

La utopía, un (no)lugar tan incómodo

Utopia: that awkward (no)place

Laura Duimich
CEHEPyC/UNCo
duimich@hotmail.com

Resumen

A 500 años de *Utopía* de Tomás Moro, consideramos que vale la pena detenerse en una noción que –aunque esquivada por momentos– vuelve una y otra vez a las reflexiones de la teoría política; nos proponemos examinar una noción que parece negada desde su propia etimología: por definición, la utopía señala un “no lugar”. En primer lugar, veremos cómo desde la difusión de la magnífica obra del pensador londinense que dio fama al término, la utopía remite a algo que está fuera de lugar; en segundo término analizaremos la utopía cuando se considera un proyecto a futuro, en tanto horizonte de sentido. Con relación a esto, nos proponemos vincular la crítica a la noción de utopía y la crítica al concepto de ideología, para establecer por qué en las últimas décadas hablar de utopía nos lleva a un lugar incómodo. Para ello, tendremos en cuenta los aportes que desde el marxismo realizan Fredric Jameson –que propone al género utópico como subgénero de la ciencia ficción– y Terry Eagleton, teniendo en cuenta que desde el triunfo del neoliberalismo como modelo económico y el postmodernismo como (su) modelo cultural, la discusión sobre modelos alternativos fue bloqueada por los discursos del fin de la historia.

Palabras clave: utopía, ideología, marxismo.

Abstract

Five hundred years after Thomas More's *Utopia*, we believe that it is worth analyzing a notion that—although often seems elusive— returns to the reflections of Political Theory once and again. We propose to examine a notion that seems denied by its own etymology: by definition, utopia means “no place”. First, we will see how since the spreading of the magnificent work of Moro, who brought fame to the term, utopia refers to something that is out of place; secondly we shall consider utopia as a future project. Besides, we will refer to a possible relation between the critique of the notion of utopia and the concept of ideology, in order to define why in the last decades the topic of utopia leads to an uncomfortable place. In this effort, we will consider the contributions by Marxists Fredric Jameson —who proposes the utopian genre as a subgenre of science fiction— and Terry Eagleton, in the belief that neo-liberalism —as an economic model— and postmodernism —as (its) cultural logic— have blocked the discussion of alternative models by the discourses on the end of history.

Keywords: utopia, ideology, marxism.

Introducción

A 500 años de *Utopía* de Tomás Moro, consideramos que vale la pena detenerse en una noción que –aunque esquiva por momentos– vuelve una y otra vez a las reflexiones de la teoría política; nos proponemos examinar una noción que parece negada desde su propia etimología: por definición, la utopía supone un “no lugar”. En la magnífica obra del pensador londinense que dio fama al término, la utopía remite a algo que está fuera de lugar, pero forma parte del presente. Si bien *Utopía* está “más allá del océano”, el relato de Rafael Hitlodeo refiere a una experiencia que él mismo ha vivido recientemente, no se trata de un sueño futurista ni mucho menos, es un lugar en ninguna parte (*u-topos*) pero que existe en el tiempo histórico del narrador.

Esta *existencia presente* de un relato ficcional es posible en parte porque (de acuerdo a numerosos análisis que se han realizado de la obra a lo largo de estos cinco siglos, pero también según los comentaristas de su tiempo) *Utopía* es la imagen que devuelve un espejo distorsionado en el que se refleja la sociedad injusta que es Inglaterra en los tiempos de Moro. Así como el lugar de origen del autor, se trata de una isla,¹ tiene cincuenta y cuatro subdivisiones territoriales y su ciudad y río principales recuerdan a Londres y el río Thames (Simon, 2016:5).

De esta forma, en la invención de Moro –si bien apunta a un blanco particular, que es la Inglaterra de su época– el relato utópico adquiere, quizá como nunca antes, especial relevancia en tanto crítica de un orden social. En otras palabras, el género utópico no nace en 1516, pero esta obra es determinante para señalar más claramente la función de este género para la teoría política, por eso se la considera canónica. Como señala Ed Simon en un artículo publicado a propósito de los 500 años de la obra: “*Utopía* de Moro puede ser vista como la condena de injusticias particulares de un momento particular. Y la idea de utopismo, rechazada tan a menudo, puede ser devuelta a la tierra y resucitada por diferentes injusticias en diferentes momentos” (Simon, 2016:8). Por una parte encontramos la severa crítica al modelo inglés y, por otra, aquello que trasciende lo epocal porque su función no se agota en un régimen particular, sino que se define por la constante necesidad de ir más allá del mismo.

Posteriormente, y con relación a la visión moderna –que enlaza presente y futuro a partir de la certeza del progreso– la utopía continúa siendo un no lugar, pero comienza a considerarse un escenario futuro, como horizonte de sentido; se trata un lugar deseable (utopía) y no nece-

¹ Como es sabido, *Utopía* no era originalmente una isla, pero para su constitución como territorio unificado, se ordenó la eliminación del istmo que la unía al continente.

sariamente un lugar imposible. En tiempos más recientes, aparecieron relatos que proponen escenarios futuros, pero no deseables, en esos casos se habla de distopías; sin embargo, el interés de nuestro trabajo se encuentra en el potencial de la noción de utopía en tanto orientación de una acción política transformadora. Como señala Fernando Lizárraga, uno de los cambios en el género utópico luego de la obra de Moro es que bajo la acepción que surge en este nuevo clima de época, la utopía ya no aparece vinculada directamente al presente, existe un desplazamiento en el tiempo: “[l]a utopía dejó de ser un espacio o enclave coetáneo, y pasó a ubicarse, casi invariablemente, en el futuro. Incluso las más memorables distopías hicieron este movimiento, tales los casos de *Un mundo feliz* [1932], de Aldous Huxley, y *1984* [1949], de George Orwell” (Lizárraga, 2016: 134). De esta forma, se complementa la u-topía (no lugar) con la u-cronía (fuera de tiempo).

Además, nos proponemos relacionar la crítica a la noción de utopía con la crítica al concepto de ideología, e intentaremos establecer por qué en las últimas décadas hablar de utopía nos lleva desde un no lugar o lugar ideal a un lugar incómodo. Para ello, tenemos en cuenta los aportes que desde el marxismo realizaron Fredric Jameson –que propone al género utópico como subgénero de la ciencia ficción– y Terry Eagleton, quien ha realizado valiosos aportes con relación al concepto de ideología en los últimos años. Nuestro interés por las contribuciones de estos autores radica en que, en nuestra opinión, se trata de dos exponentes de la tradición marxista que ponen en cuestión varios de los supuestos que desde el triunfo del neoliberalismo como modelo económico y el postmodernismo como (su) modelo cultural, fueron desplazados del centro de atención, en el convencimiento de que la discusión sobre modelos alternativos de organización social fue bloqueada por los discursos del fin de la historia.

El incómodo (no)lugar de la utopía

Como es sabido, en el amplio campo del marxismo la noción de utopía tuvo muy distintos abordajes. Para empezar, algunos autores han señalado que Karl Marx y Friedrich Engels rechazaban el utopismo por tratarse de imaginaciones que no aportaban a la profundización de la lucha de clases. Esta crítica se nutrió de las interpretaciones según las cuales para los padres del materialismo histórico el rol político de los socialistas utópicos resultaba limitado por carecer de programas claros de acción y estrategia política. Sin embargo, no tuvieron en cuenta que Engels –en su famoso escrito “Del socialismo utópico al socialismo científico”– no presentaba ambos términos como necesariamente excluyentes, no proponía una ruptura absoluta, sino una superación (Lizárraga, 2012).

Refiriéndose a este rechazo que parte de la tradición marxista manifiesta sobre el utopismo, Fredric Jameson señaló que esa tendencia “denunciaba a su competencia utópica por carecer de cualquier concepción de agencia y estrategia política, y caracterizaba la utopía como un idealismo profunda y estructuralmente adverso a lo político como tal” (cit. en Lizárraga, 2016: 63). Con todo, frente a quienes se detuvieron en la caracterización del pensamiento utópico como proyecto disociado de la realidad y que carecía de un potencial transformador en el corto plazo, otros consideraron que el pensamiento utópico consistía en una fuente de inspiración para la acción revolucionaria. Este aspecto es destacado por Michael Löwy, cuando sostiene:

una crítica irreconciliable y radical de las formas actuales del capitalismo tardío y de las sociedades burocráticas poscapitalistas es necesaria pero insuficiente [...] El socialismo científico necesita una vez más tornarse utópico, buscando su inspiración en el *principio de esperanza* (Bloch), que reside en las luchas, sueños y aspiraciones de millones de oprimidos y explotados. (cit. en Lizárraga, 2016: 64)

En el campo de los estudios culturales marxistas británicos, Terry Eagleton señala que de alguna manera la idea de utopía se auto-socava, porque si “sólo podemos hablar de algo que trasciende el presente en el lenguaje del presente, corremos el riesgo de anular nuestras imaginaciones en cada intento por articularlas” (Eagleton, 2000:31).² Así, advierte, la única otredad real sería aquella que no logramos articular del todo, puesto que sólo podemos hablar desde el lenguaje del presente. Desde este punto de vista, encontramos una nueva negación de la utopía, y por eso “toda utopía es al mismo tiempo distopía, dado que nos recuerda cómo estamos ligados a la historia en el mismo momento en que intentamos liberarnos de sus cadenas” (Eagleton, 2000:31). Sin embargo, esto no supone negar la importancia del género utópico como fuente de inspiración para la acción política transformadora o como método de indagación crítica sobre el mundo en el que nos encontramos.

Para dar cuenta de su punto de vista acerca de cierta imposibilidad que se detecta a la hora de recrear escenarios más allá de lo conocido, Eagleton apela a un ejemplo inesperado al referirse a los múltiples relatos de mundos y criaturas de quienes afirman haber sido abducidos

² Es nuestra la traducción de todos los textos en inglés que figuran en la bibliografía.

por extraterrestres. Lo más extraño de estas narraciones, destaca el crítico cultural británico, no es lo que se detalla en ellas en términos de diferencia, sino más bien lo contrario: por lo general, los alienígenas son retratados de una manera similar a los seres humanos; pueden ser representados con cuerpos extraños y pueden hablar lenguajes desconocidos, sin embargo estos seres siguen siendo portadores de cuerpos y voces, tal como nosotros. En su habitual (por momentos humorístico) estilo, Eagleton afirma: “Los OVNI, al igual que las utopías, constituyen revelaciones de lo que existe en otras dimensiones y en otros lugares, y esas revelaciones atestiguan el hecho de que jamás llegaremos a esas dimensiones o lugares. El género literario que más despierta nuestra imaginación suministra pruebas de nuestra incurable falta de imaginación” (Eagleton, 2012: 32). Además, afirma que el mismo fenómeno ocurre en las utopías literarias de los siglos XVIII y XIX en las que –salvo algunas excepciones– se revela una incapacidad para imaginar un mundo diferente del conocido, por lo que “en gran parte de la ficción utópica, los mundos alternativos son simples dispositivos para avergonzar al mundo que realmente tenemos” (Eagleton, 2000:32). Como vemos, aun cuando sostiene que no podemos escapar de nuestras representaciones, del lenguaje de nuestro presente, la función crítica del género utópico se mantiene, dado que –por contraste- la imagen que reflejan estos relatos ficcionales no es otra que la de nuestro propio mundo, y en ese ejercicio se devela nuestra posición ante el mismo.

Desde esa perspectiva, durante este período la utopía no se presenta como un modelo alternativo a construir o como un punto de llegada a alcanzar, sino simplemente como un lugar *que no es* desde el cual podemos reflexionar sobre el lugar en el que estamos. El punto no es visitar otros mundos, sino que la descripción de otros mundos es un ejercicio de reflexión acerca del aquél en el que nos encontramos. Esta misma idea puede encontrarse en el texto del propio Tomás Moro: “...en nuestra conversación no aparecieron para nada los monstruos que ya han perdido actualidad. Escilas, Celenos feroces y Lestrigones devoradores de pueblos, y otras arpías de la misma especie se pueden encontrar en cualquier sitio. Lo difícil es dar con hombres que están sana y sabiamente gobernados”. (2000 [1516]: 73). En otras palabras, no se representa un escenario alternativo que despierta temor y por tanto nos haga regresar al mundo seguro de lo conocido (como sucede con las distopías): *Utopía* no está habitada por monstruos ni *fre-aks*, sino por hombres que están “sana y sabiamente gobernados”.

Para dar cuenta de los diferentes aspectos que caracterizan a los relatos utópicos, Lizárraga propone una distinción entre *utopías institucionales*, *utopías de la abundancia* y *utopías que postulan mutaciones radicales de la naturaleza humana*, según los rasgos en los que se

pone acento en los diferentes escenarios descriptos. En cuanto a las *utopías institucionales*, “vemos que están concebidas con exasperado detalle, de modo tal que la regulación penetra hasta los más recónditos pliegues de la existencia humana” (Lizárraga, 2016: 136), sin dudas, aquí se encuadra la clásica obra de Tomás Moro. En cuanto a las *utopías de la abundancia*, “buscan dar por superado el trabajo humano y las instituciones que lo regulan, al postular que la plenitud material llega por generación espontánea o gracias a la labor de quienes ya no tienen o nunca tuvieron estatus humano: esclavos, *proles* o seres genéticamente empobrecidos como los epsilones de *Un mundo feliz*” (Lizárraga, 2016: 137). Por último, se encuentran las utopías que postulan *transformaciones radicales en la naturaleza humana*, que postulan una “degeneración –un temor muy extendido a finales del siglo XIX y principios del XX- hacia formas subhumanas, tal como lo atestiguan los famosísimos *yahoos* descriptos por Swift en *Los viajes de Gulliver*, los ya mencionados epsilones de Huxley, o los degradados *proles* que languidecen en el mundo gobernado por el Gran Hermano” (Lizárraga, 2016: 139) en las que, curiosamente, la restauración de lo humano en estos contextos depende casi exclusivamente de estos seres infrahumanos.

Para enfatizar el potencial crítico del género, vale recordar que en su obra canónica –que de acuerdo a la clasificación que mencionamos más arriba se ubica entre las *utopías institucionales*– la principal institución del mundo “real” que no existe en la isla es la piedra angular del modo de producción capitalista: “[s]i les contase lo que Platón describe en su República, y las cosas que los utopianos hacen de su isla, les podrían parecer mejores, y ciertamente lo son, si bien extrañas. En efecto, en ambos casos, todas las cosas son comunes, mientras que aquí rige la propiedad privada” (Moro, 2000: 104). Asimismo, encontramos un alegato en contra de la pena capital como castigo del robo: Moro sostiene que el robo está causado por una mala respuesta de los gobiernos a los problemas sociales.

De modo que hasta aquí, si bien vale distinguir el camino que trazan las utopías y distopías, en ambos casos sólo parecen redirigirnos al mundo que conocemos, nos hacen volver sobre nuestros pasos luego de haber dado lugar a la imaginación acerca de otro mundo posible. Frente a este punto que parece encerrar un cierto pesimismo –del que la propia imaginación parece no poder liberarse– Eagleton nos recuerda que hay dos tipos de idealistas: aquellos que creen en la posibilidad de una sociedad perfecta, y aquellos que creen que el futuro será bastante parecido al presente. Y señala que esta última perspectiva es compartida por quienes abrazan los postulados del pensamiento *post*, que al proclamar la llegada de una era posthistórica parecen olvidar que –aun si quisiéramos que todo siga tal como lo conocemos– es poco pro-

bable que esto suceda, como si fuera posible asegurar la existencia del Fondo Monetario Internacional dentro de trescientos años (Eagleton, 2000: 33).

Por lo antes dicho, la noción de utopía resulta un modo de interrogar al presente, independientemente de que se trate de una anticipación de un futuro posible. A su vez, es una noción que impide pensar en un presente que se mantiene indefinidamente en el tiempo, porque nos obliga a desplazarnos en el tiempo. La idea posmoderna acerca de un futuro que ya está aquí, supone que ya no es necesario mirar hacia adelante, porque estamos ahí, lo que viene sólo es una repetición de lo que ya tenemos. Esta conclusión –que se presenta a la vez como definitiva y en parte con la mayor ligereza– tiene potentes consecuencias políticas, porque sólo puede apoyarse en una mirada complacida con el actual estado de cosas. Un punto de vista semejante supone pensar que el capitalismo, pese a lo inestable que ha resultado como sistema, es eterno, idea que pocos pensadores respetables (marxistas o no marxistas) estarían dispuestos a sostener.

Utopía e ideología

Sin dudas el fracaso de los denominados “socialismos reales” (la adjetivación es por sí misma elocuente) trajo consigo una extendida pérdida de confianza respecto de la posibilidad de realización de un proyecto alternativo al capitalismo a escala planetaria. En el contexto de la caída del muro de Berlín y la disolución del bloque soviético, algunos voceros del neoliberalismo se dedicaron a catalogar ciertos vocablos como “fuera de uso”. Entre los términos que parecen haber seguido la trayectoria de las antiguas vestimentas que de ser utilizadas condenan al ridículo, encontramos el concepto de ideología y la noción de utopía. De aquí en adelante, vale decir, desde esta exitosa operación, estos términos que resultaban incómodos para el capitalismo pasaron a ser incómodos en general. Podría decirse que en el contexto donde el capitalismo se reafirma como el sistema triunfal, y en el que se invisibilizan los rasgos de su particularidad histórica para presentarse –con la gran ayuda que brinda la globalización reinante– como una totalidad ineludible e irrefutable, aquello que puede mostrar los límites de su realidad histórica, es simplemente dejado de lado.³ Algo hemos dicho ya sobre la utopía, a continuación trataremos de dejar en claro qué entendemos por ideología para poder dar cuenta de la relación que nos interesa establecer entre ambas nociones.

³ Cabe preguntarse si responde a esta misma lógica el curiosísimo hecho de que en los últimos años tantos científicos sociales se muestren dispuestos a denunciar las aberrantes consecuencias sociales del neoliberalismo al tiempo que pierden interés en señalar al capitalismo como objeto de críticas.

Doscientos años después de la formulación de Antoine–Louis–Claude Destutt, marqués de Tracy, el concepto de ideología sigue conformando, en sí mismo, un objeto de disputa teórica: prueba de ello es que la extinción de las ideologías se proclamó en momentos de profundas transformaciones económicas, políticas y sociales, probablemente persiguiendo el objetivo de clausurar un determinado estado de cosas. La noción de ideología ha sufrido sucesivos asedios a lo largo del siglo XX: el escenario posterior a la Segunda Guerra mundial dio lugar a los primeros discursos sobre el fin de las ideologías, en las décadas de los años 1950s/1960s (tales los casos de Seymour Martin Lipset, Daniel Bell, Edward Shils y Raymond Aron), y lo mismo sucedió a partir de la reconfiguración del orden mundial acaecida en el período de agotamiento del modelo soviético, cuando las reflexiones teóricas en torno a la política se encontraron –en buena medida– atravesadas por el concepto de ideología. En otras palabras, al interior de la reflexión filosófica política contemporánea, la ideología habitó –por así decirlo– regiones dispares: desde la centralidad que le otorgaron quienes abogaban por la plena vigencia de su carácter explicativo, hasta el confinamiento que le dieron los teóricos que con premura firmaron su certificado de defunción. El caso más emblemático es el de Francis Fukuyama, quien vislumbra un era post-ideológica a partir del fracaso de la experiencia soviética en su famoso artículo de 1989.

Sobre este punto, Eagleton destaca que

entre las cosas que se repiten históricamente está el anuncio de la muerte de la historia misma, la cual ha sido promulgada muchas veces, desde el Nuevo Testamento hasta Hegel. Como cualquier otra repetición, es una de las cosas que hace que la historia siga andando, como sin duda podrá juzgar el propio Fukuyama al mirar su correspondencia. El hecho de anunciar el fin de la historia, lo cual simplemente agrega algo más a ella, plantea un conflicto interesante con la declaración misma, una especie de contradicción performativa. El último de los prematuros obituarios arrojados sobre la historia, o quizá más precisamente sobre la ideología, fue el de los ideólogos del fin de la historia, en los años cincuenta. Con Vietnam, el Poder Negro y el movimiento estudiantil a punto de surgir, dicho obituario demostró ser una profecía singularmente inepta. Como podría haber observado Oscar Wilde, equivocarse sobre el fin de la historia una vez es desafortunado, equivocarse dos veces es pura negligencia. (Eagleton, 2006:464)

Por otro lado, entre quienes defendieron la relevancia y la persistencia del carácter explicativo del concepto de ideología, encontramos autores inscriptos en la tradición socialista y más específicamente dentro del marxismo (o los varios marxismos). Terry Eagleton es uno de los autores contemporáneos que más se ha ocupado de analizar este concepto a lo largo de su extensa obra, y en el libro *Ideología. Una introducción* se dedica a la reconstrucción de la historia de esta noción tan debatida. En este texto, sin ofrecer una única y taxativa definición, afirma que de las muchas disponibles –entre las que enumera por lo menos dieciséis– “algunas implican cuestiones epistemológicas”, mientras que otras parecen estar “orientadas a la acción” (Eagleton, 2005: 20-21). En efecto, alega el autor, existe

una disonancia entre dos de las principales tradiciones de significación del término [...], una tradición central, que va de Hegel y Marx a Georg Lukács y a algunos pensadores marxistas posteriores, se ha interesado más por las ideas de conocimiento verdadero o falso, por la noción de la ideología como ilusión, distorsión y mistificación; mientras que una tradición de pensamiento alternativa ha sido menos epistemológica que sociológica, y se ha interesado más por la función de las ideas dentro de la vida social que por su realidad o irrealdad. La herencia marxista se ha anclado entre estas dos corrientes intelectuales, y una de las tesis de este libro es que ambas tienen cierto interés. (Eagleton, 2005: 21)

Así, Eagleton rechaza considerar a la ideología tanto “desde el inmanejable amplio sentido de la determinación social del pensamiento” cuanto como “la idea sospechosamente estrecha de despliegue de ideas falsas en interés directo de la clase dominante” (Eagleton, 2005: 275). Por eso, afirma, siempre con cautela, que la ideología tiene que ver con ciertos efectos discursivos concretos, en vez de con la significación como tal. Representa los puntos en que el poder incide en ciertas expresiones y se inscribe tácitamente en ellas. Pero no por ello ha de identificarse con cualquier forma de partidismo discursivo, de habla ‘interesada’ o sesgo retórico; más bien, el concepto de ideología pretende revelar algo de la relación entre una expresión y sus condiciones materiales de posibilidad a la luz de ciertas luchas de poder centrales para la reproducción (o también, para algunas teorías, la contestación) de toda una forma de vida social (Eagleton, 2005: 277).

La ausencia de unanimidad o de amplias coincidencias sobre este tópico puede explicarse en el hecho de que ya en la obra de Marx la ideología aparece en un *plano epistemológico*

como falsa consciencia (en *Ideología Alemana*, de 1846) pero también como *tesis sociológica* (Eagleton, 2005) cuando expone su teoría del fetichismo de la mercancía (en *El capital* [1867]) y la controvertida división entre base y superestructura (en el célebre *Prólogo* de 1859). Estas dos visiones que conviven en la literatura marxiana serán reactualizadas a lo largo de la historia del marxismo, y lo que se disputa en gran medida es hasta qué punto la ideología –como sistema de ideas– se basa en algún tipo de verdad.

Consideraciones finales

A 500 años de *Utopía* de Tomás Moro, examinamos una noción que según se ha dicho, evoca la idea de un objeto cuya realidad se niega y que la utopía es una forma de interrogar el presente. Desde allí, hicimos hincapié en su función crítica y su función normativa, toda vez que podemos hablar de horizontes deseables (utopía como eutopía, el buen lugar) y horizontes indeseables (distopías). En las últimas décadas, de la mano de los discursos del fin de la historia que, como vimos, no son exclusivos de nuestra época, podríamos decir que utopía (no lugar) se une a ucronía (no tiempo), en un presente que se cierra sobre sí mismo, y asegura que llegamos al límite de lo posible, cuando apenas llegamos al límite de lo conocido. Pensar en la proyección del presente no nos lleva necesariamente a pensar escenarios perfectos, por lo contrario, los problemas ambientales nos llevan a imaginar escenarios distópicos, para nada deseables.

Para referirse a esta relación Eagleton distingue la figura del augur y el profeta:

El augur es aquel que busca predecir el futuro para poder controlarlo. Su tarea es husmear en las entrañas del sistema social para descifrar los presagios que le aseguren a sus gobernantes que el sistema perdurará. En nuestros días, es generalmente un economista o un ejecutivo de los negocios. El profeta, en cambio, no tiene interés en predecir qué sucederá excepto para advertirnos que, a menos que cambiemos de camino, es improbable que tengamos un futuro. O, en todo caso, si lo tuviéramos, sería un futuro profundamente desagradable. Su preocupación es denunciar la injusticia del presente, no soñar con una perfección futura; pero como no se puede identificar la injusticia sin recurrir a una noción de justicia, alguna forma de futuro ya está implícita en esta denuncia. Así como el presente es un resultado, en gran medida, de aquello que no llegó a ocurrir en el pasado, también una imagen del futuro puede ser atisbada, negativamente, oblicuamente, en lo que está faltando en el presente. La mejor imagen del futuro es el fracaso del presente. O de otro modo:

en las contradicciones del presente, en los lugares donde fracasa en ser idéntico a sí mismo, en aquello que le es totalmente constitutivo y aun así es descartado como desperdicio y excedente, es allí donde los destellos del futuro pueden ser discernidos como los resplandores a través de los tajos de una tela. (Eagleton, 2006:463-464)

El género utópico encierra una tensión entre la realidad y la ficción que refiere una crítica de un régimen social existente. El concepto de ideología, tanto si lo entendemos en su aspecto epistemológico como en su aspecto sociológico, da cuenta del intento por legitimar un orden vigente (de allí la concepción de la ideología como “falsa consciencia”, tantas veces sostenida como discutida) así como también del intento por llevar adelante acciones que buscan desmantelar y trascender un sistema opresivo. Por todo lo dicho, resulta particularmente oportuno que estas nociones, críticas por definición, hayan sido puestas en cuestión –sobre todo– en tiempos donde el discurso dominante afirmaba que el capitalismo llegó para quedarse y que la experiencia histórica (refiriéndose a la trágica experiencia de la Unión Soviética) había dejado claro que no tiene sentido pensar en modelos alternativos.

Según Eagleton, “[s]i el marxismo ha tenido tan poco para decir sobre la utopía es porque su tarea es menos la de imaginar un nuevo orden social que la de desbloquear las contradicciones que impiden su emergencia histórica” (Eagleton, 2000:35), lo que implica que el presente se proyecta hacia el futuro, no se trata de un continuo hoy, de un punto de llegada invariable en el tiempo. Algo similar puede sostenerse acerca de la concepción de ideología en la obra de Marx, puesto que –resuelto el antagonismo fundamental y superado el capitalismo– el conocimiento de la totalidad hará completamente innecesaria la distinción entre ciencia e ideología, puesto que la “verdadera esencia de las cosas”, será develada al tiempo en que se supere la lucha de clases. No habrá –si seguimos la posición de Marx– ideología en la sociedad futura, porque no será necesaria. Si la inversión que expresa la ideología no es sino la manifestación de la contradicción de las condiciones reales de existencia, cuando la contradicción desaparezca, la ideología será superflua. Casualmente, lo mismo podría decirse de la utopía en la sociedad futura: “cuando haya llegado la sociedad justa, Marx y su pandilla se habrán quedado sin trabajo: no habrá radicales en la nueva Jerusalén, dado que el discurso de éstos pertenece al presente tanto como el lenguaje de los ejecutivos” (Eagleton, 2012: 39).

Como ya señalamos, la ideología neoliberal/posmoderna –que aclamó el fin de las ideologías tras el derrumbe del bloque soviético– se presenta post-histórica no por considerar que hemos llegado a la sociedad ideal, sino porque se esmera en determinar que el capitalismo glo-

bal es inevitable, es lo único posible, y –por tanto– sólo nos queda acomodarnos lo mejor que podamos a él. Si tomamos en cuenta la imposibilidad de pensar un escenario utópico desde estos discursos post, dado que el futuro ya llegó y no hay nada más que esperar, podemos entender por qué ideología y utopía dejaron de considerarse (para muchos) nociones relevantes para la discusión política. Si –como hemos visto– se trata de términos que por historia y definición pueden alentar reflexiones críticas hacia un presente que se demuestra cada vez más cruel y más injusto con los intereses de las clases oprimidas por el capitalismo, puede entenderse por qué se declara estéril el concepto de ideología y por qué la utopía de lugar ideal o lugar futuro, puede considerarse hoy un lugar incómodo.

Referencias bibliográficas

- Eagleton, Terry. (2000). Utopia and its opposites. *Socialist Register*, vol. 36, 31-40.
- _____ (2000). Defending Utopia. *New Left Review*, 4, July August, 173-176 .
- _____ (2005). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2006). ¿Un futuro para el socialismo? En A. Boron, J. Amadeo y S. González (Comp.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp.463-471). Buenos Aires: CLACSO
- _____ (2012). *Figuras de disenso. Ensayos críticos sobre Fish, Spivak, Žižek y otros autores*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lizárraga, Fernando. (2012). Estudio preliminar. En F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Buenos Aires: Luxemburg.
- _____ (2016). *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.
- Moro, Tomás. (2000 [1516]). *Utopía*. Madrid: Alianza.
- Simon, Ed. (2016). Five Hundred Years of Utopia. *Jacobin*, [online] 19/04/16 Recuperado de <https://www.jacobinmag.com/2016/04/thomas-more-utopia-socialism-progress-wilde/>
