research, vol. 20, no. 2 – vol. 21, no. 1, University of Chicago Press, 1998, p. 22.

<sup>180</sup> NP p 19

<sup>181</sup> EE p. 52

*cargo de un mundo surgido de su libre arbitrio.*<sup>182</sup>

El Estado como fuerza tiene como correlato la existencia de relaciones sociales donde la afirmación del yo es negación del otro; por esto la crítica del Estado y la política lleva a la crítica del poder que se interioriza en los individuos y que se ejerce como violencia cotidiana. Una violencia que no sólo se entiende como agresión física, sino como indiferencia. En el ejercicio de la libertad individual se pueden cometer muchas injusticias contra los otros. La libertad egoísta y anónima nos impide escuchar y acudir a la súplica silenciosa del otro, ausente de un mundo de gozo y satisfacción, del que *experimenta el destierro en su condición de extranjero, de despojado o proletario.*<sup>183</sup>

*El rostro es ya una acusación, hay una sospecha ahí, pero también una súplica silenciosa. Un derecho humano está ahí, en la franqueza de esta exposición, invocación y mandato, un derecho más antiguo que cualquier dádiva de honores o cualquier cuestión de mérito.*<sup>184</sup>

La ética se entiende como fuente de sentido y como práctica necesaria, más que como principio abstracto. Se trata de la respuesta al llamado de otro. Contra la visión del ser como relación inmanente –Totalidad- Lévinas propone la relación ética del yo respecto a una trascendencia humana, a una exterioridad no-sacral. Se trata de estar expuesto ante la presencia de la alteridad.

La ruptura de la totalidad y la crítica de la ontología se resumen en la ruptura del ser para sí mismo y el ser para otro. Al encontrarse frente al otro, uno se da a sí mismo, el ser pasa a segundo término, pues no espera retribución alguna, en la relación ética no se espera *recuperar* el ser, sino *responder* a la necesidad del otro. Lo más humano es perderse a sí mismo para encontrar al otro, la condición humana es el *éxodo*, no la *odisea*.

*El yo abordado a partir de la responsabilidad para-con-el-otro es desnudamiento, exposición a la afección, pura suscepción. No se pone poseyéndose y reconociéndose, sino que se consume y se*

<sup>182</sup> DMQS p. 194

<sup>183</sup> TI p.98

<sup>184</sup> Lévinas, E. "The Face of a Stranger. Philosophical Music on Feelings Evoked by Strangers' Faces". UNESCO, Julio-Agosto, 1992.

*vacía, se des-sitúa, pierde su sitio, se exilia, se relega en sí mismo, pero como si su piel misma fuese todavía una manera de protegerse en el ser; expuesto a las heridas y al ultraje, se vacía en un no-lugar hasta el punto de substituirse por el otro y sin mantener en sí más que en cuanto huella de su exilio.*<sup>185</sup>

Paradójicamente, esa pérdida de autonomía viene a dar sentido a la existencia. Emmanuel Lévinas con su crítica a la ontología propone otra forma de construcción de la subjetividad, que ya no se funda en la soberanía del yo, sino en la imposibilidad de existir al margen del otro. El ideal político moderno del sujeto autónomo y autosuficiente, frente al ser responsable por el otro. Autonomía frente a heteronomía.<sup>186</sup>

Se trata de una humanidad, cuyas dimensiones no pueden ser abarcadas en un concepto, existencias que son, en sí mismas, un misterio que está por expresarse, por manifestarse, que se abren a un porvenir que no se agota en el aquí y el ahora.

*Aquello que recupera al ser humano de la impersonalidad y del anonimato, lo que le permite ser reconocido por su nombre propio, es al mismo tiempo lo que suspende su soledad, el encuentro, el contacto con el otro, la 'relación persona a persona' donde el significado último no sería la verdad, sino la socialidad».*<sup>187</sup>

De la misma manera que la verdad no se ubica en el terreno de la racionalidad o del saber, sino en las relaciones sociales, en las posibilidades de relacionarse con otro que no es un objeto, que no se puede asimilar; la utopía no se ubica en ningún espacio o territorio, está antes que cualquier proyecto: la utopía se encuentra en el otro. El otro, por su distancia respecto al yo, es utopía. En el rostro del otro se revela la posibilidad utópica y la relación social ética es *éxodo*, salida sin retorno, *Encuentro*.

---

<sup>185</sup> DMQS p. 212

<sup>186</sup> Cfr. Apartado 1 de este subcapítulo

<sup>187</sup> FS p.38

### 3. La propuesta utópica: el éxodo como utopía.

La construcción de la subjetividad se encuentra ligada a tres aspectos: el primero ontológico –es-, el segundo económico –en el mundo- y el tercero ético –con otros-.<sup>188</sup>

La subjetividad ontológica se construye de acuerdo a Heidegger, como se ha mencionado con anterioridad, en la anticipación de la muerte. La modalidad de la relación económica es la necesidad y sus posibilidades de satisfacción –la actividad humana orientada a la reproducción de la vida-, esta forma de construcción del sujeto es la que Bloch privilegia como fundamental.<sup>189</sup> Lévinas, por su parte, rescata la subjetivación ética como la verdadera fuente de humanidad de los seres humanos.

La propuesta levinasiana va de una *singularidad egológica* a una *singularidad ética*<sup>190</sup> y encuentra el punto de quiebre entre ambas en la singularidad económica. De acuerdo a Lévinas, las cosas de las que el ser humano vive no se limitan a la función de instrumentos o utensilios, van más allá de la simple función de combustibles porque son ya, en la actividad productora y en el consumo mismo, objetos de gozo que trascienden la satisfacción material y suponen también el «*acto de nutrirse de la actividad misma*».<sup>191</sup>

El trabajo es ya una relación con la alteridad, de manera que la subjetivación económica es el punto intermedio entre la afirmación ontológica que rechaza Lévinas y la subjetivación ética que propone. Es continuidad ontológica en el gozo y la satisfacción, pero es también la posibilidad del *Mismo* –Yo afirmado en el gozo- para la separación respecto a la Totalidad.

<sup>188</sup> Méndez, José Antonio. "Significados de la subjetivación", en Arnaiz, *et. al. Ética y subjetividad*. Madrid, Universidad Complutense, 1994 p. 99

<sup>189</sup> Bloch hace hincapié en las necesidades que vislumbran la dimensión ética en que será posible la satisfacción. *Cfr.* subcapítulo I, apartado 3, de este capítulo: *La propuesta utópica: Esperanza y utopía concreta*.

<sup>190</sup> Llewelyn, John. "Levinas's Critical and Hypocritical Diction", en *Philosophy Today*, 1997. 41:28-40.

<sup>191</sup> TI p. 130

Esta separación o *ipseidad* –recogimiento del yo en sí mismo, separación del orden de la violencia- abre la posibilidad ética, el *Deseo metafísico*.<sup>192</sup>

*Habiendo reconocido sus necesidades como necesidades materiales, es decir como capaz de satisfacerse, el yo puede volverse a lo que no le falta. Distingue lo material de lo espiritual, se abre al Deseo.*<sup>193</sup>

La afirmación del yo en sí mismo lo separa de una alteridad que nunca fue asumida como tal, sino como mundo subordinado al yo - mundo negado y a merced de su soberanía - y lo remite a una vida interior, a un *psiquismo* que se resiste a ser absorbido por la *Totalidad* política y existencial, por la totalidad del ser y de las horas. La interioridad es *discontinuidad* y *ateísmo* respecto la *Totalidad*, es existencia en un *mundo roto*, al margen del *Ser* del que se ha separado.

Así, la subjetivación económica, mediante la actividad productora y creativa del trabajo se abre hacia dos caminos: uno es el del retorno, del egoísmo y la soledad del encierro en el *Mismo*; el otro es éxodo y Encuentro, Deseo metafísico del Infinito que trasciende el gozo y la satisfacción egoístas y rebasa los límites de la asimilación y la reducción al *Mismo*.

*El sujeto no resalta sobre el ser por una libertad que lo volvería dueño de las cosas, sino por una susceptibilidad preoriginaria, más antigua que el origen, susceptibilidad provocada en el sujeto sin que la provocación se haya hecho jamás presente, o logos que se ofrece a la asunción o al rechazo y que se coloca en el campo bipolar de los valores.*<sup>194</sup>

Mientras en Bloch se daba un cuestionamiento utópico a la realidad social, en Lévinas este cuestionamiento social comienza en la construcción de la subjetividad. Este aspecto coincide con el punto donde comienzan las relaciones sociales: la construcción de la identidad de cada persona no puede separarse de las relaciones sociales efectivas que lo determinan. Para Lévinas el sujeto no será

---

<sup>192</sup> «Deseo de lo Infinito que lo deseable suscita en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad». TI p. 74

<sup>193</sup> TI, p. 136

<sup>194</sup> HOH p. 99

de ninguna manera el núcleo de las relaciones sociales; al contrario, es la relación con el otro la que permite al yo afirmar su unicidad.

El modelo de construcción de la subjetividad que adopta es una crítica de las relaciones sociales modernas. Si la modernidad privilegia la liberación del sujeto, Lévinas antepondrá una responsabilidad originaria para con los otros a una libertad personal que puede convertirse en una prisión. El *hombre moderno que persiste en su ser como soberano, preocupado solamente en mantener el poder de su soberanía*,<sup>195</sup> en la imposibilidad de salir de sí mismo, sólo encuentra soledad.

La temporalidad utópica de Lévinas es así, anticipación escatológica -anhelo de justicia-, pero también memoria, *huella*:

*La relación con un pasado al margen de todo presente y todo lo re-presentable porque no pertenece al orden de la presencia, está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o las desdichas de los otros.*<sup>196</sup>

La irrupción del *Infinito* en la finitud humana expresa así, la *Redención* como categoría social que aspira a la formación de una verdadera comunidad universal<sup>197</sup> donde la idea del *Infinito* –socialidad ética- que Lévinas opone a la *Totalidad* –negación del otro-, no es atemporalidad o intemporalidad, «*no es la realidad que está fuera del tiempo; más bien es la posibilidad intensiva de completud en cada momento del tiempo*».<sup>198</sup>

La redención nos transmite una obligación, una deuda con el pasado y un compromiso irrenunciable con el futuro:

*Ello indica que entre las generaciones pasadas y la presente debe subsistir algo así como un compromiso y una "cita secreta", que hemos sido "esperados sobre esta tierra".*<sup>199</sup>

La temporalidad se encuentra relacionada a un pasado originario e inmemorial que es a la vez anticipación de un futuro necesario que

<sup>195</sup> Lévinas, Emmanuel. "Ethics as First Philosophy", en Hand, Seán, *The Levinas Reader*, Cambridge, Basil Blackwell, 1989, p. 78.

<sup>196</sup> DMQS p. 54

<sup>197</sup> Gibbs, Robert. *Op. Cit.* p. 106

<sup>198</sup> *Ibid.* P. 108

<sup>199</sup> Echeverría, Bolívar, *Op. Cit.* p. 147

exigen traer la justicia al presente, pues «*la pena no se compensa*», de manera que «*la exigencia imposible de la salvación debe concernir al instante mismo del dolor y no sólo compensarlo*»<sup>200</sup>

*El tiempo humano –tiempo de la fecundidad y de la paternidad, tiempo del padre en el hijo- no es un mero aplazamiento o dilación indefinida de la soledad de ambos porque la intención última siempre renovada y pro-metida es el perdón y la resurrección del presente de todos en el por-venir de justicia y salvación.*<sup>201</sup>

Lévinas propone la construcción de una conciencia nómada para la cual la tierra prometida no está en ningún lugar, una tierra que nunca pertenecerá a ningún yo, la tierra prometida, la utopía es el otro: *la alteridad del prójimo es ese hueco de no-lugar.*<sup>202</sup> La relación intersubjetiva es el lugar de la utopía.

«*Encuentro es la palabra utópica, palabra dirigida al otro, invocación.*»<sup>203</sup> La comunicación intersubjetiva es para Lévinas el «*milagro de milagros*», porque por medio de ella se entra en comunidad:

*La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad.*<sup>204</sup>

Se trata de un éxodo –*la confianza en la Promesa* anuncia ya una relación originaria- más que de una *odisea* –en la que se busca siempre volver a la seguridad de la patria, la búsqueda de la identidad que nos pone ante el peligro de quedarnos atrapados en nosotros mismos, en la soledad-.

Lévinas *descubre en el Deseo el dinamismo que nos impulsa a la tierra prometida del otro.*<sup>205</sup> El ser auténticamente humano de las personas es un ser utópico, un ser que encuentra su destino utópico

<sup>200</sup> EE

<sup>201</sup> Vázquez Moro, Ulpiano. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1982, p. 117.

<sup>202</sup> HOH p. 14

<sup>203</sup> Abensour, Miguel, Op. Cit. p. 479

<sup>204</sup> DMQS p. 54

<sup>205</sup> Oroz Escurra, Javier. "El rostro del otro y la trascendencia en Emmanuel Lévinas", en *Revista de Filosofía*, Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz", Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela. Núm 28, 1988-1, pp. 35-50.

– su no-lugar – en el otro. Lo que cuestiona la guerra que tiene lugar en el Estado, es la dimensión utópica que, en el caso de Lévinas, se encuentra en el tiempo y el espacio de las relaciones interhumanas, *fuera del sujeto*, en el territorio -mejor, en el no-territorio- utópico de la alteridad.

*El miedo de ocupar el lugar de alguien más con el Da de mi Dasein, es la incapacidad de ocupar un lugar, una profunda utopía.*<sup>206</sup>

La búsqueda de una verdad que, más allá de la inteligibilidad, tiene como principal fundamento al ser humano, no en un carácter abstracto o anónimo; sino en el carácter concreto de «*personas cuyo decir significa un rostro, nombres propios en medio de nombres comunes y lugares comunes*».<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> Lévinas, Emmanuel. "Ethics as First Philosophy", *Op. Cit.* p. 82

<sup>207</sup> NP, prefacio

## 4. ESCATOLOGÍA Y UTOPIA.

## Utopía y escatología: otra posibilidad de la utopía.

En el Prefacio de *Totalidad e Infinito*, Emmanuel Lévinas describe la «*escatología de la paz mesiánica*» como el «*más allá*» de la historia, que interpela y convoca a los seres en su plena responsabilidad. (TI)

En este sentido, la escatología como forma de constitución subjetiva del ser humano en el tiempo y ante el mundo, designa la crítica que hace Lévinas al sujeto autosuficiente y egoísta, y designa también su propuesta de un sujeto capaz de deponer la *Soberanía del Yo* ante otro: del sujeto responsable, antes que libre:

*No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos.*<sup>208</sup>

La forma en que se configuran las relaciones sociales corresponde a ese sentido de responsabilidad por los otros, antes que a un sentido de libertad individual, privilegiado en las relaciones políticas modernas.

También en *A l'heure des nations*, Lévinas expone la diferencia entre el tiempo escatológico y aquel que él llama el tiempo de la historia universal. Esta distinción confronta la condición judía de la existencia del ser humano frente a la visión occidental, particularmente en lo que atañe a las raíces griegas de éste.

El tiempo escatológico es definido como aquel que permite el encuentro del infinito frente al yo, que se puede percibir en el rostro del otro. El tiempo de la historia universal es, en cambio el tiempo del vencedor, el tiempo que sucede en la guerra y la preeminencia de la soberanía del yo.

La apertura del tiempo escatológico es así, el tiempo del *Encuentro y la resistencia*, alternativa al tiempo de la *guerra*. Pero no se trata únicamente de una propuesta de que la responsabilidad y la moral se coloquen sobre la política y la libertad individual, de manera que se construyan relaciones sociales y políticas desde una nueva subjetividad humana; se trata también de una respuesta, desde el pensamiento ético judío, a la línea dominante de la «*ontología de la*

---

<sup>208</sup> TI p. 49

guerra»<sup>209</sup> que, a juicio de Lévinas, caracteriza al pensamiento occidental.

Se trata de una crítica a una secularización que planteó la renuncia de los seres humanos a ser determinados por un Dios extramundano, para ser determinados por la idolatría a nuevos dioses mundanos: al poder, al dinero e incluso al saber, Lévinas se pregunta *¿no es el conocimiento de Occidente una secularización de la idolatría?*,<sup>210</sup> de la misma manera que, en su momento, Bloch cuestionó la falta de un *a-satanismo* paralelo al *a-teísmo*, característico del pensamiento moderno.

En este sentido, expresó también Max Horkheimer la necesidad de recuperar el valor de la trascendencia como posibilidad de afirmación humana y límite del abuso del poder de unos sobre otros y de la fetichización de las cosas. Esta veneración de lo divino como rechazo a aquello que pretende ser absoluto y no lo es y el sentido de la comunidad son, desde su punto de vista, los dos aportes esenciales del mundo judío: *«la veneración del Absoluto como negación de la idolatría, así como el sentimiento de pertenencia en un mundo desgarrado, significan lo positivo, lo absoluto como lo Otro de lo que existe, no como algo a lo que ya pudiera hacerse positiva referencia»*.<sup>211</sup>

La noción escatológica así, representa la apertura del tiempo de lo dado al tiempo de lo que puede y debe ser, de acuerdo a los imperativos de la realización humana plena. Es una apertura utópica por la cual el infinito se hace presente en la finitud de una existencia impersonal, la *«penetración de la eternidad en el tiempo»*<sup>212</sup>.

<sup>209</sup> TI

<sup>210</sup> Lévinas, Emmanuel. "Secularization et faim", en Chalier, Catherine y Miguel Abensour (comp.) *Emmanuel Lévinas*. París, L'Herne, 1991. Este texto también fue traducido al inglés: "Secularization and Hunger", en *Graduate Faculty Philosophy Journal* Vol. 20, No. 2, New School for Social Research, 1988.

<sup>211</sup> Horkheimer, Max. *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 67.

<sup>212</sup> ECED

*Si uno no puede escapar del tiempo hacia la eternidad, uno tiene la posibilidad alternativa de traer la eternidad al tiempo.*<sup>213</sup>

Esta necesidad humana por recuperar un sentido de trascendencia, que signifique un movimiento de cruce (*trans*), más que de ascenso (*scando*),<sup>214</sup> recupera también la dimensión ética que no se perdió con los modernos, pero sí se hizo inmanente a sistemas sociales, políticos y científicos que finalmente terminaron sirviendo más a una razón instrumental que a una racionalidad humana.

*La mirada que se eleva al cielo encuentra lo sagrado. Lo intocable es el nombre de una imposibilidad antes que ser una incapacidad. El intervalo que se extiende entre el cielo y el hombre – infranqueable por el movimiento y franqueable mediante la visión– esta es la trascendencia. No-escalada, sino relación o diferencia que para el hombre es de entrada culto y maravillamiento: asombro ante la extra-ordinaria ruptura de la altura de un espacio cerrado al movimiento y a la posesión.*<sup>215</sup>

Existe, entonces, una trascendencia más concreta y humana, cercana y, al mismo tiempo, lejana, pues no se presta a la posesión y a la asimilación; se trata de la infinita expresión del Rostro del otro y de la u-topía de las relaciones como Encuentro, en este sentido señala Lévinas:

*la trascendencia es un fuera no-espacial, por una ruptura en el centro del Mismo, y de su autosuficiencia, se trata de la pregunta al Otro y por el otro, según un cuestionamiento anterior a toda ontología.*<sup>216</sup>

Se trata entonces, de volvernos hacia lo humano, hacia la infinitud de un rostro y el significado único de personas con nombres propios. El tiempo escatológico es así, el tiempo de la ética como sentido de lo humano en lugar de la ontología y la primacía del ser.

El tiempo escatológico es también una crítica al Estado que se reserva para sí toda posibilidad de justicia, aún cuando él mismo es

<sup>213</sup> Gibbs, Robert, *Op. Cit.* p. 109

<sup>214</sup> La trascendencia significa etimológicamente un movimiento de travesía (*trans*), pero también de ascenso (*scando*). Lévinas. "Secularización y hambre". *Op. Cit.*

<sup>215</sup> *idem.*

<sup>216</sup> *idem.*

ejecutor de las injusticias más grandes. Esta es la gran contribución del pensamiento de Emmanuel Lévinas: que a la denuncia de la opresión del sistema y su Totalidad, es necesario incorporar la denuncia de la opresión de uno mismo, del ego-ismo, de esa «condición del sujeto como prisionero de la presencia omnipresente y obsesiva del ser»,<sup>217</sup> modalidad que, en nuestro tiempo, es otra forma generalizada de opresión. Es por esto que, a la denuncia del poder totalitario del Estado, se debe sumar la crítica al poder interiorizado y subjetivo y la consecuente necesidad de liberación respecto a la dictadura de uno mismo.

Esta es una nueva propuesta de lo que implica ser humano ante un mundo que se presenta como hostil, es una respuesta diferente a la realidad que se entiende como lucha y a las relaciones que se plantean como guerra.

Cuando Lévinas opone, en el prefacio de *Totalidad e infinito* la 'escatología de la paz mesiánica' a la 'ontología de la guerra' señala una antítesis entre el profetismo judío y el pensamiento occidental que él considera dominado por el concepto de totalidad.<sup>218</sup>

Se trata de un rescate de una propuesta sociopolítica contenida en los anhelos de Israel que, aclara Lévinas, no lo sitúa como portador de los valores de una nación, sino como alguien que expresa la universalidad desde una ética alternativa a la universalidad que ha planteado occidente y que hace frente a una idea de historia lineal con un dominio del presente, en consecuencia de lo inmediatamente existente, sobre todas las dimensiones temporales del existir humano.

La diferencia entre la filosofía dominante y aquella propuesta por Lévinas se expresa ya en las posibilidades del lenguaje. En este sentido, Silvana Rabinovich aplica a Lévinas un modelo tetralingüístico que Deleuze y Guattari habían utilizado con Kafka. En este esquema, el ruso representa la lengua materna que designa la territorialidad; el alemán, la lengua vehicular que le permite el

---

<sup>217</sup> Mosès, Stéphane. "Emmanuel Lévinas: Ethics as Primary Meaning", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*. Vol 20, No 2, New School for Social Research, 1988.

<sup>218</sup> De Boer, Theodore. *The Rationality of Transcendence. Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Op. Cit. p. 33.

intercambio filosófico; el francés, la lengua referencial que expresa sentido y cultura; finalmente, el hebreo, el lenguaje mítico:

*La función del hebreo es utópica, se trata de rebasar los límites de la lengua referencial, de ahí las expresiones propuestas por Lévinas, tan extrañas a la filosofía tradicional. La función del hebreo es ser el otro que desterritorializa al mismo.*<sup>219</sup>

Por su parte, Robert Gibbs señala que el griego representa un estilo lingüístico universal, conceptual, antimetafórico y filosófico, en tanto el hebreo es esencialmente social, expresado en conversaciones sobre textos, concreto, práctico y sobre todo, ético.<sup>220</sup>

De acuerdo a lo anterior, la propuesta escatológica de Lévinas no se puede comprender sin revisar las diferencias del pensamiento hebreo, frente al pensamiento occidental que tiene su origen en la filosofía griega clásica, pues es a partir de esas diferencias que podremos percibir el eco en el cual resuena la voz del otro.

### **1. Del ser heroico al ser escatológico**

La antropología griega separa al ser humano de la naturaleza, de las demás especies y de los dioses, a partir de la cualidad que lo distingue respecto a los demás. Esta cualidad es la de *ser mortal*.<sup>221</sup>

*Sumergido en un cosmos donde todo era inmortal, la mortalidad se convierte en el rasgo distintivo de la existencia humana. Los hombres eran "los mortales", lo único mortal en la existencia, porque, a diferencia de los animales, ellos no existen solamente como miembros de una especie de la cual la vida inmortal se encuentra garantizada por la procreación. La mortalidad de los hombres se*

---

<sup>219</sup> Rabinovich, Silvana. "Lévinas: un pensador de la excedencia". Prólogo a Lévinas, Emmanuel. *La huella y el otro*, México, Taurus, 2000, p. 20

<sup>220</sup> Gibbs, Robert, *Op. Cit.*

<sup>221</sup> Al respecto, Hanna Arendt expone esta definición del hombre como ser mortal (en términos heideggerianos "ser para la muerte"), retomando las ideas de Herodoto, quien caracterizó la religiosidad griega. En ésta, los dioses tienen la misma naturaleza del hombre y no la simple forma (*anthropophysis*). Ésta distinción se manifiesta, en la diferencia respecto a los cultos y creencias orientales, en los cuales la religiosidad se orienta hacia un Dios invisible y trascendente.

*relaciona con el hecho de la vida individual, con una reconocible historia de vida desde el nacimiento hasta la muerte, que sobrepasa la vida biológica. Esta vida individual se distingue del resto de las cosas por el curso rectilíneo de su movimiento, el cual, por así decirlo, rompe con el movimiento circular de la vida biológica. Esto es la mortalidad: moverse en línea recta en un universo donde todo,*

*si es que se mueve, se mueve en un orden cíclico.*<sup>222</sup>

Esta respuesta a la existencia tiene importantes consecuencias en la vida concreta de quien se asume como *ser mortal* pues, de acuerdo con esta definición, cada instante de la vida se presenta como una ardua lucha en la que el ser humano trata de imponerse a lo único cierto de su destino: la muerte.

Esto nos explica que la historia griega se conserve en las narraciones épicas y el papel central del héroe en los mitos y las historias de este pueblo. El hombre, cuyo valor se puede imponer a todo, cuya condición está afirmada por y en cada lucha en la cual expresa su fuerza y su independencia. Éstas luchas lo llevan incluso a desafiar la propia muerte, el héroe encuentra su valor y su individualidad<sup>223</sup> en su propia vulnerabilidad, en esta posibilidad siempre latente en cada momento en que se arriesga.

Por esto, el desafío a la muerte no se presenta como búsqueda de eternidad,<sup>224</sup> lo cual sería una contradicción respecto al propio carácter humano. La forma en la que el hombre griego busca trascender la muerte se plantea a través de la inmortalidad. La

<sup>222</sup> Hanna Arendt, *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1998. pp. 18 y 19. Hay traducción al español: Hanna Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1974.

<sup>223</sup> Aquí hablo de su distinción respecto de los otros hombres, respecto al resto de "los mortales". La individualidad clásica se distingue de la idea moderna del individuo, la cual se presenta como individuación de género. En ésta última, la individualidad, más que distinción, surge como la forma de identidad que permite la constitución del sujeto jurídico, necesario para la construcción de la sociedad, del Estado, del derecho e incluso del mercado modernos.

<sup>224</sup> La eternidad, como promesa de vida futura o extensión de la vida presente, y la contemplación (ambas contrapuestas a los conceptos griegos de inmortalidad y de vida activa), se afianzan como valores centrales en el pensamiento cristiano medieval. (Al respecto se puede consultar Hanna Arendt, *The Human Condition Op. cit.*)

inmortalidad se diferencia de la eternidad en que la primera no aparece como una extensión de la existencia. Así, no se trata de la promesa o la posibilidad de una "vida eterna", se trata de actuar de manera que las obras y las acciones puedan perdurar en el tiempo.

*La tarea y potencial grandeza de los mortales consistían en su habilidad para producir cosas –trabajos, obras y palabras- los cuales merecerían ser y, al menos en cierto grado, permanecer perpetuamente en el hogar, entonces a través de ellas los mortales pueden encontrar su lugar en un cosmos donde todo es inmortal, excepto ellos mismos. Por su capacidad de producir obras inmortales, por su habilidad para dejar huellas no perecederas detrás, los hombres, no obstante su mortalidad individual, alcanzan una inmortalidad propia y demuestran por sí mismos tener una naturaleza "divina".<sup>225</sup>*

Nos encontramos con que la muerte no sólo define la condición específica del ser humano, la cual lo distingue del resto de las cosas y de los seres con quienes comparte el mundo, e incluso respecto a los dioses; sino que también distingue a cada ser humano en su carácter individual. A partir de la muerte, cada uno se presenta en su existencia singular y no como individuo de una especie.

Estas ideas de la vida, de la existencia y la muerte, ponen en alto valores como la osadía, la heroicidad, el desafío a la muerte, aún a costa de la propia vida, todo por alcanzar la inmortalidad. La virtud está en la fuerza para perdurar, para hacerse inmortal a partir de las obras y la capacidad individual para vencer las adversidades.<sup>226</sup> En la actitud heroica se afirma la individualidad que distingue al hombre, desde ahí se despliega su poder y ahí se afirma su ser.

*Sólo los mejores (aristoi), y quien constantemente demuestra ser el mejor (aristeu-ein), un verbo para el cual no hay equivalente en cualquier otra lengua), y quien "prefiere la fama inmortal a las cosas mortales", es realmente humano; los otros, satisfechos con los placeres que se le brindan naturalmente, viven y mueren como animales.<sup>227</sup>*

---

<sup>225</sup> Hanna Arendt, *Op. cit.* p. 19.

<sup>226</sup> Son éstos los valores que rescata Friedrich Nietzsche en *La genealogía de la moral*.

<sup>227</sup> Hanna Arendt, *Op. cit.* p. 19.

Y no obstante, el héroe, a pesar de su grandeza, nunca puede escapar a su destino. Finalmente, la vida es una tragedia y hasta el mismísimo Aquiles tenía un punto vulnerable en su ser semi-divino, un rincón que lo hacía indefenso y le impidió burlar el poder de la muerte.

Por esto el hombre griego se encuentra encadenado a sí mismo. Pese a su constante salida, es necesario el constante retorno a la patria que significa para él mismo el único lugar seguro. Ni sus dioses actuaban dándole seguridad, pues al igual que los mortales eran caprichosos y volubles.

Esta situación explica el sentido trágico de la existencia griega, a diferencia de la tradición judeocristiana, en la que se vuelve central la esperanza.

*Desde sus orígenes, fue animoso y abierto a la aventura el pueblo griego, más nunca, ni siquiera en sus momentos de mayor brío histórico, alcanzó a ser un pueblo esperanzado; pese a Platón y a los místicos, jamás acertó a conocer por sí mismo la íntima certidumbre de un futuro plena y definitivamente glorioso y feliz. Nietzsche, tan temprano descubridor del pesimismo griego, supo poner el dedo en la más secreta llaga del corazón helénico.<sup>228</sup>*

No es extraño entonces, que en esta tradición la idea y la forma de vivir el tiempo aparezcan como una constante salida y como un constante retorno que se concreta en el momento presente de la afirmación del ser ante la muerte. ¿No es esto lo que representa la Odisea?

Esperanza para los griegos, entre los que la mayor certeza se encontraba en la inminencia de la muerte, significaba en el mejor de los casos postergar el hecho con que culmina la existencia, aplazar el encuentro con la condición que afirma el carácter propiamente humano *-ser mortal-*.

Es en este sentido en el que nos explica Pedro Lain. Así, *elpis* para los griegos significaba más espera que esperanza:

*a la vez esperanza, espera, previsión, conjetura, preocupación y temor. Era, en suma, la actitud o el sentimiento del alma humana frente a un evento futuro y probable, fuese éste feliz o desdichado. Más que a nuestra "esperanza", la elpis de los griegos equivalía a*

<sup>228</sup> Lain Entralgo, Pedro *Op. Cit.* Madrid, Alianza, 1984. p. 31

*nuestra "espera", y así podía ser complacida y confiada unas veces, y temerosa y desconfiada otras.*<sup>229</sup>

Y, ciertamente, ¿qué vendría a representar la esperanza en la existencia de un ser que se arriesga constantemente? Simplemente una ilusión, la apariencia de que hay una certeza, ahí donde sólo la muerte es segura. Sobre esta idea, señala Moltmann:

*La mitología griega habla de la esperanza en la historia de Prometeo. A espaldas de Zeus, dios padre del universo, Prometeo se introduce por una puerta trasera en el Olimpo, enciende una antorcha en el igneo carro del sol y regresa a la tierra sin ser descubierto. Así, merced al robo perpetrado a los dioses, la humanidad obtuvo el regalo del fuego. Cuando Zeus advirtió lo acaecido, juró venganza. Entonces formó a Pandora, la más hermosa mujer jamás creada y la envió a Epimeteo, hermano de Prometeo. Epimeteo no dudó un solo instante en desposarse con ella. Pero, sin duda alguna, era tan hermosa como necia. A pesar de la prohibición abrió la caja que trajera como presente del cielo. De ella salieron todos los males que desde entonces han venido afligiendo a la humanidad: enfermedad, locura, vicios. La ilusión, sin embargo, que se mantuvo encerrada en la caja, impidió que los hombres atormentados pusieran fin a sus sentimientos mediante el suicidio (Hesíodo). Según este mito la esperanza es un mal salido de la caja de Pandora. La esperanza, pues, vino a sumarse a los males que el hombre ya poseía. Ella le engaña con ilusiones, alargando con ellas todos sus sufrimientos. Si nos desprendiéramos de la esperanza, seríamos capaces de conformarnos con todos los padecimientos. Ya no experimentaríamos que éstos fueran dolorosos. Entonces dejaríamos de sentir igualmente el miedo; y sin miedo y sin esperanza devendríamos invulnerables, como los estoicos.*<sup>230</sup>

Un destino marcado por el hecho fundamental de existir para la muerte, implica también una forma peculiar de vivir la temporalidad: el momento más importante se encuentra en el presente, en el *aún puedo*. En este contexto, la temporalidad se vive como un eterno presente, como un *eterno retorno de lo mismo*.

*La concepción cíclica del tiempo tuvo para la mente griega muy graves consecuencias. Impidió, por lo pronto, su acceso a una noción suficientemente profunda de "lo nuevo". Si todo se repite indefinidamente, la novedad de lo que ante nuestros ojos surja –una*

<sup>229</sup> *Ibid.* p. 27

<sup>230</sup> Jürgen Moltmann, *El experimento esperanza*, Op. Cit, p. 29

*realidad natural o un evento histórico- no puede ser más que aparente: el hombre griego concibió el origen y no la realidad, la génesis y no la novedad, el término y no la postrimería. Sólo en el Cristianismo pudo adquirir un sentido absoluto y verdaderamente "escatológico" la expresión griega ta éskhata, "las terminaciones" o "postrimerias".*<sup>231</sup>

A diferencia de los griegos, que definían la condición humana por su ser mortal, el pensamiento judío define el carácter humano por su condición *creatural*<sup>232</sup> que, en una relación personal con Dios se definen por la confianza, no por el miedo.

Con Abraham entra en juego un factor histórico nuevo, dotado de virtualidades universalistas insospechadas. Se trata de la *Promesa*: «*lo más propio de la esperanza bíblica es ser spes contra spem, consiste en aguardar con confianza lo naturalmente imposible*». <sup>233</sup>

En consecuencia, su apertura al mundo se da a partir de la esperanza y el amor en comunidad –*caridad*-. De la doctrina de la creación –reafirmada posteriormente en la encarnación cristiana- la ética judía será llevada a desarrollar y privilegiar el concepto de caridad, derivado del amor oblativo a Dios por el ser humano.

*La realidad ontológica de la dependencia del hombre, de cada hombre, respecto a Dios, permite a los pensamientos judío y cristiano asumir la sustancial igualdad de todos los hombres entre sí. Por grandes que puedan ser las distancias entre un yo y un tú humanos, estas serían inconsistentes a la infinita distancia que separa al hombre de Dios, ser absolutamente trascendente.*<sup>234</sup>

<sup>231</sup> Lain. *Op. cit.* p. 32

<sup>232</sup> «*El mundo judaico (veterotestamentario y helénico-alejandrino) y el mundo cristiano antiguo, están unidos por el dato constitutivo de la doctrina de la creación y por consiguiente, por la concepción de la dependencia ontológica del hombre respecto a Dios, que es desconocida al mundo clásico y está destinada a producir una nueva visión en las relaciones interpersonales*». (Luigi Pizzolato, *L'idea della amicizia nel mondo antico clasico e cristiano*. Torino, Einaudi, 1993, p. 216).

El ser humano no puede ser pensado, en este contexto, como un ser autosuficiente, sino como un ser sujeto a su entorno vital representado por Dios, por su comunidad y por la naturaleza, en resumen, por la alteridad.

<sup>233</sup> Ruiz de la Peña, Juan Luis. *El último sentido. Una introducción a la escatología*. Madrid, Marova, 1980, p.40

<sup>234</sup> Pizzolato, Luigi. *L'idea della amicizia nel mondo antico clasico e cristiano*.

Entender los límites de la propia humanidad frente a la trascendencia, así como la responsabilidad que se tiene con la comunidad, antes que con uno mismo, permite explicar el rescate de una moral y la afirmación de una unicidad en la heteronomía –a diferencia de la afirmación del sujeto autónomo– que rescata Emmanuel Lévinas. No se trata, sin embargo, de una heteronomía arbitraria, impuesta por algún tirano o un Estado totalitario.

*Los hebreos dejaron Egipto con el fin de recibir la Torah en el monte Sinaí y no para darse a sí mismos su propia ley. Ellos cambiaron la heteronomía del tirano por la del Eterno, pero permanecieron en la heteronomía.<sup>235</sup>*

La responsabilidad frente al prójimo, lejos de limitar una individualidad y una libertad que, en la defensa del yo frente al otro, sólo ocultan soledad es la que permite la plena realización del ser humano en comunidad. Al asumir su responsabilidad ante el otro, el yo se encuentra como ser único y singular en su ser por y para otro, salida de sí y comienzo de la socialidad.

*El prójimo no tiene una significación negativa. Desde los límites que me impone recupero la maravilla de la creación y, desde esta maravilla, el lugar desde donde soy llamado: único de frente al Único.<sup>236</sup>*

Se señalaba que para el hebreo, vivir humanamente fue, «ante todo, creer y esperar, fidelidad y esperanza».<sup>237</sup> La respuesta por la condición del ser humano, desde la antropología judeocristiana, abre la existencia a partir de la esperanza. No es que ésta no hubiese existido en la cosmovisión griega, pero ni ocupaba el lugar central, ni implicaba necesariamente la actitud esperanzada y la promesa esperanzadora que viene a significar para la tradición judeocristiana.

En contraste con los griegos, el pensamiento de los hebreos plantea una idea del tiempo como apertura radical; su existencia no

Torino, Einaudi, 1993, pp. 218 y 219.

<sup>235</sup> Chaliier Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas. Op. Cit.* p. 82.

<sup>236</sup> Petrosino, Silvano y Jacques Rolland. *La verité nomade.* París, La Découverte, 1984, p.113.

<sup>237</sup> Lain. *Op. cit.* p. 34

transcurre a través de una eterna sucesión de presentes, sino que se orienta al porvenir. 19

*La lengua hebrea desconoce la forma de presente propiamente dicha. En su concepción de tiempo se reconocen como esenciales el pasado y el futuro. La fe israelita es fe en la promesa, y lo propio hay que decir con respecto a la fe cristiana. Se vive para el futuro que se inicia ya aquí y ahora.*<sup>238</sup>

Este punto de vista nos permite pensar al ser humano como un ser para el futuro. Antes que un ser para la muerte, un ser abierto al porvenir. Esta actitud existencial, esta necesaria salida, este éxodo, viene a transformar la posición vital de la existencia humana de manera profunda. Esta forma distinta de plantear la condición humana y de vivir la vida, se expresa en la diferencia que, señala Zubiri, existe entre las nociones de verdad y pensamiento para los griegos y para los hebreos:

*la verdad fue para el griego alétheia, descubrimiento, potencia de lo que es; en suma un acto de visión, de evidencia intelectual. El lógos, la palabra, es así la expresión o declaración de la verdad patente a la inteligencia. Para el hebreo, en cambio, la verdad fue emunah, algo en que se puede confiar; no, por tanto, la visión intelectual de lo presente y patente, sino la confianza de todo el ser en el cumplimiento de lo futuro y prometido. La palabra davar, es entonces espíritu creador, y promesa de lo que será: por eso "la palabra de Dios", creadora del mundo y fundadora de la alianza, pudo hacer histórico el universo. Así, mientras el pueblo griego creó el tipo humano del sophòs, el sabio que declara "lo que es", y pensó que lo opuesto a la verdad es la "falsificación", la falsa apariencia, el pueblo hebreo dio luz al tipo humano del nabi, el profeta que anuncia "lo que será" y consideró que a lo verdadero se opone lo que nos*

---

<sup>238</sup> Moltmann. Op. cit. p.22

«A diferencia de otros pueblos y religiones, Israel, a la luz de su singular experiencia religiosa, tuvo conciencia viva de que tanto su existencia propia como la vida incluso del mundo entero era historia abierta al futuro. En su origen no hubo ningún acontecimiento primario mítico como en Babilonia o Egipto, sino un hecho histórico: la rebelión y el éxodo de la esclavitud de Egipto. En este acontecimiento conoció Israel a su Dios de los patriarcas» como Dios de la promesa, Dios de la esperanza, como Dios del éxodo. Cobró conciencia de sí mismo, reconociéndose como pueblo que, teniendo sus raíces en el pasado, encamina sus pasos hacia el futuro». (Idem p. 31)

*produce "desilusión", esto es, aquello que no cumple con lo que en realidad esperábamos.*<sup>239</sup>

Los límites de la existencia humana ya no son determinados desde un punto de vista que enfatiza la existencia individual (no olvidemos que el ser mortal cumplía, entre otras cosas con la función de distinguir individualmente a los humanos), sino que son fijados a partir de la relación con los demás. Es en la comunidad, en la relación social, donde realmente tiene significado ser humano.

Antes que angustia, la necesidad de responder al significado, a los límites y las posibilidades de uno mismo y de nuestra existencia, significa responsabilidad por una parte y transformación, por la otra. «*Para la tradición judía (especialmente bíblica) el cambio aportado por el Et Ketz, el fin de los tiempos, es general, universal y radical. No significa un mejoramiento del mundo tal como existía hasta entonces sino la creación de un mundo enteramente otro.*»<sup>240</sup>

Desde el punto de vista de la tradición judeocristiana, los verdaderos límites de la existencia no están marcados por la posibilidad de uno mismo. Lo anterior representaría simplemente una existencia de soledad. Hay límites anteriores a la propia existencia, marcados por la existencia de otros; límites que no se perfilan desde la perspectiva egoísta del ser autónomo, sino a partir de los otros con los que se existe, con los que se hace posible la existencia concreta. Antes que los límites fijados en la posibilidad o en la angustia de la existencia propia, se encuentran los límites de los otros, la necesidad de respuesta y responsabilidad, condición para la convivencia en el existir humano.

Esto no es sólo la posibilidad de vivir en el *éxodo*, sino el imperativo de asumir el *éxodo* para poder vivir. Se debe ir más allá de las fronteras del *sí mismo*, más allá del espacio físico, *más allá que un lugar*, hacia lo *Otro*, hacia lo inhabitable, hacia lo inasumible, hacia lo inasimilable. La condición de lo humano es así, el *exilio de sí*, el abandono del egoísmo.

---

<sup>239</sup> Zubiri, citado por Laín, Pedro, en *Op. cit.* pp. 35-36

<sup>240</sup> Michael Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central*. Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto, 1997. p. 22.

La ineludible responsabilidad de ser para los otros es, en consecuencia, una práctica que se concreta en amor y, por tanto, en la comunidad, en la relación con los demás; no en la autosuficiencia y en la soledad.

En este sentido, nos expresa Emmanuel Lévinas:

*el encuentro con Otro es, ante todo mi responsabilidad respecto a él. Este hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo, amor sin Eros, caridad, un amor en el cual el momento ético domina sobre el momento pasional, un amor sin concupiscencia.*<sup>241</sup>

En la diferencia entre los conceptos de amor judaico y griego, se comprende muy bien el dificultad que tuvieron los cristianos para traducir esta forma de relación. En términos griegos<sup>242</sup> la caridad se define como *agápè* o *cáritas*, no como *philia*, la palabra que utilizaban los griegos. *Agápè*, un término que no tenía un uso común y fue, de hecho, escogido por los Setenta a causa de la inadecuación de los términos *èròs*, *storgé* y *philia*.<sup>243</sup>

La caridad se define así, como responsabilidad por el prójimo en el respeto a la diferencia, relación que es respuesta al otro más que satisfacción de una necesidad de uno mismo, en este sentido, nos señala Lévinas:

*El amor se caracteriza por un hambre esencial o inextinguible. Estrechar la mano de un amigo es decirle uno su amistad, pero decirselo como algo inexpresable, más aún, como algo no llevado a cabo, como un deseo permanente.*<sup>244</sup>

Frente al eterno retorno, el éxodo. La construcción de las relaciones humanas como salida radical, como renuncia a un yo egoísta.

---

<sup>241</sup> Emmanuel Lévinas., *Filosofía, justicia y amor*, en Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*. Valencia., Pre-textos, 1993. p. 129

<sup>242</sup> Traducción de los Setenta.

<sup>243</sup> Pizzolato, Luigi, *Op. Cit.*

<sup>244</sup> EE p. 55

*La relación ética en el judaísmo aparecerá como una relación excepcional: en ella el contacto con un ser externo, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye, la inviste.<sup>245</sup>*

La apertura, la salida hacia lo otro, representa así la posibilidad de construcción de una humanidad y una sociabilidad diferentes, en las cuales los límites y las posibilidades del ser humano no dependen de su actitud heroica, de su poder para dominar la naturaleza y las adversidades, para vencer lo que se oponga a la independencia de su ser; por el contrario, sus límites y sus posibilidades se encuentran en la necesidad de responsabilidad respecto a los otros.

## **2. La otra utopía**

Hemos expresado a lo largo de este trabajo, la necesidad de replantear la función de los anhelos e ideales –no sólo en su dimensión crítica, sino en su dimensión ética y en sus posibilidades de cambio concreto-. De no ser así, cerramos la posibilidad de pensar que existe un referente o un ideal capaz de perfilar las condiciones básicas de lo que significa ser humano.

Si esto fuera así, esta reflexión sería completamente inútil, pues cada individuo podría *vivir* su propio ser de acuerdo a su propia forma de entender la humanidad y nada garantizaría que esta forma se concretara efectivamente como algo humano.

Ahora resulta claro que el culto a la racionalidad y el poder autosuficiente del ser humano, pueden derivar en irracionalidad que se vuelve contra vida de muchos seres humanos. La explotación y el genocidio terminaron por desenmascarar el mito de la razón, la cual abandonó sus promesas de bienestar o por lo menos, las limitó a unos cuantos ante el sacrificio de otros muchos.

En este caso, de nada sirve la historia, y de nada sirve saber que somos herederos de dos tradiciones que nos brindan distintas soluciones a la pregunta por nosotros mismos y por nuestra existencia.

Por esto resulta absurdo cerrar las puertas a esta riqueza infinita y abrirlas con ligereza a la Nada, que nos vacía poco a poco. Ni el

---

<sup>245</sup> DL p. 16

carácter aventurero del ser heroico, ni la responsabilidad del ser escatológico. Y, a cambio, cobardía y desencanto. Miedo y soledad y además... Nada, «el desierto crece».<sup>246</sup>

Después del derrumbe de los mitos que trajo consigo la modernidad, se pierden los rumbos, se cierran los caminos y reina el desencanto, ¿pero es este desencanto el único rastro que queda de lo humano en los tiempos que estamos viviendo?

Siempre ha sido difícil para el ser humano forjarse una idea de sí mismo, quizá por el carácter de su propia existencia que es justamente porque no termina de ser, porque *se está siendo*. En otras palabras, podríamos decir que su existencia depende de su apertura a la posibilidad.

No se puede decir que un hombre o una mujer son, en tanto no están viviendo efectivamente, existiendo efectivamente, siendo efectivamente. La existencia humana es posible en tanto no está completada, en tanto no está terminada. Los hombres viven cuando *hay tiempo*, cuando aún les queda vida por vivir.

La condición fundamental de la existencia humana está sujeta por su apertura a la posibilidad; aunque de acuerdo a las ideas que hemos revisado, esta apertura no es suficiente para garantizar una verdadera vida. Hallarse en el mundo no significa necesariamente estar viviendo. Tal vez sea así en términos biológicos, pero no en términos existenciales, pues para vivir se necesita también una apertura al mundo, una disposición del ser humano a la temporalidad que se abre con este no-acabamiento.

En estos momentos no se trata únicamente de replantear los límites del pensamiento sobre lo humano. No se trata simplemente de una crisis del humanismo o de los humanismos; el problema es

---

<sup>246</sup> Nietzsche, Heidegger, Jünger y otros pensadores, definen la condición nihilista como «el desierto», la tierra devastada, donde, tal como señala Heidegger, devastación es más que destrucción. La destrucción puede terminar con todo lo que ha crecido o con lo que ha sido construido, pero la devastación impide incluso las posibilidades de construcción y crecimiento futuras, dejando vacío, bloqueando toda posibilidad. (Cfr. Heidegger, Martin, *What is Called Thinking?*. New York, Harper & Row, pp. 29-30. Sobre esta cuestión se pueden consultar también: Ernst Jünger y Martin Heidegger, *Acerca del nihilismo*. Barcelona, Paidós).

más profundo. Se trata de replantear los límites y las posibilidades de la vida misma. Se trata, en este sentido, de una crisis de *humanidad*, con los dos niveles que ésta implica: el nivel práctico de las relaciones humanas y el nivel utópico de los límites y las aspiraciones mismas.

La necesidad de una apertura del ser humano a la temporalidad como primera condición para su existencia no es suficiente para vivirla con humanidad. A esta apertura a la temporalidad del ser humano ha de venir a sumarse una disposición a vivir esta existencia, esta apertura es posible gracias a la esperanza. Sólo el hombre que espera se halla dispuesto a caminar hacia su porvenir. De otra manera, la apertura a la temporalidad es sólo espera pasiva, conformismo. Por el contrario, la actitud activa que supone la aceptación de un porvenir como proyecto no es sólo espera sino esperanza.

El desarrollo vertiginoso de los procesos científico y tecnológico vino a consolidar la idea del ser humano como ser libre y autónomo, como ser capaz no sólo de controlar y dominar la naturaleza, sino como ser capaz de dominar y controlar a otros seres humanos. Pero el control y el dominio se volvieron contra la propia humanidad. En el momento en que se rebaja el valor humano de otro se rebaja el valor humano propio, pues se pierde el referente ético que sustentaba la propia dignidad humana. En el momento en el que el otro aparece como objeto, aún aquel que domina se ve privado de la posibilidad de relacionarse de manera humana, *«pues donde hay una cosa, hay otra cosa»*.<sup>247</sup>

Tal vez fue por esto, que junto con el poder que representan la ciencia y la tecnología, le llegó al ser humano la soledad, una soledad insoportable, el precio del poder de reducir al otro al nivel del objeto; cerrándose al mismo tiempo la posibilidad de tener frente a sí otro rostro humano, que pudiera ser interlocutor.

Parece contradictorio que aún cuando se tienen las necesidades básicas saciadas, se carece de "algo"; que sujetos "con posibilidades" encuentren terriblemente insoportable la propia existencia, llena de cosas pero vacía de humanidad. Sin embargo, para conservar la libertad y el poder intactos, es necesario continuar

---

<sup>247</sup> Martín Buber, *Yo y Tú*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1994. p. 8.

en la defensa "de uno mismo", del sujeto "libre y autónomo" que puede poner en peligro la propia humanidad por conservar ese poder.

Ni el carácter heroico de la antropología griega, ni la esperanza de la antropología judeocristiana se imponen al desencanto del ser egoísta, que se pretende autónomo, que se mantiene lejos de los demás, creyendo que cuida su libertad, cuando no hace más que perpetuar su soledad.

A mi parecer, se abren dos caminos, como respuesta a la crisis humanista y a la falta de humanidad que se expresan en muchos instantes de nuestros tiempos, aunque no dudo que entre estos dos se abran infinidad de atajos y laberintos.

El primer camino es el del miedo, el cual aún criticando la situación, se pronuncia a la defensa de un ser que se repliega en su egoísmo. Recurre, en el mejor de los casos, a la pasividad y el conformismo. Al cobijarse bajo la bandera de que no se debe esperar nada pues todo miente, renuncia al mismo tiempo a las posibilidades de lo humano.

El segundo camino, el de la esperanza, es el que quiere creer que la humanidad es posible. Y precisamente por creerlo, es que lucha para construirla instante por instante. Este es el camino de la utopía, porque de otra manera, se cierra la propia posibilidad, no tanto de ser, como de *ser humanamente*, pues

*allí donde la intención carece de meta y la esperanza no puede echar ancla, no tiene sentido abrigar intenciones morales y carece de base al concebir las esperanzas humanas.*<sup>248</sup>

Esta disposición de esperanza y la construcción de una subjetividad responsable, son los grandes aportes del pensamiento escatológico a la utopía.

Hay dos aspectos fundamentales que determinan los contenidos utópicos en la obra de Emmanuel Lévinas: el contexto histórico en que se ubica su pensamiento –la crítica de la modernidad y sus valores- y la propuesta alternativa que representa la ética judía frente a la visión griega que sirve de base a la filosofía occidental.

---

<sup>248</sup> SO p. 415

En estos dos aspectos se manifiestan también las dos funciones básicas de las utopías —crítica y propuesta ética— y también se confirma que una propuesta utópica se presenta como nexo que une ética y política.

Esta propuesta replantea el tiempo de las utopías, que generalmente se propone como tiempo futuro o condición por alcanzar, a una temporalidad en la que pasado y porvenir ya se encuentran presentes en un ser responsable que asume la huella, plasmada a lo largo de muchas generaciones dentro de las cuales él ya tiene una tarea y, de la misma manera, anticipa el Bien, porvenir escatológico abierto a la respuesta por nosotros mismos y por los demás.

Si en Ernst Bloch encontramos una ontología de la posibilidad u *ontología utópica* del aún-no-ser, en Lévinas encontramos una *metafísica tópica*, una metafísica posible y necesaria ante el relativismo que han generado estos tiempos en que se ha proclamado la muerte de Dios y la muerte del ser humano, pues, como señala Michel Foucault, «*estando muerto Dios el hombre no ha podido no sucumbir, dejando detrás de sí el espantoso gnomo*».<sup>249</sup>

Lévinas se empañía en defender un humanismo que ya nada tiene que ver con la autosuficiencia de un ego que es el centro de la subjetividad,

*para Lévinas defender lo «humano» es el único modo de defender el «sentido» que, hemos visto, no tiene su génesis en el saber, sino en el suceso originario en el que el ser humano encuentra al otro ser humano y es convocado a una responsabilidad irrecusable. Lo humano es ahora el orden que no puede ser abolido, pues es la expresión misma de un sentido que viene del otro, que manda antes de algún reconocimiento: la alteridad sin la cual la subjetividad no puede, en absoluto, llevarse a cabo.*<sup>250</sup>

Es por esto que los pensamientos de Bloch y Lévinas me parecen una gran contribución para el necesario rescate de la utopía en los tiempos que corren, pues ambos nos recuerdan que el ser humano, lejos de ser autosuficiente o de estar realizado o acabado, es un ser

---

<sup>249</sup> Citado en Sansonetti, Giuliano. *Levinas e Heidegger*. Brescia, Morcelliana, 1998, p. 139.

<sup>250</sup> Ídem, p. 142.

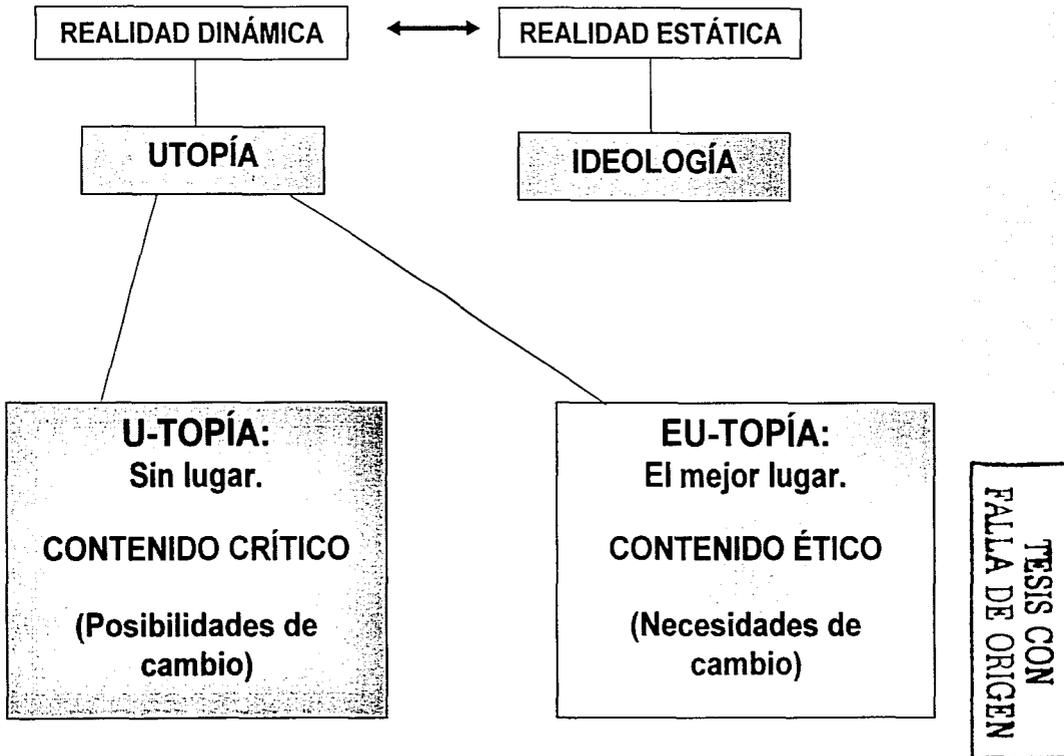
en potencia, necesitado y limitado por muchas cosas.

Quizá el más grande límite es él mismo y su ficticia autosuficiencia. La *esperanza* es el primer paso para bordear esos límites y prepararse para el *Encuentro* con el otro. Este paso supone asumir la vida como aventura, como riesgo y posibilidad de encontrar la plenitud en la realización con los demás y la responsabilidad como primer paso para esta realización.

La anticipación es misterio; no muerte. El misterio se suspende entre dos disposiciones fundamentales: el miedo o la esperanza. Paradójicamente asumirse autosuficiente, puede tener detrás el miedo de vivir una auténtica existencia humana, el miedo de los demás, el miedo de perderse a sí mismo en otro rostro, el miedo al Encuentro en la deposición de la Soberanía del Yo, verdadero y único encuentro con los otros.

# ESQUEMAS

POSIBILIDADES DE TRANSFORMACIÓN DE LA REALIDAD  
(PUNTO DE VISTA CONCEPTUAL, K. MANNHEIM)



Esquema 1

124

## POSIBILIDADES DE TRANSFORMACIÓN DE LA REALIDAD (PUNTO DE VISTA HISTÓRICO)

### UTOPIÁS MODERNAS

En relación directa con las condiciones históricas.

Transformación radical del orden sociopolítico.

- posibilidad práctica de transformación del orden existente.
- Realización de la ética en el presente inmediato mediante la praxis.

### UTOPIÁS ANTIGUAS

Orientan sus necesidades de cambio contra una persona o una institución.

- Carácter moral.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Esquema 2

125

# Definición

U  
T  
O  
P  
Í  
A

**POR SU FORMA:** Modelo de una sociedad ideal, sin importar su posibilidad.

SENTIDO COMÚN

**POR SU CONTENIDO:** Modelo de una sociedad ideal y proyección de cómo debe ser esa sociedad.  
Bien común.

TRADICIÓN  
LIBERAL

**POR SU FUNCIÓN:** Modelo de una sociedad ideal; proyección de cómo debe ser esa sociedad y posibilidades prácticas de transformación.

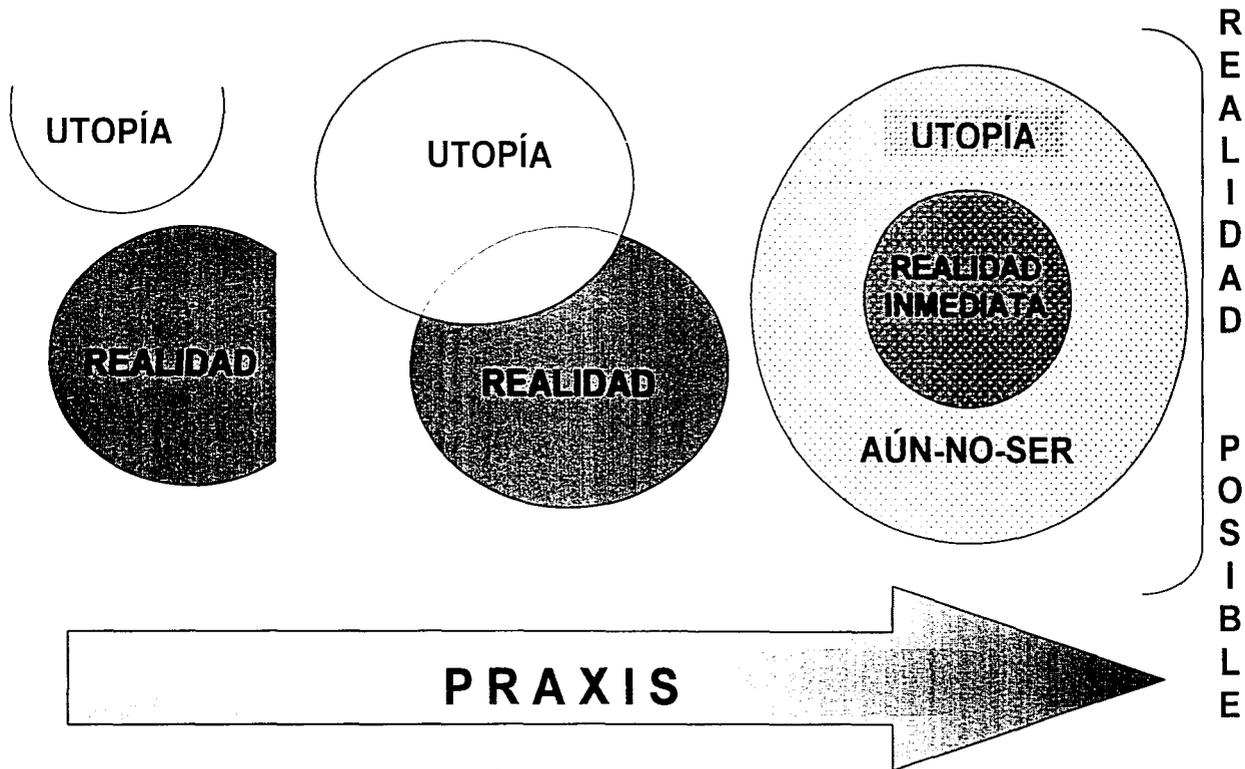
TRADICIÓN  
MARXISTA

TRADICIÓN  
FALLA DE ORDEN

Esquema 3

126

# RELACIÓN ENTRE UTOPIA Y REALIDAD

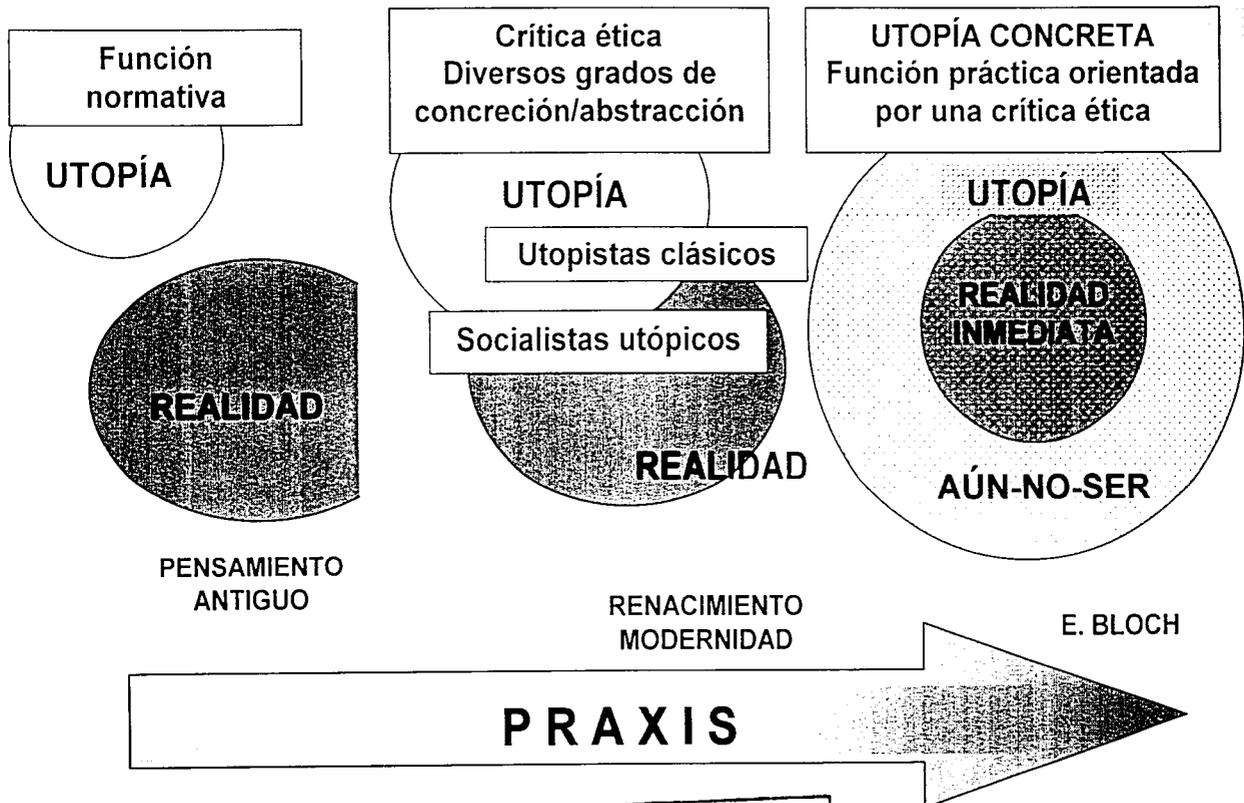


TECNOLOGÍA CON  
VALLA DE ORIGEN

Esquema 4

127

RELACIÓN ENTRE UTOPIA Y REALIDAD  
(UBICACIÓN HISTÓRICA DE ALGUNOS CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO UTOPICO)

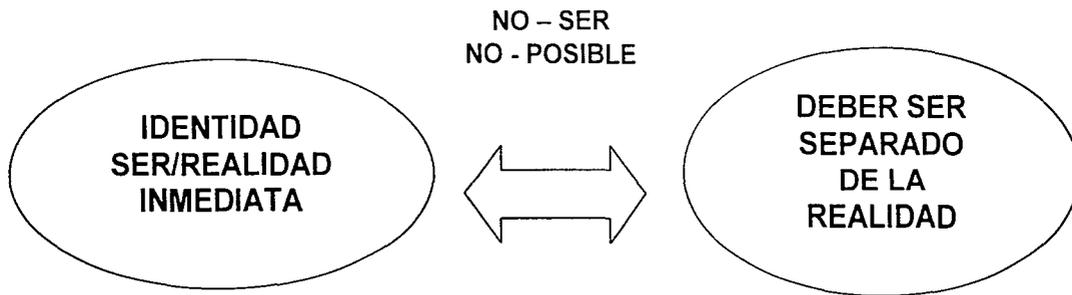


TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

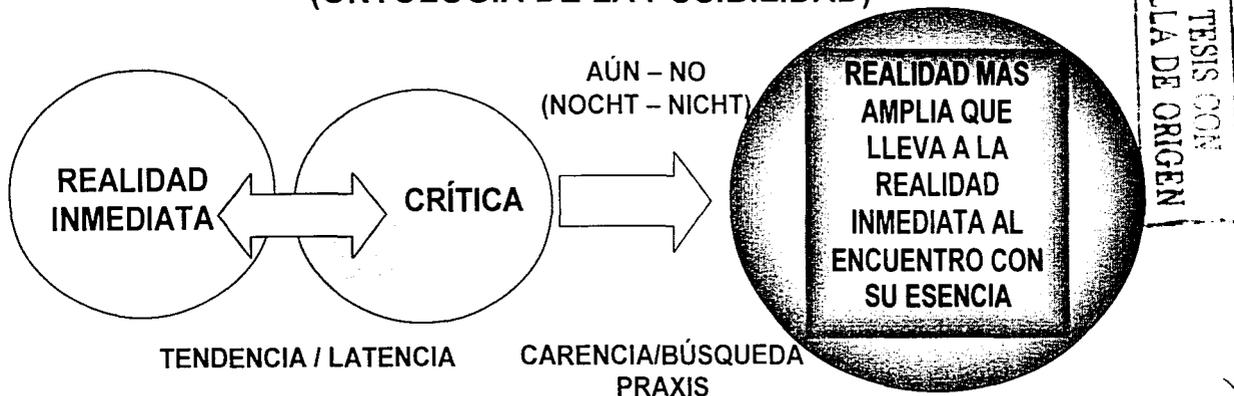
Esquema 4A

128

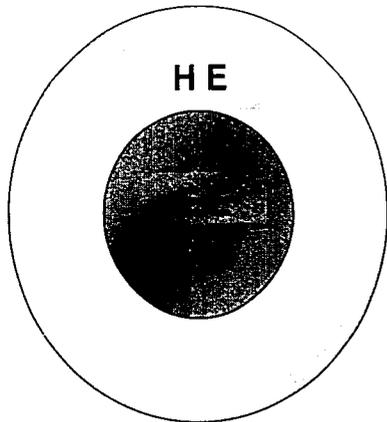
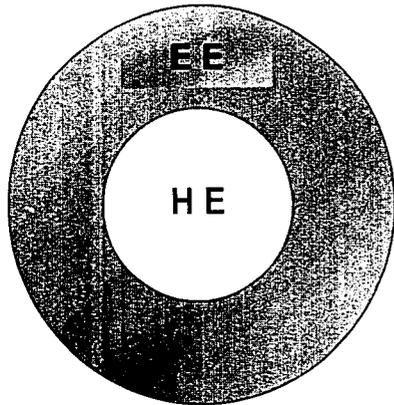
# CONCEPTO DE UTOPIA ANTES DE ERNST BLOCH (POSIBILIDAD DE LA ONTOLOGÍA)



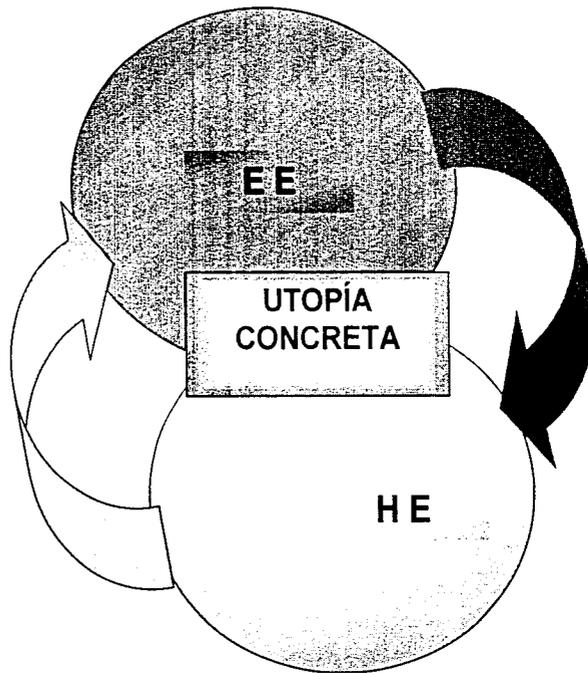
# CONCEPTO DE UTOPIA EN ERNST BLOCH (ONTOLOGÍA DE LA POSIBILIDAD)



RELACIÓN ENTRE *ESPACIO DE EXPERIENCIA* Y *HORIZONTE DE ESPERA*\*



T  
R  
A  
N  
S  
F  
O  
R  
M  
A  
D  
O  
R  
A



E  
S  
P  
E  
R  
A  
N  
Z  
A

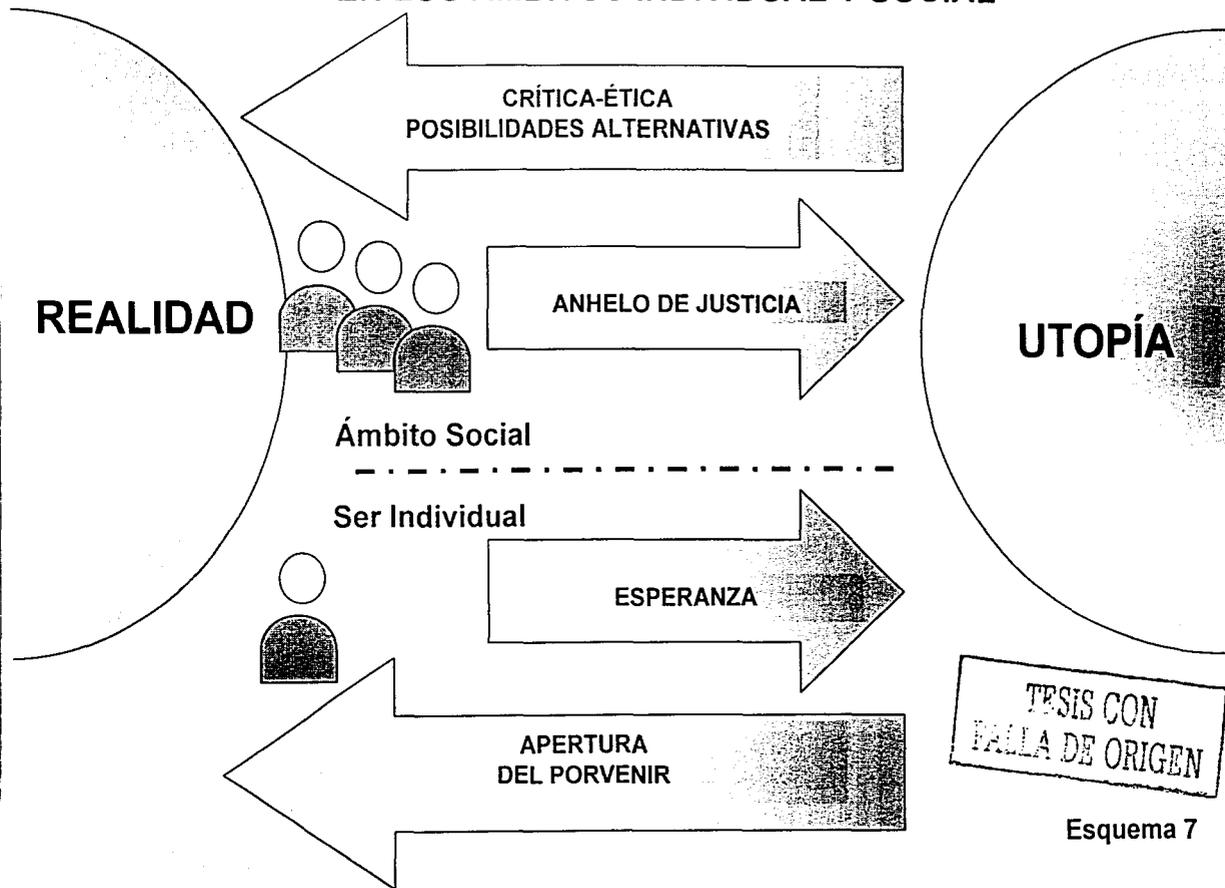
\* Dos categorías metahistóricas utilizadas por Paul Ricoeur

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

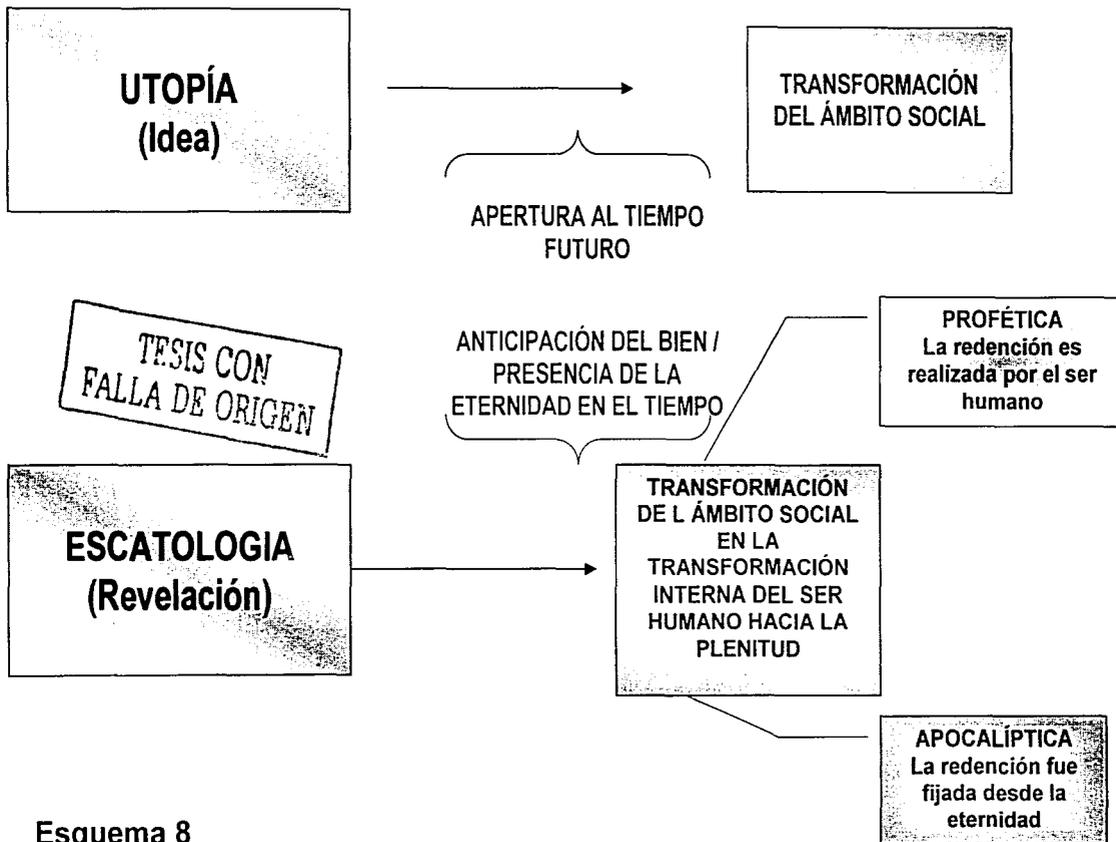
Esquema 6

130

# NEXO ENTRE REALIDAD Y UTOPIA EN LOS ÁMBITOS INDIVIDUAL Y SOCIAL



# ESCATOLOGÍA Y UTOPIÍA



Esquema 8

# CRONOLOGÍA



## Cronología

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1885	13 de abril. Nace György Lukács. Aparece el 2º volumen de <i>El Capital</i> de Karl Marx.	8 de julio. Nace Ernst Bloch en Ludwigshafen, Alemania.	
1886	Nace Franz Rosenzweig. <i>Más allá del Bien y del Mal</i> , de Friedrich Nietzsche.		
1889	22 de septiembre. Nace Martin Heidegger. Se funda la 2ª Internacional.		
1894	El oficial judío Alfred Dreyfus es condenado injustamente en Francia. Aparece el 3er volumen de <i>El Capital</i> de Karl Marx.		
1898	Nace Bertolt Brecht. Nace Herbert Marcuse.		
1895	Nace Max Horkheimer. Muere Federico Engels <i>Las reglas del método sociológico</i> , de Émile Durkheim.	Bloch comienza sus estudios en el Instituto Real de Ludwigshafen.	
1899		Lecturas de Bebel y Rosa Luxemburgo.	

TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1900	Muere Friedrich Nietzsche. <i>Investigaciones lógicas</i> , de Edmund Husserl. <i>La interpretación de los sueños</i> , de Sigmund Freud.		
1905	Nace Jean Paul Sartre <i>La ética protestante y el espíritu del capitalismo</i> , de Max Weber.	Bloch estudia filosofía, música y física. Comienza a estudiar filosofía con Theodor Lipps.	
1906		Bloch continúa sus estudios en la Universidad de Würzburg. Lectura de Hegel, Schelling y Shopenhauer.	12 de enero. Nace Emmanuel Lévinas en Kaunas, Lituania.
1907	<i>La evolución creadora</i> , de Henri Bergson.	Bloch tiene su primera intuición del aún-no-consciente. Concepto que determinaría todo su planteamiento filosófico.	
1908	Nace Simone de Beauvoir. Nace Claude Levi-Strauss. <i>Reflexiones sobre la violencia</i> , de Georges Sorel.	Bloch se doctora con una tesis sobre Rickert. Bloch frecuenta en Berlín el Coloquio de Georg Simmel donde hace amistad con György Lukács. (1908-1911)	
1912		Bloch asiste al Seminario de Max Weber. (1912-1914).	

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1913	<p><i>Introducción a la fenomenología</i>, de Edmund Husserl.</p> <p><i>Tótem y tabú</i>, de Sigmund Freud.</p> <p><i>El sentimiento trágico de la vida</i>, de Miguel de Unamuno.</p>	Bloch se casa con Else Von Stritzky, escultora de Riga.	
1914	Comienzo de la 1ª. Guerra Mundial.	<p>Ruptura con Georg Simmel quien adoptó una postura nacionalista y belicista durante la Primera Guerra Mundial.</p> <p>Bloch comienza a escribir <i>Geist der Utopie</i>.</p>	La familia de Lévinas deja Lituania a causa de la guerra.
1915	<i>La metamorfosis</i> , de Franz Kafka.		
1917	<p>Revolución Rusa.</p> <p>Declaración de Bofdur a favor de establecer un Estado judío en Palestina.</p> <p><i>El estado y la revolución</i>, de Lenin.</p>	Bloch se exilia en Suiza.	
1918	<p>Fin de la 1ª. Guerra Mundial.</p> <p>Républica de Weimar.</p> <p>Se establece el voto universal en Inglaterra.</p> <p>Muere Georg Simmel.</p>	<p>Publica <i>Geist der Utopie</i>.</p> <p>Conoce a Walter Benjamin.</p>	

TEMAS CON  
FALLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1919	Se funda la Tercera Internacional. Asesinato de Rosa Luxemburgo y Kart Liebnacht. <i>Tractatus Logico-philosophicus</i> , de Wittgenstein.	Después del nacimiento de la República regresa a Alemania.	
1920	Se funda la Sociedad de las Naciones. Fundación del Partido Comunista Chino. Creación del Partido Nacionalista Alemán. Muere Max Weber.		La familia de Emmanuel Lévinas regresa a Lituania, después de vivir algunos años en Ucrania.
1921	<i>La estrella de la Redención</i> , de Franz Rosenzweig.	Se publica <i>Thomas Münzer als Theologe der Revolution</i> . Muere su esposa Else.	
1922	Mussolini asciende al poder en Italia. <i>Yo y tú</i> , de Martin Buber. <i>Economía y sociedad</i> , de Max Weber.	Se casa con Linda Oppenheimer, pintora de Frankfurt.	

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1923	<i>Diario metafísico</i> , de Gabriel Marcel. <i>Historia y conciencia de clase</i> , de György Lukács.	Bloch escribe <i>Aktualität und Utopie</i> , recensión del libro <i>Historia y conciencia de clase</i> de Lukács. Segunda edición de <i>Geist der Utopie</i> .	La familia de Emmanuel Lévinas se traslada a Estrasburgo, Francia. La facultad de letras de la Universidad de Estrasburgo cuenta en ese periodo con Martial Guérout, Maurice Pradines, Maurice Halbwachs, Marc Bloch y Lucien Febvre como profesores.
1924	Muere Lenin. Muere Franz Kafka. <i>La montaña mágica</i> , de Thomas Mann.		Emmanuel Lévinas se integra a los cursos de filosofía de la Universidad de Estrasburgo. (1924-1929).
1926		Bloch frecuenta a Theodor Adorno y Bertolt Brecha en Berlín.	Maurice Blanchot llega a Estrasburgo. Él y Lévinas comenzaran una amistad que perdurará por el resto de sus vidas.
1927	<i>El ser y el tiempo</i> , de Martin Heidegger.		
1928		Nacimiento de su hija Mirjam, divorcio de su esposa Linda.	Entusiasmado por la fenomenología de Husserl, Lévinas se traslada a estudiar a Friburgo, ahí asiste al último curso de Husserl sobre la construcción de la subjetividad. Ese mismo año Husserl se retira y Lévinas se encuentra con Heidegger.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1929	<p>Crisis económica del capitalismo a nivel mundial. Muere Franz Rosenzweig. <i>Ideología y utopía</i>, de Karl Mannheim. <i>Kant y el problema de la metafísica</i>, de Martin Heidegger.</p>		Lévinas participa en el encuentro de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger.
1930	<p><i>El malestar en la cultura</i>, de Sigmund Freud. <i>La rebelión de las masas</i>, de José Ortega y Gasset.</p>	Se publica <i>Spuren</i> .	En ese mismo año aparece <i>La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl</i> , primer libro de Lévinas.
1931	<p>Se proclama la República Española. Surge la <i>Escuela de Frankfurt</i>.</p>		Es otorgada la nacionalidad francesa a Emmanuel Lévinas.
1932	<p>Se establece la política económica del <i>New Deal</i> en Estados Unidos con el fin de hacer frente a la crisis económica. <i>La filosofía de la Ilustración</i>, de Ernst Cassirer. <i>Las dos fuentes de la moral y la religión</i>, de Henri Bergson. <i>Filosofía</i>, de Karl Jaspers.</p>		Lévinas se casa en Kovno con Raïsa (Marguerite) Levi.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1933	<p>Hitler asciende al poder en Alemania.</p> <p><i>Ser y tener</i>, de Gabriel Marcel.</p> <p><i>Introducción al psicoanálisis</i>, de Sigmund Freud.</p>	<p>Ante el dominio nazi, Ernst Bloch abandona Alemania. Vive un tiempo en Suiza, luego en Viena y luego en París.</p> <p>Los libros de Bloch son quemados públicamente, al igual que los de Bertolt Brecht y Sigmund Freud.</p>	<p>Ruptura con Martin Heidegger.</p>
1934	<p><i>El autor como productor</i>, de Walter Benjamin.</p>	<p>Se casa en Viena con Karola Piotrkowska, polaca, arquitecto.</p>	<p>El artículo <i>Quelques réflexions sur la philosophie du hitlerisme</i> aparece en <i>Esprit</i>, revista editada por Emmanuel Mounier.</p>
1935	<p>Hitler dicta las Leyes de Núremberg.</p> <p><i>Ser y tener</i>, de Gabriel Marcel.</p>	<p>Se publica en Zurich <i>Erbschaft dieser Zeit</i>.</p>	<p>Nace su hija Simone.</p> <p>Aparece <i>De l'évasion</i>, en la revista <i>Recherches philosophiques</i>.</p>
1936	<p>Guerra Civil en España.</p> <p>Procesos de Moscú.</p> <p><i>La obra de arte en la era e su reproducción técnica</i>, de Walter Benjamin.</p> <p><i>Teoría general sobre el empleo, el interés y el dinero</i>, de Keynes.</p> <p><i>La crisis de las ciencias europeas</i>, de Edmund Husserl.</p>	<p>Bloch se traslada a Praga con su esposa Karola.</p>	
1937	<p>Muere Edmund Husserl.</p>	<p>Nace su hijo Jan Robert.</p>	

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1938	Hitler invade Austria.	Reside en Estados Unidos.  Se dedica a trabajar en sus obras <i>Subjekt-Objekt; Naturrecht und menschliche Würde</i> y <i>Das Prinzip Hoffnung.</i> (1938-1949)	
1939	Franco toma el poder en España. Pacto Germano-Soviético. Muere Sigmund Freud.		El suboficial intérprete Emmanuel Lévinas participa en la Segunda Guerra Mundial.  Es capturado en Rennes.
1940	Comienza la guerra germano-soviética.  Walter Benjamin es detenido cuando intenta cruzar de Francia hacia España, ante el peligro de ser entregado a los nazis se suicida.		Emmanuel Lévinas es deportado a un campo de concentración cerca de Hannover. Lévinas comparte el stalag 11 B con el abad Pierre y el padre Chesnet, católicos.
1941	Muere Henri Bergson. <i>Razón y Revolución</i> , de Herbert Marcuse.		
1943	Jean Paul Sartre publica <i>L'Être et le Néant</i> .		Raïsa Lévinas se reúne con su hija Simone, ambas son protegidas por las hermanas de Saint-Vincent-de-Paul, bajo los nombres de Marguerite y Simone Devos.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1944	<p>16 de junio.</p> <p>Marc Bloch es fusilado por las tropas alemanas de ocupación.</p> <p>Fundación del Fondo Monetario Internacional y el Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo.</p> <p><i>Dialéctica de la Ilustración</i>, de Theodor Adorno y Max Horkheimer.</p>		<p>Lévinas regresa a París donde se encuentra con su esposa y su hija.</p> <p>Lévinas se entera que su familia en Kovno (sus padres y sus dos hermanos) fueron asesinados por los nazis.</p>
1945	<p>Estados Unidos arroja la primera bomba atómica sobre la ciudad de Hiroshima (6 de agosto); tres días después arroja la segunda sobre Nagasaki.</p> <p>Fin de la 2ª Guerra Mundial</p> <p><i>La fenomenología de la percepción</i>, de Maurice Merleau-Ponty.</p> <p>Muerte de Ernst Cassirer.</p> <p>Muere Maurice Halbwachs.</p>		

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1946	<p>La Sociedad de las Naciones es sustituida por la Organización de Naciones Unidas.</p> <p><i>Inicia la Guerra de Vietnam.</i></p> <p><i>El existencialismo es un humanismo</i>, de Jean Paul Sartre.</p>	<p>Se publica en Nueva York <i>Freiheit und Ordnung</i>, extracto de <i>Das Prinzip Hoffnung</i>.</p>	<p>Lévinas es designado director de la Escuela Normal Israelita Oriental, cargo que ocupará hasta 1961.</p> <p>Aparece el artículo <i>Il y a</i> en el primer número de la Revista Deucallón, fundada por Jean Wahl.</p> <p>Se funda el <i>Collège Philosophique</i> de Jean Wahl. Foro donde se presentarán importantes filósofos franceses, entre ellos Lévinas. El Colegio Filosófico trabajó hasta 1966.</p>
1947	<p><i>La gravedad y la gracia</i>, de Simone Weil.</p> <p><i>¿Qué es el personalismo?</i>, de Emmanuel Mounier.</p>		<p>Aparece <i>De l'existence a l'existant</i>, obra a la que se le atribuye el rompimiento definitivo con Heidegger.</p> <p>Lévinas escribe <i>Le temps et l'autre</i>.</p>
1948	<p>Independencia de Israel.</p> <p>Se recrudece el conflicto árabe-israelí.</p> <p><i>El joven Hegel</i>, de György Lukács</p>	<p>Se publica en versión española <i>Sujeto-Objeto</i> en la Ciudad de México.</p>	<p>Aparece <i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger</i>.</p>

IMPACTO CON  
FALLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1949	<p>Establecimiento de la República Democrática Alemana.</p> <p>Primera prueba de explosión de una bomba atómica por los rusos.</p> <p>Se proclama la República Popular China.</p> <p>Fundación de la OTAN.</p> <p><i>El Segundo Sexo</i>, de Simone de Beauvoir.</p>	<p>Ernst Bloch regresa a la República Democrática Alemana, invitado como profesor de la Universidad de Leipzig.</p> <p>Primera edición en alemán de <i>Subjekt-Objekt</i>.</p>	<p>Nace su hijo Michael, heredero del talento musical de abuelo materno.</p>
1951	<p><i>Los orígenes del totalitarismo</i>, de Hannah Arendt.</p> <p><i>Minima Moralia</i>, de Theodor Adorno.</p>		
1952		<p>Aparece <i>Avicenna und die Aristotelsche Linke</i>.</p>	
1953	<p><i>Introducción a la metafísica</i>, de Martín Heidegger.</p> <p>Muerte de Stalin.</p>		
1954		<p>Se publica el segundo volumen de la edición berlinesa de <i>Das Prinzip Hoffnung</i>.</p>	
1955	<p>Pacto de Varsovia.</p> <p><i>Eros y civilización</i>, de Herbert Marcuse.</p>	<p>Premio Nacional de la República Democrática Alemana.</p> <p>Miembro honorario de la Academia Alemana de las Ciencias.</p> <p>Bloch tenía 70 años.</p>	

VALA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1956	<p>XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética.</p> <p>Revoluciones en Polonia y Hungría.</p> <p>Guerra del Sinaí.</p> <p>Muere Bertolt Brecht.</p> <p>Muere Lucien Febvre</p>	<p>Tras el XX Congreso del PCUS y las revoluciones en Polonia y Hungría, Wolfgang Harich, colaborador de Bloch es arrestado. Algunas obras de Bloch son retiradas de la circulación.</p>	<p>Lévinas es nombrado Caballero de la Legión de Honor.</p>
1957	<p>Pacto de Roma que funda la Comunidad Económica Europea.</p> <p>Es lanzado al espacio el primer satélite artificial.</p>	<p>Bloch es jubilado a la fuerza.</p>	<p>Se organiza en Versalles el Primer Coloquio de Intelectuales Judíos de Lengua Francesa. Lévinas es de los protagonistas de este y los sucesivos coloquios donde participaron intelectuales como André Neher, Jean Wahl, Vladimir Jankélévitch, Robert Misrahi y Raymond Aron.</p>
1958	<p><i>La condición humana</i>, de Hannah Arendt.</p>		<p>Lévinas es nombrado doctor <i>honoris causa</i> por la Universidad de Bar Ilan en Israel.</p>
1959	<p>Fidel Castro llega al poder en Cuba.</p> <p><i>Antropología estructural</i>, de Claude Levi-Strauss.</p>	<p>Aparece el tomo III de Das Prinzip Hoffnung en Berlín.</p>	
1960	<p><i>Verdad y método</i>, de Gadamer.</p> <p><i>Crítica de la razón dialéctica</i>, de Jean Paul Sartre.</p>		

EXEMPLE  
 TABLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1961	<p>Construcción del muro de Berlín.</p> <p>Conflicto de "Bahía de Cochinos". Cuba se declara socialista.</p>	<p>Durante la construcción del muro de Berlín, Bloch decide permanecer en la República Federal Alemana donde es invitado como profesor de la Universidad de Tubinga.</p> <p>Como respuesta a la pregunta ¿Puede la esperanza ser desilusionada?, publica <i>Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins.</i></p> <p>Se publica <i>Naturrecht und menschliche Würde.</i></p>	<p>Se publica <i>Totalité et Infini</i>, a decir de muchos la obra más importante de Lévinas.</p>
1962	<p>"Crisis de los misiles". Los países integrantes de la Organización de Estados Americanos, a excepción de México, rompen relaciones con Cuba.</p> <p>Movimientos contra el racismo en Estados Unidos.</p> <p>Asesinato de John F. Kennedy.</p>		
1963	<p>Conflicto chino-soviético.</p> <p>Tratado de Moscú que prohíbe las pruebas atómicas.</p>	<p>Se publica el primer volumen de <i>Tübinger Einleitung in die Philosophie.</i></p>	<p>Se publica <i>Difficile liberté: essais sur le judaïsme.</i></p>
1964	<p><i>Teología de la esperanza</i>, de Jürgen Moltmann.</p> <p><i>El hombre unidimensional</i>, de Herbert Marcuse.</p>	<p>Se publica el segundo volumen de <i>Tübinger Einleitung in die Philosophie.</i></p>	<p>Emmanuel Lévinas ingresa como profesor a la Universidad de Poitiers.</p>

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1965	13 de junio. Muere Martin Buber.  Estados Unidos interviene militarmente en Vietnam.	Publica <i>Literarische Aufsätze</i> .	Lévinas es designado como miembro del Comité directivo de la Amistad Judeo-Cristiana de Francia. La organización fue fundada en 1948 en el contexto de la persecución y el antisemitismo.
1966	<i>Dialéctica negativa</i> , de Theodor Adorno.  <i>Las palabras y las cosas</i> , de Michel Foucault.		
1967	Guerra de los seis días (tercera guerra árabe-israelí).	Bloch recibe el Premio por la Paz, de la Asociación de Librerías y editores alemanes.	Lévinas se integra como maestro de conferencias a la Universidad de Nanterre; y será profesor de esa Universidad hasta 1972.
1968	"Primavera de Praga".  Movilizaciones estudiantiles en la República federal Alemana, Francia y México.  Asesinato de Martin Luther King.  <i>Teoría crítica</i> , de Max Horkheimer.	Se publica <i>Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs</i> .  Se publica <i>Widerstand und Friede. Aufsätze zur Politik</i> .	Se publica <i>Quatre lectures talmudiques</i> .  Lévinas participa en la Semana de los Intelectuales Católicos, organizada cada año por el Centro Católico de Intelectuales Franceses.
1969	Astronautas estadounidenses llegan a la Luna.  Muere Theodor Adorno.	Bloch es nombrado doctor <i>honoris causa</i> por la Universidad de Zagabria.	La Facultad de Letras de la Universidad de Friburgo, Suiza, le otorga a Lévinas una cátedra permanente.

DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1970	Salvador Allende es electo presidente en Chile. Estados Unidos interviene militarmente en Camboya.		7 de enero. Lévinas es nombrado doctor <i>honoris causa</i> por la Universidad de Loyola, Chicago.
1971	China y Estados Unidos inician relaciones diplomáticas. Muere György Lukács.		
1972	Conflicto entre católicos y protestantes en Irlanda.	Se publica <i>Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance</i> .	Se publica <i>L' Humanisme de l'autre homme</i> . Lévinas presenta un curso sobre Descartes en la Universidad John Hopkins de Baltimore.
1973	Acuerdo de Paz en Vietnam. Guerra del Yom Kippur (Cuarta guerra árabe-israelí). Golpe militar en Chile, muerte de Salvador Allende. Muere Max Horkheimer.		Lévinas se integra como profesor a la Sorbona de París.
1974	19 de junio. Muere Jean Wahl en París. Golpes antifascistas en Grecia y Portugal. Renuncia del presidente Nixon en Estados Unidos.		Se publica <i>Autrement qu' être ou au-delà de l' essence</i> . Lévinas es nombrado oficial de la Orden Nacional al Mérito.

TRABAJO CON  
FALLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1975	Triunfo de la Revolución en Vietnam. Muere Francisco Franco.	Se publica <i>Experimentum Mundi</i> . A sus noventa años Bloch es nombrado <i>doctor honoris causa</i> por las Universidades de Tubinga y la Sorbona.	21 de mayo. Lévinas es nombrado <i>doctor honoris causa</i> por la Universidad de Leyde, Holanda. El mismo reconocimiento es otorgado al historiador Fernand Braudel.
1976	Muere Martin Heidegger. Muere Mao Tse Tung.		Lévinas se retira de su actividad docente en la Sorbona. Lévinas es nombrado <i>doctor honoris causa</i> por la Facultad Católica de Lovaina.
1977		Se publica <i>Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte</i> .  4 de agosto. Ernst Bloch muere a los 92 años en su casa de Tubinga.	
1978	<i>La escritura y la diferencia</i> , de Jacques Derrida, donde aparece el artículo "Violencia y metafísica" a propósito del pensamiento de Lévinas.		
1979	Firma del Tratado de Paz entre Egipto e Israel. La Unión soviética envía tropas a Afganistán. Muere Herbert Marcuse.		

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

	CONTEXTO HISTÓRICO	ERNST BLOCH	EMMANUEL LÉVINAS
1980	15 de abril Muere Jean Paul Sartre. Se funda el sindicato "Solidaridad" en Polonia.		Lévinas es nombrado doctor <i>honoris causa</i> por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo, Suiza,
1981	Movimientos guerrilleros en Guatemala y El Salvador. Israel se anexa el Golán, territorio Sirio ocupado.		Lévinas es nombrado doctor <i>honoris causa</i> por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bar Ilan en Israel.
1985	Muere Fernand Braudel.		Lévinas es nombrado <i>Commandeur</i> de Artes y Letras.
1987			Aparece <i>Hors sujet</i> .
1989	El Muro de Berlín es derrumbado. Represión en la Plaza de Tiananmen.		
1991	Guerra entre serbios y croatas en Yugoslavia.		Lévinas es condecorado como Oficial de la Legión de Honor.
1992	Tratado de Maastricht para la integración económica y monetaria de los países europeos.		
1995	Acuerdo de Dayton (Acuerdo de Paz que pone fin al conflicto en la antigua Yugoslavia)		25 de enero. Emmanuel Lévinas muere en París a 19 días de cumplir 90 años.

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

# BIBLIOGRAFÍA

## Bibliografía

### Libros.

- Arendt, Hanna. *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Arnaiz, et. al. *Ética y subjetividad*. Madrid, Universidad Complutense, 1994.
- Baudrillard, Jean y Marc Guillaume. *Figuras de la alteriad*, México, Taurus, 2000.
- Bernasconi, Robert y Simon Critchley (edit.). *Re-Reading Levinas*. USA, Indiana University Press, 1991.
- Blanchot, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Madrid, Arena, 1999.
- Bloch, Ernst. *A Philosophy of the Future*, New York, Herder and Herder, 1970.
- Bloch, Ernst. *El ateísmo en el cristianismo*. Madrid, Taurus, 1983
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar, 1977. 3 vol.
- Bloch, Ernst. *Experimentum mundi*. Brescia, Queriniana, 1980.
- Bloch, Ernst. *Heritage of our Times*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1991.
- Bloch, Ernst. *L'esprit de l'utopie*. Paris, Gallimard, 1977.
- Bloch, Ernst. *Natural Law and Human Dignity*, Massachusetts and London, The Massachusetts Institute of Technology, 1996.
- Bloch, Ernst. *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Bloch, Ernst. *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*. Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1988.

- Botero Uribe, Darío. *El derecho a la utopía*. Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 1994.
- Buber, Marin. *Caminos de utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, colecc. Breviarios, 1987.
- Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, colecc. Breviarios 10, 1992.
- Burggraeve, Roger. *Emmanuel Levinas et la Socialité de l'Argent*. Leuven, Uitgeverij Peeters, 1997.
- Burggraeve, Roger. *From self-development to solidarity. An ethical reading of human desire in its socio-political relevance according to Emmanuel Levinas*. Center for Metaphysics and Philosophy of God Institute of Philosophy, Leuven, 1985.
- Cangiotti, Marco. *Di cosa è fatta la speranza: lettura di Bloch*. Urbino, Edizioni QuattroVenti, 1985.
- Cappelletti, Franco Alberto. *Diferenza e potere. La politica nel pensiero post-moderno*. Milano, Franco Angeli Editore, 1984.
- Chalier, Catherine. *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*. Paris, La nuit surveillée, 1982.
- Chalier, Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*. Paris, Editions Albin Michel, 1998.
- Chalier, Catherine; Abensour, Miguel. *Emmanuel Levinas*. Paris, Editions de l'Herne, 1991.
- Champagne, Roland. *The Ethics of Reading According to Emmanuel Lévinas*. Amsterdam, Editions Rodopi, 1998.
- Crinella, Galliano. *Saggi sull'utopia*. Urbino, QuattroVenti, 1988.
- Dauenhauer, Bernard. *Elements of Responsible Politics*. Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1991.
- De Boer, Theodore. *The Rationality of Transcendence. Studies in the philosophy of Emmanuel Levinas*. Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1997.
- Derridá, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Madrid, Trotta, 1998.

- Domínguez Rey, Antonio. *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid, Totta, 1997.
- Dupuis, Michel. *Levinas en contrastes*. Bélgica, Le Point Philosophique, 1994.
- Dussel, Enrique; Guillot, Daniel. *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975.
- Eaglestone, Robert. *Ethical criticism: Reading after Levinas*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.
- Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI editores, 1998.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, Emecé, 2001.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. Madrid, La Piqueta, 1992.
- Frogneux, Nathalie y Françoise Mies. *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Paris, Éditions du Cerf, 1998.
- Geoghegan, Vincent. *Ernst Bloch*. London, Routledge, 1996.
- Gibbs, Robert. *Correlations in Rosezweig and Levinas*. New Jersey, Princeton University Press, 1992.
- Gimbernat, José. *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*. Madrid, Cátedra, 1983.
- Gómez-Heras, José María. *Ernst Bloch. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento. Antología, documentación y estudios*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- González R. Arnaiz, Graciano. *E. Lévinas: humanismo y ética*. Madrid, Cincel, 1992.
- Goodwin, Barbara y Keith Taylor. *The Politics of Utopia*. Londres, Hutchinson & Co. Publishers, 1982.
- Hand, Seán. *The Levinas Reader*. Great Britain, Basil Blackwell, 1989.
- Handelman, Susan. *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*. Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

- Heidegger, Martin, *What is Called Thinking?*. New York, Harper & Row.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Horkheimer, Max. *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid, Trotta, 2000.
- Jiménez, José. *La estética como utopía antropológica: Bloch y Marcuse*. Madrid, Tecnos, 1983.
- Keenan, Dennis. *Death and Responsibility: the "Work" of Levinas*. New York, State University of New York Press, 1999.
- Krotz, Esteban. *Utopía*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988.
- Lain Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*. Madrid, Alianza, 1984.
- Lescourret, Marie-Anne. *Emmanuel Lévinas*. Paris, Flammarion, 1994.
- Lévinas, Emmanuel. *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, Indianapolis, Indiana University Press, 1994.
- Lévinas, Emmanuel. *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona, Riopiedras, 1996.
- Lévinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Salamanca, Caparrós, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *De l'existence a l'existant*. Paris, Vrin, 1978.
- Lévinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Madrid, Arena, 2000.
- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1987.
- Lévinas, Emmanuel. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1990.
- Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, Cátedra, 1994.

- Lévinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós, 1993
- Lévinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967.
- Lévinas, Emmanuel. *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-textos, 1993.
- Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid, Visor, 1991.
- Lévinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Salamanca, Caparrós, 1997.
- Lévinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. México, Siglo XXI, 1993.
- Lévinas, Emmanuel. *In the Time of the Nations*. Indianapolis, Indiana University Press, 1994.
- Lévinas, Emmanuel. *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1976.
- Lévinas, Emmanuel. *L'État de Cesar et l'État de David*, Actas del Coloquio organizado por el Centro Internacional de Estudios Humanistas y por el Instituto de Estudios Filosóficos de Roma. Roma, 5 al 11 de enero de 1971, Aubier, 1971.
- Lévinas, Emmanuel. *La huella del otro*. México, Taurus, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. *La phénoménologie de Husserl*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1930.
- Lévinas, Emmanuel. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Félix Alcan, 1930.
- Lévinas, Emmanuel. *Proper Names*. Stanford, Stanford University Press, 1996.
- Lévinas, Emmanuel. *Sobre Maurice Blanchot*. Trotta, 2000.
- Lévinas, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier, Fata Morgana, 1975.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sigueme, 1987.
- Lévinas, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*, Gèneve, Labor et Fides, 1984.

- Levinas, Emmanuel; Tilliette, X; Ricoeur, P. *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. Beauchesne, Paris, 1976.
- Levitas, Rut. *The Concept of Utopia*. Great Britain, Syracuse University Press, 1990.
- Lévy, Benny. *Visage continu. La pensée du retour chez Emmanuel Lévinas*. Paris, Éditions Verdier, 1998.
- Llewelyn, John. *Emmanuel Lévinas. The Genealogy of Ethics*. New York, Routledge, 1995.
- Löwy, Michael. *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997.
- Maffey, Aldo. *L'utopia della ragione*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1987.
- Magris, Claudio. *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. Barcelona, Anagrama, 2001.
- Malka, Salomon. *Lire Lévinas*. Paris, Les editions du cerf, 1984.
- Mannheim, Karl. *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987
- Moltmann, Jürgen y Laënc Hurbon. *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*. Salamanca, Sígueme, 1980.
- Moltmann, Jürgen. *El experimento esperanza*. Salamanca, Sígueme, 1977.
- Moltmann, Jürgen. *Teología de la esperanza*. Salamanca, Sígueme, 1969.
- Moltmann, Jürgen. *Utopía y esperanza: diálogo con Ernst Bloch*. Salamanca, Sígueme, 1980.
- Munster, Arno. *Ernst Bloch: Messianisme et utopie: introduction a une phenomenologie de la conscience anticipante*. Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- Münster, Arno. *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985.
- Neher, André. *They Made their Souls Anew*. State University of New York Press, 1990.

- Pérez Cortes, Sergio, et. al. *Ernst Bloch: sociedad política y filosofía*. México, CIDE/UAM Iztapalapa, 1988.
- Petrosino, Silvano; Rolland, Jacques. *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*. Paris, La Découverte, 1984.
- Piñón, Francisco. "Filosofía, eticidad y tecnociencia: los conflictos de la modernidad", en Piñón, Francisco, et. al. *Ética y política: entre tradición y modernidad*. Universidad Autónoma Metropolitana, Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci y Plaza y Valdés, México, 2000.
- Pizzolato, Luigi. *L'idea della amicizia nel mondo antico classico e cristiano*. Torino, Einaudi, 1993.
- Ramos Centeno, Vicente. *Bloch*. Madrid, Ediciones del Orto, 2000.
- Ramos Centeno, Vicente. *Razón, historia y verdad*. Madrid, Encuentro, 2000.
- Roberts, Richard. *Hope and its Hieroglyph. A critical Decipherment of Ernst Bloch's Principle of Hope*. Atlanta, Scholar Press, 1990.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *El último sentido. Una introducción a la escatología*. Madrid, Marova, 1980.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Entre la realidad y la utopía*. México, UNAM / Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Sansonetti, Giuliano. *Levinas e Heidegger*. Brescia, Morcelliana, 1998.
- Schimdt Osmanczik, Ute. *Platón y Huxley. Dos utopías*. México, UNAM, 1976.
- Serra, Francisco. *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*. Madrid, Trotta, 1998.
- Sierra González, Ángela. *Las utopías: Del estado real a los estados soñados*. Barcelona, Lerna, 1987.
- Sucasas, Alberto. *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*. Barcelona, Anthropos, 2001.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*. Navarra, Verbo Divino, 1992.

- Thayse, Jean-Luc. *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*. Paris, L'Harmattan, 1998.
- Vázquez Moro, Ulpiano. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1982.
- Zecchi, Stefano. *Ernst Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo*. Barcelona, Península, 1978.

### Artículos.

- Abensour, Miguel. "To Think Utopia Otherwise". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:251, 1998.
- Abunuwara, Kimberly. "Drawing on Lévinas to redefine education making the unknown able the new priority". *Education*, Otoño, 1998.
- Ainsa, Fernando. "¿Un nuevo punto de partida para la utopía?" En *Cuadernos Americanos*, No. 77, 1999, pp. 81-93
- Anderson, Travis. "The Anarchy of the Spectacle: Emmanuel Levinas on Separated Subjectivity and the Myth of Gyges". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:321, 1998.
- Atterton, Peter. "Levinas's Skeptical critique of metaphysics and anti-humanism". *Philosophy Today*, 41:491, Invierno, 1997.
- Bailhache, Gérard. "Excess: Toward the Outside, or Humanity". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:115, 1998.
- Bernasconi, Robert. "Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Levinas' Political Messianism". *Research in Phenomenology*. 28:3, 1998.
- Bracher, Natan. "Facing history: Mauriac and Lévinas on Nazism". *Journal of European Studies* 89:159, 1993.
- Bruns, Gerald. "Blanchot/Levinas: Interruption (On the Conflict of Alterities)". *Research in Phenomenology*, 26:132, 1996.

- Chaliar, Catherine. "The Messianic Utopia". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:281, 1998.
- Chanter, Tina. "Levinas and Impossible Possibility: Thinking Ethics with Rosenzweig and Heidegger in the Wake of the Shoah". *Research in Phenomenology*. 28:91, 1998.
- Chanter, Tina. "Levinas's Legacy". *Philosophy Today*, 41:19, Supplement, 1997.
- Chanter, Tina. "The Temporality of Saying: Politics Beyond the Ontological Difference". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:503, 1998.
- Ciaramelli, Fabio. "The Posteriority of the Anterior". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:409, 1998.
- Cohen, Richard. "Justice and the State in the Thought of Levinas and Spinoza". *Epoché. A Journal for the History of Philosophy*, 4: 55, 1996.
- Cohen, Richard. "To Love God for Nothing: Levinas and Spinoza". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:339, 1998.
- Critchley, Simon. "Das Ding: Lacan and Lévinas". *Research in Phenomenology*. 28:72, 1998.
- Davies, Paul. "Sincerity and the End of Theodicy: Three Remarks on Levinas and Kant". *Research in Phenomenology*. 28:126, 1998.
- De Greef, Jan. "Of Substitution That Is Not Usurpation". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:139, 1998.
- De Vries, Hent. "On obligation: Lyotard and Lévinas". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:83, 1998.
- Derrida, Jacques. « From Adieu à Emmanuel Lévinas". *Research in Phenomenology*. 28:20, 1998.
- Derrida, Jaques. "Adieu". *Philosophy Today*, 40:334, Otoño, 1996

- Farley, Wendy. "Ethics and reality. Dialogue between Caputo and Levinas". *Philosophy Today*, 36:210, Otoño, 1992.
- Faulconer, James. "The Uncanny Origin of Ethics: Gift, Interruption or...?" *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:233, 1998.
- Greisch, Jean. "Ethics and Ontology: Some "Hypocritical" Considerations". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:41, 1998.
- Guibal, Francis. "Cultural Significations and Ethical Sense: On Emmanuel Lévinas". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:189, 1998.
- Labarrière, P.J. "The Alterity of the Other". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:369, 1998.
- Lee, Jung. "Neither Totality nor Infinity: Suffering the Other". *The Journal of Religion*. 79:250, April, 1999.
- Levin, David Michael. "Tracework: Myself and the Others in the Moral Phenomenology of Merleau-Ponty and Lévinas". *International Journal of Philosophical Studies*. 6:345, Octubre, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. "Jean Wahl et Gabriel Marcel". *Bibliothèque des Archives de Philosophie*. 21:10, 1976.
- Lévinas, Emmanuel. "Secularization and Hunger". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:3, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. "The face of a stranger". UNESCO, July-August, 1992.
- Lévinas, Emmanuel. "The Understanding of spirituality in French and German Culture". *Continental Philosophy Review* 31:1, 1998.
- Lingis, Alphonso. "Fateful Images". *Research in Phenomenology*. 28:55, 1998.
- Lingis, Alphonso. "Practical Necessity". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:71, 1998.

- Llewelyn, John. "In the Name of Philosophy". *Research in Phenomenology*. 28:37, 1998.
- Llewelyn, John. "Levinas's Critical and Hypocritical Diction". *Philosophy Today*, 41:28, Supplement 1997.
- Manning, Robert. "Derrida, Levinas, and the Lives of Philosophy at the Death of Philosophy: A Reading of Derrida's Misreading of Levinas in "Violence and Metaphysics". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:387, 1998.
- Marion, Jean-Luc. "A note Concerning the Ontological Indifference". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:25, 1998.
- Marty, François. "Height and the Sublime". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:335, 1998.
- Min, Anselm. "Toward a dialectic of totality and infinity. Reflections on Emmanuel Lévinas". *Journal of Religion*. Octobre, 1998.
- Mosès, Stéphane. "Emmanuel Lévinas: Ethics as Primary Meaning". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:13, 1998.
- Oppenheim, Michael. "Franz Rosenzweig and Emmanuel Lévinas: a Midrash or thought experiment". *Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life*, 42:177, Primavera, 1993.
- Oroz Ezcurra, Javier. "El rostro del otro y la trascendencia en Emmanuel Lévinas". *Revista de Filosofía* 28:35. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, 1998.
- Peperzak, Adriaan. "Levinas' method". *Research in Phenomenology*. 28:110, 1998.
- Richir, Marc. "Phenomenon and Infinity". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:153, 1998.
- Ricoeur, Paul. "In memoriam Emmanuel Lévinas". *Philosophy Today*, 40:331, Otoño, 1996.

- Rolland, Jacques. "Death in its Negativity". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:461, 1998.
- Sallis, John. "Levinas and the Elemental". *Research in Phenomenology*. 28:152, 1998.
- Scott, Charles. "Appearances". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:219, 1998.
- Sikka, Sonia. "Questioning the sacred: Heidegger and Lévinas on the locus of divinity". *Modern Theology*, 14:299, Julio, 1998.
- Tauber, Alfred. "Outside the Subject: Levinas's Jewish Perspective on Time". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:439, 1998.
- Trotignon, Pierre. "On Suffering: Epitaph for Emmanuel Levinas". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:495, 1998.
- Wenzler, Ludwing. "The Non-Identity of Time: Opening to the Infinite. The Religious Relation According Emmanuel Levinas". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:427, 1998.
- Westphal, Merold. "Levinas and the "Logic" of Solidarity". *Graduate Philosophy Journal*. New School for Social Research, 21:297, 1998.
- Wingenbach, Ed. "Liberating Responsibility: The Levinasian Ethic of Being and Time". *International Philosophical Quarterly*, 36:29, Marzo, 1996.