

Las "utopías consensualistas" del fin de la política

Fair Rzezak, Hernán

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Fair Rzezak, H. (2010). Las "utopías consensualistas" del fin de la política. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 52(208), 15-39. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2010.208.25931>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Las “utopías consensualistas” del fin de la política*

HERNÁN FAIR RZEZAK**



Resumen

En este artículo, el autor analiza las diversas modalidades que han adquirido históricamente las “utopías consensualistas” del fin de la política. En particular, centra su atención en las características que definen a las utopías negativas (de la hobbesiana a la liberal, de la economía de mercado a la marxista y anarquista). Asimismo, explora las posturas críticas, especialmente el psicoanálisis de tipo lacaniano, a este tipo de utopías.

Abstract

In this article, the author analyzes the diverse modalities that the ‘consensualistic utopias’ have acquired historically of the end of politics. He centers mainly on the characteristics that define negative utopias (from Hobbes to the liberal, of market economy to the Marxist and anarchist). Also, he explores criticized postures, especially psycho-analysis of Lacanian type, to this type of Utopias.

Palabras clave: utopías, utopías negativas, Thomas Hobbes, John Locke, economía de mercado, Marx y Engels, Mikhail Bakunin, discurso de la enunciación, discurso del enunciado psicoanálisis, Sigmund Freud, Jacques Lacan.

* Agradezco especialmente los comentarios y sugerencias de Alicia Álvarez, Blas De Santos, Mariana Gómez y Paula Biglieri en relación al psicoanálisis lacaniano, así como los de Gerardo Aboy Carlés y Sebastián Barros en relación a los aportes de la teoría política contemporánea. A todos ellos, sin embargo, los excluyo de cualquier tipo de error u omisión que este trabajo pudiese presentar.

** Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Centro de Estudios del Discurso y las Identidades Sociopolíticas (CEDIS), Escuela de Humanidades, Avenida Acoyte 656, 1 1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 1405.

¿Como volver, si no es con un discurso especial, a una realidad prediscursiva? Este es el sueño, el sueño fundador de toda idea de conocimiento. Pero es igualmente lo que ha de considerarse como mítico. No hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso

Jacques Lacan, *El Seminario, libro XX: Aún*

Introducción

El propósito de este trabajo consiste en analizar lo que algunos teóricos han denominado las “utopías consensualistas”. En efecto, desde los inicios de la humanidad los hombres han buscado diferentes formas de alcanzar la sociedad ideal. Estas utopías, que en sentido estricto significan no-lugar, han adquirido, sin embargo, diferentes modalidades a lo largo de la historia. En un trabajo reciente,¹ separan, en ese sentido, a las diferentes utopías en “positivas” y “negativas”. Mientras que las primeras buscan el “estado ideal del ser”, las segundas buscan el “ser ideal del Estado”. En ese contexto, la diferencia entre ambas perspectivas reside en que la primera de ellas es normativa, siendo consciente de sus limitaciones teóricas y prácticas. La segunda, en cambio, considera que puede realmente alcanzarse en un tiempo y espacio futuro una sociedad en la que el poder, y con él la necesidad, el deseo y la propia política, se ven evaporados y predomina un estado ideal transparente basado en la libertad absoluta entre los hombres. Dejando de lado el ideal normativo, cuyo principal exponente ha sido el filósofo inglés Tomás Moro,² el presente artículo analiza someramente algunas de las corrientes más relevantes y representativas de la segunda vertiente, es decir, aquellas utopías que, por distintos medios, anhelaron y continúan anhelando el deseo de alcanzar la sociedad “reconciliada consigo misma”, la “metafísica de la plena presencia”, en los términos de Derrida,³ en la que las relaciones de poder y dominación entre las personas son resueltas para siempre. Para el caso, se utiliza un análisis

diacrónico de tipo genealógico que se remonta hasta los primeros filósofos de la política y termina con las nuevas utopías modernas que corresponden a las formas que adquiere la utopía en la actualidad.

La hipótesis que guía esta investigación sostiene que existe cierta “necesidad” estructural que, trascendiendo el signo ideológico, ha perseguido invariablemente a este tipo de utopías de la “plenitud” o “transparencia” de lo social. En efecto, existe cierto goce inconsciente que caracteriza inevitablemente a las utopías negativas. La clave de la perdurabilidad temporal de estas fantasías unarias se debe a que son investidas de un goce ilimitado que las constituye discursivamente como un objeto de deseo, en tanto vehículos que permiten eludir de forma imaginaria la presencia del lenguaje y de la alteridad del sujeto para configurarse en un *real puro* de la absoluta unidad corporal. En ese marco, la utopía consensualista consiste en el intento de *forclusión* del componente político de la política y, con él, de la propia especificidad de la política absorbida en un puro social plenamente sedimentado. Resulta pertinente, sin embargo, definir previamente qué se entiende por cada una de estas categorías para contribuir a una mayor y mejor comprensión de la hipótesis antedicha.

Desde la perspectiva post-estructuralista (en sentido amplio) que aquí se propone, se entiende a lo social como la presencia de un orden sedimentado que borra su gesto político de institución. Lo político, por su parte, es definido como la presencia intrínseca de visiones antagónicas y de relaciones desiguales de poder, lucha y dominación entre los hombres, mien-

¹ Karina Casella y Cristina Ruiz del Ferrier, “Un viaje hacia otro pensar. Límites y lenguaje de la utopía política”, en Ricardo Forster (comp.), *Utopía. Raíces y voces de una tradición extraviada*, Buenos Aires, Altamira, 2008.

² Nathalie Goldwasser, “Notas sobre la obra de Tomás Moro. Amistad, locura y utopía”, en *ibid.*

³ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

tras que el “momento político” se comprende como el acto de institución que permite reactivar lo social sedimentado, mostrando su inherente contingencia. La política, finalmente, es captada como la lucha entre diversos sujetos sociales por la articulación sustantiva de cadenas “equivalenciales” en torno a un significante que permite hegemonizar el espacio comunitario ausente. Ello implica, por un lado, la aceptación intrínseca de la pluralidad social así como del componente político del conflicto, de la lucha de poder y de la contingencia como constitutivos. Por el otro, implica necesariamente el intento de construcción de un orden sustantivo que intenta articular en una universalidad hegemónica las diversas cosmovisiones antagónicas en torno a una idea cuasi-trascendental aglutinante que permita organizar (y, en muchos casos, modificar) a lo social y, a su vez, sublimar o limitar (sin eliminar) las relaciones de lucha, poder y dominación inherentes.

En este contexto, las utopías consensualistas acaban con la política cuando intentan eliminar del todo la doble dimensión “disociativa”⁵ de lo político, absorbido por lo puro social plenamente sedimentado y neutral, o bien, cuando se busca terminar con la pluralidad de visiones y voces inherente a todo ordenamiento social y se intenta destruir la capacidad de la política de articular un centro parcial a partir de significantes cuasi-trascendentales o “significantes vacíos”⁶ que, bajo la égida de un sujeto popular,⁷ luchan por hegemonizar (en sentido post-gramsciano) el orden comunitario. Llega también a su fin cuando se intenta terminar con la condición

humana de pluralidad social de visiones que forma parte constitutiva de toda sociedad⁸ y cuando se niega la posibilidad de constituir un orden sustancial que, bajo la presencia de un sujeto parcial, articule de forma hegemónica a la sociedad en torno a una idea aglutinante (libertad, igualdad, democracia) que se “vacía” de modo tendencial.

A fin de probar la pertinencia de la hipótesis de trabajo, el artículo se fundamenta en un análisis teórico-discursivo de tipo exploratorio cuyo eje se ubica en la teoría psicoanalítica. El psicoanálisis, en particular en su vertiente lacaniana, contiene algunas interesantes y novedosas categorías conceptuales que pueden contribuir a la comprensión de este invariante deseo de hallar una sociedad ideal exenta de conflictos y relaciones desiguales de poder y dominación. Este deseo *fantasmático*, transfigurado por el orden simbólico en una necesidad existencial de alcanzar una sociedad plenamente “suturada”,⁹ o el “Uno”,¹⁰ no implica desconocer la manipulación que muchas veces han hecho los sectores dominantes, ya sea reyes, sacerdotes, políticos o economistas en sus diversas variantes históricas, para mantener disciplinada a las sociedades. En efecto, toda filosofía política tiene como objeto principal la construcción de un orden social legítimo.¹¹ En este contexto, todo poder instituye una “sociodicea” de la dominación.¹² Estas estrategias (discursivas) de dominación legítima, sin embargo, pueden tomar las más variadas modalidades. No llama la atención, entonces, que los reyes hayan apelado en reiteradas ocasiones al cielo, los políticos al bien común o al pueblo y los

⁴ Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, FCE, 2009.

⁵ *Ibid.*, pp. 59 y ss.

⁶ Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996

⁷ E. Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005

⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996; Claude Lefort, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

⁹ De E. Laclau, *vid.*, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993; *Emancipación... op. cit* y *La razón... op. cit.*

¹⁰ De Jacques-Marie Émile Lacan, *vid. El Seminario, libro XIX: Ou pire*, Buenos Aires, Paidós, 1971-1972; *El triunfo de la religión*, Buenos Aires, Paidós, 2005; *El Seminario, libro XVII: El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2006 y *El Seminario, libro xx: Aún*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

¹¹ Liliana Demirdjian y Sabrina González, “La república entre lo antiguo y lo moderno”, en Atilio Borón (comp.). *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 337.

¹² Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1984.

tecnócratas a la superioridad y objetividad de la ciencia, entre otras variantes similares.

Por ello, un asunto a ser analizado en la primera parte de este trabajo es la necesidad psicológica de alcanzar un tipo de sociedad apolítica sin conflictos ni antagonismos de visiones, junto con la crítica, implícita en el análisis, hacia este tipo de utopías negativas de la plenitud que pretenden eliminar el doble componente político de la política y pretenden lograr en cambio un ordenamiento de lo puro social sedimentado.¹³

Finalmente, en la última parte, se plantean las posibilidades de acción que restan en el mundo ac-

tual frente a la imposibilidad de alcanzar las utopías tal como han sido entendidas desde la Antigüedad hasta nuestros días. Si “Dios ha muerto”, si no hay posibilidad de acceder al “libre desenvolvimiento de los hombres”, si el “fin de la historia” es un delirio sin cura, ¿implica ello la resignación frente al futuro y la caída, por ejemplo, en el nihilismo absoluto?; ¿cómo se puede pensar en una praxis política alternativa en un mundo en el que existe consciencia de la imposibilidad de alcanzar una sociedad basada en el puro consenso apolítico y no existe un fundamento trascendental que respalde esta imposibilidad?; ¿qué nos puede decir al respecto la teoría psicoanalítica?

Los primeros antecedentes: las utopías antiguas

Desde que surgió la humanidad existió como una sombra eterna del “ser que habla”¹⁴ el deseo de alcanzar una pacificación social absoluta entre los hombres. Quizás por eso se dice que todas las sociedades tuvieron, tienen y tendrán una religión en la cual creer. En los tiempos de la Antigüedad la religión ocupaba un lugar central. En aquellas sociedades escasamente diferenciadas la fuente de legitimación principal era el poder de los dioses (y posteriormente, con el advenimiento de las religiones monoteístas, de Dios) y, con ellos, de aquellos que lograban situarse como los representantes directos de su voluntad en la Tierra. El fundamento religioso de esta cosmología resultaba crucial para lograr la obediencia incuestionable de los súbditos al poder real, especialmente en la visión cristiana que llegaría a sostener que el gobernante derivaba su legitimidad de la absoluta voluntad de Dios que

actuaba directamente a través de sus representantes terrenales. En ese contexto, teorías antiguas como la *Ciudad de Dios* de San Agustín y los *Escritos políticos* de Martín Lutero, sostenían firmemente que las buenas acciones en este mundo serían compensadas en el mundo celestial del futuro, por supuesto asociado con el paraíso de felicidad que era negado, a su vez, en el presente. Como el hombre había incurrido en un “pecado original”, debía pagar en la Tierra su expulsión del paraíso. Sin embargo, existía cierta posibilidad de recuperarlo. Para ello, se debían realizar acciones nobles y correctas de acuerdo a la moral cristiana en la Tierra a fin de ser juzgados positivamente por Dios y alcanzar el paraíso perfecto en la “otra vida”. Esta utopía negativa, que parte de la base de que todos los seres humanos somos “hermanos” ante un mismo Dios, pronto tomaría novedosas formas.

Las utopías modernas

Se entiende por utopías modernas las nuevas teorías emergentes de la Revolución industrial, el desarrollo del liberalismo y la transformación sociocultural

generada por la expansión de las ideas darwinistas y marxistas.¹⁵ La expansión de estas ideas, en consonancia con el desarrollo tecnológico y científico generado

¹³ E. Laclau, *Nuevas reflexiones... op. cit.*; *Emancipación... op. cit.* y *La razón... op. cit.*

¹⁴ J. Lacan, *El Seminario, libro XVII... op. cit.* y *El Seminario, libro XX... op. cit.*

¹⁵ David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998; Mauro Spagnolo, “Cartografías del deseo: utopía, distopía y antiutopía en el pensamiento contemporáneo” en R. Forster, *op. cit.*, p. 228.

por la modernización industrial, trajo consigo una declinación del pensamiento religioso. Como lo han analizado varios trabajos,¹⁶ el punto de ruptura fue la Revolución francesa. Como es sabido, ella destruyó por completo los cimientos del antiguo orden feudal. En ese tipo de sociedades, el poder político estaba concentrado en el príncipe, representante directo de Dios en la Tierra, y la sociedad era pensada como un cuerpo jerárquico y ordenado de manera estricta. Con la caída del *Ancien Régime* y el advenimiento de la Modernidad, a partir de 1789, se produjo una transformación drástica y a la vez crucial en los modos tradicionales de representación. En efecto, a partir de entonces dejaría de existir la sociedad regida por la lógica teológico-política fundada en la voluntad divina. Al desaparecer el fundamento trascendente de lo social, se haría necesario, entonces, suplir esta carencia con algún otro objeto legitimador.¹⁷ A decir de Laclau,¹⁸ este nuevo objeto sería el mito del pueblo. En este contexto, los cambios operados en los principios de representación implicarán una democratización política de las sociedades.¹⁹ En efecto, a partir de la “revolución democrática” de 1789, se colocaría en primer lugar la defensa de los derechos del hombre y el respeto a la pluralidad de opiniones.²⁰ Sin embargo, al mismo tiempo que se producía una tendencia hacia la democratización de las sociedades, el “lugar vacío” del poder²¹ permitió también la emergencia de múltiples e indeterminadas tendencias en sentido contrario.²² Como destaca Novaro²³, con el fin de la república cristiana y el advenimiento de la Modernidad se produjo una pérdida del fundamento

sustancial para decidir y juzgar. En este contexto, se constituyó el terreno para la existencia de una “multiplicidad de representaciones que disputan la conformación de la unidad del orden”.²⁴

En este marco de ampliación y multiplicación de las modalidades de construcción del vínculo de representación política de lo social, se debe diferenciar, sin embargo, entre lo que representa el liberalismo político, también llamado liberalismo democrático, y el liberalismo económico. El primero de ellos nos remonta al sistema parlamentarista y a la teoría del filósofo inglés John Locke. El segundo, en cambio, tiene su origen en el mercantilismo y en las teorías de Adam Smith. Ambas corresponden a dos versiones diferentes de la utopía consensualista liberal.

Entre uno y otro, descuella, como paradigma temprano de las utopías modernas, otro inglés: Thomas Hobbes.

La utopía absolutista

*La concordia es la salud; la sedición, la enfermedad;
la guerra civil, la muerte.*

Thomas Hobbes, *Leviatán*

La filosofía política de Hobbes (conjuntamente con la de Maquiavelo y Bodino) ha sido considerada comúnmente como legitimadora y defensora del absolutismo político, contraria a la tradición de matriz iluminista.²⁵ No por nada ha sido relegado por toda la corriente liberal dominante. A grandes rasgos,

¹⁶ C. Lefort, *op. cit.*; E. Laclau, *La razón... op. cit.*

¹⁷ Dominique Schnapper, *La democracia providencial*, Rosario, Homo Sapiens, 2004, pp. 157-168.

¹⁸ E. Laclau, *La razón... op. cit.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 201.

²⁰ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 1987.

²¹ C. Lefort, *op. cit.*

²² O. Marchart, *op. cit.*

²³ Marcos Novaro, *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*, Rosario, Homo Sapiens, 2000

²⁴ *Ibid.*, p. 266.

²⁵ Como destaca M. Novaro (*ibid.*, p. 91) en un exhaustivo análisis sobre el particular, la teoría de la representación de Hobbes implicaba un pacto de autorización y sujeción que otorgaba, sin embargo, un carácter absoluto a la representación a partir de la sustitución absoluta de la representación del público por la persona del representante. Esta visión absolutista será objeto de críticas por parte del pensamiento liberal, que señalará la diferencia fundamental entre representación y sustitución, incorporando la autonomía de lo representado por sobre la visión hobbesiana en la que sólo representa la persona del representante.

lo que sostiene el de Malmsbury en su famoso libro *Leviatán* (1651),²⁶ es que los hombres son “malos” y “egoístas” por naturaleza y que sólo buscan satisfacer sus propios intereses aún a costa de los intereses de sus semejantes. En ese contexto, se remonta al estado pre-social o “Estado de naturaleza” para señalar que, en tales circunstancias, se genera una “guerra de todos contra todos” en la que la propia vida corre peligro mortal. Para salir de ese estado de inseguridad y temor permanente, en donde la vida del hombre es “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”, los hombres se unen entre sí y firman un pacto hipotético en el que otorgan toda su libertad a un poder coercitivo externo, el “Leviatán”, que les garantiza la vida y la seguridad.²⁷ El problema con este “pacto” imaginario (que por otra parte es irreversible y permite al líder²⁸ actuar de manera arbitraria con tal de garantizar algún tipo de orden social frente al “caos” y la “condición de guerra” del Estado de naturaleza), es que en él los conflictos constitutivos de todo ordenamiento social son eliminados de manera definitiva. En efecto, el tipo de ordenamiento absolutista que garantiza el “Dios mortal” hobbesiano rechaza la presencia de cualquier tipo de conflicto social que impida alcanzar la “concordia”, la “paz” y la “armonía” del “cuerpo social” buscadas.²⁹ Se logra, así, un orden social objetivo que, al mismo tiempo que incorpora la presencia del antagonismo de visiones, subvierte, finalmente, la dimensión de ordenamiento hegemónico y plural de la propia política en el Uno del líder.³⁰ Como lo resume Marchart, si bien en Hobbes hay una recuperación de lo político, su teoría “solamente instaaura ese orden por una simple razón: acabar por completo con la política”. De este modo, “el pacto sanciona el fin de la política, no su comienzo”.³¹

La utopía liberal

A partir del padre original, a través del clan de hermanos hasta la civilización madura, la dominación llega a ser cada vez más impersonal, objetiva, universal y también cada vez más racional, efectiva, productiva.

Herbert Marcuse, *Eros y civilización*

La teoría política de Locke, a diferencia de la de su compatriota Hobbes, representa un intento de legitimar el poder de la burguesía naciente, limitando al mismo tiempo el excesivo poder adquirido por el príncipe. En líneas generales, lo que sostiene Locke en su famoso *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689), es que existe un “derecho natural” a la propiedad privada, es decir, a la defensa de la vida, la libertad y las posesiones. En ese contexto, si alguien atenta contra la “ley natural”, puede ser castigado por mano propia.

El hombre, sin embargo, tiende a abusar de este derecho natural a la defensa propia. Esta tendencia lo lleva a la necesidad de firmar un pacto en el que todos y cada uno de los individuos le otorgan el poder a un “juez público e imparcial”, el Poder Legislativo, que les garantiza la defensa de su propiedad privada.³² La fuente de legitimación deja de ser, por lo tanto, el poder divino, luego reconfigurado en poder monárquico con Hobbes, para situarse en la ley impersonal y objetiva que se aplica sin distinción de ningún tipo. Como señala el hijo de Wrington, se trata de un conjunto de “normas y reglas establecidas, imparciales y aplicables a todos por igual”.³³ En este contexto, que da inicio por cierto al proceso de representación parlamentaria, la utopía lockeana reside en la fe en el poder de deliberación de los representantes en el Parlamento para llegar a un acuerdo racional que beneficie objetivamente a toda la sociedad en su

²⁶ E. Laclau, *Emancipación ... op. cit.*; Jacques Ranciere, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996 y Eduardo Gruner, “El Estado: pasión de multitudes”, en A. Borón, *op. cit.*

²⁷ Thomas Hobbes, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Libertador, 2004, p. 86 y ss.

²⁸ En realidad, el Leviatán podía estar representado también mediante una “asamblea de hombres”, pero que debía actuar de forma orgánica, es decir, como si fuera un todo uno (*vid. ibid.*, p. 121).

²⁹ *Ibid.*, pp. 117-120 y ss.)

³⁰ E. Laclau, *Emancipación ... op. cit.*; J. Ranciere, *op. cit.* y E. Gruner, *op. cit.*

³¹ O. Marchart, *op. cit.*, p. 76.

³² John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 2000.

³³ *Ibid.*, p. 103.

conjunto, un acuerdo que, por supuesto, excluye la presencia de intereses políticos antagónicos y, por lo tanto, de relaciones desiguales de poder y dominación entre los hombres.³⁴

La utopía del libre mercado

A grandes rasgos, lo que expuso Smith era que los individuos, término que reemplazaba al de sociedad, debían manejarse en los asuntos privados de manera egoísta, ya que esta defensa de los intereses particulares los llevaría inevitablemente al bienestar universal. Para legitimar esta teoría absurda y nunca comprobada, el economista escocés afirmaba, en su famoso *Ensayo sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776), que el mercado, término que denotaba fuerzas impersonales externas al poder de los sujetos, se “autorregularía” mediante una especie de “mano invisible” que permitiría alcanzar el beneficio general, a partir de la búsqueda egoísta de los intereses privados (“vicios privados, virtudes públicas”).³⁵

Con la crisis mundial de 1930 y la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, la fe positivista en el progreso de la ciencia y en la razón universal, ya golpeadas anteriormente por la Gran Guerra, sufrirá, del mismo modo que el mito de la autorregulación espontánea del mercado, una profunda crisis existencial. Durante medio siglo las políticas liberales en favor del *laissez faire* serán reemplazadas por un nuevo patrón de acumulación de matriz fordista-

keynesiana centrado en la fuerte intervención y regulación estatal sobre la economía. Al menos hasta comienzos de la década de los 70, la utopía ficcional del libre mercado estuvo bien acompañada por el firme brazo de la política estatal.³⁶

En 1973, con la crisis mundial del petróleo, un nuevo modelo que reformulaba la línea teórica del liberalismo tradicional alcanzaría su apogeo, al tiempo que la “matriz estatocéntrica”³⁷ ingresaba en una crisis terminal de la que ya no se recuperaría: el neoliberalismo. La nueva teoría económica, originada en la posguerra como una reacción teórica y política contra el Estado de Bienestar,³⁸ continuaba con los supuestos acerca de la supremacía del mercado sobre el Estado, además de la estricta separación entre ambas esferas. Sin embargo, iba más allá de la teoría originaria al profundizar, de la mano de Hayek y Friedman, la crítica al intervencionismo estatal y la defensa de la libertad casi absoluta del mercado.³⁹ La metáfora del “derrame” (*trickle down*) resume bien el supuesto mítico del neoliberalismo acerca de que el crecimiento de la economía llevaría, mediante la famosa “mano invisible” del mercado, a un “derrame” de la riqueza hacia los sectores más desfavorecidos de la sociedad. En ese contexto, que a partir de Fukuyama articularía el discurso de la globalización democrático-liberal con las políticas económicas de libre mercado,⁴⁰ la utopía neoliberal de Hayek, Von Mises y Friedman, pese a sus diferencias internas,⁴¹ consistía en la creencia de un mercado que podía “autorregularse” sin la intervención del Estado y, por lo tanto, de la política y las relaciones intrínsecas de poder y domi-

³⁴ D. Harvey, *op. cit.*; Sergio Morresi, “Pactos y política. El modelo lockeano y el ocultamiento del conflicto”, en A. Borón, *op. cit.* y Fredric Jameson, “La posmodernidad y el mercado”, en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2003.

³⁵ Sobre las características teóricas, metodológicas y epistemológicas del discurso (neo)liberal, *vid.* particularmente Ricardo Gómez, *Neoliberalismo globalizado*, Buenos Aires, Macchi, 2003.

³⁶ En realidad, siempre lo estuvo. En efecto, cada uno de los cambios requirió del Estado para hacerlo. En la Argentina, por ejemplo, el Estado ejerció una función crucial entre 1880 y 1930 para garantizar el desarrollo del capitalismo y acrecentar las ganancias de los sectores terratenientes. *Vid.* Ferrer, Aldo, *La economía argentina*, Buenos Aires, FCE, 2004.

³⁷ Marcelo Cavarozzi, *Consolidación democrática y orden político en América Latina después del ajuste económico*, México, IFE, 1999.

³⁸ Perry Anderson, “Neoliberalismo: un balance provisorio”, en Emir Sader y Pablo Gentili (comps.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, Buenos Aires, CLACSO, 2003; Ana María Ezcurra, *¿Qué es el neoliberalismo? Evolución y límites de un modelo excluyente*, Buenos Aires, Ideas, 1998.

³⁹ R. Gómez, *op. cit.*

⁴⁰ A. M. Ezcurra, *op. cit.*

⁴¹ R. Gómez, *op. cit.*

nación entre los hombres. Como es posible observar, se presenta aquí, nuevamente, el deseo de eliminar el conflicto constitutivo y sus antagonismos inmanentes para unificar consensualmente a la sociedad mediante el orden espontáneo del mercado.⁴² Bajo el dominio de la tecnocracia presuntamente objetiva y neutral, y con el apoyo de la vertiente más empirista (fiscalista) del racionalismo neoclásico,⁴³ la consecuencia de esta visión es, nuevamente, como en la utopía liberal y sus diversas variantes racionalistas,⁴⁴ la lisa y llana supresión de la política, absorbida por la pura administración no ideológica de lo social.⁴⁵

Las utopías racionalistas

A diferencia del modelo de representación hobbesiana, centrado en el pacto de sujeción y autoridad con la persona representante en tanto fuente de autoridad y protección, los enfoques racionalistas exaltan, en la línea inicial del subjetivismo, la incorporación de lo representado por la vía del diálogo, la deliberación pública, el juicio a los representantes⁴⁶ y, sobre todo, una irrestricta confianza en el poder de la razón como medio para solucionar los conflictos sociales.

Una de las primeras utopías en este sentido, fue la desarrollada por Kant en *Hacia la paz perpetua* (1795).

Allí, en contraposición a otros textos previos,⁴⁷ el de Königsberg señala su fe en que en un futuro cercano se alcance, mediante el uso de la razón humana, un orden completamente pacificado. Para ello, deben crearse instituciones a nivel mundial que permitan conducir al hombre desde su “insociable sociabilidad” actual, hacia un futuro estado racional y cosmopolita de “paz perpetua”, la “paz de los cementerios”, como la denomina.⁴⁸ En ese contexto, se acepta la idea del antagonismo y el conflicto político como constitutivos, para luego intentar eliminarlos en una síntesis final destinada por la naturaleza a la plena transparencia y armonía.

Una de las variantes más importantes de esta línea procedimentalista fue la representada por Hans Kelsen, quien pretendía “borrar” el componente político de la política, en tanto presencia de visiones antagónicas y relaciones desiguales de poder y dominación, en pos del “gobierno de las leyes”.⁴⁹

Ejemplos más cercanos que compartieron esta fe decimonónica en la racionalidad humana y la posibilidad de consensuar por la vía del diálogo, se pueden encontrar en la “Teoría de la acción comunicativa” de Habermas;⁵⁰ en la “Teoría de la Justicia” de Rawls⁵¹ y, con ciertos reparos, en el consensualismo de Rorty.⁵²

⁴² F. Jameson, *op. cit.*

⁴³ R. Gómez, *op. cit.*

⁴⁴ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1987; H. Arendt, *op. cit.*; E. Laclau, *Emancipación... op. cit.*

⁴⁵ M. Novaro, *op. cit.*, pp. 267-268.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ En particular en su *Crítica de la razón pura* (1781), donde señala que la cosa en sí (el *númeno*) resulta inaccesible más allá de poder imaginarla. Este enfoque kantiano ha sido retomado por Slavoj Žižek en su particular análisis lacaniano. (“El espectro de la ideología”, en S. Žižek, *op. cit.*; *El goce como factor político*, Buenos Aires, Paidós, 2006; “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, en Judith Butler *et al.*, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, México, FCE, 2003 y *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 1992). Debemos decir, además, que el propio Lacan cita a Kant en varias oportunidades y que toma de allí el concepto freudiano de la cosa (*Das Ding*) (vid. Néstor Braunstein, *El goce. Un concepto lacaniano*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2006). No obstante, en su discurso de Roma, tras reconocer el aporte kantiano, Lacan subraya que, pese a sus semejanzas entre la noción de la cosa y la cosa en sí, su teoría no debe ser considerada como una derivación del kantismo (vid. J. Lacan, *El triunfo... op. cit.*). Ello se debe a la posibilidad que plantea Lacan de “acceder” de forma parcial a la cosa perdida por la vía del lenguaje.

⁴⁸ Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua*, Madrid, Tecno, 1996.

⁴⁹ Hans Kelsen citado M. Novaro, *op. cit.*, p. 99.

⁵⁰ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra, 1994.

⁵¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

⁵² A pesar de la fuerte crítica a la utopía racionalista de Rorty que puede hallarse en Laclau (*Emancipación... op. cit.*), debemos destacar, sin embargo, las ambigüedades que se encuentran en el enfoque de este último pensador, quien ha señalado en varios de sus trabajos la contingencia constitutiva que caracteriza al lenguaje rechazando, desde los aportes de la pragmática, la idea de verdad como descubrimiento representacional (vid. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y universalidad*, Barcelona, Paidós, 1991). Se ha destacado, en este marco, que su visión lo acerca más a una especie de posfundacionalismo “antifundacional” que a un fundamento racional (vid O. Marchart, *op. cit.*).

Una corriente racionalista alternativa, surgida a mediados de los años 90 del siglo XX al calor del fracaso de las reformas neoliberales del Consenso de Washington, es la que se conoce como el neo-institucionalismo. Esta postura comparte con las visiones liberal-republicanas la fe absoluta en los procedimientos institucionales y en el consenso racional, ya sea en su versión pluralista o bien en su versión deliberativa. En este contexto, algunos teóricos contemporáneos comparten y radicalizan la utopía kantiana, ya presente previamente en Kelsen,⁵³ de alcanzar un mundo homogéneo en el que predomine la comunidad de intereses y la solidaridad universal. En ese sentido, importantes pensadores y teóricos sociales de orientación política liberal se han referido en los últimos años a la ficción universalista de la “aldea global” o a la noción de “comunidad internacional”, para hacer hincapié en la presencia de un mundo en el que, tras la caída del Muro de Berlín, el fracaso del comunismo y la consecuente finalización de la Guerra Fría, las relaciones de poder y antagonismo entre los Estados y dentro de las propias sociedades, perdían toda la relevancia que tenían hasta entonces.

En el campo de la teoría social contemporánea, esta lógica de desaparición de lo político se hace presente en toda su magnitud en la llamada “Teoría de la Modernización Reflexiva”, que afirma que las diferencias ideológicas irreconciliables son sustituidas por cuestiones netamente “culturales”⁵⁴ que se encuentran “más allá de la izquierda y la derecha”.⁵⁵

Como lo han enfatizado en los últimos años Mouffe⁵⁶ y Laclau⁵⁷, este tipo de enfoques consensualistas, cuyos máximos exponentes son Anthony Giddens y Ulrich Beck, aunque es posible incluir también en este campo a Manuel Castells y su visión del “Estado impotente”, relajan el componente ontológico del antagonismo de visiones y con él limitan la capacidad específica de la propia política de articular hegemónicas.⁵⁸ En este marco, se produce la desaparición del clásico antagonismo basado en un “ellos”, que se ve reemplazado por un nuevo “orden dialógico” y racional que fomenta un mayor grado de libertad para el individuo. La consecuencia de esta visión racionalista y liberal es, entonces, la presencia de una sociedad consensual carente de adversarios antagonistas a quienes enfrentar y la evaporación de la dimensión de lo político en un pleno individualismo que excluye las relaciones desiguales de poder que resultan inmanentes a todo ordenamiento social. Este tipo de perspectivas individualistas y a-conflictivas no pueden más que conducir a la “destrucción de la asociación política”.⁵⁹

En el contexto de auge mundial del sociologismo y del filosofismo antipolítico, resultó asaz famoso, durante la década de los 90, el postulado de Francis Fukuyama que sostenía que, tras el fracaso del comunismo y el triunfo a nivel mundial del “liberalismo democrático” y la globalización, se había alcanzado el “fin de la historia”.⁶⁰ Con ello se refería a que, tras el fin del conflicto bipolar iniciado en la posguerra, sumado al fracaso del Estado benefactor keynesiano,

⁵³ Sobre el positivismo neokantiano en Kelsen y su idea de formar un Estado mundial de derecho, *vid.* Susana Murillo, *Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2008, pp. 62-66. Para una crítica a esta perspectiva procedimental, *vid.* M. Novaro, *op. cit.*

⁵⁴ Scott Lash, *La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad*, en Ulrich Beck *et al.*, *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza, 1997.

⁵⁵ Anthony Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha*, Madrid, Cátedra, 1996.

⁵⁶ Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Buenos Aires, Paidós, 1999; “Política y pasiones: las apuestas de la democracia”, en Leonor Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Buenos Aires, Paidós, 2005; *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007.

⁵⁷ E. Laclau, *La razón... op. cit.*

⁵⁸ Hernán Fair, “El sistema global neoliberal”, en *Polis*, núm. 21, 2008.

⁵⁹ Ch. Mouffe, *En torno... op. cit.*, pp. 41-69.

⁶⁰ Frase que remite a otra de las teorías liberales utópicas, la de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Para una crítica a la fe en la racionalidad panlogicista de este autor, para quien “todo lo real es racional” y “todo lo racional es real”, y para quien, a partir de la “Astucia de la Razón”, la sociedad logra reconciliarse en una síntesis final centrada en el “Espíritu” universal del Estado, *vid.* E. Laclau y Ch. Mouffe, *op. cit.*; E. Laclau, *Emancipación... op. cit.* y E. Gruner, *op. cit.*

sólo quedaba en pié el capitalismo democrático liberal triunfante en Occidente. En este marco de ausencia de alternativas, el proceso de lucha política, así como el momento específicamente político de la institución y reactivación de lo social, perdía su razón de ser y era reemplazado por un orden plenamente gestionado o administrado por las leyes y procedimientos formales y el saber objetivo y formal de los expertos.⁶¹

La utopía marxista

La teoría política y social desarrollada por Marx y Engels ha sido analizada y vuelta a analizar en el transcurso de los dos últimos siglos desde infinidad de perspectivas y corrientes teóricas. Para efectos de este escrito, se destaca la idea fuerza que guía como objetivo final su accionar y que comparte con las otras utopías “negativas”: la eliminación definitiva de los antagonismos y conflictos ontológicos y la instauración de una sociedad de la plenitud y la transparencia.⁶²

De manera muy resumida, estos pensadores parten de la base de que la sociedad capitalista se encuentra dividida en dos clases antagónicas: la burguesía y el proletariado. La primera domina a la otra

a partir de la presencia de la propiedad privada y el excedente de fuerza de trabajo del proletario que es apropiado por el capitalista para reproducir su capital (“plusvalía”). Dado que el Estado garantiza mediante el derecho (formal) burgués y el uso permanente de la fuerza física aquella propiedad privada, y con ella la explotación social de los trabajadores, el objetivo del comunismo consiste en destruir el Estado mediante la revolución social del orden vigente.⁶³ De esta manera, se terminaría la propiedad privada y, con ella, la dominación política y las propias clases sociales sostenidas en la dominación burguesa.⁶⁴

Este tipo de pensamiento, que junto al de Nietzsche y al de Freud ha sido definido por Ricoeur como uno de los grandes “maestros de la sospecha”,⁶⁵ contiene el germen de un tipo de pensamiento anti-utópico e, incluso, como ha sido notado por Lacan, posee la base para un pensamiento emancipador.⁶⁶ Ello se debe a que, a diferencia, por ejemplo, del cristianismo, parte de la base de que el conflicto, el antagonismo y las relaciones desiguales de poder representan una parte constitutiva de las sociedades existentes⁶⁷. El problema, sin embargo, es que si “la lucha de clases” es la que “mueve” a la historia, tal como lo definieran Marx y Engels en la introducción al *Manifiesto Comunista* (1848),⁶⁸ no la mueve hacia el

⁶¹ Para una crítica a la utopía del fin de la historia de Francis Fukuyama, *vid.* Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995. El proceso de despolitización del discurso de la globalización neoliberal ha sido trabajado también, desde otro enfoque, por Atilio Borón (“Pensamiento único” y resignación política: los límites de una falsa coartada”, en Atilio Borón, Julio Gambina y Naum Minsburg (comps.), *Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 1999) y Ricardo Aronkind (“Globalización en Argentina, o la voluntad soberana de subdesarrollarse”, en *Época*, vol. 3, núm. 3, 2001). Para un análisis más reciente del particular, puede verse H. Fair, *op. cit.*

⁶² Entre muchos otros, *vid.*, en esta línea, a Agnes Heller, “Las necesidades radicales”, en A. Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1986; E. Laclau y Ch. Mouffe, *op. cit.*; De E. Laclau: *Emancipación... op. cit.*; *Nuevas reflexiones... op. cit.*; *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, FCE, 2006 y *Debates y combates*, Buenos Aires, FCE, 2008; C. Lefort, *op. cit.*; F. Jameson, *op. cit.*; Cora C. Arias y Paula Delfino, “Humanismo y revolución. Reflexiones acerca del proyecto utópico marxista”, en R. Forster, *op. cit.* Para una visión alternativa, que rescata el componente de “lucha de clases” del marxismo y su crítica al capitalismo, *vid.* E. Gruner, *op. cit.*; S. Žižek, “¿Lucha de clases...?” *op. cit.*; Blas De Santos, *La fidelidad del olvido*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2006 y Antonio Sanles, “El socialismo como desafío utópico”, en R. Forster, *op. cit.*

⁶³ “Los comunistas [...] proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente” Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires, CS Ediciones, 2001, p. 77.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Id.* Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999.

⁶⁶ J. Lacan, *El Seminario, libro XVII... op. cit.*

⁶⁷ No sólo de la sociedad capitalista. En efecto, en *El Capital*, Marx realiza un análisis materialista histórico que se remonta a las distintas formas de dominación que adquiere la humanidad durante cada “modo de producción” desde el orden esclavista, el feudal, el asiático y, finalmente, el capitalista. En la misma línea, *vid.* también H. Marcuse, *op. cit.* y Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en L. Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1988.

⁶⁸ C. Marx y F. Engels, *op. cit.*

“fin de la historia”. En otras palabras, el problema que es posible observar en la teoría marxista es que, pese a revalorizar el componente político de la política, termina cayendo en la misma utopía negativa que el neoliberalismo.⁶⁹

Según Marx y Engels, en el momento en el que el proletariado organizado logra destruir mediante la violencia revolucionaria el orden social capitalista (y, por lo tanto, la gran causa de antagonismos sociales que representa la presencia de la propiedad privada de los medios de producción en manos de un sector minoritario de la sociedad (el capital)), se llega a un tipo de sociedad en la que todos los conflictos existentes (políticos, económicos, sociales, culturales e incluso religiosos) terminan siendo resueltos por “una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición de libre desenvolvimiento de todos”.⁷⁰

Si bien es cierto que ellos no llegaron a realizar una teoría sistemática del Estado que planteara en detalle cómo sería la organización de la nueva sociedad colectivista,⁷¹ en varios trabajos de su extensa obra se observan algunos indicios que dejan entrever los rasgos de esta concepción utópica finalista. Uno de ellos es su *Crítica al Programa de Gotha* (1875), donde Marx se refiere a la sociedad comunista como un tipo de sociedad en el que la “alienación” propia del capitalismo, en tanto oculta que la libertad y la igualdad es sólo formal, es eliminada en pos del “verdadero reino de la libertad”.⁷² En esta “sociedad de los productores asociados”, como la denomina en *El Capital* (1864–1877), el tipo de trabajo manual basado en la explotación capitalista es reemplazado por un tipo de trabajo entendido como “actividad

libre”. En ese contexto, como señala Heller,⁷³ se constituye una “asociación de hombres libres” basada en la regulación espontánea en el que cada uno dispone libremente de su “disfrute inmediato” en proporción a sus necesidades.⁷⁴

De manera llamativamente similar a la noción espontánea del liberalismo de mercado, quizás debido a su antecedente inicial en la teoría de Smith y Ricardo, en *La ideología alemana* (1845) Marx y Engels señalan también que en la sociedad comunista se llegará a un tipo de libertad autorregulada donde “la sociedad se encarga[rá] de regular la producción general, con lo que se hace plenamente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado”.⁷⁵

De este modo, se puede observar en la teoría marxista la presencia de una concepción de utopía negativa en la que, al igual que en su antecesora hegeliana, en última instancia se podría alcanzar el sueño de una sociedad carente de conflictos, intereses y visiones antagónicas.⁷⁶ En efecto, si en la sociedad comunista de los “productores asociados” o “sociedad de socios”, como también la denomina, existe un “único interés común de todo miembro de la sociedad” y quien dispone es “el género humano” alcanzándose “el verdadero reino de la libertad”, como se refiere Marx en un pasaje de *El Capital*, entonces desaparecen en esta concepción ya no sólo el derecho, la religión y las instituciones “superestructurales”, sino también las propias relaciones de poder y antagonismo y, con ellas, la propia política en su condición de aceptación de la pluralidad y el conflicto inmanente.⁷⁷

⁶⁹ F. Jameson, *op. cit.*

⁷⁰ K. Marx y F. Engels, *op. cit.*, p. 58.

⁷¹ A. Heller, *op. cit.*, p. 120; José Castillo y Mabel Thwaites Rey, “El Estado en el *Manifiesto Comunista*: las huellas de la concepción instrumentalista”, en *Doxa*, vol. 19, núm. 1, 1999, p. 29; C. Arias y P. Delfino, *op. cit.*, p. 132.

⁷² D. Harvey, *op. cit.*, p. 132.

⁷³ A. Heller, *op. cit.*

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 115-150.

⁷⁵ K. Marx y F. Engels, citados en C. Arias y P. Delfino, *op. cit.*, p. 133.

⁷⁶ F. Jameson, *op. cit.*; C. Arias y P. Delfino, *op. cit.* Una de las primeras críticas a esta utopía comunista proviene del propio Freud, a partir de su idea acerca de la existencia de un sentimiento o tendencia de agresividad natural en el hombre (“pulsión de muerte”) que impediría alcanzar la ilusión, también compartida por la religión, de un tipo de sociedad exenta de conflictos y antagonismo. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968. Respecto a la visión “antiutópica” del neurólogo austriaco, *vid.* B. De Santos, *op. cit.* y Ch. Mouffe, *En torno... op. cit.*

⁷⁷ A. Heller, *op. cit.*, pp. 151-157; E. Laclau y Ch. Mouffe, *op. cit.*

Sin embargo, donde se observa con mayor esclarecimiento el tipo de sociedad “plena” y “reconciliada consigo misma” que caracterizaría al orden comunista es en los *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844). Allí, Marx señala que “Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución”.⁷⁸

Como es posible apreciar, se presenta aquí al igual en la utopía (neo)liberal, una visión “ideológica” en el sentido que le otorga Laclau de creer que pueda alcanzarse el “cierre” y la “transparencia de la comunidad”.⁷⁹ De este modo, especialmente en su visión más mecanicista, aunque también en su versión “historicista” de la lucha de clases como “motor de la historia”, no sólo se acaba, finalmente, con la doble dimensión de lo político, sino que, además, se termina con la política misma, que pierde su capacidad de construir hegemonías que articulen el orden comunitario aceptando la pluralidad de ideas y el respeto a las visiones antagónicas.⁸⁰

Por su parte, el otro gran pensador comunista, Lenin⁸¹, sostiene que en la sociedad comunista los conflictos políticos serían disueltos en pos de la “pura administración” de los asuntos públicos. En efecto, en su interpretación de la *Crítica del Programa de Gotha*, el teórico de la revolución rusa señala que, tras una primera etapa en la que existen sedimentos de la desigualdad capitalista, en la segunda fase, o comunismo propiamente dicho, se formaría

un tipo de sociedad en la que cada obrero recibe de la sociedad lo que entrega a ésta.⁸² De este modo, nuevamente se lograría, en última instancia, alcanzar un tipo de comunidad utópica en la que los conflictos constitutivos son gestionados de manera técnica/objetiva y, por lo tanto, no política.⁸³

Existen múltiples interpretaciones sobre el marxismo que han continuado por diversos medios con la ficción universalista inaugurada por Marx y Engels. Entre otras, podemos destacar la del pensador humanista francés Jean Paul Sartre, quien creía poder terminar con la “enajenación” propia del trabajo capitalista, donde el hombre se “abstrae” de sus propiedades y de su propia persona a partir del “fetichismo de la mercancía”, para llegar a una relación no hostil entre el hombre y su trabajo a partir de la sociedad comunista. Según el filósofo francés, que retoma el análisis de *El Capital* de Marx, en el nuevo tipo de sociedad basada en el trabajo no enajenado se superarían esas condiciones para poner en acto el “ser genérico del hombre”.⁸⁴

La utopía anarquista

Una versión que se asemeja en gran medida a la utopía marxista, sin ser confundida con aquélla, es la utopía libertaria del anarquismo.⁸⁵ Su principal exponente, Bakunin, se oponía a todo poder, ya sea a la propiedad privada, la ley o la Iglesia. Sin embargo, a diferencia, por ejemplo, del nihilismo, creía poder alcanzar un tipo de sociedad basada en la libre y voluntaria solidaridad de los hombres. Partiendo del supuesto antropológico de que el hombre es bueno por naturaleza y de que existe en ese sentido una

⁷⁸ K. Marx, citado en C. Arias y P. Delfino, *op. cit.*, p. 140.

⁷⁹ E. Laclau, *Misticismo... op. cit.*, p. 21.

⁸⁰ E. Laclau y Ch. Mouffe, *op. cit.*; De E. Laclau, *Nuevas reflexiones... op. cit.*; *Emancipación... op. cit.* y *Debates... op. cit.*

⁸¹ Vladimir Ilich Ulianov, “El Estado y la Revolución”, en *Obras completas*, tomo XXV, Buenos Aires, Cartago, 1958.

⁸² *Ibid.*, pp. 458-462.

⁸³ E. Laclau, *Debates... op. cit.* Para un análisis más detallado de la teoría leninista, *vid.* Galvano Della Volpe, *Rousseau y Marx*, Buenos Aires, Platina, 1963. Para una visión diferente, *vid.* E. Gruner, *op. cit.*

⁸⁴ C. Arias y P. Delfino, *op. cit.*, pp. 130-131.

⁸⁵ La noción de anarquía remite etimológicamente al griego ἀναρχία, *anarjía*, que significa rechazo de todo principio o causa primera, de toda idea primera de dependencia de los seres humanos frente a un origen único. Julieta Demyda, “Libertad, herejía y utopía. Los caminos del anarquismo y su filosofía libertaria”, en R. Forste, *op. cit.*, p. 79.

ley de solidaridad natural,⁸⁶ el ruso llegará a similar resultado que el marxismo aunque rechazando la idea de llevar a cabo la revolución proletaria para destruir el orden imperante. En efecto, el tipo de sociedad que pretendía alcanzar el anarquista consistía en una “organización de las fuerzas productivas” que lograría “suprimir” de manera definitiva el “poder político”, al cual era menester “[...] suprimir completamente, en principio y de hecho [...]; pues, mientras que el poder político exista, habrá gobernantes y gobernados, amos y esclavos, explotadores y explotados. Una vez suprimido, el poder político debería ser substituido por la organización de las fuerzas productivas y el servicio económico.”⁸⁷

En ese contexto, al igual que en la teoría colectivista de Marx y Engels, se alcanzaría la “total emancipación” de los trabajadores y su “libre organización social” “[...] dejando de lado todas las viejas fronteras estatales y las distinciones nacionales, fundamentado ello sólo en el trabajo productivo, el

trabajo humanizado; poseyendo un interés común a pesar de su diversidad”.⁸⁸

Del mismo modo, de manera similar al marxismo-leninismo, se trataría de una sociedad en la que, junto con el fin del conflicto y la dominación, la sociedad se organizaría plenamente “conforme a sus necesidades” particulares y “[...] la satisfacción plena de todos sus requerimientos materiales mediante el trabajo colectivo, igual y obligatorio para todos, y luego, como el final de la dominación, y como la organización libre de las vidas de las personas conforme a sus necesidades”.⁸⁹

Una sociedad en la que el conflictivo proceso de construcción política del orden comunitario dejaría, así, su paso, nuevamente, a la “pura administración” de los asuntos comunes: “No habrá ninguna posibilidad de la existencia de un gobierno político, ya que este gobierno será transformado en una administración simple de asuntos comunes”.⁹⁰

Los dos discursos de la utopía negativa

Desde siempre, se ha imaginado que el ser debe contener algún género de plenitud que le sea propio. El ser es un cuerpo. De esto se partió en el primer acercamiento al ser, y se elucubró toda una jerarquía de los cuerpos

Jacques Lacan, *Seminario XX: Aun*

Más allá de compartir el deseo de alcanzar algún tipo de ordenamiento social en el que los antagonismos constitutivos y las relaciones desiguales de poder y dominación, así como la contingencia inmanente de lo social, logran ser eliminados para siempre para insituir una sociedad plena, reconciliada, transparente, unificada y armoniosa, las utopías consensualistas pueden ser sintetizadas en dos grandes modalidades

discursivas: el discurso de la enunciación y el discurso del enunciado. En la primera de ellas (que encuentra como antecedentes la dominación personal del amo sobre el esclavo, luego la legitimación divina del y, finalmente, el poder derivado de la autoridad suprema del líder hobbesiano⁹¹), la fuente de legitimación reside en la enunciación subjetiva de quien enuncia. En la segunda (que encuentra como punto de apoyo toda

⁸⁶ Supuesto compartido por Jean-Jacques Rousseau quien, en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Madrid, Alianza, 1996, p. 256 y ss.), afirma que el hombre es bueno por naturaleza y que existe un principio de “piedad natural”, luego destruido por las comparaciones entre los hombres y la delimitación de la propiedad privada (lo que, por otra parte, lo acerca a la posterior visión de Marx). Cfr. Mikhail Bakunin, *Textos sobre el Estado*, Rosario, Ediciones Estrategia, 2006, p. 94.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 100.

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ Resulta importante aclarar que Carl Schmitt niega la posibilidad de alcanzar algún tipo de sociedad exenta de conflictos, en tanto lo político, definido como la distinción “amigo-enemigo”, es inherente a la constitución de la propia identidad. Al respecto, vid. Benjamín Arditi Karlik, “El final del duelo por la revolución”, en *Parallax*, vol. 9, núm. 2, 2003; Ch. Mouffe, *En torno... op. cit* y O. Marchart, *op. cit.*

la corriente de la Modernidad capitalista iniciada con Descartes y desarrollada y extendida luego por las diversas variantes liberales y marxistas), la legitimación adquiere su fuerza y aprobación al basarse en el poder objetivo del enunciado.

El discurso de la enunciación y el discurso del enunciado

La teoría política y social del cristianismo así como la de Hobbes, pueden ser ubicadas como teorías legitimadas del discurso de la enunciación. En efecto, este tipo de utopías negativas se legitiman en el predominio que se deriva de la imagen y el poder de quien lo enuncia. Estas ficciones de clausura de la sociedad han sido criticadas por varios teóricos contemporáneos, entre ellos el psicoanálisis, tanto freudiano como lacaniano. Según el primero de éstos, el padre simboliza la figura de la autoridad protectora, aquel ser temible y represor que, sin embargo, es idealizado a partir de una identificación directa con su persona.⁹² En ese contexto, su figura puede ser representada como el líder que basa su fuente de legitimidad en la autoridad intrínseca que representa.⁹³ La postura lacaniana hace hincapié, en cambio, en su función de representación y ratificación del deseo del Otro,⁹⁴ en tanto “encarnación de Dios en un cuerpo” (el de Cristo) que garantiza la “comunidad”.⁹⁵ Es en ese contexto, en el que el amo se apropia del “saber hacer” del sujeto y éste pasa a ser un “instrumento de Dios”⁹⁶ en el que debe entenderse el “goce crístico” que caracteriza al discurso del amo antiguo

y su colocación como ideal del yo⁹⁷. Del mismo modo, en la teoría hobbesiana, que continúa la misma lógica, la fuente de autoridad reside en la metáfora paterna, en el Uno todo del líder (S1) que garantiza en sí mismo la unidad corporal.⁹⁸

Este tipo de discurso no requiere probar sus enunciados, se legitima en la propia figura que lo enuncia, es decir, en su enunciación.⁹⁹ En los términos de Lacan, el llamado “discurso del amo antiguo”, aquél que surge en la dialéctica amo-esclavo y luego se desarrolla en el cristianismo, “se inaugura con el predominio del sujeto, que tiende precisamente a sostenerse sólo en aquel mito ultra-reducido, idéntico como es a su propio significante”.¹⁰⁰

El discurso del enunciado, por su parte, mucho más presente e incluso dominante en la mayoría de las utopías modernas, encuentra su fuente de legitimidad ya no en la autoridad enunciativa y subjetiva de quien enuncia, sino más bien en el enunciado objetivo y transparente. Como señala Lacan, el nuevo amo moderno, que se desarrolla en consonancia con la expansión tecnológica del capitalismo, excede al propio significante amo (S1) como fuente de unidad corporal. De ahora en más, lo que predomina es una cadena significativa (S2) basada en una verdad “puramente lógica”, definida siempre bajo el nombre de “axiomas” y “reglas” que permite constituir una “verdad formalizada” y “científica”.¹⁰¹ En este marco, adquiere una posición hegemónica la “efectividad de la manifestación más primaria del número, a saber, el rasgo unario”.¹⁰² Se trata, por lo tanto, de discursos constituyentes del orden social que logran legitimar el vínculo de representación política mediante la

⁹² Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, en *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948 y *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *ibid.*, tomo III.

⁹³ Se puede pensar también, desde un enfoque diferente, en la figura del líder carismático quien, al igual que el “superhombre” de Nietzsche, basa su poder en sus propiedades personales y particulares. Vid. Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozos de una sociología comprensiva*, México, FCE, 1984.

⁹⁴ Daniel Gutiérrez Vera, “La textura de lo social”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año 6, núm. 2, abril-junio de 2004.

⁹⁵ J. Lacan, *El Seminario, libro XX... op. cit.*, p. 137.

⁹⁶ J. Lacan, *El Seminario, libro XVII... op. cit.*, pp. 22, 71.

⁹⁷ N. Braunstein, *op. cit.*, pp. 48-49 y ss.

⁹⁸ E. Gruner, *op. cit.*, p. 154.

⁹⁹ Jean Pierre Lebrun, *Un mundo sin límite. Ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social*, Barcelona, del Serbal, 2003.

¹⁰⁰ J. Lacan, *El Seminario, libro XVII... op. cit.*, p. 94.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 171.

¹⁰² *Ibid.*, p. 170.

descripción de una realidad “pura” en la que, a través del desarrollo del saber objetivo de las matemáticas, se borra la inscripción constitutiva del sujeto y, con él, las marcas inherentes de subjetividad de la enunciación.¹⁰³ En este contexto, desaparece nuevamente la dimensión de antagonismo de visiones que caracteriza a lo político en el sentido de una alteridad que es constitutiva del sujeto y, junto a este proceso, se evaporan las relaciones de poder y dominación inherentes a toda sociedad.¹⁰⁴

Según señala Lebrun¹⁰⁵ desde el psicoanálisis, este predominio que adquiere el enunciado sobre la

enunciación es entendido como el anuncio de la caída definitiva de la figura de autoridad que emana de la imagen del padre. En otras palabras, se trataría de una crisis de la función paterna de la que se pretendería su recuperación. Sin embargo, lejos de ser sólo una crisis de la “imago paterna”, se trata más bien de la presencia de una particular modalidad discursiva de legitimación de lo social de los tiempos actuales que logra organizar a discursos muy disímiles entre sí, evitando la “castración paterna” a partir de un puro real que olvida su autofundación simbólica de carácter imaginaria.

La utopía moderna de la legitimación “cientificista” del enunciado

Antes, el superego era alimentado por el amo, el jefe, el principal. Éstos representaban el principio de la realidad en su personalidad tangible: duros y benevolentes, crueles y generosos, provocaban y castigaban el deseo de rebelarse [...] Pero estas imágenes personales del padre han ido desapareciendo gradualmente detrás de las instituciones. Con la racionalización del aparato productivo, con la multiplicación de las funciones, toda la dominación asume la forma de la administración. En su cumbre, la concentración de poderes económicos parece perderse en el anonimato: todo el mundo, inclusive en lo más alto, parece carecer de poder frente a los movimientos y leyes del aparato mismo

Herbert Marcuse, *Eros y civilización*

Desde el trabajo pionero de Descartes¹⁰⁶ (y mucho antes de él, el de Platón), toda la tradición racionalista del Iluminismo ha intentado la desaparición de la alteridad política para sustituirla con ideales míticos de Armonía, Verdad, Justicia y Bienestar basados en la verdad científica y la fe absoluta en la razón humana. Así, en la utopía liberal lockeana la objetividad consensualista estaría garantizada por el gobierno universal de las leyes. En este contexto, se garantizaría la igualdad de los hombres bajo la racionalidad legal objetiva.

A partir de la emergencia del neoliberalismo, llegaría a su apogeo la visión más empirista del ra-

cionalismo, aquélla que se remontaba a la “economía científica” de David Ricardo y al positivismo lógico del Círculo de Viena del siglo XIX y que, desde la posguerra, se expresaría a nivel mundial en la hegemonía del conductismo anglosajón.¹⁰⁷ En este marco, serían los saberes técnicos de los economistas “expertos” los que permitirían develar la “verdadera realidad” de las cosas, un saber despolitizado que permitiría situarse por encima de los intereses políticos y de las relaciones desiguales de poder y dominación entre los hombres.¹⁰⁸ De este modo, se haría presente una nueva modalidad de utopía consensualista que, esta vez por la vía de las ecuaciones matemáticas y la física moderna, intentaría

¹⁰³ Emile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1989. De Eliseo Verón, *vid.* “El discurso tecnocrático”, fragmentos tomados de *Le corps du president*, Ivry sur, Seine, 1985 (mimeo); “La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política”, en E. Verón, *El discurso político. Lenguaje y acontecimientos*, Buenos Aires, Hachette, 1987 y *Semiosis de lo ideológico y el poder*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1995.

¹⁰⁴ J. Lebrun, *Un mundo... op. cit.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ René Descartes, *Discurso del método*, Buenos Aires, Centro Editor de Cultura, 2006.

¹⁰⁷ R. Gómez, *op. cit.*

¹⁰⁸ Como se puede observar, existe una similitud entre este tipo de pensamiento mítico y el de los filósofos-rey de la filosofía del ser ontológico de Platón. Sobre esta similitud, *vid.* P. Bourdieu, *op. cit.* y Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.

eliminar el elemento político de la política asociado al antagonismo de ideas y valores y la presencia de conflictos y relaciones de poder inmanentes. En este marco de desvanecimiento de lo político, se eliminaría, en simultáneo, la propia especificidad de la política vinculada a la presencia de un sujeto parcial y de ideas plurales cuasi-ontológicas que luchan entre sí por constituir el “punto nodal”¹⁰⁹ que hegemoniza discursivamente el espacio social. En lugar de este proceso de lucha plural inmanente por la hegemonía, quedaría, como su reemplazo, la pura administración razonable de lo social y el dominio absoluto e indiscutido del “pensamiento único” neoliberal.

En el caso de la utopía marxista, es nuevamente el discurso de la ciencia, bajo la modalidad de las “leyes necesarias de la historia”, que permitiría explicar, en última instancia, el acceso final al paraíso mítico del “libre desenvolvimiento de los hombres”. Del mismo modo, los anarquistas también consideraron a la ciencia como un saber despolitizado que permitiría acceder a un tipo de administración o gestión social “científica”.

Como señala Lebrun,¹¹⁰ el objetivo de esta episteme científicista, compartida por distintas vías por la inmensa mayoría de las utopías negativas de la Mo-

dernidad, consiste en desarrollar algún tipo de discurso que logre hacer desaparecer toda huella visible del interlocutor y sus marcas subjetivas inmanentes y vaya en pos del conocimiento puramente objetivo y neutral de la historia: “El discurso de la ciencia puede aparecer como un discurso objetivo puesto que despoja al locutor y al interlocutor de todo lo que constituye como sujetos y al hacerlo, despega el logos de toda dimensión de interlocución”.¹¹¹ En este tipo de discurso, la subjetividad intrínseca del sujeto es evaporada en la lógica físico-matemática de lo que se denominaría el “discurso del universitario”. De este modo, se cree posible acceder a una realidad de lo real, a las “puras verdades matemáticas”¹¹² que no requieren más del discurso y del inconsciente.

Las consecuencias de este tipo de razonamiento objetivista basado en la “tiranía del saber”,¹¹³ son la presencia de un real puro no mediado por el deseo y la negación;¹¹⁴ una visión de clausura de lo social que se transforma en una causa del deseo del sujeto en razón de estar investido del “rasgo unario” que corporiza el uno¹¹⁵ y un discurso hegemónico que hace del saber, en tanto metáfora unaria, el soporte del vínculo social.¹¹⁶

La antiutopía del psicoanálisis

Durante siglos se consideró natural que se constituyera un mundo cuyo correlato era, allende, el ser mismo, el ser tomado como eterno. El mundo concebido como el todo, con la limitación que implica la palabra, sea cual fuere la apertura que se le dé, sigue siendo una concepción, una visión, una mirada, una captación imaginaria.

Jacques Lacan, *Seminario XX: Aun*

Con la emergencia del psicoanálisis (junto con la comprobación copernicana de que el hombre no es el centro del universo, el descubrimiento darwinia-

no de que desciende directamente del mono¹¹⁷ y la crítica heideggeriana),¹¹⁸ las ideas ficcionales de la plenitud y la transparencia de lo social, así como

¹⁰⁹ J. Lacan, *El Seminario*, libro XIX... *op. cit.*, p. 67; E. Laclau y Ch. Mouffe, *op. cit.*

¹¹⁰ J. P. Lebrun, *op. cit.*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 163.

¹¹² J. Lacan, *El Seminario*, libro XVII... *op. cit.*, p. 85.

¹¹³ *Ibid.*, p. 32.

¹¹⁴ J. P. Lebrun, *op. cit.*

¹¹⁵ J. Lacan, *El Seminario*, libro XVII... *op. cit.*

¹¹⁶ *Ibid.*; J. Lacan *El Seminario*, libro XX... *op. cit.*, pp. 95, 166.

¹¹⁷ S. Freud, *El malestar...* *op. cit.*

¹¹⁸ O. Marchart, *op. cit.*

la creencia mítica de poder alcanzar una verdad neutral y objetiva carente de las relaciones de poder y antagonismo que le son inherentes, comenzarían a ser cuestionadas de manera más articulada.

Como señala Lebrun,¹¹⁹ el psicoanálisis ha permitido desbaratar estas utopías basadas en la eliminación del sujeto y de la alteridad política. A diferencia del discurso del universitario —cuya fuente principal de legitimación social se basa en la eficacia del enunciado objetivo de la ciencia—, el del psicoanálisis nos muestra que el sujeto es, en realidad, un sujeto siempre dividido o tachado (sujeto *barré*) entre lo que dice y aquello que es dicho, entre su saber y la

“verdad”, entre el enunciado y la enunciación.¹²⁰ El saber total, dice Lacan, es “imposible”, es un fantasma (fantasía),¹²¹ por lo que se encuentra “en entredicho”.¹²² La verdad, entonces, “sólo puede decirse a medias”.¹²³ En este contexto, el discurso del analista apunta a mostrar que todo enunciado remite siempre, aunque no lo haga explícitamente y tienda a ocultarlo en una descripción objetiva de los hechos, a una enunciación subjetiva originaria y condicionante.¹²⁴ El psicoanálisis permite desbaratar, al ponerlo en evidencia, la utopía mítica de un discurso tecnocrático que, como señalaba Verón en un viejo texto, “juega al juego de la política cuando parece que está jugando a otra cosa”.¹²⁵

El imposible “rasgo unario” de toda utopía

La identificación pivote, la identificación mayor, es el rasgo unario, es el ser marcado como uno [...] El ser sólo se afirma de entrada por la marca del 1, y todo el resto que viene a continuación es pura fantasía, especialmente, la marca del 1 que supuestamente engloba, que puede reunir cualquier cosa, sea lo que sea.

Jacques Lacan, *Seminario XVII, El Reverso del Psicoanálisis*

Cada una de las utopías negativas analizadas comparten un presupuesto que las iguala: el deseo de alcanzar el Uno lacaniano, de retornar al “paraíso imaginario”¹²⁶ en el que no existe la falta estructural y se goza plenamente del ser. Como señala Lacan, “la idea imaginaria del todo, tal como el cuerpo la proporciona, como algo que se sostiene en la buena forma de la satisfacción, en lo que, en el límite, constituye una esfera, siempre fue utilizada en política”.¹²⁷ Para el psicoanalista francés, no puede existir una identidad plena y reconciliada ante la

“imposibilidad de la relación sexual como tal”.¹²⁸ Esta “clausura de la satisfacción”¹²⁹ se convierte en un deseo de retorno de la unidad corporal con su objeto de “identificación primaria”.¹³⁰ En este marco, Lacan afirma que frente a la “prohibición del goce” representado por la castración fálica que instaaura la función paterna, se inaugura el orden simbólico (el orden del significante) y, con él, se abre la infinita posibilidad de acceder al goce perdido pero ahora por la vía del lenguaje que hace posible el goce de forma imaginaria.¹³¹ Se trata, entonces, de un goce

¹¹⁹ J. P. Lebrun, *op. cit.*

¹²⁰ De J. Lacan, *vid. El Seminario, libro XIX ... op. cit.*; “Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache: psicoanálisis y estructura de la personalidad”, en *Escritos II*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 1975; “Tópica de lo imaginario”, *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1982; *El triunfo... op. cit.*; *El Seminario, libro XVII... op. cit.* y *El Seminario, libro XX... op. cit.*

¹²¹ J. Lacan, *El Seminario, libro XVII... op. cit.*, p. 33.

¹²² J. Lacan, *El Seminario, libro XX... op. cit.*, p. 145.

¹²³ J. Lacan, *El Seminario, libro XVII... op. cit.*, p. 36; *El Seminario, libro XX... op. cit.*

¹²⁴ J. P. Lebrun, *op. cit.*, pp. 16-17.

¹²⁵ E. Verón, “El discurso tecnocrático”,... *op. cit.*

¹²⁶ J. P. Lebrun, *op. cit.*, p. 33.

¹²⁷ J. Lacan, *El Seminario, libro XVII... op. cit.*, p. 31.

¹²⁸ J. Lacan, *El Seminario, libro XX... op. cit.*, p. 17.

¹²⁹ J. Lacan, *El Seminario, libro XVII... op. cit.*, p. 31.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 92

¹³¹ *Ibid.*, pp. 48, 49 y ss.

absoluto perdido para siempre que, sin embargo, a diferencia de la visión kantiana, es recuperado ahora de forma parcial a través del “goce del significante”¹³² o “goce fálico”,¹³³ en tanto significante sustituto de la imposibilidad real del goce sexual.¹³⁴ En este contexto, se buscan diversos objetos parciales u “objetos a”, convertidos en objetos causa de deseo, que permitan sustituir *fantasmáticamente* aquel eterno deseo de unidad, de “llenar” definitivamente la “falta” (constitutiva) por la vía del Otro (el orden simbólico).¹³⁵ Es a partir de las metáforas del “trazo unario” y las metonimias que suplen de forma parcial la imposibilidad de la sociedad plena, que es posible “retornar” de manera imaginaria a aquel deseo/necesidad de unidad corporal plena.¹³⁶

Desde la visión inaugural de Lacan, el origen histórico del orden social se encuentra en la prohibición castradora del padre, en tanto metáfora imaginaria del significante, que restringe, a partir de allí, el acceso directo y no mediado a la Cosa, e instaura, desde ese preciso momento, el deseo eterno de ser (nuevamente) un Uno.¹³⁷ Precisamente, la posibilidad de retornar a aquella relación de unidad corporal primaria.

En este marco, Lacan destaca que los infinitos intentos para recuperar el goce absoluto perdido, aquel anhelo de universalidad que permita colmar definitivamente la falta constitutiva a partir de un acceso directo y sin mediaciones a la Cosa,¹³⁸ han variado y se han multiplicado a través de la historia. Mientras que en la Antigüedad el “enunciado unario”¹³⁹ que dominaba era el discurso del amo (basado en el ras-

go unario religioso –en el caso del cristianismo– o en la legitimación centrada en el significante amo del líder –en el caso del discurso hobbesiano), en la Modernidad el discurso que hegemoniza el espacio social es el discurso de la ciencia o discurso del amo moderno.¹⁴⁰ Este tipo de discurso científico del “todo saber”,¹⁴¹ permite resolver los problemas sociales y psicológicos generados por el quiebre de la trascendencia divina. En palabras de Lacan: “Desde hace algún tiempo y demasiado a menudo para mi gusto, la fe deja a la ciencia el cuidado de resolver los problemas cuando las preguntas se traducen en un sufrimiento algo difícil de maniobrar”.¹⁴²

En el contexto mundial de hegemonización del saber “científico”, el discurso de la ciencia o discurso universitario se convierte en un tipo de pensamiento objetivo y neutral que permite acceder a la “verdadera realidad” de las cosas, a un real puro, un “saber total”¹⁴³ que se hace presente sin la intervención del lenguaje y del sujeto fundante. Se trata de una autoridad que no reside más en la enunciación divina, pero tampoco en la autoridad de un líder como única fuente de sentido y unidad social. De ahora en más, la autoridad política hegemónica reside en la legitimación que le provee el sistema simbólico basado en los enunciados lógico-matemáticos objetivos y sin falla.¹⁴⁴ Este tipo de discurso unario permite, pues, “organizar el vínculo social”¹⁴⁵ y vehicular el “lazo social”.¹⁴⁶ En los términos de Lacan: “Lo real real, si puedo decirlo así, el verdadero real, es ése al que podemos acceder por un camino completamen-

¹³² N. Braunstein, *op. cit.*

¹³³ J. Lacan, *El Seminario, libro XX... op. cit.*, p. 15.

¹³⁴ J. Lacan, *El Seminario, libro XIX... op. cit.*, p. 20.

¹³⁵ J. Lacan, *El Seminario, libro XX... op. cit.*, p. 39; S. Žižek, *El sublime ... op. cit.*

¹³⁶ J. Lacan, *El Seminario, libro XIX... op. cit.*; *El Seminario, libro XX... op. cit.*

¹³⁷ J. Lacan, *El Seminario, libro XVII... op. cit.*

¹³⁸ J. Lacan, *El Seminario, libro XX... op. cit.*

¹³⁹ J. P. Lebrun, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴⁰ J. Lacan, *El Seminario, libro XVII... op. cit.*

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 32 y ss.

¹⁴² J. Lacan, *El triunfo... op. cit.*, p. 32.

¹⁴³ B. De Santos, *op. cit.*, p. 178.

¹⁴⁴ J. P. Lebrun, *op. cit.*, pp. 44 y ss.; B. De Santos, *op. cit.*

¹⁴⁵ J. P. Lebrun, *op. cit.*, p. 47.

¹⁴⁶ Recordemos que, desde la teoría lacaniana, “el discurso atañe al lazo social que liga a los hablantes (*parlêtres*) entre sí por medio de significantes”. *Vid.* D. Gutiérrez Vera, *op. cit.*

te preciso que es el camino científico, el camino de las pequeñas ecuaciones”.¹⁴⁷

La consecuencia de esta lógica científicista carente de un referente fundacional de su enunciación, un “discurso sin palabras”¹⁴⁸ que retornaría fortalecido en la lógica científicista neoliberal,¹⁴⁹ es la experiencia cotidiana de un “patrón que no tiene rostro”.¹⁵⁰ En efecto, el dominio de un poder que es apropiado por el saber de la ciencia matemática articulado por la legitimación del discurso universitario de los economistas tecnócratas que se posicionan como “científicos” y objetivos concedores de la “verdad de la ciencia”,¹⁵¹ sólo puede dar como resultado un mundo en el que ya no existen relaciones de poder y de antagonismo social entre los hombres,¹⁵² un mundo en el que se logra finalmente acceder al fantasma de una libertad sin restricciones.

En este marco teórico, en el que la verdad (que siempre puede decirse a medias) emerge en lo real (imposi-

ble) para mostrar su propia imposibilidad,¹⁵³ la utopía, que hasta allí parecía ser topía en tanto sedimentada en el presente y operable como una plenitud de clausura hacia el futuro, cae bajo el rango del síntoma, desvaneciéndose. En otras palabras, si tanto la religión como la ciencia buscaban una forma de que los hombres “no se den cuenta de lo que no anda”,¹⁵⁴ de ocupar plenamente el “lugar vacío” de la estructura,¹⁵⁵ evitando la falla constitutiva en el “espejismo del Uno”,¹⁵⁶ el síntoma, en tanto “manifestación de lo Real en nuestro nivel de seres vivos”,¹⁵⁷ hace presente la imposibilidad de alcanzar esa “universalidad sin su síntoma”,¹⁵⁸ esto es, la imposibilidad ontológica de acceder al discurso psicótico de una sociedad en la que los antagonismos constitutivos y las relaciones desiguales de poder y dominación entre los hombres, por definición sobre-determinadas siempre por el orden discursivo, puedan desaparecer para siempre en pos de una reconciliación social definitiva entre los cuerpos.

Conclusiones

El orden simbólico hace de nosotros animales desnaturalizados por el lenguaje, por la introducción de un goce pulsional que ha sustituido al instinto animal; al pasar de un mundo de instintos a un mundo de pulsiones, el ser humano pierde y gana; lo que gana es la facultad de hablar, es el mundo de las palabras; lo que pierde es su adecuación a las cosas, y es también su adecuación a sí mismo [...] En el universo del lenguaje, la palabra pierde la cosa, no remite nunca más que a otra palabra, y esa remisión implica cada vez una pérdida, la de la adecuación de la palabra a la cosa, al mismo tiempo que esta pérdida exige del sujeto un trabajo de simbolización para poder transformar la pérdida en una falta que le permita desear.

Jean Pierre Lebrun, *Un mundo sin límites*

Todo ordenamiento social niega el origen que lo causa y los límites inmanentes de su formación. Toda utopía

negativa evita el doble componente político de la política, así como la presencia del antagonismo de

¹⁴⁷ J. Lacan, *El triunfo...* op. cit., p. 92.

¹⁴⁸ J. Lacan, *El Seminario, libro XVII...* op. cit., p. 10.

¹⁴⁹ Sobre la importancia de la matematización en la legitimación “científica” del discurso neoclásico, vid. R. Gómez op. cit.

¹⁵⁰ B. De Santos, op. cit., p. 182

¹⁵¹ J. Lacan, *El Seminario, libro XVII...* op. cit., p. 110.

¹⁵² De H. Fair, “El sistema global...” op. cit. y “La elusión del síntoma social del capitalismo contemporáneo”, en *Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría social*, año 14, núm. 46, 2009.

¹⁵³ H. Fair, “Contribuciones desde el post-estructuralismo lacaniano al debate epistemológico sobre la objetividad y la neutralidad valorativa”, en *Revista de Filosofía*, núm. 63, 2009.

¹⁵⁴ J. Lacan, *El triunfo de la religión...* op. cit., p. 86.

¹⁵⁵ J. P. Lebrun, op. cit., p. 88.

¹⁵⁶ J. Lacan, *El Seminario, libro xx...* op. cit., p. 61.

¹⁵⁷ J. Lacan, *El triunfo de la religión...* op. cit., p. 92.

¹⁵⁸ S. Zizek, *El sublime objeto de la ideología...* op. cit., y B. Ardití, “El final del duelo por la revolución...” op. cit.

visiones y de relaciones desiguales de poder y de dominación entre los hombres; paralelamente, aspira a regresar a la libertad sin determinación, al orden social plenamente reconciliado, al libre desenvolvimiento de los hombres o al fin de la historia (y demás metáforas unarias de la plenitud y transparencia sin fallas).

En su famoso *Discurso de Roma* Lacan señalaba que “aunque éste se encuentre disponible, el hombre ya no sabe dar con el objeto de deseo, y sólo halla desdicha en su búsqueda, que vive con una angustia que limita cada vez más lo que podría llamarse su posibilidad inventiva”.¹⁵⁹ Esta imposibilidad estructural de regresar al paraíso, al sueño mítico de la totalidad, no es razón sin embargo para dejar a un lado nuevos intentos para lograrlo. En efecto, ser consciente de la propia imposibilidad constitutiva de toda sociedad¹⁶⁰ invadida por siempre por el “eterno retorno de lo reprimido”¹⁶¹ y la contingencia inmanente del significante,¹⁵² no implica necesariamente que la acción política deba resignarse a dejar de buscar nuevos centros parciales o “hegemonías emancipadoras”.¹⁵³ Lo contrario implicaría legitimar un presente de extremas desigualdades sociales e injusticias de todo tipo, o bien naturalizar a la sociedad capitalista actual entendiendo que no existen alternativas, que no puede alcanzarse el Uno-todo a-conflictivo y, por qué no, que el hombre es “malo” y “agresivo” por naturaleza.

En este contexto, se trata de buscar nuevas interpretaciones creativas que, aunque siempre parciales y frágiles, permitan des-inscribir o reactivar la sedimentación que funda todo orden social.¹⁶⁴ Paralelamente, se deben también mostrar los límites estructurales del discurso del Uno en dirección a una lógica del “no-todo”, a la falta constitutiva, recuperando la dimensión subjetiva, y por lo tanto política, que fundamenta y da origen a todo ordenamiento social.

Es importante recordar y recalcar, de todos modos, que la utopía no debe ser abandonada del todo.

Aunque el espacio social está estructuralmente dislocado y la falla real siempre emerge, la política fue, es y seguirá siendo lucha por la hegemonía. La aceptación inmanente del conflicto y las relaciones desiguales de poder y dominación, así como de la historicidad radical de lo social, no debe hacernos olvidar, en ese sentido, que la especificidad de la política implica siempre la lucha ideológica entre sujetos en pugna por alcanzar una articulación social legítima en torno a ideas aglutinantes que permitan hegemonizar el espacio social. En otras palabras, la ausencia de un fundamento trascendental no es motivo para limitar la capacidad de crítica ni la ausencia conservadora de todo fundamento ni la pura promoción de la diferencia e imposibilidad ontológica de toda sociedad.

Como bien señala Laclau,¹⁶⁵ la “lógica de la diferencia” no puede actuar independiente de una “lógica de la equivalencia” que recupere la capacidad de construcción de un principio de bien común, una “voluntad colectiva” que, bajo la presencia de un sujeto popular, luche por hegemonizar el orden comunitario ausente. Es precisamente la sociedad plenamente instituida la que abre las puertas para la construcción de hegemonías que recuperen la dimensión de acción estratégica y colectiva de la política.¹⁶⁶ Una construcción discursiva del orden comunitario que, sin olvidar la doble dimensión ontológica de lo político, construya nuevos e infinitos centros parciales tendientes a la transformación y democratización de las condiciones socioeconómicas y culturales vigentes. Se trata, por lo tanto, de recuperar a la política y a lo político de los diversos intentos de eliminarlos para pensar nuevas e indefinidas formas creativas de instituir discursivamente lo social; se trata de construir sociedades que sean capaces de revalorizar al sujeto y al debate público de ideas al tiempo que continúen con la búsqueda de un proyecto colecti-

¹⁵⁹ J. Lacan, *El triunfo...* op. cit., p. 22.

¹⁶⁰ E. Laclau y Ch. Mouffe, op. cit.

¹⁶¹ S. Žižek, *El sublime objeto...* op. cit.

¹⁶² J. Lacan, *El Seminario, libro XX...* op. cit., p. 53.

¹⁶³ O. Marchart, op. cit., p. 207.

¹⁶⁴ De E. Laclau, *Nuevas reflexiones...* op. cit. y *La razón...* op. cit.; O. Marchart, op. cit.

¹⁶⁵ E. Laclau, *La razón...* op. cit.

¹⁶⁶ E. Laclau y Ch. Mouffe, op. cit.

vo de emancipación ciudadana, pero aceptando, al mismo tiempo, la presencia histórica del conflicto, el antagonismo de visiones y la contingencia inmanente

que forman parte de todo orden democrático y plural como el que se anhela vivir.

Recibido el 13 de noviembre del 2008

Aceptado el 4 de mayo del 2009

Bibliografía

- Althusser, Louis, "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", en L. Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1988.
- Álvarez, Alicia, *La teoría de los discursos de Jacques Lacan. La formalización del lazo social*, Buenos Aires, Letra Viva, 2006.
- Anderson, Perry, "Neoliberalismo: un balance provisorio", en Emir Sader y Pablo Gentilli (comps.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2003.
- Arditi Karlik, Benjamín, "El final del duelo por la revolución", en *Parallax*, vol. 9, núm. 2, 2003.
- , "Rastreado lo político", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 87, 1995, pp. 333-351.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Arias, Cora C. y Paula Delfino, "Humanismo y revolución. Reflexiones acerca del proyecto utópico marxista", en Ricardo Forster (comp.), *Utopía. Raíces y voces de una tradición extraviada*, Buenos Aires, Altamira, 2008.
- Aronskind, Ricardo, "Globalización en Argentina, o la voluntad soberana de subdesarrollarse", en *Época*, vol. 3, núm. 3, 2001, pp. 219-244.
- Assoun, Paul, *Freud y Nietzsche*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1984.
- Bakunin, Mikhail, *Textos sobre el Estado*, compilación a cargo de N. Pacheco, Rosario, Ediciones Estrategia, 2006.
- Benveniste, Emile, *Problemas de lingüística general*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1989.
- Borón, Atilio, "Pensamiento único y resignación política: los límites de una falsa coartada", en Atilio Borón, Julio Gambina y Naum Minsburg (comps.), *Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 1999.
- Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1984.
- Braunstein, Néstor, *El goce. Un concepto lacaniano*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2006.
- Casella, Karina y Cristina Ruiz del Ferrier, "Un viaje hacia otro pensar. Límites y lenguaje de la utopía política", en Ricardo Forster (comp.), *Utopía. Raíces y voces de una tradición extraviada*, Buenos Aires, Altamira, 2008.

- Castillo, José y Mabel Thwaites Rey, "El Estado en el manifiesto comunista: las huellas de la concepción instrumentalista", en *Doxa*, vol. 19, núm. 1, 1999, pp. 25-42.
- Cavarozzi, Marcelo, *Consolidación democrática y orden político en América Latina después del ajuste económico*, México, Instituto Federal Electoral, 1999.
- Ciriza, Alejandra "A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad", en Atilio Borón (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- De Santos, Blas, *La fidelidad del olvido*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2006.
- Della Volpe, Galvano, *Rousseau y Marx*, Buenos Aires, Platina, 1963.
- Demirdjian, Liliana y Sabrina González, "La república entre lo antiguo y lo moderno", en Atilio Borón (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Demyda, Julieta, "Libertad, herejía y utopía. Los caminos del anarquismo y su filosofía libertaria", en Ricardo Forster (comp.), *Utopía. Raíces y voces de una tradición extraviada*, Buenos Aires, Altamira, 2008.
- Derrida, Jacques *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989
- , *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.
- Descartes, René *Discurso del método*, Buenos Aires, Centro Editor de Cultura, 2006.
- Eagleton, Terry "La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental", en Slavoj Žižek, (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- Ezcurra, Ana María, *¿Qué es el neoliberalismo? Evolución y límites de un modelo excluyente*, Buenos Aires, Ideas, 1998.
- Fair, Rzezak Hernán, "Contribuciones desde el post-estructuralismo lacaniano al debate epistemológico sobre la objetividad y la neutralidad valorativa", en *Revista de Filosofía*, núm. 63, 2009, pp. 35-63.
- , "El sistema global neoliberal", en *Polis*, núm. 21, 2008 pp. 229-263.
- , "La elusión del síntoma social del capitalismo contemporáneo", en *Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría social*, año 14, núm. 46, 2009, pp. 83-99.
- Ferrer, Aldo, *La economía argentina*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- Freud, Sigmund, "Inhibición, síntoma y angustia", en *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.
- , "El malestar en la cultura", en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.
- , "El porvenir de una ilusión", en *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948.
- , "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.
- Giddens, Anthony, *Mas allá de la izquierda y la derecha*, Madrid, Cátedra. 1996.
- , *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

- Goldwaser, Nathalie “Notas sobre la obra de Tomás Moro. Amistad, locura y utopía”, en Ricardo Forster (comp.), *Utopía. Raíces y voces de una tradición extraviada*, Buenos Aires, Altamira, 2008.
- Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo globalizado*, Buenos Aires, Macchi, 2003.
- Gruner, Eduardo, “El Estado: pasión de multitudes”, en Atilio Borón (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Gutiérrez Aguilar, Ricardo, “Tres tránsitos ilustrados: metáforas de una modernidad”, en *Praxis Filosófica*, núm. 27, 2008, pp. 223-243.
- Gutiérrez Vera, Daniel, “La textura de lo social”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año 6, núm. 2, abril-junio de 2004, pp. 311-343.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra, 1994.
- Harvey, David, *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- Heller, Agnes, “Las necesidades radicales”, en Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1986.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Libertador, 2004.
- Jameson, Fredric, “La posmodernidad y el mercado”, en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- Kant, Immanuel, *Hacia la paz perpetua*, Madrid, Tecno, 1996.
- Kersfeld, Daniel “Rousseau y la búsqueda mítica de la esencialidad”, en Atilio Borón (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Lacan, Jacques-Marie Émile, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2003.
- , *El Seminario, libro XVII: El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- , *El Seminario, libro XIX: Ou pire*, Buenos Aires, Paidós, 1971-1972.
- , *El Seminario, libro XX: Aún*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- , *El triunfo de la religión*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- , “Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache: psicoanálisis y estructura de la personalidad”, en *Escritos II*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 1975
- , “Tópica de lo imaginario”, *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1982.
- Laclau, Ernesto, *Debates y combates*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- , *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
- , *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

- , *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- , *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 1987.
- Lash, Scott, “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”, en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza, 1997.
- Lebrun, Jean Pierre, *Un mundo sin límite. Ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social*, Barcelona, del Serbal, 2003.
- Lefort, Claude, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- Lenin, Vladimir Ilich Ulianov, “El Estado y la Revolución”, en *Obras completas*, tomo XXV, Buenos Aires, Cartago, 1958.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 2000.
- Lyotard, Jean François, *La condición postmoderna*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- Marchart, Oliver *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortíz, 1965.
- Marx, Karl, “Prefacio a la contribución de la crítica de la economía política”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, 1975.
- y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires, CS Ediciones, 2001.
- Medina Nuñez, Ignacio, “El ser humano y su insociable sociabilidad”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 14, núm. 46, 2009, pp. 117-126.
- Moro, Tomás, *Utopía*, Madrid, Gradifco, 2000.
- Morresi, Sergio, “Pactos y política. El modelo lockeano y el ocultamiento del conflicto”, en Atilio Borón (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- , “Política y pasiones: las apuestas de la democracia”, en Leonor Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- Murillo, Susana, *Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2008.
- Novaro, Marcos, *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*, Rosario, Homo Sapiens, 2000.

- Ranciere, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999.
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y universalidad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- , *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1996.
- Sanles, Antonio, “El socialismo como desafío utópico”, en Ricardo Forster (comp.), *Utopía. Raíces y voces de una tradición extraviada*, Buenos Aires, Altamira, 2008.
- Santiago, Teresa, “El pacifismo crítico de Immanuel Kant”, en *Signos filosóficos*, núm. 6, 2001, pp. 241-258.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1987.
- , *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Buenos Aires, Struhart & Cía, 2005.
- Schnapper, Dominique, *La democracia providencial*, Rosario, Homo Sapiens, 2004.
- Sissa, Giulia *El placer y el mal. Filosofía de la droga*, 1968, Buenos Aires, Manantial.
- Spagnolo, Mauro, “Cartografías del deseo: utopía, distopía y antiutopía en el pensamiento contemporáneo” en Ricardo Forster (comp.), *Utopía. Raíces y voces de una tradición extraviada*, Buenos Aires, Altamira, 2008.
- Stavrakakis, Yannis *Lacan y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Verón, Eliseo, “El discurso tecnocrático”, fragmentos tomados de *Le corps du president*, Ivry sur, Seine, 1985 (mimeo).
- , “La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política”, en Eliseo Verón, *El discurso político. Lenguaje y acontecimientos*, Buenos Aires, Hachette, 1987.
- , *Semiosis de lo ideológico y el poder*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1995.
- Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozos de una sociología comprensiva*, México, FCE, 1984.
- , *El político y el científico*, Buenos Aires, Libertador, 2005.
- Žižek, Slavoj, “El espectro de la ideología”, en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión*, México, FCE, 2003.
- , *El goce como factor político*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- , “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, México, FCE, 2003.
- , *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 1992.