

## **Crisis de las utopías y modulaciones de la crítica. Un contrapunto entre la ontología política y el materialismo dialéctico benjaminiano**

*Crisis of Utopias and Modulacions of Criticism. A Counterpoint Between Political Ontology and Benjamin's Dialectical Materialism*

Gisela Catanzaro\*

Fecha de Recepción: 07/02/2023

Fecha de Aceptación: 09/05/2023

**Resumen:** *Distintas corrientes del pensamiento crítico contemporáneo vienen elaborando diagnósticos divergentes —e incluso antagónicos— en lo que respecta al papel jugado por lo utópico en la configuración de fenómenos ideológico-políticos característicos del momento actual. ¿Asistimos a un “fin de las utopías” propio de un capitalismo en decadencia que fundamenta subjetivamente su reproducción en la resignación colectiva y la renuncia a trascender el orden imperante o, por el contrario, a una época de hiperinflación utópica manifestada en la generalización de ideales armonicistas que tienen como contrapartida la producción de chivos expiatorios? En base al señalamiento de ciertos límites propios de estas caracterizaciones antitéticas que planteamos en la introducción, el artículo se focaliza en el análisis de los supuestos teóricos subyacentes a la hipótesis sobre una estructura inherentemente totalitaria de la utopía sostenida por Yannis Stavrakakis (primer y segundo apartado) y propone un contrapunto con la crítica dialéctica de las imágenes*

---

\* Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctora en Ciencias Sociales (UBA). Se desempeña como Investigadora independiente de CONICET (Instituto de Investigaciones Gino Germani) y profesora titular en las carreras de Ciencia Política y Sociología (UBA), donde también dicta cursos de posgrado. Actualmente dirige el proyecto Ubacyt “Transformaciones de la ideología en el neoliberalismo contemporáneo. Derivas ético-políticas y crítica del presente en la Escuela de Frankfurt y el Posestructuralismo”. Entre sus libros publicados se destacan *Espectrología de la derecha. Para una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío* (Cuarenta Ríos 2021), *La nación entre naturaleza e historia. Sobre los modos de la crítica* (FCE 2011) y *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la modernidad* (Gorla 2003, en coautoría). Correo electrónico: [giselacatanzaro@yahoo.com](mailto:giselacatanzaro@yahoo.com)

*del tiempo histórico elaborada por Walter Benjamin en la década de 1930 (tercer apartado).*

**Palabras**

**clave:** *utopía – ideología - crítica inmanente - ontología política - marxismo*

**Abstract:**

*Different currents of contemporary critical thought have been developing divergent—and even antagonistic—diagnoses regarding the role played by utopias in the configuration of ideological-political phenomena characteristic of our time. Are we witnessing an "end of utopias" typical of a capitalism in decline that subjectively bases its reproduction on collective resignation and the refusal to transcend the prevailing order or, on the contrary, we face a time of utopian hyperinflation manifested in the generalization of harmonicist ideals that have as a counterpart the production of scapegoats? After pointing out some problems associated with these antithetical characterizations that we discuss by way or introduction, the article focuses on the analysis of the theoretical assumptions underlying the hypothesis of an inherently totalitarian structure of utopia sustained by Yannis Stavrakakis (sections 1 and 2) and proposes a counterpoint with the dialectical critique of the images of historical time elaborated by Walter Benjamin in the 1930s (section 3).*

**Keywords:** *Utopia – Ideology - Inmanent Criticism - Political Ontology - Marxism*

*“La remembranza puede convertir lo inconcluso  
(la dicha) en algo concluido,  
y lo concluido (el sufrimiento) en algo inconcluso.  
Esto es teología; pero en la remembranza  
hacemos una experiencia que nos prohíbe  
concebir la historia de modo fundamentalmente  
ateológico,  
así como tampoco nos es lícito escribirla en  
conceptos inmediatamente teológicos”  
(Walter Benjamin, 1996b)*

Durante las últimas décadas del siglo pasado asistimos a la declaración de la crisis de uno de los conceptos centrales de la teoría marxista: el concepto de ideología.

Universalmente constatada, la “crisis de la ideología” no significaba sin embargo en todos los casos lo mismo, y no sólo debido a las diversas valoraciones que se hacían del fenómeno. Si a veces la crisis refería a las dudosas ventajas de sostener un concepto irremediabilmente asociado a una serie de presupuestos teóricos que ya no era posible sostener, en otras ocasiones remitía en cambio a la inactualidad del mismo en una época “posideológica” que había dejado de pensarse a sí misma en términos de derechas o izquierdas y en la cual parecía imponerse por su propio peso la lógica de un capitalismo finalmente global. Así, mientras autores como Richard Rorty, Michel Foucault o Jacques Rancière planteaban dudas sobre la deseabilidad del concepto de ideología y el modelo de la *Ideologiekritik*,<sup>1</sup> en otro registro se argumentaba la caducidad de lo ideológico como fenómeno histórico-político en el mundo contemporáneo. No obstante, podría decirse que ambos aspectos del diagnóstico de crisis de la ideología, allí donde esta crisis se traducía como variaciones de su “fin”, resultaban de un común gesto simplificador: si en la refutación teórica del concepto tendían a aplanarse las complejidades que la crítica ideológica había asumido en la tradición marxista<sup>2</sup>, los

---

<sup>1</sup> Hacia fines del siglo XX estos autores plantearon importantes críticas al concepto de ideología y la crítica ideológica desde distintas perspectivas teóricas. Como queda sintetizado en su seminario de 1976, en el caso de Foucault (2001) se objetaba fundamentalmente el carácter espiritualista del concepto, que tendía a reducir los mecanismos del poder a una dimensión doctrinal, perdiendo de vista su funcionamiento micro-físico y disperso. Por su parte, Rorty (1998) cuestionaba la crítica ideológica desde una perspectiva liberal-pragmática que leía su persistencia dentro del pensamiento filosófico europeo como índice de la dominancia de la noción romántica del filósofo como la persona que penetra detrás de las apariencias de las actuales instituciones sociales para llegar a su realidad, en lugar de promover más instituciones liberales. En cuanto a Rancière (1996) lo objetado era principalmente el exceso de teoreticismo despolitizador subyacente a este concepto que según él terminaba anulando toda política al convertirla en un parásito de la verdad.

<sup>2</sup> Como testimonian los cuestionamientos al mecanicismo y a las nociones de falsa conciencia y de alienación formulados durante el siglo XX en el seno del marxismo occidental, pero también la reconceptualización positiva de lo ideológico en términos de fetichismo provista por el mismo Marx en *El Capital*, lejos de caer “desde afuera” sobre una ingenua, unívoca y dogmática noción de ideología, la crítica del concepto de ideología constituye una parte sustancial de su historia en el seno de esta tradición. Por solo nombrar algunas productivas disonancias existentes a propósito de este concepto en esa historia marxiana/marxista, cabe recordar que “ideología” menta simultáneamente 1) algo que permite la acción subjetiva, constriñe al sujeto, y lo constituye en tanto sujeto; 2) algo que tiene lugar como doctrina consciente pero también como ritual, creencia y afectividad, actuando de un modo fundamentalmente inconsciente; 3) algo que tiene existencia subjetiva y objetiva (es singularísima experiencia individual e impersonal institución social); 4) algo que remite a la conflictividad histórica, y es asimismo “eterno como el inconsciente” -motivo por el cual la evidencia de la espontaneidad subjetiva y el supuesto de una realidad pre o pos ideológica constituyen dos de los supuestos ideológicos por antonomasia.

diagnósticos de una realidad posideológica tendían a pasar por alto la diversidad de niveles en que la ideología se vuelve efectiva, así como la cuestión de cuánto debe esa efectividad histórica de las ideologías a lo imperceptible de su presencia. En cualquier caso, gracias a estas omisiones, en las declaraciones de su fin la ideología tendió a adquirir la falsa apariencia de algo evidente, falto de dobleces internos y de valencias no sólo diversas sino incluso contradictorias entre sí, al tiempo que aquella crisis de la ideología fue en general asumida como algo inédito que, en todo caso, acababa de suceder.

La sospecha que anima estas páginas es que algo de lo que se ponía en juego en aquel diagnóstico de crisis de lo ideológico suscitado hace ya más de cuarenta años, así como ciertos problemas que el diagnóstico en tanto tal involucraba, vuelve a tomar cuerpo hoy a propósito de la “utopía”: ya no es seguro que ella siga existiendo, ni tampoco que deba ser invocada por la teoría social. Ella parecería haber perdido el carácter de evidencia que presuntamente alguna vez poseyó ¿Se trata de un concepto que el pensamiento crítico contemporáneo pueda seguir empleando o acaso resulta teóricamente indeseable o bien históricamente inactual? En el caso de que ya no consiguiera describir fenómenos políticos contemporáneos ¿se trataría de abandonar el concepto o en cambio sería deseable retenerlo para nombrar un cierto empobrecimiento del presente respecto de otros momentos históricos? Si, por el contrario, consideramos que permite conceptualizar dinámicas inherentes a ciertas formaciones políticas actuales ¿de qué tipo de formaciones se trataría y cuál sería su potencial emancipatorio? Estas preguntas permanecen más o menos tácitas en diversas interpretaciones del momento actual formuladas desde perspectivas teóricas con pretensiones críticas que no sólo resultan —sin embargo— absolutamente contrastantes entre sí en lo que respecta a su valoración de la utopía, sino que también divergen a propósito del interrogante sobre si tendríamos que caracterizar al momento actual como una época de “crisis de las utopías” o bien como una de “hiperinflación utópica”.

En efecto, por una parte, todo un conjunto de aproximaciones que se autoconciben como herederas de la crítica de la economía política marxiana, tiende a

pensar hoy lo utópico como una potencia emancipatoria, que sería capaz de destotalizar al capitalismo imperante, dando cuerpo a la aspiración de un cambio en las relaciones de producción dominantes. Desde esta posición, el “fin de las utopías” se asociaría inversamente a la actual supremacía del “presentismo” (Hartog, 2007; Grüner, 2021), manifiesto en la generalización de perspectivas antipolíticas, fatalistas, pragmáticas y resignadas, vaciadas de sus aspiraciones de sentido o entregadas a ciegos automatismos y procesos de sobreadaptación reproductiva (Streeck, 2017). Pero, por otra parte, toda una serie de aproximaciones ligadas al posestructuralismo y al psicoanálisis lacaniano que se suelen autoconcebir como posmarxistas, piensa en cambio a la utopía como estructuralmente conectada con mecanismos demonizadores típicos de los totalitarismos (Zizek, 2003; Stavrakakis, 2007; Safatle, 2015) , e interpreta la exacerbación del nacionalismo, la xenofobia y el sexismo que tienen lugar en la actualidad como poderosos relanzamientos de fantasías utópicas mediante las cuales los sujetos canalizan su malestar social ejerciendo la violencia sobre sus principales víctimas.

Es esta tajante división sobre el modo de caracterizar al presente y valorar los potenciales de lo utópico —cesura existente al interior de interpretaciones críticas del mundo contemporáneo— la que suscita las reflexiones que pretendemos desarrollar en este trabajo. ¿De qué modo interpretar las exigencias que la actual coyuntura plantea a la teoría crítica? ¿Sería acaso necesario elaborar una crítica de la utopía o se trataría en cambio de alertar sobre las consecuencias políticas y sociales de su extrema fragilización? Mejor dicho —y puesto que sólo una comprensión empobrecida del criticismo lo identificaría con la emisión de un juicio negativo sobre la materia en cuestión—: ¿qué tipo de crítica de la utopía estaría hoy a la altura de los desafíos planteados por las complejidades ideológicas de nuestras sociedades tardo capitalistas neoliberalizadas y (auto)punitivas?

El interrogante, claro está, conlleva sus presupuestos. Ni existe un único modo de producir una crítica de la utopía, ni resultan evidentes las preguntas que esa crítica debería formular. En su declinación materialista, por caso, ella podría incluir preguntas

sobre las condiciones de posibilidad históricas de lo utópico y, también, sobre sus potencias y sus límites. Así, en cierto nivel se podría preguntar si debemos considerar a la utopía como aquello que permite rasgar una trama ideológica dominante, o bien habría que abordarla como uno de esos objetos que la crítica ideológica debería deconstruir. Pero también podría considerarse si acaso no sería preciso hacer ambas cosas a la vez. Por otra parte, ¿es posible hablar de “lo utópico” en general? ¿Qué es lo que podría perderse con este tipo de generalizaciones? ¿Todas las aproximaciones generalizan del mismo modo? ¿Cuáles son, en particular, las condiciones específicas que han suscitado las consideraciones contrastantes de lo utópico antes mencionadas, y de qué modo se comporta en cada caso el planteo general de cara a aquello que ha movilizado la reflexión?

Nuestra sospecha es que así como fueron las inesperadas consecuencias eternizantes de la crisis del tiempo teleológico y progresista dominante en la modernidad lo que disparó la crítica marxista contemporánea del presentismo y cierta reivindicación de lo utópico frente a un capitalismo que desde fines del siglo pasado viene imponiéndose como única alternativa, fue el temor al cierre totalitario lo que disparó la crítica generalizada de la utopía entendida como fantasía de una totalidad finalmente reconciliada y sin síntoma. Sólo que mientras la referencia histórica situada a un “capitalismo en decadencia” cuyas clases dominantes habrían “renunciado a la pretensión de fundar una sociedad justa y se limita(rían) a sostener la integración social en la resignación colectiva como último pilar en pie del orden” (Streeck, 2017, p. 30) es puesta una y otra vez de manifiesto en la reivindicación del momento utópico de la política, la asociación de la crítica de lo utópico con la crítica de los totalitarismos no siempre aparece explicitada al momento de formular el planteo general, y esto conlleva —y a la vez pone de manifiesto— una serie de limitaciones que enfrentan este tipo de aproximaciones ontológico/lacanianas a la hora de conceptualizar en su complejidad el papel de las utopías y —más en general— de lo ideológico en la práctica política.

Ciertamente, como antes sucedió con el diagnóstico del fin de las ideologías, el diagnóstico de un “fin de las utopías” —incluso cuando se formula con espíritu

polémico— resulta asimismo problemático. Si bien nos ayuda a comprender el carácter destructivo y mortífero de la crisis del capitalismo —que no en toda circunstancia puede ser pensada como negatividad liberadora y políticamente productiva puesto en ella a veces resulta dañada la misma posibilidad de una experiencia subjetiva de la temporalidad histórica—, y nos permite conjeturar los límites que el instanteneísmo pragmático, la pura conservación y la hiperadaptación subjetiva a los requerimientos de la reproducción capitalista plantean a las políticas emancipatorias, no resulta para nada evidente que la imagen de la “resignación colectiva” proyectada por su caracterización del presente consiga verdaderamente iluminar el tipo de dinámicas afectivas involucradas en muchos fenómenos ideológico-políticos contemporáneos.

Para ganar en persuasión crítica sobre lo que se pierde cuando la sociedad y la política ya no pueden imaginar una trascendencia más allá del orden capitalista, el diagnóstico de un lamentable fin de las utopías parecería tener que eludir lo que hay de *expectativa* subjetiva y de *anticipación* de un futuro deseable en la hoy generalizada imagen conspirativa y paranoica de una potencia individual ilimitada que nos habría sido arrebatada por el Estado y que sería preciso recuperar mediante su destrucción. También parecería tener que volver ilegible lo que hay de *promesa* en las múltiples interpelaciones políticas autodenominadas libertarias a concretar esa reapropiación rebelándose contra las “instituciones castradoras”. Y, finalmente, parecería tener que desconocer lo que hay de *proyecto* en la imagen cuasi-ilustrada de la educación como solución a todos los males de la sociedad, resucitada hoy luego de varias décadas de anti-intelectualismo militante y en la que muchos ven la posibilidad de volver a la “armonía social” perdida debido a excesos de politización. A la luz de estas problemáticas invisibilizaciones, es sin duda posible y necesario evaluar como un aporte de las posiciones posmarxistas/posestructuralistas que hoy reivindican el legado de Lacan para pensar la política contemporánea, la negativa a caracterizar la época como un presente que simplemente ha perdido sus utopías, y su insistencia en la necesidad de conceptualizar las dinámicas libidinales, expectativas y proyecciones subjetivas implicadas en los nuevos fenómenos autoritarios. No obstante, ¿cuáles son

los sesgos propios de esta crítica posmarxista de la utopía?

Como veremos en el primer apartado de este trabajo a partir de la reconstrucción de la idea de una estructura totalitaria e inherentemente fantasmática de lo utópico defendida por Yannis Stavrakakis, consideramos que aquí se produce una inversión especular de los énfasis establecidos por la hipótesis presentista respecto de la relación entre utopía, apertura y cierre del espacio ideológico que obtura la posibilidad de un trabajo de diferenciación interna de lo utópico. Asimismo, como planteamos en el apartado 2, creemos que la identificación *in toto* de la utopía con el totalitarismo, no sólo puede y debe ser objetada por lo que le falta de historia —esto es: cuestionada en su problemática abstracción de las diferencias existentes entre diversas utopías históricas pero también de su propia historicidad en tanto intervención situada—, sino también leída como un índice de lo que esta perspectiva entiende como política transformadora y *produce* como teoría crítica. ¿Cuáles serían las potencialidades y limitaciones de los presupuestos teórico-políticos que subyacen a aquella identificación de lo utópico con el totalitarismo? ¿Qué margen de acción para la lucha ideológica subsiste cuando el temor al cierre totalitario lleva a desconfiar de toda identificación? ¿Acaso desaparece la posibilidad de transformación política, o más bien pasa a ser conceptualizada en otro nivel, diverso del de las luchas socio-históricas establecidas en el conflicto con relaciones determinadas ya existentes?

En función de lo que entendemos como limitaciones teóricas inherentes a esta modulación posmarxista lacaniana de la crítica de la utopía, en el tercer apartado proponemos otra serie de preguntas para abordar el problema de lo utópico, más sensibles a aquello que, con Louis Althusser (1998), podríamos denominar el descubrimiento marxiano “del continente historia”, de sus ambigüedades y sus dilemas. ¿Acaso no sería preciso complementar la constatación de lo mucho que ciertas utopías han obturado para una política democrática, con la pregunta por la posibilidad de que acontecimientos políticos igualitaristas, democratizadores y emancipatorios pudieran llegar a tener lugar en la historia en ausencia de utopías? En términos benjaminianos, que son también los de un cierto Marx: ¿sería posible una lectura de la coyuntura



política en la que es preciso actuar para interrumpir una violencia dominante, al margen de ciertas “imágenes del tiempo mesiánico” (Benjamin, 1996) que nos permitieran interpretar la posibilidad y el obstáculo del aquí y ahora y articularlos políticamente? ¿Habría acción en la coyuntura que pudiera prescindir de una lectura del presente forjada a la luz de un tiempo pendiente? ¿Qué tipo de crítica de la utopía necesitamos hoy, y cuáles podrían ser las distinciones al interior de las utopías históricas necesarias para una teoría crítica de la sociedad en un contexto de crisis del tiempo en el que las teleologías ya no constituyen dominantes ideológicas pero que sin embargo no ha dejado de producir imágenes desdemocratizadoras del futuro? Sobre el fondo de estas preguntas, intentamos una aproximación crítico-dialéctica a las utopías y para ello recuperamos una serie de distinciones establecidas por Walter Benjamin en su reflexión respecto de las imágenes del tiempo histórico. Creemos que pensar lo utópico en su complejidad interna y haciendo lugar a las tensiones existentes al interior de ciertas utopías históricas pero también al interior del concepto de utopía constituye una tarea pendiente a la luz de un panorama ideológico contemporáneo donde la resignación sobreadaptada se conjuga de modos imprevisibles con actitudes reaccionarias y a la vez conservadoras de las jerarquías y desigualdades existentes. De allí que, como sugería Adorno (1972) en el marco de la disputa por el método en la sociología alemana a propósito del concepto de crítica, hoy no podemos dar por sentada la divisibilidad del problema —en este caso: el problema de la utopía— en perspectivas críticas sencillamente opuestas entre sí. Se trataría más bien de hacer lugar a las disonancias, como primer paso hacia un trabajo de traducción que nos permita *preservar* la verdad contradictoria de la cosa *en virtud de su transformación*.

### **La utopía totalitaria. Crítica de la estructura fantasmática de lo utópico en *Lacan y lo político***

Aunque la crítica de lo utópico dista de ser nueva, su formulación contemporánea parece caracterizarse por haber invertido los énfasis del clásico cuestionamiento

marxiano de la utopía. Mientras lo problematizado allí era cierto exceso de parcialidad y de abstracción que —en su idealismo— omitía aspectos relevantes y contradictorios del presente a transformar, la crítica de la utopía predominante en el último medio siglo viene alertando, en cambio, sobre el excesivo afán de totalización asociado a un concepto en el que lee el impulso domesticador de lo moderno, enlazado a una operación violenta sobre el tiempo —la teleología, negadora del acontecimiento— y sobre el colectivo —el vanguardismo intelectualista/teoreticista. En oposición a la tendencial asimilación de la utopía con la *apertura* de nuevos horizontes y con una promesa de reconciliación irrealizada —y posiblemente irrealizable en el marco de las relaciones de producción capitalista— que caracteriza entre otras a las críticas marxistas contemporáneas del presentismo, la teoría política contemporánea de izquierda más o menos próxima a la tradición del estructuralismo y el posestructuralismo francés rechaza, en términos generales, las utopías precisamente en tanto *cierre*, negación de la litigiosidad característica de la política, desconocimiento de la imposibilidad de la sociedad, o armonicismo ilusorio que reniega de lo insuperable del “antagonismo constitutivo de lo político”.

Profundizando en esta última caracterización, aquí nos interesa considerar, en particular, el argumento antiutópico planteado por Yannis Stavrakakis en *Lacan y lo político*, desde una posición declaradamente posmarxista, asociada al giro ontológico del pensamiento político y recurriendo a herramientas teóricas del psicoanálisis lacaniano. Según Stavrakakis esta perspectiva nos permitiría comprender lo esencial de la utopía como un intento de *obtusión* de la falla constitutiva de lo real, como un pensamiento de una plenitud imposible, como una negación imaginaria del antagonismo constitutivo y, asimismo, nos permitiría oponer a la ética de la armonía que subyace a todos estos rechazos de lo político, una ética de lo real, asociada al intento de institucionalizar la falta social.<sup>3</sup> Defendiendo el valor político de esa ética de lo real,

---

<sup>3</sup> Como veremos más adelante y más allá de muchas diferencias, consideramos que esta preocupación por “el cierre” y la voluntad de institucionalizar “la falta” constituye el nervio de una argumentación compartida por una serie de autores asociados al pensamiento posestructuralista francés y al psicoanálisis lacaniano entre los que se encuentran el propio Stavrakakis, Vladimir Safatle y Slavoj Žižek. Si bien este

Stavrakakis sostiene que si Bellamy, Butler y Lane cuestionan el valor de reconocer los efectos y la causalidad estructural de lo real en la sociedad, es porque en lugar de lo político priorizan la política, la política tradicional fantasmática. Ellos dudan de que, aún si fuera posible ir más allá de la política fantasmática, “eso fuera realmente deseable, ética y políticamente satisfactorio”, y

la razón detrás de todos esos miedos es la persistente hegemonía de una ética de la armonía. Contra esa posición, la ética de lo real implica el reconocimiento de la irreductibilidad de lo real y el intento de institucionalizar la falta social más allá de la fantasía de clausura que se ha mostrado tan problemática, si no catastrófica. (Stavrakakis, 2007, p. 142).

De este modo, la radicalidad y la importancia política de la crítica lacaniana dependerían de su capacidad para mantenerse a distancia de la política fantasmática de la utopía y su ética armnicista que “oscurece una serie de posibilidades políticas radicales que se ubican más allá de la política fantasmática” (Stavrakakis, 2007, p. 146). Básicamente, esta política más radical se caracterizaría por una radicalización de la democracia, y aquella política fantasmática se definiría como un esfuerzo por negar lo negativo, un esfuerzo por negar la negatividad de lo político mediante ya sea su *rechazo* a través de la proyección de imágenes de comunidades humanas futuras en las que los antagonismos serán resueltos para siempre desembocando en un mundo reconciliado y

---

último distingue a veces la utopía en tanto simple resolución imaginaria y la utopía en el sentido más radical de promulgar lo que dentro del marco de las relaciones sociales existentes aparece como imposible, intentando sostener en este sentido la pregunta por las condiciones (determinadas) de un acto, sus argumentaciones habitualmente terminan desplazando la importancia de esas condiciones (contradictorias) y a enfatizar unilateralmente el exceso del acto respecto a ellas, como si toda positividad determinada constituyera una negación (fetichista) de la inconsistencia de lo real, que sería lo que una política emancipatoria debería sostener. De este modo, la voluntad declarada de Zizek (2011) de persistir en una interpretación materialista de la acción, termina cediendo a veces ante un negativismo abstracto que, confundiendo situación determinada con situación garantizada, las rechaza a ambas. Para una confrontación entre los planteos de Zizek y Althusser donde aparece resaltado este énfasis unilateral del primero en la falta y el vacío, se puede consultar el artículo de Fernando Cocimano (2022) “El uno se divide en dos: ideología, inconsciente y subjetividad en Althusser”.

armonioso, o bien mediante su *desplazamiento* hacia un falso enemigo. Siguiendo un argumento ya planteado por Ernesto Laclau (1996), Stavrakakis sostiene que en verdad ambas cosas suceden al mismo tiempo: la promesa utópica de reconciliación y la producción utópica de chivos expiatorios vienen de la mano, porque la utopía constituye una forma armónica/totalitaria de administrar nuestro encuentro con lo real cuyo rechazo del antagonismo constitutivo necesariamente conduce a la producción de un chivo expiatorio (Stavrakakis, 2007, p. 156).

El totalitarismo sería, de este modo, esencial a “la estructura de las construcciones utópicas” tanto simbólicamente como políticamente. Lo primero debido a que toda utopía se articularía como una representación total y universal, una promesa de dominio (racional) absoluto de la totalidad de lo real. Lo segundo porque se trataría de resoluciones imaginarias (políticas) del antagonismo social que, en su proyección de un mundo reconciliado, disimularían lo estructural del conflicto (político) y lo proyectarían en un exterior demonizado: “Toda fantasía utópica produce su reverso y clama por su eliminación (...) el lado beatífico de la fantasía está acoplado a un lado horroroso, a una necesidad paranoide de un chivo expiatorio estigmatizado” (Stavrakakis, 2007, p. 147). En las representaciones de la comunidad deseada promovidas por los nuevos autoritarismos no harían más que reactualizarse estos efectos excluyentes asociados estructuralmente a las utopías, de allí que la distancia de la crítica y de la política democrática respecto de la política fantasmática de la utopía resulte urgente. Asumir una “ética de lo real” nos permitiría evitar los riesgos de esa “fantasía utópica de clausura que se ha mostrado tan problemática, si no catastrófica” (Stavrakakis, 2007, p. 142).

### **Política sin imágenes y crítica sin historia: más allá de la lucha ideológica**

*“La imposibilidad constituye lo más interesante  
de la teoría lacaniana en general,  
en la medida en que lo real es entendido como lo  
imposible par excellence,*

*es decir, imposible de representar en los planos  
imaginario o simbólico”.*

(Yannis Stavrakakis, 2007)

Si alguna vez, en su polémica con el socialismo utópico, Marx criticó la utopía como *sueño* —porque ese sueño negaba otra utopía conflictivista y proletaria: la del fin de las clases sociales—; si algunos diagnósticos críticos del presentismo tardo-capitalista se apresuran al pensar lo utópico como el *despertar del sueño* del presente —porque eso les impide interpretar lo que hay de promesa, de ideales, de anticipación, de utopía en el nuevo capitalismo neoliberal—; Stavrakakis no duda en considerar en tanto tal a “la” utopía, a la utopía en todo tiempo y lugar, a la utopía en tanto *estructura*, como un *sueño unívoca e inherentemente totalitario*. Su crítica nos interesa porque pone el foco en las economías libidinales paranoico-conspirativas que están en juego en procesos ideológicos contemporáneos que, efectivamente, exceden en mucho la mera resignación abúlica y que es preciso comprender en su complejidad. El problema es qué significa y cómo se construye esa “distancia” que el posmarxismo lacaniano quiere mantener respecto de la utopía y si ella puede efectivamente hacer justicia al material histórico que lee y dice querer transformar “radicalmente”.

Tanto teóricamente como políticamente el único conflictivismo no demonizador posible parecería ser, desde la perspectiva de Stavrakakis, el que se da en el vacío de imágenes de la comunidad deseada, al margen de las “proyecciones” de una sociedad reconciliada. ¿Pero cuáles son los costos de imaginar al pensamiento crítico y a la práctica política emancipatoria como situados más allá de las imágenes de una vida deseable? El rechazo de lo utópico como inherentemente autoritario y la idea de que una política democrática es aquella que se mantiene a distancia de la utopía en tanto tal, alientan una representación de la política emancipatoria como pura negatividad que, a su vez, parece calcada de cierta representación ascética de la práctica teórica según la cual la crítica no debería nada a las imágenes (míticas) que constituyen nuestro lenguaje crítico. Desencarnado, este criticismo que se sueña fórmula y se piensa como una pura

práctica de la disolución, carente de soportes o anclajes míticos, imagina poder hablar una lengua sin historia pero, además, parece imaginar que ese también sería el terreno ideal para la política, tanto más democrática cuanto menos imagine.<sup>4</sup> En ambos casos, “distancia” parecería querer decir sencillamente “afuera de” o “incontaminado por” los mecanismos imaginarizantes de la utopía que, paradójicamente, son criticados precisamente por sostener esa lógica opositiva y excluyente.

Pero, además, el problema es que el aura de la radicalidad de este discurso crítico de “la” utopía, cuyo impulso es defensivo y se activa *ante* el peligro representado por los totalitarismos del siglo XX, se sostiene *borrando la historia* —no sólo en el sentido de borrar el carácter históricamente situado de su propia intervención (que se quiere una analítica suprahistórica), sino también de borrar la particularidad de los casos que inspiran el análisis (así como su diferencia con otras imágenes utópicas históricamente producidas)— y produciendo un giro ontológico que independiza “la conflictividad” de las vicisitudes históricas y asegura la inevitabilidad de la transformación más allá de ellas (porque el antagonismo es ontológico habrá transformación, independientemente de que se den o no las condiciones para la lucha política).

¿Es realmente posible hablar de la estructura de la utopía como si todas las utopías fueran iguales? Aunque se presenta como una crítica de lo utópico en general, esta posición, que identifica la utopía con la demonización de un otro y le opone el modelo de una práctica centrada en el sostenimiento de un vacío, busca lo utópico sólo allí donde ya ha habido chivos expiatorios —en el nazismo, el antisemitismo, etc.—, desconociendo la complejidad de las utopías históricas, reducidas a un homogéneo mecanismo armnicista/demonizador. Pero este ejercicio de abstracción, que es muy

---

<sup>4</sup> Stavrakakis tiene mucha razón cuando señala la correlación existente entre el objetivo (teórico) de señalar la falta en el Otro como horizonte último del análisis crítico y la decisión (teórica y política) de renunciar a las imágenes utópicas en general (2007:166). Lo problemático consiste en que dicho objetivo último no resulte en sí mismo problematizado, deviniendo de este modo una suerte de absoluto para el pensamiento. Para una excelente crítica a los intentos de suprimir de la práctica teórica las imágenes y los juegos imaginarios de inversión y oposición inherentes a la política, se puede consultar el artículo de Mariana Gainza (2018) “Las imágenes, el concepto y la política. Entre Althusser y Spinoza.”

situado y legítimamente liberal, se realiza *en nombre de* una política radical que, finalmente, se basa en un optimismo de la incompletitud, garantizado en un giro ontológico organizado en torno a la diferencia entre Lo político y la política.

Respecto a esto último y siguiendo a Laclau, Stavrakakis explica que, a diferencia de la política (histórica), lo político es esencialmente subversivo en tanto su emergencia desgarrar el velo de la estabilidad y la armonía y pone en escena la ineliminabilidad ontológica de *el* conflicto, esto es: no de *un* conflicto histórico particular como por ejemplo la explotación de clase, sino de *la* conflictividad en tanto tal. Pero al mismo tiempo que lo político es ubicado en el plano ontológico, el antagonismo aparece —por ello mismo— asegurado en lo “real” transhistórico, independiente de toda circunstancia, de todo contenido histórico y de *toda imagen* que busque hacerlo emerger. A diferencia de lo que sucede en un planteo como el de Althusser (2011), donde la imagen de la lucha de clases es parte de la ideología conflictivista del proletariado que *hace existir* la historia como lucha de clases, en un planteo como el de Stavrakakis, donde la conflictividad se imagina ontológica, es posible también imaginar que ella no le debe nada a la utopía, ni a la ideología, ni a las imágenes en general. Desde esta perspectiva, lo único que las imágenes, toda utopía y toda ideología podrían hacer frente al conflicto es ocultarlo o desviarlo hacia un falso otro, esto es, negarlo; nunca intervenir en su advenimiento. Paralelamente, desplazar la transformación al plano ontológico, donde ya no se necesitan imágenes que figuren y organicen el antagonismo político porque ese antagonismo está garantizado en lo real, parecería ser el precio a pagar para tener una política democrática que ya no sea peligrosa y que, para no serlo —esto es para evitar los fantasmas ideológicos de la utopía y los cierres totalitarios— tendría que limitarse a sostener que la situación sigue abierta, indeterminada, equidistantemente hospitalaria a todos los juegos de articulación que lxs politólogos y lxs filósofos sean capaces de concebir.

**La imaginación dialéctico-utópica de la crítica inmanente. Benjamin y la imagen de la sociedad sin clases**

*“ninguna auténtica obra de arte, ninguna  
verdadera filosofía  
se ha agotado nunca —ha agotado su ser en sí—  
en sí misma (...)  
el divorcio con el reino de los fines que impera en  
una sociedad, implica,  
al menos como elemento inconsciente,  
la apelación a un estado en el que la libertad  
estuviera realizada.”*  
(Adorno, 2008)

Ciertamente, en una escena contemporánea cada vez más autoritaria y paranoica, que reacciona frente al malestar producido por las crisis del capitalismo generando relatos conspirativos donde los políticos, los inmigrantes, las “ideologías de género” y los “planeros que viven de nuestros impuestos” son constituidos como la indubitable causa de los padecimientos y la impotencia de la mayoría de la población, la cuestión de la apertura de la situación no es una cuestión menor. También a ella se refería el mesiánico Benjamin cuando, contra el avance de lo que él llamaba el “régimen de la información”, asociaba la narración a la posibilidad de seguir sosteniendo la duda respecto de las explicaciones inmediateistas ya disponibles, y un espacio para formular la pregunta por cómo la historia habría de continuar (Benjamin, 2008). Pero ni para él ni para Adorno la afirmación de que la situación seguía abierta podía constituir la última palabra del análisis crítico. La interpretación materialista (Adorno, 1997; Benjamin, 1996a y 1996b) debía trabajar inmanentemente: en el plano ideológico, debía elaborar los materiales concretos provistos por la situación, sus relaciones con los sistemas de reproducción social dominantes, sus dilemas, y las imágenes históricas en que ellos se volvían subjetivamente experimentables. Este reclamo de inmanencia no significaba resignación a lo dado, como si las imágenes disponibles clausuraran la contingencia de la historia, pero sí una resistencia contra la pretensión de situarse más allá de ella, en un “plano ontológico” que, como quedó explicitado en sus polémicas con Heidegger,



para ellos perdía su negatividad al afirmarse como el único suelo, como la única incumbencia real de la reflexión.

La situación parece repetirse hoy. En línea con una sugerencia de Christoph Menke respecto de los límites de lo que él llama “la teoría política francesa de izquierda”,<sup>5</sup> pensamos que allí donde el giro ontológico-político posmarxista quiere ser más novedoso y radical que una crítica inmanente, vuelve a recaer, sin embargo, en un negativismo abstracto, que de la imposibilidad de dar cuenta acabadamente de las condiciones materiales para la transformación política, extrae la conclusión “extrema” de que la pregunta misma por la posibilidad, las condiciones y el papel material de las utopías y las ideologías en ellas debe ser rechazada.

En este apartado querríamos considerar los límites de este tipo de conclusiones en un contrapunto concreto con otra crítica de la utopía, una crítica dialéctica y que funciona como negación determinada en una situación concreta: la crítica que Benjamin elabora en sus reflexiones de la década de 1930 sobre el concepto de historia y las imágenes dominantes del tiempo histórico, en función de las cuales establece una serie de distinciones fundamentales entre los materiales que habrán de ser constituidos como objeto de la reflexión. Pero, para no fetichizar su figura, convendría empezar recordando que la crisis dialéctica del concepto de utopía tiene una larga historia en el marxismo, comenzando por Marx, siguiendo por la primera generación de la Escuela de Frankfurt en general y llegando a los insistentes cuestionamientos de Althusser a las filosofías humanistas —próximos en más de un sentido al planteo de la propia izquierda lacaniana. Sólo que en toda esa tradición crítica, la puesta en crisis conceptual de la *interpretación dominante* de lo utópico se lleva a cabo, precisamente, teniendo en cuenta esa dominancia, esa no-identidad de lo utópico-ideológico consigo mismo. En otros términos, la crítica de la utopía se da allí como un trabajo de diferenciación *en* las imágenes que la sociedad ha sacado a la luz, trabajo que asume la eficacia de lo simbólico y lo imaginario en la reproducción/transformación social e intenta evaluar

---

<sup>5</sup> Nos referimos al breve texto “La posibilidad de la revolución”, publicado en Menke, Cristoph (2021).

los diversos potenciales teóricos y políticos de las imágenes, en lugar de sostener que el criticismo y la política democrática existen allí donde la imagen fracasa o “muestra su imposibilidad”.

Dicho esto, concretamente en el caso de Benjamin, la crítica de las utopías se elabora de cara a un triple frente liberal, fascista y marxista. Como señala en las así llamadas “tesis” sobre el concepto de historia, en la Alemania de la década del treinta del siglo pasado, para el materialismo se trataba tanto de criticar las imágenes arcaicas del fascismo, como el conformismo progresista del liberalismo, que también estaba vigente en el marxismo economicista, para producir como legible otro marxismo, utópico, pero en un sentido irreductible al anterior. En sus propios términos, Benjamin buscaba “recuperar el elemento mesiánico para el materialismo” y eso implicaba un trabajo al interior de la idea de utopía que disolvía la identidad del concepto en un campo de tensiones, produciendo una serie de diferenciaciones cuyos elementos el “método destructivo-productivo” del materialismo haría entrar en relación en una nueva imagen “dialéctica” o bien, en una “constelación” (Benjamin, 1996a, pp. 104-105; 1996b, pp. 121-123).

La figura central de ese marxismo mesiánico era la imagen de la sociedad sin clases, que Benjamin confrontaba simultáneamente con las representaciones de la historia como un proceso de decadencia causado por el alejamiento de un pasado mítico, y con la visión “positivista” de la historia donde ésta emergía como un proceso luminoso y objetivo que determinaba por adelantado las posibles coordenadas de las intervenciones políticas sin ser afectado él mismo por ellas. En las primeras el futuro era el origen, en las segundas se identificaba con un ideal (tarea infinita) o con una meta cuyo arribo era posible esperar en una suerte de antesala donde nada inesperado podría acontecer:

En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia elevó esta representación a ‘ideal’ (...) Una

vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, se transformó el tiempo vacío y homogéneo, por así decir, en un vestíbulo, en el cual se podría esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria. En realidad, no hay un instante que no traiga consigo su chance revolucionaria —sólo que ésta tiene que ser definida como una chance específica, a saber: como solución enteramente nueva frente a una tarea enteramente nueva (...) La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción tantas veces fallida y por fin llevada a efecto. (Benjamin, 1996, pp. 74-75).

Lejos de ocultar o desviar el conflicto, la imagen de la sociedad sin clases tenía —según Benjamin— una dimensión reveladora, en tanto iluminaba la inactualidad de la dicha y la actualidad del sufrimiento. Al señalar el antagonismo de clase como vigente, la paz supuestamente consumada en el presente capitalista de la que hablaba la utopía liberal se trastocaba, haciendo lugar a una experiencia de la división. Pero simultáneamente esa división, que desmontaba el armonicismo sostenido por la ilusión liberal del progreso, no emergía allí como efecto de la acción de un enemigo cuya eliminación permitiría finalmente alcanzar el definitivo estado de paz. En tanto la imagen mostraba a las relaciones sociales capitalistas como configurando a los adversarios en tanto tales, ninguna eliminación del enemigo resultaba suficiente. De lo que se trataba era de transformar esas mismas relaciones para dar lugar a un mundo en el cual, lejos de estar ausente la falta o el deseo humano de felicidad, sólo habría sido eliminada la prohibición de aspirar a ella asociada a una cultura del sacrificio que, en su intento de legitimación de la explotación de clase, dignificaba a aquél como algo moralmente superior.

Así, las supuestas evidencias de la crítica posmarxista de la utopía resultan extrañadas con este análisis benjaminiano de la utopía de la sociedad sin clases. No toda utopía oculta el antagonismo; ni toda representación utópica del antagonismo produce chivos expiatorios. Tampoco es cierto que lo utópico en tanto tal esté asociado a la postulación de un estado de plenitud semejante a la paz de los sepulcros, donde una

fantaseada armonía se impondría como cesación del deseo. Promesa de reconciliación en un mundo dividido por los antagonismos de clase no es igual a armonicismo antipolítico ni al fin del sujeto deseante. En verdad, como sostenía Adorno en *Dialéctica negativa*, sólo allí donde la vida no estuviera constreñida por la lógica de la identidad, la contradicción y la equivalencia, podrían emerger verdaderas diferencias.

Para Benjamin, lo problemático de la imagen de la sociedad sin clases no era, entonces, la imagen en sí misma, sino más bien su específica *conversión* en ideal. En tanto ideal la sociedad sin clases siempre está en camino de venir y su advenimiento futuro justifica el sacrificio actual. Por eso, en su constelación tensionada Benjamin realiza otra conversión: una interpretación que produce como legible el “fin” no como ideal, ni tampoco como conflictividad general a ser reconocida como condición ontológica de lo humano, sino como *interrupción* específica a ser ensayada. Lo “sin clase” se interpreta en discontinuidad con la dignificación (burguesa o socialista) del padecimiento, esto es: como promesa de felicidad, una felicidad profana, que “no puede construirse sobre el pensamiento del Reino de Dios (...) Haber negado la significación política de la teocracia con toda intensidad es el mayor mérito del *Espíritu de Utopía*, de Bloch” (Benjamin, 1996c, p. 181). A diferencia de las imágenes que apuntan a “la *restitutio in integrum* religioso espiritual que introduce en la inmortalidad” y cuya promesa aspira a la superación de la caducidad de los cuerpos en la eternidad del sentido, la imagen de la sociedad sin clases es una imagen secular, imagen de un mesianismo y una salvación histórica, in-eterna, que apunta a la felicidad de cuerpos eternamente caducos (“la eternidad de un ocaso”). (Benjamin, 1996c, p. 182).

Con la imagen de la sociedad sin clases la imagen teológica de la salvación se ha secularizado, dice Benjamin, y es bueno que esto haya sido así. Esta secularización des-teologiza (no escribe la historia en términos teológicos), pero eso no significa que abandone la espectralidad: en tanto la imagen trata lo concluido como algo inconcluso (a los muertos como si estuvieran vivos y a los vivos como muertos) rechaza una experiencia de la historia fundamentalmente ateológica, positivista. Si en un planteo como el de Stavrakakis secularizarse sólo podría significar desidentificación respecto

de la imagen fantasmática en favor del reconocimiento general (ontológico) de la castración y la imposibilidad humana de plenitud, para Benjamin lo relevante de la secularización, que es un trabajo *en* la imagen utópica y no más allá de ella, es la mayor densidad histórica condensada allí. Sólo una utopía secularizada sería capaz de negar concretamente la configuración histórica que vuelve a la felicidad imposible aquí y ahora. Y esta negación determinada significa por lo menos dos cosas: por un lado, que sólo una imagen *secularizada* como la de la sociedad sin clases puede *volver legibles* las ideologías dominantes en ese presente como negaciones históricas y contingentes de la promesa de felicidad; y, por otro lado, que sólo la *imagen* secularizada puede producir las identificaciones necesarias para la *transformación política* concreta de un mundo donde aún dominan esas “malas” utopías.

No basta con el reconocimiento de que las ideologías son ideologías. Es necesario negarlas prácticamente y, para ello, lo ideológico debe ser re-configurado, traducido, reteniendo sus potenciales emancipatorios, pero también activado en favor de la transformación práctica del mundo. Por más heterodoxo que fuera su marxismo, Benjamin no pierde de vista ni por un momento la necesidad de esa transformación. Por eso su crítica de lo utópico no se conforma con el señalamiento posmarxista de la falta en el Otro, sino que sigue buceando en el océano del lenguaje en busca de imágenes históricamente sedimentadas donde se anuncie la no-necesidad del sufrimiento y la posibilidad política de una vida redimida.

### Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor et al. (1972). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. (Jacobo Muñoz, Trad.). Grijalbo.
- Adorno, Theodor (1997). *Actualidad de la filosofía*. (José Luis Arantegui Tamayo, Trad.). Altaya.
- Adorno, Theodor (2008). *Cultura y Sociedad*. (Jorge Navarro Péres, Trad.). Akal.
- Althusser, Louis (1998). De *El capital* a la filosofía de Marx. En L. Althusser & E. Balibar, *Para leer El capital*. (Marta Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2011). *Sur la reproduction*. Presses Universitaires de France.
- Benjamin, Walter (1996). Sobre el concepto de historia. En *La dialéctica en suspenso*. (Pablo Oyarzún, Trad.). ARCIS/LOM.

- Benjamin, Walter (1996a). Apuntes sobre el concepto de historia. En *La dialéctica en suspenso*. (Pablo Oyarzún, Trad.). ARCIS/LOM.
- Benjamin, Walter (1996b). Convoluto N de *La obra de los pasajes*. En *La dialéctica en suspenso*. (Pablo Oyarzún, Trad.). ARCIS/LOM.
- Benjamin, Walter (1996c). Fragmento teológico-político. En *La dialéctica en suspenso*. (Pablo Oyarzún, Trad.). ARCIS/LOM.
- Benjamin, Walter (2008). *El narrador*. (Pablo Oyarzún, Trad.). Metales pesados.
- Cocimano, Fernando (2022). El uno se divide en dos: ideología, inconsciente y subjetividad en Althusser. *Anacronismo e Irrupción*, 12 (22), pp. 65-90.
- Foucault, Michel (2001). *Defender la sociedad*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Gainza, Mariana (2018). Las imágenes, el concepto y la política. Entre Althusser y Spinoza. *Revista Astrolabio*, (21), pp. 176-195.
- Grüner, Eduardo (2021). *Lo sólido en el aire. El eterno retorno de la crítica marxista*. CLACSO.
- Hartog, François (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. (Norma Durán y Pablo Avilés, Trads.). Universidad Iberoamericana-Departamento de historia.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Ariel
- Menke, Christoph (2020). *En el día de la crisis*. (Agustín Prestifilippo, Trad.). Ubu Ediciones.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Rorty, Richard (1998). Respuesta a Simon Critchley. En Ch. Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*. (Marcos Mayer, Trad.). Paidós.
- Safatle, Vladimir (2015). *O circuito dos afectos. Cuerpos políticos, desamparo e o fim do individuo*. Cosac Naify.
- Stavrakakis, Yannis (2007). *Lacan y lo político*. (Luis Barbieri y Martín Valiente, Trads.). Prometeo.
- Streeck, Wolfgang (2017). *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*. (José Amoroto, Álvaro García Ormaechea, Juanmarí Madariaga y Ethel Odriozola, Trads.). Traficantes de sueños.
- Zizek, Slavoj (2011). *En defensa de las causas perdidas*. (Francisco López Martín, Trad.). Akal.