

REVISTA
Inter
cam
bios

**LA LETRA DEL
ENCUENTRO**

ISSN 2591-6580

AÑO IV | Nº 1 | MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES |



**"Problemas y enfoques
de la Sociología
contemporánea:
cultura y política
en la era neoliberal"**



Universidad
Nacional
de Quilmes

AA.VV.: Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”. Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Revista *Intercambios. La letra del Encuentro* IV (1). Secretaría de Posgrado, Universidad Nacional de Quilmes.

Edición electrónica en .pdf, 67 PP., 967 KB. Abril de 2019. Disponible para descarga: <http://posgrado.blog.unq.edu.ar/>

STAFF

Directora

Mg. Nancy Díaz Larrañaga

Difusión

Esp. Alejandra Cajal

Coordinadora editorial

Lic. Sandra Santilli

Edición, corrección y revisión editorial

Edit. María Angélica Sangronis

Maquetación y diseño de portada

DCV. Luciana Reynoso

Lic. Victoria Maniago

Revista *Intercambios. La letra del encuentro*

ISSN: 2591-6580

Esta obra es editada por:

Secretaría de Posgrado-Universidad Nacional de Quilmes

Oficina N° 71 - Primer piso- Ala Sur ·

Roque Sáenz Peña 352, Bernal

Buenos Aires, Argentina (B1876BXD)



Esta obra está licenciada bajo la Licencia Creative Commons Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional. Para ver una copia de esta licencia, visita <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Rector

Dr. Alejandro Villar

Vicerrector

Mg. Alfredo Alfonso

Secretaria de Posgrado

Mg. Nancy Díaz Larrañaga

Maestría y Especialización en Ciencias Sociales y Humanidades

DIRECTOR

Mg. Esteban Rodríguez Alzueta

COMISIÓN ACADÉMICA

COORDINADOR SOCIOLOGÍA

Prof. Matías Bruera

COORDINADORA POLÍTICA Y GESTIÓN PÚBLICA

Dra. Natalia Cecilia Del Cogliano

COORDINADOR COMUNICACIÓN

Prof. Luis Sujatovich

COORDINADORA HISTORIA

Dra. Carolina Biernat

COORDINADOR ECONOMÍA

Prof. Sergio Paz

Inter^x
camBIOS **LA LETRA DEL**
ENCUENTRO

Publicación de la
Secretaría de Posgrado
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

11 PRESENTACIÓN

Manuel Rebón

14 LIBERALISMO Y NEOLIBERALISMO

Horacio González

PREGUNTAS DEL AUDITORIO

34 NEOLIBERALISMO Y DEMOCRACIA

Eduardo Rinesi

PREGUNTAS DEL AUDITORIO

48 MOVIMIENTOS SOCIALES. PRECARIEDAD E INERMIDAD

Alejandro Kaufman

PREGUNTAS DEL AUDITORIO

58 LA FABULACIÓN DEL MUNDO Y LA POTENCIA DEL CAPITALISMO NEOLIBERAL

Ricardo Forster

PREGUNTAS DEL AUDITORIO



Maestría y Especialización
en Ciencias Sociales y
Humanidades

<http://bit.ly/psg-mcsh>



Problemas y Enfoques de la Sociología Contemporánea: Cultura y Política en la Era Neoliberal



La Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) presenta el ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”, a cargo de Horacio González, Eduardo Rinesi, Alejandro Kaufman y Ricardo Forster. El ciclo propone participar en un proceso de reflexión analítica y crítica sobre la cultura política contemporánea desde una perspectiva situada territorial, lingüística y culturalmente en las referencias compartidas por la historia del presente en América Latina y en Argentina en particular.



*“Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea:
cultura y política en la era neoliberal”.*

**PRESENTACIÓN Y BIENVENIDA AL
CICLO DE CHARLAS**

PRESENTACIÓN Y BIENVENIDA AL CICLO DE CHARLAS



Manuel Rebón: es licenciado y profesor en Ciencias de la Comunicación y magíster en Comunicación y Cultura por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es ensayista y editor. Docente de posgrado en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y de grado en la UBA y en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora (UNLZ). En los últimos años publicó *Las Distancias del Olvido* y *Traducir(se)*.

Damos inicio a este ciclo de charlas en el marco de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Nacional de Quilmes. El ciclo se inaugura con Horacio González y va a proseguir con Eduardo Rinesi, Alejandro Kaufman y Ricardo Forster. Las charlas están pensadas para comprender y diagnosticar la complejidad cultural de un momento que nos atraviesa: el Neoliberalismo.

Los encuentros brindan un espacio para analizar críticamente al Neoliberalismo como productor de una nueva humanidad, entendiendo que es un proceso que no busca modificar las estructuras económicas, sino desplegar intensamente la financiarización global. Se trata de un movimiento complejo que constituye una contrarrevolución cultural, que se inserta en las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, y que necesita teorías descriptivas de la condición humana para penetrar en lo más profundo de la subjetividad, es decir, en el núcleo del sujeto, donde habita y se forma el lenguaje.



Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

LIBERALISMO Y NEOLIBERALISMO

LIBERALISMO Y NEOLIBERALISMO



HORACIO GONZÁLEZ: Es sociólogo de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de São Paulo (USP), Brasil. Es profesor en distintas universidades argentinas y ha dictado clases en pensamiento social latinoamericano, pensamiento político argentino y teoría estética. Dirigió la Biblioteca Nacional de la República Argentina. Entre otras distinciones, recibió el Premio Honoris Causa por la Universidad Nacional de la Plata (UNLP) y la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). Es autor de numerosos libros y artículos académicos sobre el peronismo, la prensa y los intelectuales.

Muy buenas tardes. La palabra “neoliberalismo” posee cierta incógnita, porque contiene en su interior la palabra “liberalismo”, que resuena en nuestros oídos bajo el prestigio de viejos combates contra monarcas, mentes autoritarias, personas tiránicas y familias represivas. Pero, por otra parte, cuando el “ser liberal” adquirió una reputación que no fue favorable a los movimientos sociales, a las teorías políticas habituales en las universidades progresistas, lo ayudó la expresión “neo”, para explicar la transfiguración de la palabra que de su estado virginal, de su *statu nascendi*, pasó a significar una crítica a la tradición liberal.

A esa tradición liberal fue cómodo atravesarle expresiones como “nacional popular”, “izquierda nacional”, “izquierda social” o “izquierda popular”. Se entendía que el liberalismo debía aceptar una mayor preponderancia del papel del Estado y un tratamiento de la antiguamente llamada “cuestión social” que contuviera suficiente respeto en todos los sentidos (sociales, económicos y humanos) a las clases trabajadoras, a los sujetos colectivos que el liberalismo no contenía en sus planteos autoritarios.

La expresión “neoliberalismo” permite leer al revés la palabra “liberalismo” y su antiguo combate contra fuerzas que la humanidad declaraba haber abominado: los poderes que retiraban lo más valioso para pensar a una persona o, si queremos decirlo con una palabra más técnica, para pensar a un sujeto, o sea la libertad, la *liberté*.

El neoliberalismo transforma, transfigura, da vuelta la expresión liberalismo y la convierte en algo que hay que investigar: cómo interviene en nuestra vida y cómo esa intervención no parece ser de las más favorables a la palabra que contiene (*libertad*).

El neoliberalismo contiene al liberalismo, aquella expresión que denota un movimiento social al que es fácil cuestionar en

“Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”

los aspectos que promovía: si promovía libertades, ahora no es difícil señalar que promueve el debilitamiento de los nexos sociales y la desprotección del colectivo social.

Ahora bien, la expresión “neo” acompaña palabras que han cumplido su ciclo histórico, pero lo cierto es que, en general, las dota de un mayor prestigio, las revive, las hace hablar de nuevo y decir que si antes fueron afectadas por una estrechez en cuanto a los temas que contenían, ahora ello se amplía.

El neoliberalismo promete contener más temas, pero ocurre que, en el horizonte del pensamiento crítico contemporáneo, no levanta vuelo. No son muchos los que se designan explícitamente como neoliberales, pues la palabra neoliberal se considera cercana a una imputación contra los que quieren destruir las fórmulas que el viejo Estado clásico tenía para satisfacer necesidades insatisfechas, o vidas golpeadas, o vidas sociales que tendrían que tener una protección adicional de instrumentos estatales -liberales o no- para equilibrar lugares donde más se sufre, o con menos ventajas, o con despojamientos.

El neoliberalismo, que no quisiera ser designado de esa manera, de algún modo tiene que ver con el fin de las ideologías, con el fin de los calificativos, con el fin de los modos en que alguien posee una territorialidad ideológica. Por eso, no es una palabra utilizada por los neoliberales, más bien la utilizamos los que queremos describir qué está pasando en el mundo bajo esa acepción. En los últimos 20 o 30 años se inaugura una gran discusión respecto a qué estamos diciendo e interpretando con esta palabra que tiene como respaldo la acción práctica de muchos gobiernos del mundo, entre otros, el de la Argentina.

Sería fácil definir el neoliberalismo enumerando los actos producidos en los últimos dos años por nuestro actual gobierno argentino. Eso sería tan convincente como impropio, si además quisiéramos obtener una teoría del liberalismo,

pues tendríamos una teoría de este gobierno que se acerca a lo que creemos que es el neoliberalismo. Antes tenemos que decir algo sobre el neoliberalismo, para no definirlo solamente

El neoliberalismo contiene al liberalismo, aquella expresión que denota un movimiento social al que es fácil cuestionar en los aspectos que promovía: si promovía libertades, ahora no es difícil señalar que promueve el debilitamiento de los nexos sociales y la desprotección del colectivo social.

en relación a temas vinculados a préstamos internacionales, a la baja de retenciones, al modo en que se tratan ciertos temas en las cámaras de representantes, al modo en que se trata la despenalización del aborto, por ejemplo, que, en cierto sentido se la trata de una manera clásica liberal. Hay procedimientos

en este gobierno, y en cualquier gobierno que pudiera ser considerado neoliberal, que suponen nuevas invenciones en relación al modo en que el Estado se situaba frente a la sociedad.

Entre Estado y sociedad hay un modo categorial tradicional en las Ciencias Políticas: hay Estado y hay sociedad, y hay un conjunto de relaciones que los unen. En la tradición aristotélica, en el medio de esa relación estaba la familia. Hoy, ese trípode (Estado, sociedad y familia) no puede ser desenvuelto con tranquilidad por ninguna teoría social, ninguna teoría política, ni ninguna consideración en trabajos de la Universidad. La idea de Estado en su relación con la sociedad ha sido laboriosamente horadada por múltiples formas de existencia del Estado, y la idea de sociedad ha sido definida como una suma de lazos sociales.

No son muchos los que se designan explícitamente como neoliberales, pues la palabra neoliberal se considera cercana a una imputación.

Esta expresión -“lazo social”- fue apareciendo progresivamente en las carreras de Ciencias Sociales para definir el debilitamiento de la idea de “sociedad” -el lazo social mismo

o cualquier vínculo colectivo interligado, interdisciplinario e interrelacionado entre actores sociales-, porque ya no era necesario aclarar que se trata de un lazo.

La idea de “lazo social” apareció hace dos décadas como claro indicio de que la sociedad estaba en condiciones muy pobres para resistir el modo en el que el neoliberalismo actuaba en su interior, como decía el existencialismo: el modo en que actuaban las formas existenciales en el interior de las categorías sociales. El existencialismo de Sartre decía que actuaba en

ellas el “gusano de la nada”.¹ En efecto, la idea de sociedad fue bastante horadada por dentro.

Podríamos conservar esa idea que está en *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre:² el gusano de la nada convierte a la sociedad en un pobre lazo social, que hay que reactivar cada vez y que hay que pensar, en cada caso, de qué tipo de lazo se trata. Por eso abundan tanto los estudios sobre la sociedad en términos de qué tipo de lazo social se establece en situaciones muy particulares, muy microscópicas, que dan lugar a interesantísimos estudios de micro política.

Por lo tanto, también se puede decir que, en el elenco de conceptos que contienen las Ciencias Sociales, hay una cierta adecuación a la sospecha de cómo se van elaborando los vínculos interpersonales e intersubjetivos en el momento en que el Estado tiene una fuerte actuación en su interior de ese “gusano de la nada”.

Lo cierto es que el Estado no ha desaparecido, ni la familia ha desaparecido, aunque ese insecto que he mencionado actúa en sus interiores de múltiples maneras, y de maneras que estamos asistiendo con severo interés, porque se está produciendo un cambio que atiende un ciclo de tiempos muy bastos. Los cambios en el interior del Estado son menos bastos -desde el punto de vista de los ciclos históricos- que los que se producen en el interior de la vieja familia burguesa que heredamos del siglo XIX o tal vez del siglo XVIII.

Las categorías “familia”, “sociedad” y “Estado” -que pertenecen a la teoría clásica- están siendo recorridas por esta pregunta: ¿por qué no otra cosa? ¿Por qué no otra cosa que signifique una adecuación a instancias que suceden hoy fuera del trípode creado por Aristóteles y también por Rousseau, Hobbes y, sobretudo Hegel, o incluso Gramsci, que omitieron a la familia de la relación Estado-sociedad y sacaron la economía de su interior para ponerla en la cultura? Se puede decir que los años de Gramsci -que hoy, de algún modo, están agonizando, por

1 El existencialismo fue una corriente filosófica que se originó en el siglo XIX con planteos de Kierkegaard y se extendió hasta mediados del siglo XX con Heidegger y Sartre. El postulado común de los existencialistas es ontológico: “La existencia precede a la esencia”. El ser humano está determinado por sus actos, por lo cual tiene la responsabilidad de la decisión, y decidir equivale a anular lo que no se decidió. Aquí aparece la nada: “la nada está en el seno mismo del ser, en su corazón -dice Sartre-, como un gusano”. (Sartre, J. P. (1943). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Ibero-Americana)

2 Jean-Paul Sartre (1905-1980) es uno de los filósofos que representa el Existencialismo contemporáneo. Fue novelista, dramaturgo y activista político ligado al Partido Comunista.

más que queden dos o tres palabras de él flotando en el aire- eran años en que se ponía el todo de la cultura donde estaba situado el todo de la economía.

El joven Karl Marx decía que la sociedad burguesa se desarrolla entera en la sociedad civil. Esa “sociedad civil” -expresión que no se usa más que en las clases de Historia de las Ciencias Políticas- está recorrida por fuertes convulsiones culturales.

La economía que los gramscianos habían sacado de la determinación primera -y que también Althusser había sacado de las determinaciones hasta ponerlas recién al final-³ es el lugar donde hoy, en la familia y en el Estado, se producen configuraciones de tantos alcances en la vida cotidiana que podemos muy bien describirlas en la vida cotidiana, pero que resulta muy difícil describirlas cuando se habla de economía digital, de *bitcoins*, o de todo lo que en la economía se puede considerar como producto de la fuerte intervención de las tecnologías digitales y de la intervención de cierta idea de tiempo, una idea de tiempo que proviene de un modo marcado por el Estado -con la periodización que originan las guerras, por supuesto, que son ámbitos donde lo económico, lo político y la voluntad humana se desarrollan de manera específica-.

Esa temporalidad nueva, desarrollada en relación a cómo actúa el dinero, adquiere una prominencia que supera en mucho a los orígenes del capitalismo liberal, cuando el crédito era un gran descubrimiento, un descubrimiento fundamental (que el dinero tiene un futuro), pero ese futuro no es el futuro de ninguna esperanza, ni el futuro del tiempo tomado por San Agustín. Se trata del futuro del tiempo generado por la misma lógica económica, donde hay un préstamo y hay lo que teológicamente podría ser una promesa, cuyo equivalente sería el crédito.

Ahora, los dineros a futuro -que son pactos complejos entre particulares, empresas y bancos centrales- suponen la generalización de una idea de tiempo en la que no cabe la menor duda de que hay que redefinir a qué consideramos sujeto, a qué consideramos familia, a qué consideramos Estado y a qué consideramos Nación. En ese sentido, debe redefinirse qué es la economía hoy, cómo mirar el mundo económico hoy, puesto que no puede significar solamente restituir un lugar a la

3 Antonio Gramsci (1891-1937) y Louis Althusser (1918-1990) fueron dos filósofos marxistas que pensaron el concepto de superestructura, en particular lo político, considerando como ejes al Estado y a la ideología.

“Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”

sociedad civil (el viejo “asociacionismo” del lazo social, la vida económica con un tipo de determinación importante), hoy, las fórmulas económicas exigen una manera de circulación que genera la propiedad del tiempo.

Nunca la sociedad en que vivimos, el mundo en que vivimos, tuvo una única idea de tiempo. El cristianismo está asociado habitualmente a la idea de un tiempo escatológico: un tiempo lineal. Pero es mucho más interesante que una mera línea que sigue una disciplina trazada por teólogos aburridos. Esos teólogos no son aburridos, esa línea en algún momento consume algo (o el juicio final, o una catástrofe, o un apocalipsis), o sea que es una línea que tiene potestades catastróficas. El tiempo lineal del cristianismo no es cualquier tiempo.

Muchos dicen que el marxismo tomó esa temporalidad lineal. No es tan así, y eso no le hubiera quitado interés si no hubiera sido tan así, porque efectivamente hay una idea de revolución en el marxismo que tiene algo de acumulación de sucesos, que puede tener retrocesos, puede tener desviaciones y obstáculos diversos que se resolverían a la manera de un juicio final. ¿Por qué la humanidad tuvo que asistir a tantos retrocesos, cuando se quería algo que fuera tan bueno que no tuviera resistencias? Puesto que no estuvo eso tan bueno, pudo finalmente superarlo y producir un acontecimiento de salvación, que se puede llamar “Revolución”, con todo el laicismo que eso significa, y que en trabajos como el de Rosa Luxemburgo⁴ y otros se llama “colapso”. Ahí nos acercamos a un tiempo lineal que pide prestadas muchas notas específicas a un tiempo de revelación.

En el colapso, el capitalismo no solo es derrocado por lo que el propio capitalismo produjo en su vientre (o sea el proletariado de Marx), sino que es derrocado por imposibilidades propias.

En el colapso, el capitalismo no solo es derrocado por lo que el propio capitalismo produjo en su vientre (o sea el proletariado de Marx), sino que es derrocado por imposibilidades propias.

La idea de tiempo que contiene el capitalismo hace suponer que no solamente trata de cuestiones económicas.

Rosa Luxemburgo no esperaba que el capitalismo se perforara a sí mismo. Para ella, el capitalismo tenía una imposibilidad insospechada, que venía de su exterior incalculable: la imposibilidad de seguir acumulando tierras, de seguir anexando vidas, de seguir produciendo materias primas.

De modo que la idea de tiempo que contiene el capitalismo hace suponer que no solamente trata de cuestiones económicas. Evidentemente, tenemos las cuestiones que llamamos “económicas”, pero también tenemos un conjunto de cuestiones que toman de la Teología buena parte de sus conceptos, y que toman de la idea de mercancía un conjunto de cuestiones que ya no pasan por el mero trato entre dos comerciantes, por ejemplo, de la liga asiática en el siglo XIV, o de comerciantes de Venecia que dominan el Mediterráneo por solo tener una flota de barcos.

En la idea de “mercancía” -tal como la tomara la teoría del siglo XIX- no hay un contrato social, hay una sustitución que afecta al contrato social, una sustitución de la fuerza humana, que es una fuerza de trabajo por la cosa. Y el concepto de “cosa”, “el ser de la cosa”, ha ido y venido a lo largo de la Historia de la Filosofía de múltiples maneras. Tenemos ante nosotros una interesantísima imposibilidad de reconciliarnos a través de una definición calma con “la cosa”.

“La cosa” tiene una energía que va de la energía erótica a la energía eólica, y va desde un objeto que resiste a su investigación interna a la idea de objetividad. En nuestro idioma cotidiano y corriente, “la cosa” también sustituye lo que no sabemos decir de otra manera. La “cosa” es, efectivamente, lo enigmático y tolerable de nuestro propio lenguaje.

No hay enigma tolerable en un lenguaje si no usamos la palabra “cosa”. A veces usamos la palabra “dios”, que cumple el mismo papel que la palabra “cosa”, entonces “la cosa” contiene el efecto de lo real e impalpable en nuestro propio lenguaje.

En Marx, la idea de “cosa” es una sustitución del trabajo humano por lo que es llamado “mercancía”. La “mercancía” es

⁴ Rosa Luxemburgo (1870-1919) fue una militante y teórica marxista. Dirigió el Partido Socialdemócrata Polaco y luego se unió al Partido Socialdemócrata de Alemania. Cuestionaba el Revisionismo de su época defendiendo la ortodoxia marxista y criticando la acumulación del capital.

una "cosa", una suma de cosas palpables e impalpables al mismo tiempo, porque tiene sustentos materiales y al mismo tiempo tiene efectos subjetivos de todo tipo, y efectos teológicos de todo tipo.

Ahora bien, el neoliberalismo comienza en el mismo lugar donde todo lo que en la tradición de Marx es una crítica: el trabajo humano, el sujeto humano y la subjetividad, son trabados por un acontecimiento que no solo es condenable desde el punto de vista de una sustitución indebida, sino porque destruye el "contrato social". El neoliberalismo arruina el "contrato social".

El "contrato social" busca una felicidad pública, es un intercambio que sucede en el interior de una trama social, de una urdimbre, es alguien que entrega una energía propia a un colectivo, es alguien que al entregarse podría preguntarse ¿estoy construyendo una voluntad general o una representación general sin recibir nada a cambio? La respuesta es no. Se recibe algo a cambio, se recibe, bajo la forma de uno, todo el colectivo social, a cambio se recibe lo mismo que se dio. Si uno entrega voluntad para construir una conjunción de voluntades que llamamos "voluntad general" -tesis que influye notoriamente en Durkheim y Gramsci en las ideas de "representación colectiva" o de "voluntad nacional y popular", que también tienen ese trazo de colectivo-, evidentemente recibimos esa voluntad general bajo la ilusión de pensarla como "el uno" que yo voluntariamente también entregué. Es una teoría "felicitaria" -digamos así- de la sociedad.

Como saben, esa palabra no existe. Lo "felicitarorio de la sociedad" en Marx tampoco existe, su idea se asoma al borde de la tragedia, porque es una sustitución de lo humano. Pero en Rousseau, no hay una sustitución de lo humano, hay complementación de lo humano; el crimen se castiga, pero se sostiene sobre la base de lo que se recibe a cambio, es lo que se entregó. Por lo tanto, en el movimiento rousseauiano de entrega y recepción surge el ciudadano, no surge el trabajador.

Pero no sería tan difícil -como intentaron muchos al asociar

La "mercancía" es una "cosa", una suma de cosas palpables e impalpables al mismo tiempo, porque tiene sustentos materiales y al mismo tiempo tiene efectos subjetivos de todo tipo, y efectos teológicos de todo tipo.

En el movimiento rousseauiano de entrega y recepción surge el ciudadano, no surge el trabajador.

a Rousseau con Marx- entrar en ese "ciudadano" que lo que entrega lo recibe -sin que haya movimiento bancario, ni dinero a término- y que formaría parte de una sociedad aniquilada por lo que descubrió Marx, y lo que descubrió Marx, también aniquilado por lo que descubrió el siglo XX y el siglo XXI.

Ya que estamos festejando aniversarios, me remito a Mayo del 68 y al modo en que un ingenioso personaje descubrió en el "espectáculo" una noción sociopolítica. Hoy parece poco, pero no a cualquiera que haya pensado que con su contribución removi6 las bases de un pensamiento, hoy anquilosado, se le puede decir que no descubrió nada. Al propio Marx, al propio Tocqueville, al cristianismo se les puede decir "¡no descubriste nada, eso ya existía!".

Ojalá alguna vez tuviésemos una Epistemología no del Sur -como se dice ahora-, sino una Epistemología lo suficientemente escéptica y valiente que afirme que, por más interesante que haya sido un aporte de pensamiento, no se descubrió nada, pero que al mismo tiempo eso signifique crear un vacío suficiente para que surja un verdadero aporte. ¡Ojalá consigamos una Epistemología que haga salir con fuerza la promesa de la liberación!

Me refiero a Guy Debord, que escribió el libro *La sociedad del espectáculo*,⁵ que miles y miles de estudiantes leyeron y que me sorprende que se sigan leyendo. Se le puede decir a Debord, hoy, "no descubriste nada". ¡Hoy! Pero ese libro lo escribió en el contexto de los acontecimientos de París. Entonces, no sé si

no descubrió nada, porque lo cierto es que hizo una acción de traslado, hizo eso que llamamos "metáfora".

La metáfora ayuda mucho a pensar, pero a condición de que después no digamos "es una metáfora". La metáfora misma a veces pide que la ocultemos, porque queda al descubierto que tomamos una

5 Guy Debord (1931-1994) analizó, desde perspectivas marxistas, temas relativos a la mercancía como espectáculo, poniendo el eje en los medios de comunicación. Debord plantea que la historia de la vida social se puede entender como "la declinación de ser en tener, y de tener en simplemente parecer" y que la autenticidad ha sido sustituida por las relaciones entre mercancías y sus imágenes. (Debord, G. (1967). *La sociedad del espectáculo*. Champ. Libre).

“Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”

cosa de un lado, que le cambiamos un par de ornamentos y que permitimos que siga andando por el mundo tranquilamente bajo el nombre de “metáfora”. Creo que es Nietzsche el que recomienda que si descubris una metáfora, no digas que es una metáfora, porque tiene el destino de ser una palabra gastada, o al revés, las palabras muy gastadas tienen el pobre destino de convertirse en metáforas.

Entonces, ¡cuidado con las metáforas!, en este caso con la de Guy Debord en *La sociedad del espectáculo*, para la ilusión de miles y miles de estudiantes franceses del 68 y también para los argentinos, porque el libro se tradujo, aunque mal, porque es un libro muy complejo, a pesar de que la expresión “sociedad del espectáculo” hoy es muy simple -podemos imaginarla por el uso que hacemos de las redes, por los programas de televisión que miramos-.

Por la importancia que tiene la imagen en la consideración filosófica contemporánea, un pensador ignoto como Aby Warburg, hoy es leído en todas las universidades del mundo, debido a que hizo un trabajo de Iconología, un mapa de la memoria que sirve a la historia de la humanidad a través de la imagen.⁶ Lo mismo el solicitado Guberman,⁷ que viene mucho a la Argentina.

Precisamente, Argentina es un país muy lector de estas corrientes, porque la historia es también la historia de la imagen. Lo cierto es que buena parte de estos temas estaban ya en Guy Debord, y estaban en los estudiantes del 68, se trataba de esa metáfora, de ese traslado que quizás habría que ocultar como tal: sustituir la idea de mercancía por la idea de imagen. En esa sustitución tenemos un tema muy fuerte, no es cualquier sustitución, porque la mercancía no es solamente lo que está en la estantería de un supermercado. Aunque la góndola entraña una metáfora, una metáfora veneciana, y uno sabe que no va a la góndola de Venecia cuando entra a un supermercado donde se exhibe la mercancía.

A propósito, permitiéndome un pequeño desvío: cuando se fundaban las guerrillas en la Argentina, se precisaba un

6 Aby Warburg (1866-1929) fue un historiador del arte que utilizó un método basado en textos e imágenes por medio de los cuales se pueden interpretar las producciones visuales.

7 Igor Mironovich Guberman (1936-) es un escritor y poeta ruso que, desde 1988, vive en Israel. Su poesía se reconoce por las imágenes aforísticas y la satírica, incluyendo entre sus temas el antisemitismo, la vida inmigrante y el sentimiento anti-religioso.

pensamiento fuerte, firme, no solamente un voluntarismo de conciencia política que con su sacrificio quiera producir un beneficio a la humanidad. Voy a citar uno de los más importantes pensadores, Carlos Olmedo⁸ -personaje no muy citado-, que inaugura su acción trágica con un atentado a supermercados norteamericanos en Buenos Aires, y después se explica con una de las frases quizás más representativas de la insurgencia de aquel tiempo en Argentina, paralela al Mayo del 68: “fuimos al supermercado porque nos sentimos atraídos por las mercancías, y fuimos a colocar ahí otra mercancía, la mercancía que hacía explotar a las demás mercancías”.

Es un pensamiento complejo, es llamar a la acción anti-mercancía, pero mercancía también. Por lo tanto eso tiene un fuerte simbolismo, cuyo antecedente puede ser el modo en que el Anarquismo designó a lo que se llama “bomba”, una palabra que se puede usar ingenuamente -como “bomba de agua”- y no tan ingenuamente como en este caso, pero en este caso, mercancía, bomba e imagen vendrían a ser lo mismo.

Estamos avanzando ya hacia el modo en que -incluso acciones de carácter militar insurgente- se producen tramos que van llevando progresivamente a pensar cómo actúa lo indecible del Neoliberalismo, que actúa en todos lados, y actúa también por parte de quienes lo combaten de un modo en que tienen que pensar la asociación entre mercancía e imagen y tienen que producir una imagen contra las imágenes que sustituyeron coercitivamente a las mercancías -y de una forma despótica-.

La imagen, en este sentido, es una asociación, si no de metáforas que se van encadenando -así las estudió Aby Warburg-, al menos de alegorías, es decir que tiene muchas formas fijas y casi todas reclaman un texto que las explique, salvo pintores humorísticos que exponen sus cuadros sin nombre -son muchos los pintores que hacen eso-. Pero no faltará un Jacques Derrida que analice justamente eso, no hay nada que no sea analizable.⁹

Los días pasados vi una heladería en Buenos Aires que se llama “Sin nombre”. Me imaginé la situación perfectamente: los dos socios pensando durante horas qué nombre ponerle. Hay muchos nombres de heladerías (Freddo, Saverio) y no quisieron

8 Carlos Enrique Eduardo Olmedo (1944-1971) fue un político guerrillero paraguayo que militó en la Federación Juvenil Comunista y luego se sumó a las Fuerzas Armadas Revolucionarias.

9 Jacques Derrida (1930-2004) fue un filósofo francés de origen argelino creador del método de la Deconstrucción.

ponerle “los dos amigos”, ni “los dos hermanos”. Alguno, el más chispeante, dijo “¿y si le ponemos ‘Sin nombre’?”. Típico ejercicio de metalenguaje de lingüistas de los 60: “Sin nombre” es un nombre que no tiene nombre.

En *La verdad en pintura*, Derrida¹⁰ no hace más que analizar este tema, un tema que parece simple: el pintor pinta un cuadro y le pone “Sin nombre”. Como esos dos amigos de la heladería, quiso hacer una broma o quiso suponer que lo sublime en pintura no exige nombre, que se podría resolver con el silencio de las palabras o con la anulación total de cualquier texto, pero he aquí que está el texto que dice que no debe haber texto.

Bien, esos -me parece-, son pasos que, en la segunda mitad del siglo XX, dio el pensamiento filosófico direccionado a preparar la oposición a lo que imaginaba que iba a ser el neoliberalismo en la economía, en la visión o la contemplación del aparato estatal y en su acto supremo, en su acto fundador, que es la fundación de conciencias encadenadas, y no solamente porque con el encadenamiento las conciencias sustituyen la idea de lo social -idea que es benevolente-.

Aún recuerdo trabajos de Emilio de Ípola sobre el “lazo social”.¹¹ No es neoliberal, es un liberal que se agarra al último eslabón del liberalismo para conservar algo de sentido en el trato contractual entre dos personas a través del lenguaje. El trato contractual entre dos no es tan desilusionante, porque si se hace a través del lenguaje, en la lengua hay mucho más que dos -como dice la canción popular-.

Aunque sea una interlocución entre dos personas, la lengua necesita continuamente de los vivos y de los muertos, de la fuerte transacción con lo hablado antes, es el derecho que todo hablante vivo tiene de hacer un recorte de lo hablado antes, y además tiene un derecho superior, que es el de dejar de lado el triste pensamiento de que todo lo que se está diciendo ahora ya fue dicho antes.

Ese es un derecho muy importante, porque si no, no podríamos sentirnos satisfechos en una conversación íntima, coloquial,

10 Derrida, J. (2001). *La verdad en pintura* (Trad. M. C. González y D. Scavino). Barcelona: Ed. Paidós.

11 Emilio Rafael de Ípola (1939-) es filósofo y sociólogo argentino, Profesor Emérito de la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires e Investigador Superior del CONICET. Sus reflexiones sobre el lazo social abordan las transformaciones operadas en el mundo del trabajo y los efectos que tal situación entraña en lo que concierne a las relaciones de los hombres entre sí y a su impacto en la vida política.

amorosa, incluso dando una clase, o dando una charla como ésta misma, puesto que se anularía de plano la ilusión de que esto está produciendo algo (desde aburrimiento hasta un moderado interés). No podríamos decir para qué esto, si esto ha sido dicho antes.

Este tipo de conversación la estamos teniendo también con los muertos, pero declino de considerar que sea solo eso. No me olvido que es eso, como famosamente dijo Maquiavelo: converso con los muertos, es lo que más me gusta hacer después de jugar un poco en mi atelier, después de ir a mi biblioteca, que es donde realmente soy yo, porque estoy muerto, converso de igual a igual con aquellos otros que están bajo la forma de libro, bajo la forma de pensamiento encuadrado.

En ese sentido, me parece que el neoliberalismo hace de toda conversación, de todo acto conversacional, algo que pone entre paréntesis el derecho que tenemos, al hablar entre dos, de producir un lazo que no es un lazo contractual efímero, sino que estamos diciendo, recortando palabras de una multitud infinita e indesignable de palabras anteriores. Pero es lo que nos hace humanos, es lo que nos hace conversadores, es lo que nos hace estar más allá de un contrato mínimo, efímero y olvidable, aun con las formulaciones más corrientes del idioma.

El neoliberalismo se entromete como un “gusano” y produce una nada poco interesante, porque exige el reclamo de que recortemos lo que decimos, lo que ya fue dicho antes, por lo tanto hace un gesto hacia la desmemorización de todo aquello que ha tenido lugar en un acto, en un contrato idiomático, o -si queremos decirlo de una manera más simple- en un contrato con cierta formalidad de asociación, por más efímera que sea, entre dos personas que se conectan en un diálogo. El efecto anti-dialogal del neoliberalismo, me parece que se acompaña de expresiones muy concisas que se ejercen en función de un cálculo lingüístico.

Si el neoliberalismo pudiera ser definido de manera rápida, entre las tantas definiciones que hay, yo diría que consiste en cálculos lingüísticos con efectos asegurados que sumergen al hablante en una suerte de confiscación o de expropiación.

El hablante, y sobre todo el hablante en ejercicio de la política, es un hablante que proviene de esferas que ya han sido habladas, pero ya no en el lenguaje de los antepasados, el lenguaje heredado, el legado conversacional, que no tenemos por qué

“Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”

saber que existe porque nos aprisionaría, sino que ya ha sido hablado y el peso de esa lengua ha perdido su ontología, ha perdido su ser. El acto de leer discursos presidenciales en un aparatito llamado *teleprompter* fue el inicio de todo esto, es decir la pérdida de la palabra ante un público, ante un pueblo o -si queremos ser más abstractos aún- ante la humanidad.

Que algo sea abstracto no tiene por qué dejar de ser imaginable. El diálogo ante la humanidad es un diálogo que dos personas pueden contraer en una charla muy simple y quizás olvidable, pero nunca es olvidable si pensáramos que no estamos en un mundo que ha sido horadado por la invitación a que todo sea olvidable, porque el habla misma, constitutiva de las formas conflictuales bajo las cuales el sujeto existe en el mundo, está en vísperas de ser anulada por acciones del Estado que no han desaparecido. Entre las tareas que hoy tiene el Estado, está la tarea represiva de la lengua que ejercen los políticos a cargo del Estado.

Esa tarea represiva, poco a poco se va convirtiendo en una de las pocas por las cuales se mantiene el Estado. Ya no es el Estado arbitral del liberalismo, alguien tenía que tener el Banco Central, alguien lo tenía que crear, había que crearlo con independencia del Estado, por lo tanto el Estado liberal sabe muy bien que no puede lidiar con la economía de una forma tan fácil. Algún gobierno, como el anterior a éste, declaró, con dificultades reconocibles, que el Banco Central no era independiente de la macroeconomía definida por el Estado. Ahora que lo es, se crean otros problemas, porque volvió a la independencia. De las dos formas hay problemas, porque el Estado no sabe bien qué hacer con todas sus esferas económicas: el Banco Central, el Banco de la Nación, el Banco de Créditos, el Banco de Descuentos... Esa es la historia de los bancos en relación con el Estado.

Aprovechando la idea de relacionar bancos y Estados, asociemos un poco el ejercicio del habla bajo la idea de que hay tradiciones de conversación y de esfera pública, y por lo

tanto de ciudadanía y trabajo.

Consideremos las formas del habla como una suerte de trabajo también (esto lo tomo de un ligerísimo trabajo de Paolo Virno que, inspirado en el concepto de “habladurías” de Heidegger, hace del trabajo, de la vida laboral, de la vieja fábrica de capitalismo liberal, también un acto de la lengua).¹² Me podrán decir “no exagere señor, hay trabajo manual, hay tornero mecánico, como el presidente derrocado de Brasil”, pero si uno escucha hablar al presidente derrocado de Brasil, se da cuenta de que el tornero mecánico está inmerso en una sabiduría de expresiones habladas superiores a las de muchos de los profesores que lo condenaron.

En efecto, el habla tiene ese misterio, esa cualidad. Y el neoliberalismo, ya dijimos que puede ejercerse en la tentación de reemplazar la mercancía por la imagen, de ahí la crítica de Guy Debord, como también la de Herbert Marcuse, que decía que hay una integración del mundo operario a la vida del patrón de la fábrica.¹³ Esa integración iba en paralelo al modo en que Debord, con *La sociedad del espectáculo*, decía -en la década de la televisión, en los años 60- que hay una integración del sujeto colectivo al modo que tienen las imágenes de apropiárselo, de apropiárselo a través de todas las maquinarias productoras de imágenes, y que hay que crear otras imágenes que se contrapongan.

El Mayo del 68, creó muchos textos paradójales, como “prohibido prohibir” y otros que tienen fuerza paradójal, textos contra el aire acondicionado, por ejemplo, como la Encíclica *Laudato Si* del Papa,¹⁴ que el otro día también

Entre las tareas que hoy tiene el Estado, está la tarea represiva de la lengua que ejercen los políticos a cargo del Estado.

Si el neoliberalismo pudiera ser definido de manera rápida, entre las tantas definiciones que hay, yo diría que consiste en cálculos lingüísticos con efectos asegurados que surgen al hablante en una suerte de confiscación o de expropiación.

¹² Paolo Virno (1952-) es un filósofo y semiólogo italiano marxista que indagó el concepto de “multitud” revisando la relación entre la vida cotidiana y la formación del sujeto político en el mundo de las “habladurías” y la avidez de novedades, dos fenómenos que, aludiendo a la existencia inauténtica, habían sido analizados por Martín Heidegger en *Ser y tiempo* (1927).

¹³ Herbert Marcuse (1898-1979) fue un filósofo y sociólogo marxista alemán perteneciente a la escuela de Frankfurt. Tenía una visión crítica a la sociedad tecnocientífica y la razón instrumental. En su obra *El hombre unidimensional* (1964), critica la idea de que la tecnología es neutral, por el contrario, genera dominación de las subjetividades

¹⁴ *Laudato si*, que en español significa “Alabado seas”, es el título de la segunda encíclica del papa Francisco firmada en 2015 y lleva por subtítulo “Sobre el cuidado de la casa

habló contra el aire acondicionado, lo cual significa pegar en un lugar de la vida contemporánea muy fuerte.

En la Encíclica se critica al capitalismo por la vía del aire acondicionado, igual que las inscripciones de los estudiantes de París cuando decían “no queremos una muerte bajo el aire climatizado”, “no queremos una vida de regulaciones tecnológicas de la naturaleza”. La tecnología del aire acondicionado, en efecto, es una tecnología que interviene duramente en la naturaleza. Creemos que es para nuestro beneficio, y no seré yo quien diga que no hay que tener aire acondicionado en casa, porque yo lo tengo y sería bastante absurdo decirlo, pero no es absurdo sentirnos siempre en manos de la paradoja. La paradoja es muy caprichosa con nosotros mismos, y no quiero impedirme hablar mal de lo que yo tengo en mi casa, y no quiero impedirme hablar mal de mí mismo.

Me parece que es un ejercicio conceptual anti-neoliberal interesante, porque hablar bien de sí mismo es un ejercicio que nos coloca muy fácilmente en el modo en que se produce la fábrica de sujetos, pero esto que puede ser horroroso, se lo puede contener también con el modo en que somos caprichosos con nosotros mismos, en el modo en que ironizamos.

La ironía es un gran instrumento contra el neoliberalismo. O sea, son todos instrumentos de la Retórica, que es una ciencia muy importante, es la ciencia que funda a casi todas las demás ciencias, y si no queremos decirlo así, por lo menos admitámosla como la fundación del Derecho y, haciendo un salto enorme de siglos, de interesantes teorías que pueden ser refutadas perfectamente, como toda teoría, como la de Ernesto Laclau, que es eminentemente una teoría de la lengua, una teoría retórica, y a partir de ahí extrae su teoría de la sociedad, que es un artefacto retórico.¹⁵

Ahora, me recuerdo a mí mismo que estamos intentando hablar del neoliberalismo. Las imágenes, podríamos decir que no siempre fueron mercancías. ¿Podríamos decir que

común”. La casa es el planeta Tierra en que viven las personas, entonces la Encíclica defiende la naturaleza, llama a combatir la degradación ambiental y pone en cuestión el consumismo y el desarrollo irresponsable.

15 Ernesto Laclau (1935-2014) fue un filósofo de la Política y escritor posmarxista argentino. Dos de sus principales obras son *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (2004) y *La razón populista* (2005).

en la Capilla Sixtina hay una mercancía que pintó Miguel Ángel, o que en el cementerio Père-Lachaise de París hay una mercancía que esculpió Rodin? Escultura e imagen tienen una relación bastante fuerte, y no podríamos decir que los cines de Eisenstein y de Godard son mercancías, sería más justo decir que intentan analizar la mercancía. El cine de Ciliberto va más allá, porque no solo intenta analizar la imagen como mercancía, sino que intenta analizar el mismo acto de filmar como una contra-mercancía, y quizás sea lo más perdurable que hay de la Revolución Soviética.

Entonces, si vamos extrayendo conclusiones de lo aparentemente extraño que suenan estas palabras, podemos percibir que el neoliberalismo hizo algo con esto que descubrieron las revoluciones: un tal Marx; la televisión, que es el gran descubrimiento de los años 70. La televisión era algo que amenazaba al cine, pero terminó no amenazándolo, lo terminó casi conteniendo por entero, pero bajo otras formas de sociabilidad, por ejemplo, las iglesias en la Unión Soviética, que muchas fueron abolidas y convertidas en cines.

Esto lo festejó Trotsky en sus clásicos trabajos sobre literatura y sociedad. Varias décadas después se produjo el movimiento inverso: los cines se abolieron y se crearon otros cines que son pequeños gabinetes o *boxes* (box = caja), pequeñas cajas que se llaman *multiplex*. Los grandes cines han sido construidos por arquitectos de cines, que son como los arquitectos de las pirámides egipcias, de los acueductos romanos o de la torre Eiffel. Los cines eran de arquitectura fantástica, basta ver los de Argentina, con fachadas que recuerdan algo fantástico (el Ópera, el Gran Rex), recuerdan formas arquitectónicas del *Art Nouveau* y del *Art Decó*, y al mismo tiempo con algo fantástico, como *Superman*. Es decir, lo que se ve adentro está reflejado en la arquitectura de afuera.

Se revirtió el movimiento que festejó Trotsky (que las iglesias ortodoxas rusas se convirtieran en cines), la Unión Soviética es el cine, el cine fue muy festejado por los soviéticos en sus comienzos, con todos los problemas que trajo después. Y hoy las iglesias, sobre todo las iglesias evangélicas, tienen un poder mundial enorme, buena parte de lo que ocurrió en Brasil se les debe a ellas.

En un sentido más disconforme, esas iglesias de Brasil tienen un poder muy amplio en la televisión, porque la televisión

“Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”

habla ese idioma, la telenovela es evangélica, los contenidos evangélicos son de conflicto y redención, muy simplificados, sin dialéctica, hay una sensibilidad ya muy amansada que sabe que de un conflicto sale una perfidia y de la perfidia sale una redención, que implica un sacrificio y que finalmente es una educación de tipo tiránica para la conciencia evangélica, para la conciencia del evangelizado bajo esa forma.

Entonces hoy, los viejos cines son todos como grandes catedrales evangélicas, donde algo se produce en torno a la imagen, a la palabra teológica o a la palabra religiosa, y también los ponemos en la gaveta de cómo se fue construyendo el alma neoliberal de la humanidad. En ese sentido, el libro de Guy Debord decía algo así como que las libertades que nos faltan, los derechos que nos faltan hoy, son las libertades futuras. Es un gran texto el de la Reforma Universitaria del 18, destinado a provocar conmoción, como son los grandes textos, que se hacen grandes cuando provocan conmoción, nacen apáticamente -como todo texto-, pero quizás el que se proponga conmovier con un texto no lo logre, y el escritor apático sí lo logre.

En mayo del 68 ya había una lucha de las imágenes contra las imágenes, porque había un tipo de imágenes que eran las mercancías. Por lo tanto, la mercancía se aliaba a la imagen, y eso habla de la televisión, de la publicidad televisiva, que en aquel momento era bastante primitiva. Hoy la publicidad no es primitiva, basta ver la publicidad de un *shampoo*. Siempre se pone el *shampoo* como ejemplo de publicidad anodina, inocua y falaz, aquello que no hay que ver, porque lo que queremos ver son los programas periodísticos del Gato Silvestre o de Luis Majul.

Lo cierto es que la publicidad, igual que los programas de chimentos, es la estructura germinativa, el plasma germinativo de toda la lengua política, de lo que después dirá el “programa”, que no es una palabra fácil. La palabra “programa” es en pro de una gramática, de un grafo, de un algoritmo -diríamos hoy-. En ese cabello que se mueve, la imagen ha logrado mucha perfección para captar sus movimientos, es una profunda abstracción que merece un estudio como el de la construcción del espacio público. El espacio público es el inicio de la publicidad, la raíz es la misma, el modo es el mismo, solo que hoy el espacio público es un espacio donde la palabra publicidad está vinculada a la construcción de un tipo de conciencia que sigue una ondulación en cámara lenta, y que un semiólogo

podría explicar mejor de lo que puedo yo, porque puede captar el modo en que la realidad se ha hecho etérea, ondulante, en flujos que no tienen sostén posible.

Ante otras cosas, no solo ante las cabelleras, el neoliberalismo no se priva de decir que se ha acabado la época del esencialismo, la época del sustancialismo, la época de los ontologismos. Pero quienes dicen eso, curiosamente, no son neoliberales, son personas como nosotros mismos. El giro que han tomado las filosofías sociales en estos 50 años, sobre todo después de la caída de la Unión Soviética, como la de Heidegger, o la de Derrida, o la de Foucault, se permitió atacar muy duramente los conceptos de “sustancia” y “esencia”, conceptos platónicos, conceptos de la filosofía griega. Todo ese aparato conceptual que se llamó “giro lingüístico” suponía también el sujeto corriente, el sujeto de la historia, suponía una deshistorización muy fuerte.

En los diarios argentinos salieron las imágenes del Mayo francés: hay una de una chica llevada en andas por muchachos que llevaban una bandera roja, una mala pasada de los diarios y la prensa televisiva. Fue una imagen icónica, emblemática del Mayo del 68. Esa imagen de los chicos con la bandera roja junto a otra de dos chicos besándose también con una bandera roja en el techo de la Sorbona, es muy parecida a la imagen del 18 en Córdoba con los estudiantes subidos a la Escuela Monserrat.

Todavía está esa fachada, y hay una bandera Argentina, no una bandera roja. Bandera por bandera, en este caso da lo mismo. Lo cierto es que hubo una chica con una bandera roja y hoy, 50 años después, un periodista le preguntó en Francia a esa mujer “¿y ahora qué piensa?”. “Y... han pasado tantos años, yo era muy joven”, respondió ella (risas).

Entonces la imagen es tiempo también. El anti-sustancialismo da cuenta de eso, da cuenta de algo horroroso, lo que puede ser un emblema duradero, el emblema de nuestra vida, el emblema que nos ponemos en la solapa. El tiempo es una clase especial de óxido que entraña algo que sabemos muy bien, pero no sabemos cómo hablar de lo que sabemos muy bien, que es algo que produce el tiempo, y el tiempo produce su propia catástrofe en nosotros mismos. Una vez vi a una persona que había participado en los acontecimientos argentinos del 17 de octubre de 1945,¹⁶ era un personaje con sombrero que tenía las

16 Los acontecimientos mencionados refieren al denominado Día de la Lealtad.

patas en una fuente, a quien alguien le preguntó: "¿usted qué pensaba?". "Y... yo era joven, vi gente marchando y me sumé", respondió. "¿Y ahora qué hace?", continuó preguntándole la otra persona. "Soy sastre, tengo una sastrería en Avellaneda". Parece una humorada, porque, efectivamente, la imagen tiene ese poder de detención, incluso las del cine, que pueden detenerse o expandirse con la cámara lenta.

El tiempo se ha hecho neoliberal en ese sentido. Ya se venía preparando la idea de que el tiempo tiene efectos posteriores que la imagen va cubriendo con insensatez, con hostilidad y con crueldad, y nos hace decir "bueno, pero yo era otro", como decían muchas personas que me recuerdan que yo, en los 60, andaba repartiendo volantes revolucionarios en la estación de Temperley. Sí, incluso hay una foto de aquello, pero yo ya no soy ese, soy otro. Efectivamente, el tiempo nos hace otros, no hay razones para condenar a nadie por eso, quizás tendríamos que tener cuidado cuando nos sacan fotos, sobre todo ahora que el mundo se fotografía intensamente. Pero es tan banalizadora la acción de sacarse fotografías intensamente, que a través de las imágenes nadie cobre nuestro imperfecto presente ante nuestro luminoso pasado.

Así, el neoliberalismo es el consuelo que desconecta nuestro pasado, nuestro presente y casi elimina una habitual frase de la televisión: "esto no resiste un archivo". Es cierto, el neoliberalismo usa archivos, pero su tendencia es anularlos y tenerlos solo como forma de imputación a las personas. El tema del archivo es muy interesante: ¿resistimos con el archivo al modo en que el neoliberalismo trabaja la noción de archivo o ponemos en cuestión la noción de archivo? La noción de "archivo" fue muy estudiada por Derrida, que lo hizo mucho mejor que yo, y no me inspiro en él, pero sin él no se me ocurrirían estos temas. El archivo es una forma de gobierno basada en el pasado con un sistema de catalogación en arcontes, de donde viene la palabra archivo, de donde el archivo hace provenir la palabra "arcón", que es donde se guarda el papelerío.

Bien, un gobierno neoliberal no debería querer eso, pero como

En Buenos Aires, una gran movilización obrera y sindical exigía la liberación de Juan Domingo Perón para promoverlo como Presidente de la Nación.

estamos en el reino de la paradoja -y el Estado en su forma represiva ha crecido mucho, los servicios de informaciones han crecido mucho y las policías matan por la espalda a cualquiera-, el "archivo" es usado casi como "carpetazo", palabra sin prestigio en política, pero con fuerte estado público. El estatuto subjetivo que nos hace humanos se resume en la palabra "carpetazo". En el *18 Brumario*,¹⁷ Marx critica el código de Napoleón III, que prohibía la investigación del pasado de las personas, porque Bonaparte III no quería que se supiera que su bonapartismo era apócrifo, que su tío era un tío lejano. Aquel código de 1805 se inspiraba, sobre todo, en la idea de prohibir la búsqueda de la paternidad y la genealogía familiar. Los servicios de informaciones no tienen por qué acatar ninguno de esos códigos, más bien buscan todas las paternidades reales e irreales, legales e ilegales, y en ese sentido la idea de archivo se convierte en una idea persecutoria. Pero como también es una idea de los investigadores universitarios, es una idea preciada, puesto que nadie va a obtener una beca en el Conicet si no dice qué archivos va a investigar.

Hoy los archivos pueden ser archivos históricos que hay que proteger, y la protección de archivos históricos se ha desarrollado mucho en el mundo, ¡muchísimo!, no hay lugar donde no se sepa que hay que preservar el patrimonio, y la idea patrimonialista, o archivística, es una idea de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) que remite al patrimonio público, que es, efectivamente, la memoria de la humanidad. Se declaran las ciudades como patrimonio de la humanidad, las Cataratas del Iguazú, por ejemplo, son patrimonio de la humanidad, la naturaleza y las construcciones humanas son patrimonios de la humanidad.

Esa idea generosa y progresista, evidentemente tiene también algo que decirle al neoliberalismo, que es muy mimético porque en realidad no es nada, es anti sustancialista, simplemente colecta, se mimetiza con todas las formas disponibles en la era anterior, cuando había sustancia. Como ahora no la hay, no hay ontología ni sustancias, no hay soportes, salvo en el idioma

*El neoliberalismo no se priva de decir
que se ha acabado la época del
esencialismo, la época del sustancialismo,
la época de los ontologismos*

¹⁷ El *18 de brumario de Luis Bonaparte* es una obra escrita por Karl Marx en 1852 que remite al golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 que, en París, recibió Luis Bonaparte. El análisis de los acontecimientos que hace Marx se enmarca en las condiciones materiales y la lucha de clases.

“Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”

informático, donde “soporte” es lo que permite el contenido, forma muy simplista de narrar la revolución tecnológica informática, porque falta la dialéctica. En eso, el neoliberalismo se quedó con una idea pre-dialéctica de forma-contenido, por ejemplo, está el gerente de contenidos y la forma: el gerente de contenidos tiene que dar los contenidos de una forma que liquida al arte, aunque genere arte informático (nunca se aniquila del todo el arte).

En el capitalismo, el archivo tiene su dialéctica secreta. Podemos seguir hablando de capitalismo, pese a que el movimiento feminista puso en primer lugar la idea patriarcalista. Se hace difícil pensar qué es el capitalismo sin el patriarcalismo, o si ambos son equivalentes, o si uno anexó al otro (el patriarcalismo al capitalismo o a la inversa). El propio Foucault dijo que el capitalismo anexó a los dispositivos, porque si se quedaba sin la idea de capitalismo, la suma económica de la humanidad era una colección de dispositivos carcelarios, educacionales, sexuales, etc., y temía quedarse sin la idea de capitalismo. Con el modo en que hoy se está invocando la idea de patriarca, o de patriarcado, ocurre algo parecido. Entonces, entre patriarcalismo y capitalismo, tenemos un dilema teórico importantísimo.

Bien, el capitalismo tiene archivos y el neoliberalismo tiene archivos que hoy se llaman Facebook, Twitter o mails. Hay archivos de nuestras vidas, pero no pueden archivarse todas las conversaciones, todo lo que hicimos, todas las charlas que, por ejemplo, en Argentina se están llevando a cabo en este momento. No puede existir un archivo tan grande como todo lo que hizo la humanidad en los siglos, pero efectivamente los archivos generan módulos que detectan grandes categorías de sujetos basados en tipologías del consumo.

Eso se hace desde los años 60; los estudios de Eliseo Verón, por ejemplo, mostraron el modo en que desaparecían las clases sociales. Verón era un semiólogo argentino que primero fue marxista, después siguió la ruta de Maurice Merleau-Ponty, después renegó de Merleau-Ponty y del marxismo y se hizo semiólogo. Catalogaba personas según el modo en que se usaban las estanterías de la biblioteca del Centro Pompidou de París: categoría A, B o C, uso de los estantes, qué se lee, etc. Hoy los de Mercado Libre saben todo eso, los de Facebook también, saben qué se consume, por eso a nadie le extraña, después de haber consultado tal libro o tal comida, recibir la publicidad de

una pizzería o de Amazon.

Ese tipo de archiverismo no es fútil, pero probablemente sí sea efímero. Es difícil saber en qué banco de datos se cataloga toda esa información, y con la expresión “banco” se dice que estamos financializando, no porque tengamos cartones de crédito, nos estamos financializando porque la idea de finanzas es la idea de lo humano por excelencia, pero cosificado. “Finanza” quiere decir contrato que tiene un fin y que tiene confianza, de modo que las finanzas surgen de un banco -que podría ser el de una plaza-, donde las personas tienen confianza entre sí.

Se podría hacer la historia del neoliberalismo comenzando en una plaza medieval entre dos personas que, en confianza, hacen una transacción, luego eso se llamará “financiera”.

Ya el banco de datos coloca en un nivel mayor de abstracción al viejo banco de plaza que sostenía una conversación en confianza, y que se tornó en finanzas, en capitalismo financiero y en lo que el Neoliberalismo dice querer crear: confianza. El presidente actual de este país dice permanentemente “tengan fe” y “tengan confianza”, algo que, lo mismo que el perdón y la natalidad, está en el pensamiento social de Hannah Arendt como categoría teológica.

Bueno, esta idea de archivo tiene una conclusión: la quema del archivo. En la Argentina hay un episodio muy importante y poco investigado: la quema del mayor archivo de los bancos argentinos, organizada por una empresa mundial llamada Iron Mountain. Hay quemadas deliberadas de archivos. El Estado se convierte así en una dialéctica del fuego del archivo: del archivo que persigue personas. En ese sentido, el neoliberalismo hizo del archivo algo que UNESCO festeja y prepara investigadores para cuidar el patrimonio de la humanidad y al mismo tiempo el banco de datos donde están los secretos bancarios, donde está la profunda ilegalidad en la que el neoliberalismo sumerge a toda la economía a toda la sociedad.

Nunca vivimos tanto en la ilegalidad como ahora, hay una ley que nunca como ahora se hizo tan dura, porque se aplica, como siempre, a los sectores más bajos de la sociedad, la puede aplicar la policía -como la aplicó con la figura del “infraganti” en la batalla del subterráneo, que un periodista recordó muy bien el parecido con la batalla del *Eternauta*-, pues tirar gas lacrimógeno en el subterráneo de cualquier ciudad no ocurre habitualmente, y acá no había ocurrido nunca.

En fin, la empresa Iron Mountain quemó un archivo completo donde estaban todos los papeles de bancos importantes, uno de los cuales era inglés con sedes en Hong Kong. No sé bien por qué, solo atino a conjeturar que el neoliberalismo toma todo el liberalismo, lo da vuelta, pero al mismo tiempo no deja de ser un fuerte desprendimiento de lo que podríamos llamar "la vida en comunidad", la capacidad social de crear vida en común. Se quemó aquel archivo y salió a la luz porque murieron ocho bomberos voluntarios.

¿Por qué quemar un archivo, que es el lugar de los ancianos, del *arché*, del inicio, donde se guardan las cosas? Los gobiernos de los Estados neoliberales -que son liberalismos estatistas y populistas- cuidan los archivos para el ejercicio de perseguir personas bajo la vía humorística del "carpetazo", pero no sabemos dónde están guardados, cómo se entra a esos lugares, no tenemos las llaves, ni las claves, y en un acto de poder enorme los queman, y al hacerlo, queman su propia historia, la historia de cómo se generó el banco de datos, de cómo se catalogó a las personas, de cómo las clasificó, de cómo las puso con una chinche pegadas en un telgopor.

La televisión también es confiscatoria. El tiempo televisivo tiene un espacio restringido que se llama el piso. En el piso parece que todos son conocidos, todos se llaman por el nombre (Eduardito, Horacito, Josecito, Gatito), hay una inmanencia en la televisión, pero esa inmanencia es falsa, es la falsa inmanencia del neoliberalismo, en cualquier programa, aunque sea uno que ataque al presidente. Se trata de un aparato complejísimo con antenas poderosísimas que captan ondas de todos los puntos cardinales y que se sitúan en edificios muy controlados por todo tipo de controles, al punto tal que a un canal de televisión no puede entrar cualquiera y saludar, por ejemplo, a Mirta Legrand. No se puede hacer eso. Ahora, cuando Mirtha está en el aire se dicen cosas tremendas, pero en la intimidad de una falsa inmanencia, porque en realidad hay pura mediación, la televisión es el reino de las mediaciones infinitas y después no se sabe qué uso se le puede dar a esas imágenes.

Se podría hacer la historia del neoliberalismo comenzando en una plaza medieval entre dos personas que, en confianza, hacen una transacción, luego eso se llamará "financiera".

Solo atino a conjeturar que el neoliberalismo toma todo el liberalismo, lo da vuelta, pero al mismo tiempo no deja de ser un fuerte desprendimiento de lo que podríamos llamar "la vida en comunidad", la capacidad social de crear vida en común.

No por nada se usurpó una categoría meteorológica llamada "nube". Hay un sacudón en las palabras del Estado, que se fortalece en su lado represivo y se fortalece como Estado Mayor en las grandes corporaciones mediáticas, donde circula una mercancía llamada "noticia" o llamada "chimento" -el chisme es muy poderoso, es una micro anécdota que une a las personas para siempre en algún secreto familiar y que genera peleas, por ejemplo, entre vedettes-. Se emplean palabras de la política, pero la estructura interna del juego político es la pelea entre una vedette, que puede llamarse Moria, y otra, que puede llamarse Nelly, y a la siguiente semana la pelea es a la inversa e interviene una tercera vedette. La red de esas imputaciones da para escribir un código penal sobre el duelo, pero nunca ocurre nada, no se ve salir de los estudios televisivos una correntada de sangre, no ocurre nada porque es una sangre ficticia, lo que no quiere decir que lo ficcional no ingrese a nuestra conciencia creyendo que esas son las únicas peleas de verdad.

Ahí, en la televisión, en el box, en el set, hay un tercero mediador para que no haya derramamiento de sangre, pero la sangre es digital, la guerra es de imágenes, entonces ahí el Estado Mayor Conjunto -los generales mediáticos, según la ex presidenta- hace circular financieramente a los píxeles, que serían los bits de la imagen, y esos modos de circulación se trasladan, bajo el liberalismo, a la justicia, a la Corte Suprema. La pregunta es ¿quién tiene la última palabra en una sociedad?, ¿cómo se ejerce el derecho a la última palabra? Si es en el mundo jurídico, será la Corte Suprema, después de superar varias instancias (Cortes de Casación e interferencias que pueden ser instancias adversas del sistema jurídico).

Pero eso ya no es así, la última instancia la tiene el Estado Mayor Mediático, no es que no haya una última instancia paralela, pero desde el punto de vista del valor que pueden tener para grupos sociales, para personas y para el mero hecho del modo en que se ejerce la justicia en una sociedad, la llamada justicia mediática, hace más de 20 años fue condenada por los juristas.

“Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”

Eugenio Zaffaroni¹⁸ y Esteban Rodríguez Alzueta¹⁹ son dos juristas que no han escapado a la meditación sobre cómo se ejerce la pena y la justicia en un país.

El hecho de que una locutora a las 7 de la tarde diga cualquier tontería a un político que tenía preparado el discurso y que se lo desarmó por completo para acusarlo de corrupto, indica una disputa entre la justicia mediática y los medios haciendo justicia, una disputa formidable donde las formas de la justicia, para ser recompuestas, deben atravesar modalidades muy profundas de críticas al neoliberalismo. Al tal punto que un grupo creado al efecto se llamó Justicia Legítima, produciendo algo así como un pleonasma, una justicia que involucra en sí misma la idea de “legítima”, porque no había una justicia en condiciones, porque era el tributo, era el nombre de un tributo que debía pagar algo, que había ocurrido antes.

Es decir, en una sociedad neoliberal, ya no se sabe quién tiene la última palabra, no hay rey, Primer Ministro, ni locutor de las siete de la tarde, ni Corte Suprema, ni Lorenzetti, ni San Lorenzo. Hay algo que está en disputa permanente y que se expresa con expresiones como “vamos juntos”, con la liquidación de la idea de que debería haber instancias de juicio, a su vez controladas por otras instancias de juicio, y todo eso a la luz.

El “vamos juntos” lo reemplaza todo, el “vamos juntos” lo emplea hoy la publicidad de Personal con Fibertel y Cablevisión, con no sé cuánto, el cuádruple Play. “Vamos juntos” y “vos”, no “nosotros”, “vos”, esa destrucción de mediaciones que tiene el neoliberalismo... “Vos” sos incorporado porque vas junto a Fibertel, vas junto a Clarín..., es una delicia estar junto a todos esos compañeros tan atractivos, tan generosos que nos dejan entrar a los canales, “tiene media hora para expresar su situación personal, hágalo”. Antes eran cuidadosamente seleccionados los que iban a tener media hora para decir lo que se les ocurriera, eso hizo la televisión: crear el simulacro de que alguien dijera lo que quisiera y termina siendo interesante.

18 Eugenio Raúl Zaffaroni es un jurista, escribano y criminólogo argentino. Fue juez penal, participó como convencional constituyente de la Nación, entre 2003 y 2014 fue miembro de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, además es miembro de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En sus obras ha hecho aportes a la Teoría del Delito.

19 Esteban Rodríguez Alzueta es abogado y magister en Ciencias Sociales, se desempeña como profesor e investigador de la Universidad Nacional de Quilmes y la Universidad Nacional de La Plata. Se ha especializado en Sociología del delito, violencia e inseguridad. Es autor del libro *Temor y control. La gestión de la inseguridad como forma de gobierno* (2014), de la tesis *Vida lumpen. Bestiario de la multitud* (2007) y del artículo en *Revista Anfibia* “Justicia mediática” (2000), entre otros.

No es otra cosa que lo mismo que hace todo aquel que tiene planificado lo que va a decir en la televisión, dice lo que quiere, es un querer que no está investigado por nadie y que no tiene premisa previa a ninguna, así sea el programa más pautado que haya en la televisión.

Por eso tiene fisuras permanentes, y por eso regula el flujo de la política. La palabra “flujo” me parece que tiene también una fuerte impregnación para definir la interrelación neoliberal entre justicia, circulación de imágenes televisivas y sobre todo circulación financiera -legal e ilegal-, y todo esto vinculado al tema que Rodríguez Alzueta estudia muy bien, que es la producción neoliberal del delito a través de agentes de todo tipo -estatales, paraestatales-.

El otro día vi una publicidad del “vamos juntos” en el paseo del Bajo en la ciudad de Buenos Aires. ¿Por qué se llama paseo a una fuerte incisión en la ciudad que será un circulador de mercancías como hoy es toda la ciudad? Hoy al subte le tiran gas lacrimógeno, pero el metro bus es el viaje de la felicidad, el metro bus es un fuerte impedimento en la ciudad, claro que se ahorra minutos de viaje, algunos ahorran media hora, que después pierden viendo la televisión, pero lo que hace el metro bus es rediseñar totalmente una ciudad contemporánea, rediseña toda circulación a imagen de la circulación financiera, por eso las personas con *bitcoins*, están dentro de un aparato de digitalización de toda la vida urbana. La avenida 9 de Julio se llamaba “paseo”, ahora no es más un paseo, es un circulador. El gobierno le pone paseo a los circuladores y se los saca a los verdaderos paseos, y les pone el metro bus, entonces cambia toda la circulación.

Eso tiene efectos en el pequeño comercio, sobre el modo en que caminan las personas en la ciudad, sobre los verdaderos paseos en la ciudad, sobre la idea de estética urbana, tiene fuertes efectos. Hay una publicidad que dice “vamos juntos a construir con el Paseo del Bajo la nueva forma de movernos”. Moverse es una cosa del cuerpo, es algo destinado a definir personas, Balzac decía conozco a las personas de acuerdo a cómo se mueven caminando. No quiero exagerar tanto, pero moverse en una ciudad es un acto de libertad, y ahora vamos juntos al Paseo del Bajo a ver grandes camiones de grandes empresas. Es un tajo en la ciudad que habrá que ver si corresponde a las dimensiones de la ciudad de Buenos Aires.

Ese tipo de discusiones no están porque el neoliberalismo se jacta también de implantar temas que tienen una fuerte repercusión popular, y todo lo que digo yo puede ser perfectamente considerado una heterodoxia, o una herejía salvaje de un inadaptado social que merece ya mismo ser convertido en un *bitcoin* de la más baja calidad. Evidentemente, esos no son debates parlamentarios ni televisivos. En el neoliberalismo, lo que antaño se llamaba Bio-política en la construcción del movimiento de las personas, el "moverse", es mover lo que se piensa y mover el cuerpo de una manera locomotiva, y mover el cuerpo a la manera de sostener el habla también.

Por esa vía inédita, el neoliberalismo se combinó con formas del Populismo, así como el jefe de la bancada del Senado es un peronista, y el jefe de la banca de Diputados también es un peronista. Hay muchos diputados peronistas que votan con el macrismo y, en general, los gobernadores peronistas no dicen nada diferente al macrismo. Es claro que es una situación coyuntural, que puede cambiar, pero lo que hay que ver es que hay una anexión de lo que antes era el populismo con la complejidad del peronismo. Entonces, a diferencia de la tradición anterior -liberalismo versus peronismo-, hay masas que son masas de datos, hay mimesis. Es decir, el neoliberalismo tiene la cualidad de la mimesis: puede imitar cualquier movimiento que sea locomotivo, puede mover gente.

Lo que no puede imitar, por ahora, son las grandes manifestaciones sociales: las del feminismo, las movilizaciones gremiales, la movilización de trabajadores sin empleo formal o los de la economía popular. A eso le temen los gobiernos neoliberales, pero aquí, en realidad, no hay que descartar formas de anexión de buena parte del Peronismo, como se anexó cierto lenguaje del populismo. El neoliberalismo habla con pocas palabras del diccionario y tiene discursos ultra pensados y ultra preparados para tocar formas de interpretación, en algún momento formaron parte también del modo en que hubo una interpretación de masas de las políticas sociales del Estado. Todo eso también es confiscado como si fueran *bitcoins*, que no sé bien cómo se fabrican, deben tener muchas más operaciones que una simple operación de computadora.

Bien, si eso va a ser el destino de la humanidad, es mejor, entonces, afirmar un pensamiento -que no llamo crítico, porque

"crítica" supone el acto de pensar mismo, la acción del pensante-sintiente, o sea no solo en términos de intelectualidad racional- que no solamente atienda la transfiguración de los valores de la sociedad contemporánea en todas las naciones. De paso recordemos que la idea misma de Nación va sucumbiendo, puesto que las soberanías nacionales están siendo vulneradas, ya no por los ingleses o los franceses, sino por la misma fórmula de tráficos abstractos contenida en el modo de financiación de la vida social y de la vida en general.

El mes pasado vino la princesa de Holanda -que es Argentina, como todos saben- y comentó "¡qué pena el pueblo argentino!". ¿Por qué?, pregunto yo. "Porque está poco financiado", parece que contestó. Y yo repregunto: ¿poco financiado? En realidad, está muy financiado, y eso estaba de antes, el macrismo no inventó nada de eso. Habría que investigar de dónde viene, no solamente porque el Ministro de Ciencia de antes es el mismo que ahora, se llama igual y dice las mismas cosas. Había en los movimientos populares más genuinos cierta distracción con respecto a lo que se incubaba, porque también festejaban modos de la revolución técnica que incubaban en todo esto.

Yo no pienso que haya que estar retrasado respecto a las modernizaciones, o respecto a la revolución técnica. Pienso que la revolución técnica usurpó lenguajes

que venían de la antigüedad, que venían de las revoluciones técnicas anteriores, que venían de la artesanía, incluso de la magia y de las religiones también, y hoy hay que destinarles un lenguaje específico y direccionar su uso de modo tal que el pensamiento social esté vinculado a las grandes transformaciones, a las grandes tradiciones humanísticas. La idea de Nación tendría que ser una idea libertaria, lejos del nacionalismo del pasado, tendría que contener las mayores opciones para generar ámbitos de libertad. A eso podríamos llamar Nación: a una comunidad que retrabaja los lugares aparentemente llenos y no los desustancializa. No estoy de acuerdo con desustancializar todo lo que circula de manera democrática, legítima y libertaria.

Vivimos en una época grave, en vísperas de que el país sea controlado en todos sus poros por un fondo de inversión llamado Fondo Monetario Internacional, lo cual considero

En una sociedad neoliberal, ya no se sabe quién tiene la última palabra.

“Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”

grave -espero que me acompañen en este pensamiento-, porque ya ha pasado mucho destinado a ser el umbral de esto que está pasando y va a pasar. Me parece que cualquier campaña política, cualquier dicción de lo político en Argentina, tiene que pensar contra esta nueva organización de la vida, que también acepta separarse de mandatos biológicos, acepta, por ejemplo en gran medida despenalizar el aborto. El discurso del jefe de gabinete de ayer contuvo eso -no enteramente como piden los grupos feministas más avanzados-, contuvo un deseo usurpatorio ante el cual tenemos que estar prevenidos y dispuestos a pensar el poder de una manera circulatoria, muy diferente a la que pensábamos cuando suponíamos que el poder había que tomarlo.

Ya Foucault alertó que no se trata de una toma de tipo “suma cero”, donde uno se pone en el lugar de otro, sino más bien de redes que, de acuerdo a la teoría de los conjuntos, comparten muchas significaciones que están en permanente correlación circulatoria cambiando posiciones. Es un poco la posición de Laclau: en la lógica de equivalentes, están los que van cambiando de un lado a otro permanentemente y se van absorbiendo de un lado a otro, y de la contradicción fundamental, o de la lógica de contracciones -no recuerdo bien ahora como lo decía Laclau-

Tenemos la tarea de recomponer el movimiento popular, el aula autónoma, las pedagogías autónomas, una universidad con derechos contrapuestos a las lógicas de investigación que conceden demasiado al modo en que el neoliberalismo usa el archivo. Hay que construir archivos vitales, archivos que sean investigados de otra manera, no sé bien cómo, pero me parece que, atentos al modo en que se los construye, para difamar y al mismo tiempo para evitar ser difamados. Ahí hay algo que hay que investigar con otros archivos. ¿Cuáles son los otros archivos de la humanidad?

Es el momento de retraducir legados según nuestro tiempo, según el cuidado de sí y de los otros, y desde el punto de vista de cómo escuchamos hoy.

Para el género humano, para la propia humanidad, que está

en riesgo, hay que buscar modos más amplios y profundos de establecer dimensiones de justicia que no sean ilegales. Las conciencias no deberían estar al servicio de la ilegalidad, y sí a lo implícito, al mundo de lo tácito y no declarado. Todo eso supone un combate, el combate de una humanidad contra otra, de una Antropología contra otra, de un modo del ser humano contra la fábrica neoliberal del ser humano. De algún modo, sería una manera de no ser tentado por el *bitcoin*, es decir no convertirse en una moneda de cambio llamada “mercancía”, y a veces llamada “imagen”.

Evoquemos aquí el modo en que se comportaron insurrecciones que hicieron un tajo en la historia, como aquellas de Mayo del 68 o de la Reforma Universitaria, con una función no pretérita,

sino futura. La versión menos inocente del calendario y el festejo menos habitual que se hace por los aniversarios -la palabra “aniversario”

indica que algo vuelve, el año que vuelve-, que vuelvan para decirnos algo de ese año, aunque sea de manera poco audible, para empeñarse en una tarea en que las palabras “liberación”, “libertades públicas”, “democracia profunda”, “socialización de los bienes” nos indiquen que aún hay una esperanza y hay un camino. Me gustaría, entonces, terminar con estas palabras. Muchas gracias.

El neoliberalismo se combinó con formas del populismo.

Es el momento de retraducir legados según nuestro tiempo, según el cuidado de sí y de los otros, y desde el punto de vista de cómo escuchamos hoy.

PREGUNTAS DEL AUDITORIO

Asistente: También el kirchnerismo se construyó con anexiones y préstamos, nada más que eran de otro tipo, no eran al futuro, sino al pasado, a los sacrificios hechos por las viejas generaciones. Me parece que el macrismo está pensando en el sacrificio que tendrán que hacer las generaciones por venir. Y volviendo a la idea de “préstamos” que usted mencionaba -los hechos y los por hacer-, hay una gran paradoja.

Me parece a mí que en el macrismo usted ve algo así como un juego de espejos distorsionado con el kirchnerismo, y que hay un populismo dentro del macrismo que da cuenta de anexiones. Se podría decir que el kirchnerismo tuvo la capacidad de anexar otro tipo de subjetividades -figuras o prácticas-, y que si el kirchnerismo proponía consumo para todos, el macrismo propone ahorro para pocos al elevar las tasas de interés para hacer apuestas a futuro y quitar subsidios restando capacidad de consumo. Veo que son préstamos que revelan fragilidad en los vínculos y una suerte de relleno o sutura evangélica televisiva. El kirchnerismo renegó de alguna manera, el evangelismo del kirchnerismo estaba construido con otras prácticas, porque estaba hecho también de otros préstamos.

Horacio González: Sí, préstamos hay siempre... Lo que ensaya el macrismo es el hecho de abandonar el antecedente histórico frondizista¹, no da préstamo hacia atrás. En el kirchnerismo eso tenía varias dubitaciones, por ejemplo al elegir la figura de Dorrego: en los años 60 se la interpretaba de distintas maneras, con los Derechos Humanos no hubo problemas, no había una única versión de los años 60, y creo que está bien que así sea. Pero, me parece, que el macrismo lo que hace es una renovación de promesas permanentes. Eso lo sabe cualquier sacerdote y lo saben las iglesias inventadas para sostenerse en la promesa

1 Arturo Frondizi (1908-1955) fue presidente de Argentina entre el 1 de mayo de 1958 y el 29 de marzo de 1962, cuando fue derrocado por un golpe de Estado militar. Su gobierno estuvo caracterizado por un pensamiento desarrollista orientado a la industria pesada y la instalación de compañías multinacionales.

permanente de la venida del Salvador. Puede funcionar, pero no siendo una religión, el macrismo corre peligro renovando una promesa de futuro cuando tenemos un presente agrio. ¿Cuántas chances quedan para hacer la renovación de la misma promesa de felicidad que hicieron las revoluciones? La promesa de felicidad de las revoluciones era acompañada de sacrificios, sacrificios reales, que tenían un valor tejido con la historia. Al retirar la historia, al no situarse dentro de la historia, sino en el cambio colorístico, en figuras, en iconografías (bailar en el balcón presidencial, por ejemplo), se está cortando con lo anterior, con Lisandro de la Torre,² con Agustín Pedro Justo³ y con todo lo que hubo antes.

El otro día escuché en un discurso del presidente que se remitía a 70 años negativos para atrás, ya no un gobierno anterior, sino una cifra que abarca casi todo el peronismo. Los gestos simbólicos anti inmersión en la historia exigen construir un futuro que, si no tiene implante en algo que lo sostenga, en un soporte que no sea solo la naturaleza, no tienen más remedio que imitar las citas a Perón. Son muy fáciles las imitaciones, son imitaciones del impostor, ¿cree el impostor que es un impostor?, no, el impostor no cree que es un impostor, es realmente un impostor, porque es un profesional en el cuento del tío y cree que lo hace artísticamente, entonces se llama artista o Tusam.

El macrismo no tiene otro remedio que actuar como impostor desde la historia. Pensando en tus palabras, me parece que está en estado de promesa permanentemente, y el modo en que la ciudad de Buenos Aires está en obras permanentes, es el estado

2 Lisandro de la Torre (1868-1939) fue un dirigente político argentino que dio importancia a la autonomía municipal. En 1898 fundó el periódico *La República*. En 1890 participó en la Revolución del Parque con un movimiento cívico-militar que sustituyó al presidente Juárez Celman por el vicepresidente Carlos Pellegrini.

3 Agustín Pedro Justo (1876-1943) fue un diplomático y político argentino, presidente de la Nación entre 1932 y 1938. Debido a las prácticas de corrupción y fraude electoral, su gobierno ocurrió durante la denominada Década Infame. Fue apoyado por la dictadura militar y los sectores políticos que luego integrarían la oposición al Irigoyenismo y la Unión Cívica Radical.

“Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”

de una promesa cuyo destino no se sabe cómo va a ser (sin transitar más, sin caminar más, sin hacer manifestaciones en la Plaza de Mayo, sino en el Obelisco), pues ha cambiado el modo circulatorio heredado. Pero entonces la “pesada herencia” no es solo un gobierno que hizo una ley de medios, es un modo de vida historizado de un pueblo que ya ni siquiera tiene la noción del “pueblo” a su servicio, porque la atomización que hay es grande.

En el pensamiento de lo popular hay un ligero sentimiento en común, que se reactualiza varias veces, y no hay un único pueblo, cada reactualización involucra a personas, crea multitudes diversas, es como hizo Procusto, que tomó a algunos de la clase media y perdió a algunos de la clase obrera antigua, o a la inversa: tomás nuevos desocupados y perdés algunos de la clase media, y el nuevo desocupado se pelea con el desocupado anterior. Se produce así un estado de disputa por los recursos de subsistencia que destroza lo popular, entonces el populismo macrista es una forma impostora de tomar la idea de lo popular.

El término populismo aquí tiene el mismo grado de impostura que se le atribuyó a los populismos de las décadas anteriores, que tampoco se quisieron llamar así: el peronismo no quiso llamarse populismo y, en general, tendió a no aceptar la palabra que puso Laclau, sacándola del ámbito peyorativo. Me parece que ahí la idea de tiempo es anulada por el macrismo, la idea del tiempo evangélico es un tiempo menor, un tiempo de amor y esperanza que se traduce en amuletos monetarios. Así es el discurso de las iglesias evangélicas menos ligadas a la construcción del lenguaje, menos ligadas a la Teología, porque en realidad son formas más elaboradas de hechicerías.

En ese sentido, la escuela de Durán Barba es una hechicería sobre la Estadística y la Sociología, es una traducción de la hechicería, como él mismo dice en su libro, cuyo subtítulo es “Arte, mito o ciencia”, muy parecido al título del libro del estructuralista Lévi-Strauss (Mito, ciencia y arte). Hace relaciones, como las hizo Lévi-Strauss, pero no es Lévi-Strauss, porque reduce de una manera angélica, con el cuño de un impostor, los grandes estudios de la Antropología y la Sociología del siglo XX.

Por eso, compete a la universidad una respuesta a ese personaje que se dice profesor de la Universidad de Columbia, de Washington y discípulo de Mora y Araujo -un sociólogo del cual fui alumno-, pero que es un impostor que busca antecedentes en la universidad.

El estudio de Durán Barba en la universidad es necesario, porque invoca una nueva universidad, la universidad que coloca palabras en la boca de los gobernantes, educa asesores, llama al pensamiento, y a la Filosofía y la Literatura las llama coaching. En eso hay una mutación enorme también respecto de lo que es un sujeto: el coaching es la existencia de un sujeto y la presencia de un dominio sobre el sujeto que puede ser encarnada por el propio sujeto que cree que tiene en sí mismo la manera del éxito llamada mérito, o llamada emprendedurismo (palabras que han surgido con el Banco Mundial), o llamada empoderamiento (palabra usada durante los mandatos kirchneristas).

Creo que el kirchnerismo cometió muchos errores al emplear el lenguaje, porque evidentemente la diferencia entre lo que pasó inconcluso y lo que aparentemente aparece como la refundación de un país ya que no es una nación o una región, puesto que actúa sobre Venezuela, actúa sobre Brasil y es algo lo suficientemente grave como para cometer el error de pensar que todos los políticos son iguales, como me dijo el remisero que me trajo hasta acá, y saber refutar a un remisero hoy, considero que es algo así como el germen mismo de la nueva política.

Bueno, terminamos aquí y disculpen si herí alguna sensibilidad... Muchas gracias.



Maestría y Especialización
en Ciencias Sociales y
Humanidades

<http://bit.ly/psg-mcsh>



Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

NEOLIBERALISMO Y DEMOCRACIA

NEOLIBERALISMO Y DEMOCRACIA



Eduardo Rinesi: Es licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario (UNR), master en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y doctor en Filosofía por la Universidad de San Pablo (USP), Brasil. Es docente-investigador y director del Instituto de Desarrollo Humano, ambos cargos en la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS). Ha publicado diversos trabajos sobre política, educación y representaciones sociales. Ha realizado traducciones al francés y portugués.

Muchas gracias por la invitación. Sacando esa presentación intimidatoria, me pone muy contento participar de este ciclo con queridos amigos como Horacio, Ricardo y Alejandro, tratando de ver si podemos caracterizar un poco, con perspectivas diferentes, este momento que volvemos a nombrar en la Argentina con esa palabrita que a veces funciona como una muletilla: *neoliberalismo*.

La palabra neoliberalismo es un problema. Más o menos nos entendemos cuando decimos neoliberalismo, voy a dar por descontado ese entendimiento general a modo de presupuesto. Pero ya en la construcción misma de la palabra, aparece un asunto con el prefijo “neo”, que es el asunto de *la repetición de las cosas en la historia*.

La palabra neoliberalismo supone la vuelta de algo que se nombra con la palabra que sigue: *liberalismo*. Esa palabrita en sí misma es interesante y plantea una cantidad de problemas. Es el nombre de un cuerpo de ideas políticas que ocupa un lugar fundamental entre los grandes pensamientos de emancipación en la modernidad. Me gustaría pensar la palabra liberalismo como una buena palabra de nuestros lenguajes políticos, pero cuando le ponemos el prefijo *neo*, inmediatamente se trastoca y se convierte en algo menos interesante y menos emancipatorio.

Cuando pensamos en las experiencias neoliberales de Argentina, resulta que esa repetición de lo que nombramos con la remota palabra liberalismo, a la que después le ponemos el prefijo neo -y habría que seguir poniéndole prefijos-, vuelve a su vez de una vuelta anterior. En efecto, en las últimas décadas hemos conocido tres notorias experiencias neoliberales. Una fue bajo el signo del terrorismo de Estado -la dictadura del 76 al 83-, con una política económica que podemos calificar como neoliberal. Otra fue bajo el signo del liberalismo democrático,

Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

de una democracia liberal del fin de siglo menemista. Dije a propósito “liberalismo democrático” y “democracia liberal”, porque quiero, hoy, tratar de precisar un poco el sentido que le ponemos a la conjunción de esas dos expresiones. Por último, hoy la cosa vuelve bajo la forma de un gobierno de derecha empresarial, ya no política. Si tuviéramos que decirlo en dos palabras, la diferencia que podemos encontrar entre la derecha que nos gobierna ahora y la derecha de los 90 sería que la de hoy es una derecha de empresarios y la de antes fue una derecha de políticos.

¿Es esa la única diferencia? Seguramente no, y parte de la discusión política, *politológica*, pública y periodística de los últimos meses circula alrededor de cómo calificamos a esta nueva derecha que nos gobierna actualmente. Es una derecha cuyo discurso es profundamente autoritario, cuyos comportamientos son autoritarios, cuyo modo de invasión a los otros poderes del Estado es extraordinariamente autoritario, inéditamente autoritario en la historia de la democracia argentina. Sin embargo en ciertas zonas del debate politicológico y periodístico se califica como “derecha democrática”.

Un periodista y politólogo hizo esa sugerente provocación que, primero nos enojó, lo insultamos en todos los idiomas, y después nos pusimos a pensar qué quiso decir, o qué interés puede haber en calificar como democrática a esta derecha ostensiblemente autoritaria que gobierna hoy la Argentina. Hablo de José Natanson y un artículo que escribió en *Página 12*.¹ Quizás, entre los presentes, alguien ha leído el libro que Natanson escribió después del artículo, donde expande un poco el argumento y obliga a pensar con menos autocomplacencia aún a esta derecha. Su argumento es interesante, aunque creo que la caracterización que hace de esta derecha que nos gobierna es equivocada.² En todo caso, más interesante que decir “che Natanson, estás equivocado, estos tipos no son democráticos” -lo cual supondría que sabemos el significado de ese calificativo-, me parece que cabría otra pregunta: ¿en qué preciso sentido, de los muchos que han cargado a lo largo de la historia las palabras *democracia* o *democrático*, es posible, interesante o productivo, calificar a los caballeros de esta

derecha que hoy nos gobierna de democráticos? Es decir, no decirle a Natanson que se equivoca, que no son democráticos, sino preguntarnos ¿en qué sentido, desde el punto de vista teórico y político, las palabras *democracia* y *democrático* resultan provechosas para calificar a este gobierno de derecha como gobierno democrático?

Si eso querría decir que es un gobierno que gana elecciones, entonces, más bien sería una derecha a la que podemos calificar eventualmente de mayoritaria. Es evidente que en eso no consiste la democracia. Es una derecha que, en las últimas dos confrontaciones electorales a las que se sometió, demostró ser cuantitativamente más numerosa que las otras opciones electorales que se presentaron para desafiarla. Ahora bien, ser más grande que otro, ¿significa ser más democrático, o eso es una representación sumamente menor de la democracia? ¿Qué cosa es eso? ¿un pensamiento?, ¿un grupo político?, ¿un gobierno?, ¿una ideología?, ¿una filosofía? La pregunta pertinente sería ¿qué relación es posible establecer entre eso que llamamos neoliberalismo y lo que llamamos democracia?

La hipótesis que me gustaría plantear es que hay una evidente tensión entre neoliberalismo y democracia. Ayer estaba pensando el mejor modo de plantearles esto, porque sorprenden las declaraciones de la gobernadora bonaerense que revelan hasta qué punto es ostensible la tensión o la contradicción entre neoliberalismo y democracia. La gobernadora dijo, con una fórmula un tanto maniqueísta y capciosa: “para qué tantas universidades, si los pobres no pueden acceder”. Con esa fórmula pareciera haber una inclinación a erradicar la Universidad.

Sus declaraciones son evidentemente antidemocráticas, y quisiera, a partir de ellas, tratar de precisar el sentido que revela la tensión, la contradicción que existe entre el ideario neoliberal -muy coherente, muy consistente, muy homogéneo y sin fisuras que organiza la retórica en todos los niveles del gobierno que tenemos- y una perspectiva calificada de democrática.

¿A qué llamamos democracia? O, un poco mejor, preguntar ¿a qué cosas distintas hemos llamado democracia, de qué modos diferentes hemos articulado la palabrita democracia? Me circunscribo a la Argentina, y me circunscribo a las últimas décadas, en esta charla que será de dos horas o tres, no de diez o quince que debería tener si rastreáramos los sentidos y los usos de la palabra democracia desde sus remotísimos orígenes

1 Página 12 (17 de agosto de 2017) “El Macrismo no es un golpe de suerte”, Buenos Aires, agosto de 2017.

2 Natanson, J. (2018). *¿Por qué? La rápida agonía de la Argentina kirchnerista y la brutal eficacia de una nueva derecha*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.

griegos.

La palabra democracia, como es público, notorio y sonoro, es de orígenes griegos antiguos. Y hablaron mal de ella. En la filosofía del filósofo político más importante -Aristóteles-, la palabra democracia es una mala palabra. En la famosísima tipología de las seis formas de gobierno del buen Aristóteles, que hasta hoy organiza con múltiples variantes nuestras formas de organizarnos -en ese cuadrito que hemos hecho miles de veces en el pizarrón sobre las formas de gobierno-, el régimen político democrático está del lado de las formas impuras, corrompidas, injustas e inadecuadas de gobierno. Democracia es la corrupción de una forma de gobierno que Aristóteles prefería llamar *politeia*.

Después vinieron los viejos y queridos romanos y tradujeron aquella palabrita como *república*, una palabra muy importante en los debates políticos latinoamericanos contemporáneos, también llena de tensiones, llena de problemas que se disimulan con cierto uso frívolo, torpe e ignorante. Cuando la escuchamos cada vez que prendemos la televisión, o cada vez que leemos los grandes diarios, parece usada en un sentido que alude a las maneras de la mesa, a no hablar en voz alta, a no salivar; cuando, en realidad, la palabra *república* tiene una historia mucho más interesante que eso. Por lo pronto, cuando uno habla de *república*, sería necesario distinguir, siguiendo una larguísima tradición, que de alguna manera puede encontrar su origen en el propio Aristóteles, su paso por las grandes traiciones de la discusión latina, después por la gran discusión del Renacimiento italiano.

Habría que distinguir entre una *república* aristocrática minoritarista y una *república* democrática popular. Esas dos ideas de *república* se pueden referenciar en los modelos antiguos de Atenas y Esparta respectivamente, y en el Renacimiento italiano con los modelos de las *repúblicas* veneciana y florentina. La veneciana era consensual, virtuosa y serena, a Venecia la llamaban La Serenísima, ciudad donde la armonía de todos los grupos, de todas las clases, garantizaba la serenidad de los comportamientos públicos, contra lo tumultuoso, según expresión de Maquiavelo, que prefería el tumulto de la despelotada Florencia, donde caían gobiernos todas las semanas, pero donde precisamente había mejores leyes gracias a los tumultos, los que dieron lugar a lo que Claude Lefort, leyendo a Maquiavelo, no tuvo problema en

llamar "lucha de clases en Florencia"³. Ahí hay una cantidad de cosas interesantes para pensar la relación entre *república* aristocrática como norma de un régimen virtuoso y *república* popular democrática con la idea del conflicto como motor auspicioso de la historia.

La palabrita *república* es un efecto derivado de la palabra *politeia*, la forma ideal de gobierno para Aristóteles, autor que piensa la idea de "ideal" con los pies en la tierra. Lo digo con comillas porque en aquel contexto, la palabra "ideal" más bien pertenecía a Platón -al mundo de formas perfectas, eternas y no contingentes-. Lo ideal, lo bueno en Aristóteles, es siempre la combinación impura de cosas, de regímenes, de instituciones, de valores y principios contingentes y terrenales. La idea de *república* en Aristóteles es una forma de gobierno que articula adecuadamente un conjunto de instituciones, principios y valores ciertamente impuros: los de la oligarquía, el gobierno de los menos, los ricos. La democracia es el gobierno de los más, y los más son los pobres.

Muy interesante la observación. No pensaba ir tan lejos como a Aristóteles, pensaba quedarme más cerca de la gobernadora bonaerense, pero quisiera antes señalar que el estagirita se muestra sensible al significado ambiguo de algunas palabras de uso corriente en el lenguaje político. En el griego de su época había dos palabras que en la traducción al castellano de nuestra época tienen peso: una es "*república*" -*politeia* en griego-, otra es "pueblo".

Aristóteles dice que "*república*" tiene el problema de designar al mismo tiempo todo orden político y una forma específica de gobierno. En efecto, cuando decimos *república* queremos decir algo bastante parecido a un orden político, cualquiera sea su forma de gobierno. Cuando decimos *República* Argentina, no suponemos que el sistema de gobierno es necesariamente un sistema republicano, de hecho no dejó de llamarse *República* Argentina por estar gobernada por tiranos. Cuando decimos *República* Popular China, no nos preguntamos si el régimen político de los chinos es, en efecto, un régimen que merezca el calificativo de republicano. Cuando los textos del siglo XVI o XVII españoles hablan de la *República* Monárquica Española, no hay problema en señalar que se trata de una *república*, de una *res* pública, pese a ser monárquica.

3 Lefort, C. ([1972] 2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Ed. Trotta.

Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

Por lo tanto, hay repúblicas monárquicas, repúblicas aristocráticas, repúblicas oligárquicas y repúblicas republicanas. Puede decirse, entonces, que el sustantivo “República” funciona en un sentido amplio para designar un orden político, cualquiera sea su forma de gobierno, o que puede funcionar en un sentido estricto y más exigente como calificativo que designa una forma específica de gobierno. Esa tensión le interesaba al propio Aristóteles, y no deja de ser interesante para nosotros, porque cuando pensamos la palabra república oscilamos entre dos significados, uno más amplio y otro más estricto.

El mismo Aristóteles, cuando se pone a repartir méritos republicanos, entre las seis formas de gobierno que plantea, de cinco de ellas tiene algo para decir a favor del compromiso con la idea de república. La monarquía es el gobierno de uno, pero a favor de la cosa pública. La aristocracia es el gobierno de pocos, pero a favor de la cosa pública. La república es, sin duda, la mejor forma de gobierno. Pero la oligarquía y la democracia también son formas impuras de gobierno, de cuya virtuosa combinación surgen las instituciones de la república más adecuadas en la tipología aristotélica. De la única que no puede decir nada a favor del compromiso con la cosa pública, es de la tiranía, porque es el régimen de uno que gobierna a favor de sus propios intereses, y no a favor de lo público ni del interés común. De ahí que haya una tan extendida asimilación entre la tradición republicana y la tradición tiranica.

No es el fin de esta charla, pero sería interesantísimo revisar esa fuerte familiaridad entre la tradición republicana y la tradición tiranica, y de ahí las circunstancias en que los dos grandes héroes del pensamiento republicano occidental hayan sido dos compañeros: Casio Querea y Marco Bruto, asesinos de Julio César, un líder amado por su pueblo, al que emboscaron y llenaron de puñaladas en una esquina de Roma, en un episodio muy famoso en la historia de las instituciones políticas, y después también en la Literatura, porque William Shakespeare lo tomó, como a tantos otros episodios de la historia romana, e hizo de él una extraordinaria tragedia (*La tragedia de Julio César*).

Julio César era un líder popular, muy amado por su pueblo, y Casio y Bruto eran dos jovencitos de la elite que dijeron: “Che, es peligroso el modo en que el pueblo ama al César, corre peligro la libertad de Roma, porque si hay mucho amor del pueblo al líder, la libertad corre peligro. Algo tenemos que

hacer, tenemos que tomar medidas. Apuñalémoslo”. Estos dos asesinos de un líder popular amado por su pueblo, han pasado a la historia de la Filosofía Política como dos héroes de la libertad y de la república. Es llamativa la facilidad con la que el pensamiento republicano aristocrático no tiene inconvenientes en celebrar que dos asesinos sean héroes republicanos. Ahora bien, tenemos que pensar qué dice todo eso en medio del debate republicano latinoamericano actual, en un contexto en el que se tiende a subrayar que los regímenes populistas están gobernados por horribles líderes amados por su pueblo, que vive, por supuesto, alienado, confundido o comprado en sus conciencias por esos líderes indecentes.

Me parece que ahí hay un asunto para pensar. Me interesan mucho, los pocos, muy pocos argumentos contrarios al asesinato de Julio César, no por supuesto los argumentos de Dante Alighieri, que está en contra de Casio y de Bruto. Con Dante Alighieri, en materia política, no vamos ni a la esquina. No me interesan los argumentos de un monarquista que explica por qué está mal asesinar a Julio César. Me interesan los argumentos de dos republicanos: los del historiador romano del siglo I, Salustio, y los del renacentista Salutati, que en nombre de los valores de la república, y no en nombre de los valores del orden, dicen “¡qué locura es eso de considerar héroes de la república a dos tipos que buscaron a un líder amado por su pueblo y lo llenaron de puñaladas!”. Y creo que en el modo con que Shakespeare trató la muerte de Julio César hay un principio de pensamiento posible. Tanto Casio como Bruto la pasan muy mal en la obra de Shakespeare, que vuelve sobre ellos con la pregunta del espectro de Julio César -como la viejita de la película *Match Point*, de Woody Allen-: “¿por qué me asesinaste?”.

Nosotros, a partir de ahí, podríamos preguntarnos una cantidad de cosas sobre la relación entre república y caudillismo, un asunto que me parece muy actual en el debate político latinoamericano, basta ver las cosas que se dicen, que se escriben o que, incluso, se justifican, sobre la prisión de Lula en Brasil, sobre los héroes, los líderes, los dirigentes políticos populistas carismáticos de América Latina. Déjenme, apenas como una referencia bibliográfica sugerente en esta discusión, recomendarles una lindísima tesis de grado que se ha convertido en un libro sobre la cuestión republicana en la historia de las ideas argentinas. El autor es un joven politólogo de mi Universidad que se llama Cristian Gaude, y su libro se titula *El Peronismo republicano*,

que trata sobre la obra parlamentaria de John William Cooke,⁴ a quien piensa como un republicano popular, no como un republicano aristocrático. Cristian comete la osadía de disputar la idea de república al pensamiento más aristocrático del debate público de Argentina. Además dedicó un capítulo que señala la compatibilidad y no la incompatibilidad de principios entre la tradición republicana y el caudillismo popular. El caudillo popular es, en la historia política argentina, una figura republicana -dice Cristian-, erizando los pelos de los politólogos que se han acercado a ese libro y que prudentemente lo han destinado al fuego del asado de los domingos, o a alguna otra actividad igualmente productiva.

La otra "palabrita" aristotélica con ambivalencia teórica y política hasta nuestros días argentinos y latinoamericanos, es la palabra *pueblo*, que en griego es *demos*. *Demos* se relaciona con *democracia*, y Aristóteles señala una contradicción o una tensión: *demos* designa al mismo tiempo al todo del cuerpo social y a una parte, la parte pobre de ese todo.

Ernesto Laclau señalaba lo mismo para la palabra castellana "pueblo", la que Aristóteles llamaba "demos". "Pueblo" es a veces el nombre del todo -como cuando decimos "nos los representantes del pueblo de la Nación Argentina"-, pueblo somos todos -los gordos, los flacos, los varones, las mujeres, los ricos, los pobres...-. Cuando decimos "al pueblo argentino le gusta el dulce de leche", a todos los argentinos les gusta el dulce de leche: a los ricos y a los pobres. Ahora, cuando decimos "el pueblo está harto de la arrogancia de los ricos", está claro que el pueblo no somos todos, en "el pueblo", ciertamente, no entran los ricos. Ese "pueblo" es lo que suele llamarse "sectores populares", una idea más restringida del pueblo que no designa al todo, sino a una parte, la parte pobre de Aristóteles y de Laclau. En todas las sociedades conocidas -dice Aristóteles-, la parte pobre es la mayor, por eso su preocupación, porque una república que no establezca el adecuado sistema de frenos y contrapesos degenera rápidamente en democracia, porque los pobres son la mayoría y van a tener la tentación de gobernar a favor de los intereses de la mayoría, no del bien común.

Uno podría estar tentado a decirle a Aristóteles "che, ¿cuál es el problema?". Es que Aristóteles era un poco menos populista

⁴ John William Cooke (1919-1968) fue uno de los máximos referentes intelectuales de la izquierda peronista. Entre 1946 y 1952 fue diputado por el peronismo, y tildado de comunista por la Revolución Libertadora, sufrió la cárcel desde 1955 hasta 1957.

de lo que somos nosotros, y pensaba que un gobierno de los pobres no es más virtuoso que un gobierno de ricos, y que una República que mirara al bien común de todos debía contrapesar el peso mayoritario del *demos*, en el sentido estricto de los pobres, con instituciones, con principios y valores más minoritarios propios de la oligarquía. El problema de la tensión entre la palabra *demos* y la palabra *pueblo*, en cambio, no lo tenían los latinos, lo tenían los griegos y lo tenemos nosotros. Los romanos tenían dos palabras para decir lo que nosotros decimos con la palabra pueblo, tenían la palabra *populus* para aludir al pueblo como un todo y tenían la palabra *plebe* para aludir al pueblo de la parte pobre. No se confundían y no tenían el problema del populismo. El problema del populismo lo tenemos nosotros, porque usamos la palabra pueblo en los dos sentidos y, en general, no avisamos en qué sentido la usamos cada vez que la usamos. No lo hacemos de jodidos que somos, para confundir, no avisamos porque en general nosotros mismos no sabemos muy bien en cuál de los dos sentidos la usamos. Nos gustan los gobiernos populares, y cuando decimos eso no tenemos un interlocutor insidioso que nos pregunte: ¿quieres un gobierno que gobierne a favor de todos o un gobierno que gobierne a favor de los pobres? Nos gustaría que ambas cosas fueran posibles al mismo tiempo, pero conocemos lo suficiente de teoría social y política para saber que eso no suele ser el caso, y si nos dan a elegir, bueno, preferiríamos al que gobierne para los pobres. La presidenta Fernández de Kirchner solía decir en sus discursos "soy la presidenta de los 40 millones de argentinos, pero que nadie se equivoque, estoy del lado de los más pobres". No es lo mismo "todos" y "los más pobres", porque estar del lado de los más pobres implica cobrar más impuestos a los más ricos. El populismo se sostiene en esa tensión entre los dos significados de la palabra "pueblo", debate del que da cuenta la mitad de la obra de Ernesto Laclau, la otra mitad la dedica al estudio de otra categoría fundamental: la *hegemonía*. Laclau trató de pensar articuladamente el problema de la hegemonía y el problema del populismo.

El problema del populismo es que liga palos por derecha y por izquierda. Por izquierda se le dice: "ustedes usan la palabra pueblo en sentido amplio y consensualista, cuando dicen pueblo abarcan todo el cuerpo social y no la fisura de la lucha de clase, se compraron el caramelo que viene de la Revolución Francesa, pura ideología burguesa". Y hay razón en eso. Por derecha, en cambio, se le dice a los populistas: "ustedes

Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

piensan al pueblo como la parte pobre del todo, no piensan en el bien común y el interés general”. También hay razón en eso. El populismo concibe al pueblo como un todo y como una parte del todo, y como no termina de decidirse, recibe justos palos, tanto por la derecha como por la izquierda. Laclau, casi identifica al populismo con la política. Dice que hay en el populismo algo que permite pensar la naturaleza de lo político como tal. Y, volviendo a Aristóteles, ante la idea de democracia, elige la idea de gobierno que mira al bien común, la república, porque en la democracia gobierna el pueblo, la chusma, los pobres, los crotos.

La historia de la palabra “democracia” atraviesa 24 siglos como mala palabra entre los lenguajes políticos. Durante el siglo XIX, por ejemplo, sin duda alguna la democracia aludía a los tumultos, a la Revolución Francesa, al bajo pueblo ocupando las calles, a los ignorantes pretendiendo gobernar, siendo un peligro para la vida política. Recién después de la Primera Guerra Mundial -diría yo-, apenas hace 100 años, la palabra “democracia” se hace buena palabra en los lenguajes políticos: después de que el liberalismo se hace hegemónico en Occidente articulando un sistema de reglas de juego que garantizan las libertades individuales en la representación política liberal. La “democracia” sirvió en el contexto de la Guerra Fría para contraponer al totalitarismo soviético, al nazismo alemán y el autoritarismo de América Latina.

En la Argentina, no estaría mal pensar en cómo se usó la palabra democracia en el peronismo y en el anti-peronismo. Entre los años 40 y 50 del siglo pasado el peronismo usaba y reivindicaba para sí la idea de democracia, y a veces le ponía el calificativo de “social”. Uno de los grandes diarios oficialistas del peronismo del 45 al 55 llevaba como nombre la palabra “democracia”. Lo que el peronismo decía era “los demócratas somos nosotros”, y asociaba esa idea al concepto de “derechos”, fundamental en la tradición peronista y populista para concebir la democracia en términos de garantías de un conjunto de derechos individuales, de libertades individuales -algo más de orden liberal-, frente a la prepotencia y los abusos del Estado y de las mayorías. Después, en el vértigo de las luchas políticas de

los años 60 y 70, la palabra democracia, como se ha señalado tantísimas veces, no fue una palabra que ocupara el centro de los debates en la Argentina. En general, en América Latina sobre esto, se ha dicho mucho. Luego, con el fin del ciclo de las dictaduras militares y la aparición de la palabra democracia en el centro de las discusiones, muchos autores decían algo así como “la verdad es que nunca nos ocupamos seriamente de la democracia”. Ahora que sabemos lo que es perderla, hay que tomarla en serio, entendida como un sistema de gobierno que garantiza ciertas libertades, ciertos derechos y garantías fundamentales. Podríamos enumerar cinco grandes modos en los que la palabra democracia fue articulada y utilizada en la historia de las ideas políticas argentinas de las últimas décadas.

La primera idea de democracia corresponde a los años de la dictadura militar del 76 al 83.

El General Videla -el que más discursos pragmáticos e interesantes conceptualmente pronunció- hablaba bien de la democracia. No decía algo así como “nosotros hemos venido a destruir la democracia”, decía “con las fuerzas armadas queremos salvar a la democracia, auxiliarla, debido a que estaba sometida a amenazas del anarquismo, la corrupción y el populismo”.

Entonces, la primera idea de democracia en la historia de las ideas políticas argentinas de las últimas décadas es la de un orden político amenazado. Aquí cabe preguntar ¿hasta qué punto ha desaparecido, o no, de las representaciones de la derecha autoritaria, hoy nuevamente gobernante de nuestro país, la idea de que la democracia está amenazada?

La segunda idea de democracia corresponde a los años de transición en Argentina y en varios países de América Latina gobernados por dictaduras militares. El proceso fue distinto en cada lugar. En algunos comenzó durante la dictadura y siguió cuando asumió el siguiente presidente civil elegido por el pueblo; es el caso de Brasil, donde la transición empezó con las elecciones municipales. En Chile, la transición ocurrió a partir de un

plebiscito cuyo resultado dio desfavorable al General Pinochet. En Argentina, en cambio, la transición se dio como efecto de la inesperada derrota en la guerra militar de Malvinas, y empezó

La primera idea de democracia corresponde a los años de la dictadura militar del 76 al 83.

La segunda idea de democracia corresponde a los años de transición en Argentina y en varios países de América Latina gobernados por dictaduras militares.

cuando el último dictador le puso la banda presidencial a Raúl Alfonsín, quien hacía uso de la palabra “transición” en el sentido de “proceso de transformación”, puesto que la democracia estaba en el horizonte, como un punto de llegada. De modo que la idea de democracia durante el primer gobierno democrático argentino tenía bastante que ver con la idea de transición hacia una utopía.

La palabrita “transición” venía de una larga historia en las Ciencias Sociales y la Historiografía, de hecho habita el título de uno de los libros más importantes de los años de la fundación de la Sociología universitaria moderna en la Argentina, el de Gino Germani: *Política y sociedad en una época de transición*.⁵ La transición había servido para designar el pasaje, el tránsito, el camino de una sociedad tradicional a una sociedad moderna, de una sociedad homogénea a una sociedad heterogénea, de una sociedad irracional a una sociedad racional, de una sociedad agropecuaria a una sociedad industrial, etc. En los 80 esas caracterizaciones, recuperadas de los viejos arcones de la historiografía marxista y la Sociología de la modernización, fueron politizadas, y la transición en Argentina ya no fue la de una sociedad vieja a una sociedad nueva, sino la de una sociedad autoritaria a una sociedad democrática.

Esa transición de una sociedad autoritaria a una sociedad democrática debía producirse en dos órdenes: el de la cultura política y el de las instituciones políticas. Fue necesario transformar instituciones políticas autoritarias en instituciones políticas democráticas, y fue necesario transformar una cultura política autoritaria en una cultura política democrática. Señalo el interés de la expresión “cultura política”, que circuló mucho durante los años del alfonsinismo. La usó Oscar Landi en un artículo titulado “La cultura política: un concepto útilmente ambiguo”,⁶ donde exploraba el significado

La idea de democracia durante el primer gobierno democrático argentino tenía bastante que ver con la idea de transición hacia una utopía.

Portantiero concluía que todas las tradiciones culturales políticas argentinas tienen un rasgo en común: son autoritarias.

de “cultura política” -que hoy vuelve a estar bastante de moda entre los historiadores que se preguntan cómo pudo suceder el fenómeno nazi-. En la Argentina, la expresión “cultura política” la había acuñado un General de la Nación de apellido Perón que, en los años 70, entrevistado por un periodista, había dicho que los argentinos son un pueblo muy politizado pero con poca cultura política. Es cierto, nos interesa la política, nos calienta, nos hace enojar con el cuñado en el asado de los domingos por las diferencias de opiniones, pero somos de poca cultura

política: no hemos internalizado el conjunto de valores y de prácticas asociadas a la tolerancia y el respeto por las concepciones y la vida del otro.

El último Perón, no el Perón de la frase “para un peronista no hay nada mejor que otro peronista”, sino el Perón de la frase “para un argentino no hay nada mejor que otro argentino”, el Perón del histórico abrazo con Balbín,⁷ el Perón corporativo y más liberal democrático, fue un Perón que invitaba a la construcción de una cultura política democrática que incrementa el pluralismo y la tolerancia. Ese Perón de los 70 era muy coincidente con el alfonsinismo. Luego, a mediados de 1985, salió un artículo del sociólogo Juan Carlos Portantiero en una revista llamada *Plural* que expresaba las opiniones del alfonsinismo teórico -se llamaba *Plural* y escribían todos alfonsinistas, cosa que dice mucho del modo de concebir el pluralismo en los años 80-, donde se utilizaba la idea de “culturas políticas”, no como un concepto abstracto, sino pluralizando la idea según distintas tradiciones. Ahí, se indicaban las tradiciones culturales políticas argentinas, no recuerdo bien a todas, creo que se mencionaba la tradición liberal, la tradición conservadora, la tradición desarrollista, la traición jacobina y la tradición populista.

Portantiero concluía que todas las tradiciones culturales políticas argentinas tienen un rasgo en común: son autoritarias.

Aires: Ed. Puntosur.

7 El abrazo Perón-Balbín ocurría el 19 de noviembre de 1972. Los dos dirigentes históricamente enfrentados pusieron en marcha un proyecto nacional de unidad para que los movimientos mayoritarios del país (el Peronismo y el Radicalismo) construyeran un modelo estable de democracia.

5 Germani, G. (1965). *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Ed. Paidós. Gino Germani (1911-1979) llegó a Argentina en 1934, luego de cumplir cárcel en Italia por oponerse al régimen fascista de Mussolini. Terminó sus estudios en la UBA, donde en 1955 fundó las carreras de Sociología, Psicología y Ciencias de la Educación. Fue opositor del peronismo por estar ligado al fascismo.

6 Landi, O. (1988). *Reconstrucciones: las nuevas formas de la cultura política*. Buenos

Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

Por lo tanto proponía hacer borrón y cuenta nueva: que el doctor Alfonsín sea una bisagra en la historia por construir una cultura política que abarque un conjunto de prácticas y de hábitos inspirados en los valores del pluralismo y la tolerancia. De ahí que, al pensar la transición como “proceso de transformación”, como paso del autoritarismo a la democracia, a la democracia puesta en el horizonte o punto de llegada, el primer gobierno democrático argentino tenía relación con la idea de utopía, y con ella venía el valor de la libertad.

Durante los años del alfonsinismo, durante los años de la transición democrática, la categoría “libertad” se entendía en dos sentidos fundamentales, dos sentidos provenientes de la

Historia de las Ideas Políticas: una idea de *libertad negativa* o *liberal* y una idea de *libertad positiva* o *democrática*. Dicho rápidamente, la libertad negativa alude a los ciudadanos e instituciones. Una institución que en estos días está en el centro de los debates es la universidad, donde “libertad” circula como sinónimo de “autonomía”, en tanto libertad de la universidad frente a los actores externos que puedan amenazarla, o sea en tanto libertad para participar de manera deliberativa y activa en los asuntos públicos. La libertad positiva alude al principio de representación, y consiste en la aceptación del siguiente pacto: nosotros no gobernamos si no es a través de ustedes, pero ustedes a cambio se comprometen a garantizarnos un conjunto de libertades con las que no se van a meter (no se van a meter con nuestros cuerpos, ni con nuestra correspondencia, ni con nuestra sexualidad, ni con nuestro domicilio). La libertad positiva o democrática se da por medio de representantes que deliberan en nombre del pueblo. Pero aparece una tensión grande, porque si la representación es llevada al extremo, la participación se reduce a cero, o sea que si no deliberamos ni gobernamos un poquito sino a través de nuestros representantes, nos es vedada toda forma de participación.

Por cierto, la Constitución Nacional Argentina -mucho más liberal que democrática-, está muy cerca de este extremo: recuerden que sanciona con el delito de sedición a quienes quieran gobernar en nombre propio, para eso están nuestros representantes. Si, por el contrario, es máxima la libertad positiva para participar democráticamente, es mínimo el poder de los representantes sobre los ciudadanos.

Yo creo que, en su momento histórico, político y teórico más interesante, el alfonsinismo hizo convivir en tensión esas dos ideas de libertad y esos dos principios: la representación y la participación. Recordemos que Alfonsín salía al balcón de la casa de gobierno y decía “Nos, los representantes del pueblo...”, dejando bien claro el lugar de enunciación liberal-político-clásico desde el que hablaba. Pero al mismo tiempo, la idea de participación popular en los asuntos públicos formaba parte de su discurso. La idea de participación fue fundamental en los primeros años del gobierno de Alfonsín, ya desde la campaña electoral nos invitaba a salir de nuestras casas a las calles, porque decía que habíamos pasado demasiado tiempo encerrados por

miedo. La idea de participación se empezó a desbalancear en aquella Semana Santa de 1987, cuando, a raíz del alzamiento de oficiales Carapintadas, Alfonsín, junto a los presidentes de los partidos opositores, nos convocaba -un

jueves, un viernes, un sábado y una mañana de domingo- a ocupar las plazas públicas, para terminar el ciclo, el domingo de tarde, diciéndonos que volvamos a casa a besar a nuestros hijos y festejar en paz las Pascuas.⁸

La tercera idea de democracia corresponde a los años del menemismo, que empiezan un poquito antes del 89 y terminan un poco después del 99. Ahí la democracia no era ya una forma del orden ni un proyecto social a futuro, sino una rutina con un conjunto de prácticas que mantenían el funcionamiento de un sistema asociado al voto popular. En esa etapa, la democracia nos enamoraba mucho menos y, a medida que avanzaba la década, llegamos al punto de hablar de “crisis de la democracia” y “crisis de representación”, puesto que la clase política resultaba cada vez menos representativa de los deseos de los ciudadanos, que cada vez con más fuerza pedían “que se vayan todos”, que se acabe la falsa democracia sostenida sobre el principio liberal de una representación, que terminó estallando por los aires durante los últimos días del 2001.

La cuarta idea de democracia se da en el 2002 como proceso muy intenso de participación popular en los asuntos públicos:

⁸ El levantamiento de los Carapintadas fue un alzamiento en protesta de las acciones judiciales que el gobierno impulsó contra los sectores militares que habían cometido crímenes de lesa humanidad. Terminado el amotinamiento, el Presidente salió al balcón y, con los brazos en alto, pronunció “¡Felices Pascuas. La casa está en orden!”.

la democracia como espasmo.

En plazas, parques, cafés, fábricas recuperadas, parroquias, centros de estudiantes se practicaba en Argentina, con una fuerte intensidad democrática, el principio de participación, con la idea de libertad positiva. Durante unos cuantos meses tuvimos un involucramiento espasmódico de la ciudadanía. Por supuesto, el espasmo no podía ser largo, los pueblos no pueden vivir en estado de participación permanente, por eso están dispuestos a dar un salario a unos señores para que hagan el trabajo de gobernar. Fueron muy agotadores el 2001 y el 2002, no dábamos más de participar, la gente tiene que hacer otras cosas, tiene que atender su trabajo y su hogar, tiene que ver televisión, no puede estar todo el tiempo en el ágora participando.

De modo que tenemos, desde la dictadura militar hasta el 2002, una idea de democracia como orden, una idea de democracia como utopía, una idea de democracia como rutina, una idea de democracia como proceso. Después de eso, se abre un proceso político que nos lleva a un quinto modo de democracia.

La quinta idea de democracia se encuentra en la retórica política del kirchnerismo, época en que la palabra democracia no aparecía mucho en los discursos políticos, aparecía sí la palabra democratización, pensada más bien como un proceso de ampliación y profundización de dos cosas: las libertades y los derechos. Respecto a los modos en los que se pensó la idea de libertad durante los primeros quince años del siglo XXI en la Argentina, como en otros países de América Latina, me parece que puede apreciarse un ciclo político bajo el nombre de neopopulismo, o reformismo avanzado, donde la retórica oficial y la orientación de las políticas públicas avanzaron hacia el aumento de las libertades.

Hasta aquí, hablé de dos tipos de libertad: la libertad negativa, que es propia de los ciudadanos o de las instituciones, y la

libertad positiva, que es propia de las experiencias participativas. Yo creo que los primeros 15 años de este siglo en América Latina

La cuarta idea de democracia se da en el 2002 como proceso muy intenso de participación popular en los asuntos públicos: la democracia como espasmo.

pueden ser pensados con fuertes despliegues de esas dos formas de libertad. Habría que pensar caso por caso, país por país, pero de manera general me parece que se puede decir que los gobiernos

que tuvieron nuestros países en estos años fueron gobiernos con una fuerte entonación liberal política. El kirchnerismo fue una curiosa mezcla de culturas políticas, de tradiciones, valores y principios; fue una forma interesante de liberalismo político. Me gustaría identificar sus componentes: el kirchnerismo es liberalismo político, es de tradición democrática popular, entronca con el irigoyenismo y entronca con el peronismo. No le gusta que le digan que es una elevada forma de liberalismo político, en cambio sí acepta que es una forma avanzada de democracia social y política, que entronca en las grandes tradiciones movimientistas del siglo XX.

No hay dudas de que el kirchnerismo también es un jacobinismo, como a su modo lo fue el alfonsinismo, entendiéndolo por jacobinismo a toda vocación de gobierno emancipatorio que transforma la sociedad desde el aparato del Estado, tomando decisiones sin consultar al pueblo. De su componente jacobino salieron cosas que hoy emocionan; por ejemplo, no sé qué habría pasado si Néstor Kirchner, antes de sacar de un edificio

La quinta idea de democracia se encuentra en la retórica política del kirchnerismo, época en que la palabra democracia no aparecía mucho en los discursos políticos, aparecía sí la palabra democratización, pensada más bien como un proceso de ampliación y profundización de dos cosas: las libertades y los derechos.

público el cuadro de un tirano, hubiera consultado al gran pueblo argentino, es muy posible que una consulta popular hubiera dado un resultado que no le hubiera permitido al presidente de la Nación hacer algo que, al final hoy, todos reivindicamos; otro ejemplo es la ley de matrimonio igualitario, 6 de cada 4 argentinos estaban en contra, hoy 7 de cada 10 están a favor. Eso es transformar una

cultura política desde arriba, desde el aparato del Estado, eso es jacobino.

Parte de lo complicado pero fascinante del kirchnerismo está en la fuerza que tuvo el componente jacobino, mezclado con un liberalismo político, republicano, democrático y popular.

Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

Ahora bien, junto con las ideas de libertad negativa o liberal y positiva o democrática, me gustaría apuntar una tercera idea de libertad, interesante desde el punto de vista teórico y político. Es una idea de libertad republicana que propone como sujeto libre no al ciudadano, sino al pueblo entendido como sujeto colectivo.

La idea de libertad, en tanto soberanía de un pueblo realizada a través de un Estado conducido democráticamente, entiende que ningún individuo puede ser libre en un país que no es libre.

Yo recomiendo de Quentin Skinner -un historiador inglés de las ideas-, un libro titulado *La libertad antes del liberalismo*,⁹ donde se dedica a estudiar una serie de autores de la primera mitad del siglo XVII, luego sepultados por la filosofía fenomenal y contundente de Thomas Hobbes, que introduce una teoría moderna de la libertad. Y, ya que mencioné hace un rato a Cristian Gaude, anoche lo escuché en una clase exponer la idea de libertad de John Locke, generalmente considerado un liberal político -cosa que Locke no fue, fue más bien una mezcla de cosas raras, fue un republicano, un cristiano, un populista-. Cuando un pueblo reunido en Asamblea -dice Locke- decide que no está siendo gobernado por un rey, sino por un tirano, tiene el derecho y la obligación ante Dios de levantarse con armas en contra del tirano y derrocarlo. Es muy interesante esa idea de libertad como libertad republicana colectiva del pueblo, no como libertad de los individuos para que no se metan con sus creencias religiosas, con su propiedad territorial, o con su cuerpo.

El día que Néstor Kirchner pagó el último peso que Argentina debía al Fondo Monetario Internacional, dio un discurso por Cadena Nacional en el que dijo “a partir de hoy, los argentinos somos un poco más libres”, significaba que los argentinos, como pueblo, pasábamos a ser un poco más soberanos. Cuando Cristina Fernández, algunos años después, puso a volar el ARSAT 1, dio un discurso por Cadena Nacional, dijo lo mismo.

La democratización en tanto ampliación y profundización de los derechos fue una categoría omnipresente en la retórica oficial del kirchnerismo y los populismos latinoamericanos de

los primeros quince años de este siglo. Los derechos fueron pensados como un proceso de universalización, porque no hay derechos de algunos, eso sería equivalente a privilegios, los derechos tienen que ser posibilidades ciertas y efectivas para todos. La palabra es una categoría teórica y filosófica, su verdad no es del orden de la descripción, es del orden de lo que no se tiene, es un hiato entre el plano del ser y el plano del deber ser. El derecho es hijo del escándalo -palabra que la pienso como categoría política, no como categoría moral, que la empobrecería-, porque nos mueve a hacer políticas, a transformar, ¡no puede ser que haya gente que no tenga, de hecho, el derecho a comer dos veces por día, o a estudiar en la Universidad! Y lo mismo la salud: es un derecho humano universal, exactamente porque, de hecho, no lo es. Respecto de

la Universidad, nunca se pensó a sí misma como un derecho, nunca se pensó como garante de algo que pudiera conceptualizarse como “derecho”.

La universidad, siempre, a lo largo de sus mil años de historia, ha sido una máquina de fabricar elites (clericales, profesionales, científicas, burocráticas). Ni siquiera los dos grandes movimientos de renovación universitaria -la Reforma del 18 y el Mayo Francés- se propusieron pensar la universidad como un derecho humano universal. La idea de derecho de los universitarios de Córdoba era para autogobernarse, no se trataba del derecho de los pueblos a la universidad, eso era inverosímil. El Che Guevara fue un gran hijo de la Reforma Universitaria del 18. En un famoso discurso, cuando en 1959 la Revolución cubana cumplía un año, daba una vuelta de tuerca más al derecho a la universidad diciendo que la universidad se vista de negro, se vista de mulato, se vista de campesino, se vista de pueblo, que la universidad abra sus puertas, o que se quede sin puertas en absoluto, para que el pueblo la habite y la pinte con los colores que le dé la gana. ¡Linda pintura policromática!

En 1946, Raúl Scalabrini Ortiz se refiere al 17 de octubre del 45 y al pueblo polícromo en una de sus aguafuertes que es hermosísima y que comienza diciendo: “El sol caía a plomo sobre la Plaza de Mayo, cuando inesperadamente enormes columnas de obreros comenzaron a llegar...”, y entonces va describiendo a la muchedumbre heteróclita con las greñas al aire, los restos

9 Skinner, Q. ([1998] 2004). *La libertad antes del liberalismo*. México: Ed. Taurus.

de brea, grasa y aceite.¹⁰ Hay allí una gran teoría del pueblo: el pueblo solo existe en el momento de su manifestación aunada en el mismo grito en la plaza pública. Lo mismo que en el sabio y filosófico cántico que dice “si este no es el pueblo, el pueblo dónde está”. Lo interesante es que a ese pueblo multicolor el Che lo vuelve sujeto del derecho a la universidad. Lo interesante y avanzado es la idea de derecho colectivo, no solo del derecho de los individuos o de los ciudadanos, sino de la universidad como derecho del pueblo.

Recién en el año 2008 -hace ahora 10 años- el Instituto de Educación Superior para América Latina y el Caribe (IESALC), de UNESCO, en la Declaración Final de la Conferencia Regional de Educación Superior en América Latina y El Caribe dejará por escrito que “La Educación Superior es un bien público social, un derecho humano y universal y un deber del Estado”.¹¹ Durante los años de las tres presidencias kirchneristas hubo un crecimiento del sistema universitario, tanto en el conurbano bonaerense como en el interior del país, puesto que no hay ningún joven argentino que no tenga una universidad pública, gratuita y buena a más de un rato razonable de viaje desde la casa. Ahora bien, pensar en la universidad como derecho colectivo no solo tiene que ver con la función formativa, sino también con la investigación y la producción de conocimientos, porque el pueblo, pagando los impuestos, sostiene el trabajo investigativo, por lo tanto es dueño del derecho a usufructuar el resultado de los conocimientos que la universidad produce, y que muchas veces pone a circular en papers académicos que sirven nada más que para engrosar el *currículum vitae* de los investigadores. Y la función extensionista o de articulación social no escapa al derecho a la universidad. Con esto último no estoy refiriéndome a la “Extensión” (filantrópica y dadivosa), sino a abrir sus puertas para dejar que el mundo -con sus conflictos, sus problemas, sus demandas- ingrese a la vida política de las universidades.¹²

Pero este principio fundamental -el derecho a la universidad- está a kilómetros de las posibilidades de comprensión que tiene la derecha que hoy gobierna nuestro país. La derecha no puede

pensar en términos de derecho, porque ser de derecha consiste en no haber tenido nunca el sentimiento de escándalo del que la idea de derecho es inseparable. El pensamiento de la derecha es, en efecto, constataivo y estadístico, hasta mide la inteligencia, cuando, en verdad, ricos y pobres, varones y mujeres, letrados e iletrados poseen la misma capacidad de inteligencia. Todas las inteligencias son iguales, tema que aborda el filósofo francés contemporáneo Jacques Rancière en *El maestro ignorante*: en el fondo, es la incapacidad y la ignorancia lo que nos iguala radicalmente.¹³ Esto es muy complicado para la derecha, el mundo es como es, siempre ha sido así, la universidad siempre ha sido para unos pocos. Hoy muchos pobres ingresan a la universidad, pero en un número todavía muy bajo egresan de ella. La democratización se está dando para entrar, pero no para egresar. Es evidente que el conjunto de políticas que viene impulsando el gobierno nacional -eliminación de becas, reducción del gasto universitario, sueldos docentes bajos y sin cerrar paritarias- va a producir buenos y más altos resultados en aquellos que tienen facilitadas las cosas para estudiar y avanzar en las carreras.

Bien, me parece que en todo esto tenemos asuntos para pensar, porque la idea de democracia entendida como reino de libertades negativas, positivas y republicanas, y como reino de derechos de los ciudadanos y de los pueblos, se contradice en el contexto de un gobierno neoliberal autoritario y dogmático como el que tenemos. Tenemos un gran trabajo que hacer en nuestras universidades, que tienen margen para hacer una gran cantidad de cosas, sobre todo gracias a que son las únicas instituciones del Estado que se gobiernan a sí mismas. Está claro que lo que podemos hacer hoy lo hacemos en un clima de muchas restricciones, pero vale la pena seguir ensayando discusiones, debates de ideas y un conjunto de políticas que no iban tan mal pero se están torciendo.

Bueno, muchas gracias.

10 Scalabrini Ortiz, R. ([1946] 2009). *Tierra sin nada, tierra de profetas*. Buenos Aires: Ed. Lancelot.

11 Disponible en <https://www.oei.es/historico/salactsi/cres.htm>

12 Sobre el tema del derecho a la universidad, se recomienda leer el Capítulo 3 del libro de Eduardo Rinesi (2015). *Filosofía (y) política de la Universidad* (pp. 57-75). Buenos Aires: Ed. UNGS.

13 Rancière, J. ([1987] 2002). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Ed. Laertes.

PREGUNTAS DEL AUDITORIO

Asistente: Pensando en el macrismo, que tanto se nutre del duranbarbismo, ¿hasta qué punto o en qué medida ejerce un jacobinismo, o está a la altura de la sociedad conservadora? Porque, frente a cada una de las medidas que escuchamos y vivimos, aparece rápidamente un discurso que apela a cierto sentido común: sube las tarifas y rápidamente dice que es lo más responsable para poder hacer obra pública.

Eduardo Rinesi: Si, construye una serie de discursos en relación con los cuales los nuestros tienen muy escasa capacidad de competir o de intervenir. Por eso se trata de usar el ingenio, de sostener el esfuerzo por participar en las discusiones públicas. Yo insisto mucho en que la Universidad tenga una voz crítica en los grandes debates colectivos, y que su voz sea propiamente universitaria -no burlona, televisiva y farandulesca-, con capacidad para interpelar a una sociedad civil en la que operan los discursos de los medios de comunicación, nunca tan concentrados como hoy en la historia argentina, y con dispositivos muy eficaces. Es muy convincente el discurso: hacemos lo que surge de las encuestas de opinión. Pero los sujetos son también sujetos militantes, sujetos de acciones, sujetos que deben ser interpelados por otras lógicas para que hagan otras cosas con sus vidas y con sus cabezas.

Ahí hay un asunto que tiene que ver con el ámbito de la comunicación política: el lugar de las encuestas como presunto mecanismo neutral de recolección de lo que habría en la cabeza de la gente. En la cabeza de la gente no hay opiniones sobre cosas, no hay en la cabeza de la gente una opinión a favor o en contra del aborto, por ejemplo. Un tipo va caminando por la calle pensando que llegará a la casa, que se va a encontrar con su novia, o que tiene un problema con el hijo, o que tiene que vacunar al perro, y esas cosas hay en la cabeza de la gente, lo que tiene que ver con sus vidas. Si en medio, por la calle, preocupado por esas cosas, viene un encuestador de Mora y

Araujo y le hace una encuesta a favor o en contra del aborto, el tipo responde, pero eso no estaba en su cabeza, surge de una interpelación.

Hay procesos más complejos que tienen que ver con la vida entera de esos sujetos. Creo que el desafío de la política, y de la vida intelectual, es volver esas vidas más interesantes para que en esas cabezas haya procesos mentales que no puedan ser captados por un encuestador que te pone en un casillero o en otro, para que después un gobernante diga “no hacemos más que lo que la gente opina”. Me parece que se trata de apostar por la transformación de la vida de las personas, por la transformación de las militancias, de la sociedad. Hoy hay una suma de poderes comunicativos muy preocupante, pero, frente a eso, hay algunas capacidades de reacción que yo celebro: distintos sectores, no solo de la vida universitaria, aunque prioritariamente la vida universitaria, por supuesto, dan una buena señal de que en la cabeza de la sociedad no hay plafón para opinar cualquier barbaridad.



Maestría y Especialización
en Ciencias Sociales y
Humanidades

<http://bit.ly/psg-mcsh>



Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

**MOVIMIENTOS SOCIALES,
PRECARIEDAD E INERMIDAD**

MOVIMIENTOS SOCIALES. PRECARIEDAD E INERMIDAD.



Alejandro Kaufman: Es docente en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es investigador en el Instituto Gino Germani. Se desempeñó como profesor visitante en la Universidad de Bielefeld (Alemania), en San Diego (Estados Unidos) y en la École de Hautes Etudes en Sciences Sociales (París). Es miembro del comité editorial de la Revista Pensamiento de los Confines. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y libros.

Muchas gracias por la presencia, por el interés y por la oportunidad de discutir algunas cuestiones relativas a fenómenos neoliberales. Yo me voy a centrar en algunos problemas emergentes o tendenciales que se presentan desde la perspectiva crítica de la cultura y de la política.

En primer lugar, cuando hablamos de neoliberalismo y le oponemos lo popular y el populismo, o las categorías antagonistas a lo neoliberal, situamos la discusión dentro de una perspectiva crítica binaria que es interesante trascender. Esa distinción binaria es necesaria y funcional al desenvolvimiento institucional y práctico-político, o sea en términos públicos. Ahora bien, nuestro trabajo es resituar dicha distinción binaria, porque eso tiene muchas consecuencias. La dimensión pública de una discusión política tiene un componente persuasivo, polémico y de legitimación, que requiere ser situada dentro de determinados límites, entonces una de las paradojas que se produce dentro de estos debates es que son distintos los planos de conversación en momentos de gobiernos populares respecto de momentos en que han caído esos gobiernos, o que han sido derrocados. En momentos de penuria o de peligro, las discusiones adquieren otras circunstancias.

Eso no es a favor ni en contra de ninguna de las variables, pero marca diferencias. Uno lo puede observar descriptivamente en el sentido de que quienes concurren a esas discusiones toman nota de esa situación. En el momento del gobierno popular una discusión pública puede afectar su continuidad de gobierno, que siempre está bajo escrutinio, bajo amenaza, bajo coacción. En la actualidad se deriva un tópico de los momentos de gobierno popular: la destitución, la inestabilidad, la precariedad de su composición política. El actual gobierno tiene otro tipo de composición respecto de la estabilidad, muy diferente porque son diferentes las

Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

fuerzas que intervienen respecto de lo que se discute. Hoy, los factores que gobiernan son el poder económico y las condiciones fácticas de institucionalidad. Entonces, ahí vemos cómo un determinado motivo, asume distintas formas y se constituye alrededor de los antagonistas. Por eso, cuando hay una discusión sobre cultura y política, no es meramente una cuestión conceptual o de ideas, sino de lucha política y de poder. Cuando se habla de antagonismos culturales, se habla de la complejidad que tienen los intercambios retóricos, las discusiones conceptuales y las caracterizaciones. Todas esas cuestiones tienen sus propias determinaciones, su propia complejidad.

Ese es el marco dentro del cual planteo que una configuración binaria entre neoliberalismo y populismo tiene una racionalidad lógica inherente. No digo “trascendamos esa distinción para abordar problemas que en algunas circunstancias no son tan susceptibles de ser abordados”, no estoy hablando en términos de corregir o de rectificar una formulación binaria, sino en términos de cómo las conversaciones tienen oportunidades o localizaciones variables según momentos históricos y según espacios sociales y políticos. Ahora mismo se puede ver cómo ciertas discusiones públicas están limitadas por coacciones, por la represión, por las provocaciones del aparato jurídico. Por lo tanto, si uno relaciona lo que estamos conversando con el problema de la institucionalidad democrática, también puede decir algo, porque la institucionalidad democrática plenamente realizada sería aquella circunstancia ideal en la cual una discusión podría expresarse de una manera no determinada por lo estratégico.

Esa es la vieja discusión que planteaba Habermas -el ideal-, pero cuanto más estrecho es el horizonte de la institucionalidad democrática, más estratégicas son las intervenciones, porque están a la defensiva respecto de las consecuencias que pueden tener. Hoy lo vemos: los actores que se ven necesitados de sostenerse en términos de lucha gremial, o de política o de cultura, no pueden ser transparentes, no pueden ser completamente explícitas las formulaciones que proponen, porque se encuentran bajo circunstancias de coacción. Es un problema no solamente en términos estratégicos, sino discursivos, conceptuales y políticos, en el sentido de que demandar una institucionalidad democrática más plena o más ampliada, implica un problema político, es decir, pensar cuáles son las condiciones de posibilidad de una conversación.

Ese es uno de los problemas que me interesa: el problema de la legitimación de la violencia simbólica, siempre desplazado y de difícil abordaje, difícil de conceptualizar, porque cualquier discusión sobre violencia simbólica, es decir sobre deslegitimación, difamación, destrucción de la autoestima e injuria y prácticas de denuncia, se desenvuelven con mecanismos intimidatorios que destruyen identidades, coaccionan la moral, acallan opositores, los reducen al silencio y la marginalidad. Los años del gobierno anterior estuvieron bajo esas sombras, sometidos en forma constante a una erosión de esa naturaleza, y ni bien se produjo el cambio de gobierno, se produjo una afluencia de esa lógica.

En los últimos dos años y medio hemos visto cómo las autoridades políticas que gobernaron con anterioridad son empujadas a la condición del silencio y el delito. Hay una construcción retórica que empuja a un tercio de la población política a estar caracterizada como delictual, y eso ocurre a través de una serie de procedimientos de carácter retórico. Por ejemplo: la prensa se convierte retóricamente en interpelación fiscal -yo no le pregunté lo que usted está contestando, le pregunté otra cosa, respóndame lo que se le pregunta-. Ese tipo de enunciados es del poder, es un enunciado que dice “usted está bajo caución de un interrogante”, es también el tipo de respuesta que podría dar un examinador o un inquisidor, donde hay una pertinencia del asunto que está en discusión y hay una autoridad que fija los límites de la comunicación de manera unilateral y asimétrica: “yo le pregunté esto, usted me tiene que responder y no puede desviarse de lo que yo le pregunté, si se desvía de lo que le pregunté incurre en una falta”.

Eso tiene consecuencias en un contexto periodístico, que son homólogas a las que se establecen en una instancia judicial. En el caso de la instancia judicial, si hay una falta, el juez puede hacer retirar de la sala al acusado e imponer una sanción. En el caso de la prensa o de la esfera pública se impone una lesión a la autoestima, una referencia injuriosa, una descalificación moral, porque solo se puede oponer defensa a la acusación que se hace. Ahora bien, eso no es una conversación democrática. Una conversación democrática se da en condiciones de poner en tela de juicio no la acusación, sino las premisas de la acusación, los criterios por los cuales se establece que un determinado argumento es susceptible de inculpar de algo a alguien. Si no se puede discutir eso, no hay discusión democrática.

En un juicio, lo que hay es una aplicación de la ley por la instrucción fiscal con pruebas que justifican una acusación. Esa no es una escena democrática, en la escena democrática los interlocutores se encuentran en iguales condiciones de establecer acuerdos, negociaciones, decisiones. La que hay ahora procede en términos de una economía de violencia simbólica, es una forma cultural establecida y no discutible. En el año 2008, con el llamado "Conflicto del campo", cuando frente a la imposición de retenciones, más allá de cuánto pudieran ser fallidas desde el punto de vista técnico y económico, y siendo pertinente una discusión, lo que ocurrió fue un fenómeno de desplazamiento de fuerzas retóricas y políticas en un sentido descalificador, en un sentido estigmatizante, clasista y racista, que dio lugar a intervenciones institucionales vinculadas con derechos humanos, porque la matriz de derechos humanos es la que permite oponer resistencia a ese tipo de intervenciones.

Todo esto estuvo vinculado con la ley de servicios de comunicación audiovisual con consecuencias profundas respecto de la propiedad de los medios de comunicación, respecto de las modalidades de intervención pública en términos de violencia simbólica. Esas cuestiones finalmente colapsaron frente al modo en que se desarrollaron los acontecimientos. Colapsaron, es decir, hubo una derrota política. La descalificación tuvo muchas características, inclusive desde posiciones intelectuales, por ejemplo de tipo estéticas y triviales: no me gusta tu cara, no me gusta cómo hablás, no me gustan tus uñas. Esos no son argumentos con densidad intelectual. Son modos en que transitan expresiones afectivas que contribuyen a constituir asimetrías. Esto, respecto de la tradición populista peronista, ha tenido un papel fundamental: la difamación como orgullo contrafáctico (grasitas, cabecitas, etc.). En ese sentido, estamos en un escenario de declinación.

Este es un problema que a mí me parece de enorme trascendencia, y que muchos de los que intervienen en discusiones como las que estamos teniendo ignoran. Esa omisión entra en colisión con una noción ingenua de la libertad de expresión, supone una neutralidad, o una suspensión de la crítica respecto de la violencia simbólica.

Hay países, como algunos de Europa, que tienen posturas normativas con respecto al *negacionismo* de los crímenes de lesa humanidad. Hay otros, como Estados Unidos, que tienen actitudes completamente liberales al respecto. Eso tiene que

ver con que si en esos países los crímenes de lesa humanidad tuvieron o no tuvieron lugar en su propio territorio. En Estados Unidos no tuvieron lugar como en Europa, la acción que desarrolló crímenes de lesa humanidad ocurrió en otra parte, por lo tanto la libertad de expresión irrestricta no interpela a colectivos que en el pasado fueron perpetradores directos. Eso no quiere decir que en Estados Unidos no haya conflictos de tipo racial, que no haya derechos criminales, pero no ha habido una configuración estatal perpetradora de crímenes de lesa humanidad en su propio territorio contra su propia población del modo en que ocurrió en Europa.

Esto tampoco lo exime y lo convierte en una suerte de pureza moral, porque allí suceden acontecimientos de una naturaleza diferente, y en temas como el racismo sí hay restricciones culturales y políticamente establecidas, porque sí tienen crímenes raciales, entonces se puede generar violencia, como producir linchamientos, incluso formas policiales de violencia, que son justificadas como garantes de derechos humanos y de libertad de expresión. Mientras que en Europa, donde la mayor parte de los crímenes se perpetraron en el continente, la problemática del negacionismo es susceptible de tratamientos normativos.

¿Cómo es nuestro caso? Desde el punto de vista normativo, en nuestro ámbito nos inspiramos en las tradiciones norteamericanas, cuestión histórica de larga data que ha sido instituyente en nuestro país y en el continente respecto de la marca liberal relativa a la libertad de expresión. O sea, la libertad de expresión se piensa en términos liberales, como algo que no debe ser interferido por interpretaciones jurídicas o normativas. Pero al mismo tiempo hemos tenido crímenes de lesa humanidad, como Europa, y en los últimos años han aparecido formas de negacionismo de carácter público. No se trata de decir que no ocurrió lo que ocurrió, es un negacionismo con una posición ético-política que lesiona la figura de la desaparición, que produce un efecto de violencia simbólica de enorme magnitud, violenta en sí misma.

En esto puede verse la cuestión del antagonismo binario entre unas y otras formas de gobierno y de posicionamiento ideológico, que contribuyen a cerrar un horizonte de creación cultural, de discusión política, a cerrar un horizonte conversacional que apuesta por el olvido. Nosotros hemos construido una tradición de larguísima data donde el olvido no tiene lugar. En nuestro ámbito, el encaminamiento de los problemas de

Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

violencia simbólica no ha sido ni el de Estados Unidos en su versión liberal, ni el europeo en su versión normativa. Ha sido una manera mixta: a veces admite intervenciones normativas, y a veces prevalece la voluntad de no intervenir de manera normativa.

En efecto, el modo de nuestra sociedad es a través de la acción social. La nuestra, es una sociedad que interviene a través de los movimientos sociales.

Cuando hay un conflicto que no se puede resolver institucional o jurídicamente, se encara a la manera del movimiento social. Es lo que pasó con el negacionismo: movimientos sociales seleccionaron enunciados que lograron orientar la discusión pública con la protesta, la movilización y el escrache. Son instrumentos colectivos, formas defensivas en relación a la violencia simbólica, formas culturales de carácter informal y aluvional, casi espontáneo, que suelen ser criminalizadas. La creatividad de los movimientos sociales es su permanente iniciativa de resistencia por parte de los oprimidos y la incertidumbre sobre qué magnitud tendrá, cuánta gente se sumará, o cómo va a ocurrir.

Con las especulaciones financieras pasa igual: son acciones no programadas, son inciertas, son apuestas que sorprenden a los que no apostaron, para que los que se adelantaron obtengan ganancias. En un contexto así se acentúan los antagonismos y la confrontación simbólica en la esfera pública. Por eso las formas tecnológicas del espionaje adquieren una importancia tan grande por parte de los regímenes de control, porque necesitan anticipar movimientos y adoptar formas novedosas. Gradualmente, nos vamos encontrando con una retórica de la institucionalidad democrática cada vez más vacía e irrelevante. Eso de sustituir las prácticas políticas y culturales democráticas por algo llamado “la Democracia”, que es un emblema metafísico de las condiciones formales de convivencia, no es nuevo. Desde ese punto de vista, se legitima, por ejemplo, el hambre y la pobreza, y junto con ello se excluye a los actores políticos vinculados con los oprimidos: deterioro, censura, criminalización.

El movimientismo, los singulares andariveles de los movimientos populares ante los conflictos políticos en la sociedad argentina, no existe en otros lugares.

Y pasa por la cuestión de los Derechos Humanos en la Argentina reciente, como también por la forma en que se encara el pasado en el presente y las formas sociales en que se desenvuelven los conflictos políticos. El actual período fracasó en obtener un modelo formal que pudiera satisfacer las necesidades de un gobierno neoliberal manteniendo las formas, algo que ha ocurrido en otras localizaciones geográficas, pero que acá ha entrado en crisis. Ha entrado en crisis por ese carácter movimientista que han tenido los discursos de derechos

La nuestra es una sociedad que interviene a través de los movimientos sociales.

humanos en los movimientos de nuestro país. No se trata de cuestiones conceptuales, formales o retóricas que, por ejemplo, en

otros países tienen lugar en las academias, sino de un arraigo a la vida social de manera extrema y muy intensa. Por ejemplo: los familiares o sobrevivientes respecto de una tragedia se afilian a la problemática de la memoria, cosa que no es propio de otras sociedades.

En Argentina, todos los actores se involucran en la problemática de la memoria, no hay alguien que pueda decir eso es negligible, inclusive los perpetradores tienen que autoasumirse como detentadores de una memoria, de la memoria de los perpetradores. La lógica del negacionismo, en el fondo, es una emulación del discurso de la memoria a través de una retórica historiográfica. ¿Con qué tiene que ver

El movimientismo, los singulares andariveles de los movimientos populares ante los conflictos políticos en la sociedad argentina, no existe en otros lugares.

eso?, con la magnitud del horror, y el horror tiene una magnitud que lo hace inconmensurable con la vida en común. Ese es uno de los rasgos que diferencia el crimen de lesa humanidad respecto a la guerra.

El acontecimiento de la guerra se vuelve inconmensurable, inasimilable en términos de épica, y es algo del siglo XX que no terminamos de comprender, un problema tendencial, un problema emergente. Durante siglos, la guerra era asimilable a un acontecimiento de la cultura -lo que hoy llamamos prácticas sociales-, la guerra era horrible, algo doloroso, pero formaba parte de la vida, no era algo que no debiera ocurrir, no era algo que no debiera ocurrir nunca más. Por eso, cuando

hablamos de memoria, en los términos en que lo hacemos en la actualidad, no es aplicable al pasado remoto. Por ejemplo: los derrotados en las guerras eran tratados como esclavos, y eso estaba naturalizado.

No es que no hubiera discrepancias al respecto, pero hay una historia sociocultural cuyas premisas hoy están en revisión, y se produjeron formas lingüísticas que nos habitan en la actualidad. Esto es un problema, el problema es que usamos las palabras del pasado para referirnos a la actualidad. Esto es un problema porque las palabras hablan por nosotros, dicen algo por sí mismas, somos hablados por ellas. Entonces, el discurso épico, con una suerte de cáscara vacía, sigue teniendo una presencia fantasmal en la actualidad.

En el orden cultural, los crímenes de lesa humanidad del siglo XX, tanto como las guerras de grandes multitudes, son muy confusos en cuanto al modo en que son tratados, porque implica diferencias entre culturas. Pero en nuestras culturas americanas no toleramos ese tipo de violencia, nos parece algo inaceptable, y eso contrasta con la tradición épica. En la tradición épica no había problemas con esto. Por ejemplo: en la iconografía artística pictórica de largos períodos, la violencia bélica es un objeto estético digno de contemplación en términos icónicos, o en términos literarios, o en términos dramáticos.

El combate, el uso de armas y la posibilidad de perder la vida asumen las formas de lo que llamamos hoy subjetividades, en términos de narrativa, en términos de afectos, en términos de relatos. Todo eso ha cambiado, y yo lo resumiría en relación al modo en que en el siglo XX las tecnologías produjeron nuevas condiciones de violencia que pusieron a multitudes en condiciones de inermidad. Sucede a partir de los bombardeos de la Primera Guerra Mundial, con armas que adquirieron una agresividad tal que superaba la capacidad humana de ofrecer resistencia. Durante milenios, el combate se articulaba cuerpo a cuerpo, el siglo XX se desvincula de la competencia bélica corporal, se apoya en el combate aéreo, y frente a eso no se puede hacer absolutamente nada, hasta que el ícono decisivo fue el arma nuclear, un arma de exterminio y genocidio masivo. Entonces la inermidad queda establecida por la desigualdad técnica, que es la razón por la que se plantea la retórica del desarme,

de la desnuclearización. Estamos en una situación en la que un pequeño número de naciones nucleares tiene el poder sobre todas las demás, tienen la capacidad de utilizar el arma para destruir el mundo literalmente, destruir las condiciones de supervivencia en todas partes, lo cual funciona como una extorsión a nuestra existencia.

Vuelvo al principio: es importante trascender de modo crítico las discusiones binarias. ¿En qué consiste el trabajo crítico? En estrategias de intervención conceptual pensadas política y culturalmente para que permitan dialogar con las prácticas sociales. Eso hace el movimientismo: la forma en que los actores sociales intuyen, los cuerpos resisten, desean, anhelan, aspiran y se protegen. Los movimientos sociales ponen en escena lo que intelectualmente se hace abstracto, se vuelve bibliofilia, y es legítimo, pero tenemos que ver cómo articular la bibliofilia con el movimiento social, con las intuiciones, con los cuerpos, con las calles.

Es el anhelo de la vida universitaria, o literaria, o intelectual: recuperar el control reflexivo perdido, de una vida social que se ha vuelto hipercompleja e inconmensurable. Estamos ante una ocasión histórica para asumir nuestro estado de precariedad reflexiva, que se vuelva más permeable a escuchar lo que ocurre en los movimientos populares, no de una manera subordinada u obediente, sino de manera autocrítica de los propios discursos. En verdad, ningún esfuerzo del campo intelectual es despreciable por el hecho de que sea abstracto o bibliófilo, pero el pensamiento crítico debe comprometerse con problematizar estas cuestiones.

El tema de la inermidad es un problema central: ¿de qué manera en las condiciones actuales de la existencia se producen condiciones de precariedad? Cuando una persona vivía, en otras épocas, en la pobreza o en la intemperie, se veía enfrentada con los recursos de que dispusiera para enfrentar la situación. Hay una película muy romántica de Akira Kurosawa, llamada *Dersu Uzala*, sobre la historia de un cazador nómada de la estepa siberiana que vive en soledad a principios del siglo XX, en la Rusia prerrevolucionaria, en un lugar de una hostilidad absolutamente extrema, donde las tormentas son devastadoras, donde hay temperaturas bajo cero, donde cualquier otra

En el siglo XX las tecnologías produjeron nuevas condiciones de violencia que pusieron a multitudes en condiciones de inermidad.

Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

persona no sobreviviría, y donde ese sujeto desarrollaba toda su existencia en perfectas condiciones.

Ese sujeto autónomo, libre, auto sustentado -como se dice ahora-, con la capacidad de obtener sus alimentos y su vivienda en un escenario inhabitable para cualquier otro, es un ejemplo contrario a la precariedad. Si nosotros nos arrojáramos a esa forma de existencia, sin entrenamiento ni recursos, nos veríamos enfrentados a una situación de precariedad y moriríamos.

Para nosotros, la precariedad no es eso. La precariedad es el modo en que se deterioran nuestras condiciones de existencia en la vida social vigente. En la civilización técnica, si no tengo agua, no tengo comida o no tengo recursos en la ciudad, no tengo nada que hacer al respecto, no me puedo ir a la selva ni al bosque, no puedo disparar hacia el mundo natural como se hacía antes; eso ahora queda como producto turístico nomás. Hoy, la precariedad es una situación de extrema desigualdad, opresión, irrisión, maltrato y empobrecimiento. En algún momento, el pueblo argentino disfrutó cierta felicidad, que en otro cierto momento la perdió, y que en el futuro habrá que recuperar. Me refiero a la memoria de felicidad del primer peronismo. En cambio, el populismo de derecha no tiene nada en el pasado a recuperar, nada, solo desgracia y ajustes, por lo tanto, solo queda la confianza, la fe y la ingenuidad de creer que se superará la pobreza.

La palabra “pobreza” requiere una historización, una genealogía, para poder considerarla en los términos de la contemporaneidad.

Quiero detenerme en el problema de la precariedad y de la inermidad, porque así como hay discontinuidad de los crímenes de lesa humanidad que nos hacen decir “nunca más”, hay continuidades de las víctimas de los crímenes de lesa humanidad, que consiste en un dispositivo disciplinario que conduce a esos cuerpos a encontrarse en la extrema inermidad. Ese es el campo de concentración, el campo de detención y de exterminio del nazismo, u otros.

Esa estructura arquitectónica urbana, social y política consiste en administrar los cuerpos de manera de llevarlos a la absoluta

inermidad, quitarles toda competencia para defenderse, para combatir, pensar, tener identidad, autoestima, poder de sustentarse -es lo que Giorgio Agamben llama “la nuda vida”-¹ es llevar al cuerpo a su existencia vegetativa. Entonces, ese paradigma es una formulación sobre un acontecimiento específico que ocurrió en un campo de concentración, pero que tiene una relación conceptual con los escenarios bélicos. En el escenario bélico ocurre eso de maneras que no es fácil explicitar.

Por más que haya transformaciones socioculturales, los relatos épicos no desaparecen, permanecen de manera fantasmal, residual, a veces

de forma comprobable, como ocurrió en la guerra por las Malvinas. Hay algunos eventos en la guerra de Malvinas que responden al modelo cultural milenario de la guerra: héroes que combaten con oponentes en base a su propia capacidad de competencia; unos ganan y otros pierden; unos mueren y otros sobreviven. Terminado el conflicto, se entregan los cuerpos, se los honra, inclusive se puede honrar al enemigo, o a veces se humilla al cuerpo del enemigo -lo podemos ver en *Antígona*, donde el rey Creonte deshonor al cuerpo de Polinices no dándole sepulta-, y a veces se lo convierte en esclavo.

La condición de inermidad sistemáticamente organizada de modo tecnológico ya no ocurre como en la guerra, ocurre como Biopolítica, como administración de la vida.

Eso nos coloca en una escena urbana política y cultural donde la vida se vuelve objeto de administración. ¿Qué quiero decir con esto?: bajo la garantía de la libertad, somos consumidores libres, sin embargo, las matrices para ejercer ese consumo libre están administradas.

Tal es el punto de clivaje de los problemas contemporáneos. Nos representamos como libres porque vamos al supermercado y elegimos lo que vamos a consumir, pero lo que ahí sucede está exento de nuestra intervención administrativa. Tenemos una idea muy antigua de consumo: satisfacer un deseo.

La precariedad es el modo en que se deterioran nuestras condiciones de existencia en la vida social vigente.

La condición de inermidad sistemáticamente organizada de modo tecnológico ya no ocurre como en la guerra, ocurre como Biopolítica, como administración de la vida.

1 Agamben, G. ([1995] 2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Ed. Pre-Textos.

Pero esa idea no tiene vigencia, el consumo no satisface un deseo, el consumo es administración de la vida, es el modo en que accedemos a lo que necesitamos, sea una prótesis dental, una medicación, alimentos adecuados a nuestro organismo, o un desodorante. Eso también forma parte de la inermidad, aunque nos parezca irrisorio. Y el hecho de contar con políticas públicas administradas por gobiernos populares, no resuelve el problema, solo atenúa daños, por supuesto.

Hay grandes colectivos que se ven desaventajados, exentos del consumo y de la administración de la vida en términos políticos. Cuando se habla del número de indigentes o del número de pobres, con una estadística abstracta que no garantiza el hecho de entender la experiencia en el territorio, se lo hace con total indiferencia hacia los actores y actoras pobres o indigentes, que construyen sus formas de intercambio, sus formas culturales, y que a veces se los difama, persigue, criminaliza y penaliza.

Eso también es la inermidad: verse exento de los recursos de supervivencia y verse reprimido cuando se realizan acciones para sobrevivir a causa de cometer delito. El delito común es una forma cultural de la supervivencia. Entonces, no solo no se puede comer, sino que no se puede hacer nada para comer. Eso marca un deterioro de la vida democrática. Marca una actitud concentracionaria.

El concentracionismo es un concepto que supone la administración de lo urbano. Así como se gentrifican áreas urbanas favorables a la felicidad, se marginan otras, y se someten a la jurisdicción de la precariedad y la inermidad.

Bien, creo que me extendí bastante sobre la cuestión de que la violencia no es una representación. No es meramente la imagen de un suceso que vemos en una pantalla, tiene que ver con el daño que producen las condiciones de la administración de la vida. El peronismo emergió como movimiento popular e igualitario cuando se hizo notorio que no era posible realizar los anhelos del socialismo comunista. El peronismo apareció en un momento de desesperanza, cuando el combate era contra

el horror del nazismo y contra el comunismo, que se había convertido en totalitarismo, entonces lo que les quedaba a las sociedades periféricas era alcanzar mayor igualdad con una serie de configuraciones discursivas que hicieran posible atenuar la violencia de la administración de la vida.

El concentracionismo es un concepto que supone la administración de lo urbano. Así como se gentrifican áreas urbanas favorables a la felicidad, se marginan otras, y se someten a la jurisdicción de la precariedad y la inermidad.

La izquierda revolucionaria hoy en día se ha vuelto humilde porque, al quedarle como recurso la institucionalidad democrática parlamentaria, se vio obligada a seguir el juego de los demás actores políticos: la misma propaganda política, las mismas concesiones,

las mismas negociaciones, los mismos silencios, la misma forma de establecer conversaciones. Y los movimientos populares aceptan las nuevas narrativas de esa izquierda a causa de las afinidades emancipatorias.

Las afinidades emancipatorias tienen que ver con el anhelo, con la necesidad ética, moral y política de la igualdad. Esto me parece oportuno señalar: debemos tener conciencia de que no hay una

No hay posibilidad de unificar los discursos, y en ese océano, en esa tempestad conceptual y política, con actores y directores heterogéneos, tenemos que nadar.

sola discursividad posible para la problemática de la igualdad. Por eso aparecen culturas periféricas poscolonialistas que se oponen a las culturas centrales.

No hay posibilidad de unificar los discursos, y en ese océano, en esa tempestad conceptual y política, con actores y directores heterogéneos, tenemos que nadar.

PREGUNTAS DEL AUDITORIO

Asistente: Quisiera su opinión sobre un tema que se ha mencionado en la ciudad de Buenos Aires: solucionar el problema de los cartoneros eliminando el cartón.

Alejandro Kaufman: Claro, es como se procede con las plagas. Uno limpia la cocina y elimina restos de comida para que no haya cucarachas. Las cucarachas se comen lo que uno ya no come, pero las cucarachas limpian, y eso es lo que hacen los cartoneros. Estamos hablando de una respuesta contemporánea en el orden de la administración de la vida.

Aquí se juega una respuesta a la cuestión de la precariedad, que en Argentina ha tenido un éxito relativo porque se aplicó de manera parcial: la renta universal básica. Pero el debate debe pasar por la renta básica universal, o sea, no solamente a los que han sido desplazados por la administración de la vida, sino a toda la población, cosa que no se ha reflejado en ningún lado, pero que conceptualmente tiene que ver con lo que venimos hablando.

Hoy, en una vida social donde no hay escapatoria a las condiciones de inermidad, la única forma de convivir de modo democrático es pensar que nadie puede ser empujado a condiciones de inermidad extrema, y la única forma que se conoce de resolver esto es con una renta básica universal. Hay un mínimo, que puede ser el límite de pobreza, no de indigencia. En Argentina, la Asignación Universal por Hijo (AUH) tiene que ver con el límite de indigencia, no de pobreza, y hay datos de administración que no tienen que ver con la vida real de la gente.

En una vida social clausurada a la experiencia del consumo, el Estado debe ser un mediador con el mercado, atenuar los daños salvajes del mercado, administrar el mercado para que haya una mayor justicia y disminuya la inermidad.

Claro, es una versión muy módica de la justicia que, en términos generales, previene la inermidad, cuestión valiosísima, cuestión de cómo superar la inermidad. No hay ningún argumento éticamente sustentable que pueda justificar esa vida social, que es violencia pura.

Bueno, yo agradezco muchísimo la oportunidad de este intercambio. Nos seguiremos viendo.



Universidad
Nacional
de Quilmes
Posgrado

Maestría y Especialización
en Ciencias Sociales y
Humanidades

<http://bit.ly/psg-mcsh>



Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

**LA FABULACIÓN DEL MUNDO Y LA
POTENCIA DEL CAPITALISMO NEOLIBERAL**

LA FABULACIÓN DEL MUNDO Y LA POTENCIA DEL CAPITALISMO NEOLIBERAL



Ricardo Forster: Es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Es docente-investigador en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se ha desempeñado como profesor visitante en la Universidad de Pittsburgh y ha sido "Profesor distinguido" por la Universidad de Maryland College Park. Ha publicado diversos libros especializados en el campo de la Historia de las Ideas. Es miembro del comité editorial de la Revista Pensamiento de los Confines.

Gracias por la presentación y gracias a los que vinieron. La verdad, no es lineal ni sencillo pensar la cultura en el momento histórico que vivimos, en esta época dominada por lo que, genéricamente, se llama neoliberalismo. No es sencillo, pues se trata de desentrañar hasta qué punto el neoliberalismo constituye una profunda transformación cultural, hasta dónde el lenguaje, el sentido común y las formas de subjetivación han sido tocados y transformados por el neoliberalismo en las últimas cuatro décadas.

Eso implica, obviamente, hacer un recorrido lo suficientemente amplio como para desentrañar la relación entre cultura y neoliberalismo. Se habla de neoliberalismo como fábrica de producción de subjetivación en el interior de la sociedad contemporánea, entonces cabe preguntarnos ¿cuál es la relación entre los nuevos soportes tecnológicos, las nuevas formas de comunicación e información, y el sujeto de este tiempo?

Prácticamente la totalidad de las esferas de la vida, incluyendo las diversas manifestaciones de la cultura, han sido cooptadas o atravesadas por lo que, genéricamente, se llama la *economización*. En esta época del mundo, en esta travesía de la experiencia humana, el eje alrededor del que se organiza el sentido de la vida y las prácticas que estructuran la realidad de nuestras sociedades, están profundamente determinadas por la lógica de la matematización y la lógica de la economización, procesos a través de los cuales la cifra, la estadística, el número y el formato tecnológico ordenan el modo de vivir nuestras vidas.

Esto hace necesario, por supuesto, plantear un profundo debate. Voy a comenzar citando al filósofo esloveno Slavoj Žižek, quien hace una reflexión sagaz y provocadora de la contemporaneidad.

Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

Žižek es un extraordinario cinéfilo, parece que ha visto todas las películas del mundo, desde las más sofisticadas hasta las de clase B, y su relación con el cine es, al mismo tiempo, lúdica y reflexiva. En ese vínculo, el filósofo encuentra un precioso material para descifrar nuestra época y una paleta de pintor en la que se mezclan los más variados colores que le permiten ofrecer imágenes únicas de la humanidad.

Leyéndolo, encuentro en su tributo a Hegel y su propia interpretación de la Historia de la Filosofía,¹ una página genial que me permite hacer un traslado, algo antojadizo, para analizar la actualidad argentina: la tendencia a mezclar la realidad y la ficción, las inversiones entre normalidad y locura, la incredulidad constitutiva y la extraña fascinación por elegir lo peor una y otra vez. En esa página, el esloveno reseña una película apenas recordada por cinéfilos: una comedia del Western romántico llamada *From Noon Till Three*, que fue escrita por Frank Gilroy y dirigida por él mismo en 1976. El film se tradujo al castellano como sucedió entre las 12 y las 3, y trata el tema de las consecuencias de la alienación simbólica, precisamente algo que suele acontecerle a la sociedad argentina. El jocoso de Žižek escribe en *Menos que nada*:

En el Oeste americano de finales de siglo XIX, Graham Dorsey (Charles Bronson), miembro de una banda, se ve implicado en el robo frustrado de un banco; en su huida acaba en el rancho de la viuda Amanda Starbuck (Jill Ireland) y se queda ahí durante tres horas (desde el mediodía hasta las tres). Intenta seducir a Amanda, que resiste sus intentos con bastante inventiva; el frustrado Graham planea una estrategia: finge ser impotente, esperando sacar provecho de la compasión de Amanda.

El engaño funciona, y hacen el amor tres veces; después, tienen una larga charla e incluso bailan al son de la caja de música de Amanda, con Graham vistiendo el viejo traje del difunto señor Starbuck. Un joven vecino pasa por la casa para contarle a Amanda el intento de robo que se ha producido en el pueblo. Instado a ello por Amanda, Graham se marcha a ayudar a sus compañeros, pero es identificado y perseguido. Graham evita a sus perseguidores cuando se encuentra con el doctor Finger, un sacamuelas ambulante; roba su caballo y su carromato, e intercambia ropas con él a punta de pistola.

El doctor Finger es confundido con Graham, disparado y asesinado; la patrulla, reconociendo el caballo y el traje del señor Starbuck, lleva el cadáver de vuelta al rancho, donde Amanda, viendo lo que cree es el cadáver de Graham (no puede ver su rostro), se desmaya. Pero resulta que el doctor Finger era un charlatán, y la primera persona con la que se encuentra Graham después de su huida es uno de los clientes insatisfechos del doctor, que hace que Graham sea condenado a un año de prisión por los delitos del doctor Finger.

Durante este tiempo, Amanda primero es marginada por los habitantes del pueblo, pero un apasionado discurso proclamando su amor por Graham le da la vuelta a la situación: los habitantes del pueblo no solo la perdonan, sino que quedan fascinados por la historia de Graham y Amanda. La historia se convierte entonces en una leyenda, dando lugar a un libro popular (titulado *From Noon Till Three*), novelas de quiosco, una obra de teatro e incluso a una canción popular.

La leyenda de Graham y Amanda se hace más grande que la realidad, y cuando el libro se convierte en un éxito de ventas, Amanda se hace inmensamente rica. Graham, que lee el libro en la prisión, encuentra divertidas las distorsiones. Tras cumplir su condena, un Graham disfrazado toma uno de los tours guiados de Amanda por su rancho y se mantiene rezagado, con la intención de dejarse ver. Amanda no lo reconoce y se asusta: por cada detalle de su encuentro amoroso que él narra, ella grita: ‘¡Está en el libro!’

Solo cuando Graham le muestra ‘algo que no está en el libro’ (su pene), Amanda le cree; pero, en vez de alegría, lo que siente es preocupación: si se propaga la historia de que Graham está vivo, la leyenda de Graham y Amanda estará acabada. Incluso la sugerencia de Graham de vivir de incógnito con ella, no hace ningún bien; después de todo, si Amanda viviera con otro hombre, la leyenda también se derrumbaría. El encuentro acaba con Amanda apuntando con una pistola a Graham, pero en el último momento decide dispararse. Graham ahora está desconsolado: no solo ha perdido a Amanda, sino que ha perdido también su identidad.

La gente ríe cuando afirma ser Graham, puesto que no se parece en nada a la descripción del libro. El hecho de que encuentre su imagen pública por todas partes (escucha ‘su

¹ Žižek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* (Trad. A. J. Antón Fernández). Barcelona: Ed. Akal.

canción' en un salón local y entra en una representación teatral de *From Noon Till Three*) literalmente lo enloquece. Al final acaba encerrado en un manicomio, donde encuentra a las únicas personas que le creen y aceptan como Graham: los otros internos. Finalmente está satisfecho.

Con cruces de realidad y leyenda, de experiencias vividas y ficción, la historia de Graham y Amanda puede ser proyectada a los extraños modos a través de los cuales se va definiendo la subjetividad en la época de los grandes medios de comunicación y del dominio de la fabulación del mundo, que corre paralela a la potencia del capitalismo neoliberal.

Si no somos pre-nietzscheanos, podríamos decir que el vínculo entre verdad y fábula es casi de sentido común. Hoy, decir que la verdad no existe, o que está estallada, o que es una especie de lucha entre diversas perspectivas, es un lugar común. Hoy no espanta a nadie eso, y la propia cultura de este tiempo neoliberal del capitalismo se mueve sin inconvenientes con la idea de la verdad como fábula, como relato. Ya no se espanta el burgués cuando se le dice que la verdad no existe, más bien todo lo contrario.

Si yo, como profesor, iniciase esta charla diciéndoles que vengo a ofrecerles la verdad, me pasaría como a Graham, y ustedes estarían dispuestos a reconocer que entré en una etapa de delirio, porque ya nadie proclama que es portador de la verdad, salvo en ciertos territorios de creencias muy profundas, o en ciertas sociedades que todavía se articulan entorno a algún tipo de verdad revelada.

Pero en la sociedad pos-posmoderna, en la sociedad de las transformaciones profundas en la esfera del cuerpo, del trabajo, de la producción y del lenguaje, como es la sociedad neoliberal, la relación entre verdad y fábula es una relación funcional, porque tiene que ver con lo efímero, lo fugaz, lo que no tiene sustantividad, lo que está desfondado, lo que se va recreando permanentemente.

Lo único que parece ser eterno en la sociedad contemporánea es la autoproclamación del capitalismo.

Lo único que ya no está vinculado al tiempo, a la historicidad, es el capitalismo. Pocas épocas de la sociedad moderna fueron, no

solamente tan autorreferenciales como ésta, sino tan poderosas a la hora de suspender algo elemental: que todo (individuos y sociedades) habita en el tiempo. Y lo que habita en el tiempo, habita en la decrepitud, habita en la obsolescencia. La relación entre mercancía y obsolescencia habita la famosa frase de Marx escrita en el Manifiesto Comunista -"todo lo sólido se desvanece en el aire"-, extremadamente revolucionaria a mediados del siglo XIX, pero hoy casi es una frase costumbrista, y hasta puede decirse que va a favor de la corriente, porque se proyecta sobre la sensibilidad y sobre lo imaginario, sobre la subjetivación contemporánea. Todo está en un proceso continuo de metamorfosis, de transformación y cambio. La propia palabra "cambio", tan utilizada como recurso político en nuestra sociedad, representa la repetición, pero otra forma de repetición. Lo único que parece permanecer igual a sí mismo -aunque no se presenta de esta manera, sino bajo la forma de la eternidad- es el neoliberalismo, el capitalismo en su forma neoliberal. El propio Žižek hace un chiste: "quizás antes de que se acabe el Capitalismo, se acabe el mundo". El capitalismo es tan poderoso que ha logrado suspender nada más ni nada menos que el tiempo, ha logrado transformar la materialidad de las relaciones sociales en formas virtuales, en estructuras atravesadas por los artefactos de la comunicación y la información.

Recordemos dos textos clásicos de Walter Benjamin: "Experiencia y pobreza" y "El narrador".² Allí cuenta que los soldados que volvían de las trincheras de la Primera Guerra Mundial no tenían palabras para narrar sus experiencias. A partir de la falta de relatos, de lo indecible, Benjamin hace una reflexión extraordinaria y profunda sobre el enmudecimiento

*No hay posibilidad de unificar los discursos,
y en ese océano, en esa tempestad
conceptual y política, con actores y directores
heterogéneos, tenemos que nadar.*

y la expropiación de la experiencia de los cuerpos. En el contexto de los 70, Giorgio Agamben³ retoma aquel relato de Benjamin y se pregunta por la desaparición de la experiencia en la sociedad del

consumo, en la sociedad de masas, y da un ejemplo diferente al del autor de "Experiencia y pobreza", dice que no hace falta que la experiencia muera por el ruido ensordecedor de las

2 Benjamin, W. ([1933] 1982.) "Experiencia y pobreza". En *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus; Benjamin, W. ([1936] 2001) "El narrador". En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.

3 Agamben, G. ([1978] 2007). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo.

Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

bombas, puesto que ahora un hombre que sale por la mañana de su casa atravesará un sin número de pequeños y grandes acontecimientos de diverso tipo: puede llegar a la esquina y ser testigo de un asesinato, después eludir una manifestación con bombas molotov, y una cantidad de cosas de las que no puede hacer experiencia, al final regresa a su madriguera para relajarse, prende la televisión y simplemente ve la nada del mundo. Siguiendo el hilo benjaminiano, Agamben dice que el lugar de mayor expropiación de la experiencia en la sociedad contemporánea no comienza en el mundo adulto, sino en la infancia.

¿Qué estoy diciendo con esto?, que de algún modo las relaciones entre fábula y verdad, la cuestión de la ficción y el lenguaje, del sentido común, la relación entre tiempo e historicidad, son claves a la hora de tratar de descifrar la trama profunda de la cultura contemporánea, y que cierta lógica que parecía progresista, o crítica, o con gran capacidad inventiva y de imaginación, pudo ser absorbida por el neoliberalismo y convertida en un recurso para su propia expansión.

Hay una filiación, una genealogía, un poco molesta, porque este año se cumplió medio siglo del Mayo Francés, que es un símbolo de la contracultura, de las rebeliones juveniles, de la imaginación al poder, del mito de la Revolución -como diría Nicolás Casullo-, y vino la Primavera de Praga, el Cordobazo en Argentina, la plaza de las Tres Culturas en México, la guerra de Vietnam. El Mayo del 68 expresa la rebelión de un sujeto nuevo que se inventó a sí mismo. Antes, los jóvenes no existían, eran un fenómeno biológico, no constituían un sujeto cultural político desafiante con diversas y diferentes vertientes y versiones.

Hay una famosa novela llamada *Los caminos a Katmandú*,⁴ que el piadoso olvido la ha dejado como testimonio de aquella época inmediatamente posterior a las revueltas juveniles de 1968. Se trataba del viaje de dos jóvenes a Katmandú, hacia otra forma de vida, hacia el descubrimiento de la espiritualidad. En los subsiguientes años surgirá la *Era de Acuario del New Age* con interesantes búsquedas místicas. Todas esas generaciones compartían la rebeldía respecto de la autoridad del que fija la condición del amo. Los 60 marcan la rebelión contra todo principio de tradición jerárquica, un gran movimiento de rupturas y provocaciones, de conmociones, de transformaciones que inventan un nuevo sujeto generando un

salto hacia adelante.

En el espíritu de la época se leía a Mao, a Trotsky, a Lenin, a Freud, muchos de los espíritus rebeldes politizados del 68 eran miembros del maoísmo francés, un maoísmo que estaba en medio de la Revolución Cultural. Hasta finales de esa década, ser maoísta era una prosapia intelectual, el maoísmo era un discurso extremadamente crítico y ofrecía una cantidad de recursos para ir hacia la revolución. Recordemos esa imagen tan tierna del último Sartre vendiendo el periódico maoísta, y a Michel Foucault, que en el 79 se interesó por la revolución iraní.

Quiero decir que en los 60, que algunos llaman años de “crítica artística”, los movimientos juveniles turbulentos se vinculaban al diseño de la sociedad, a las formas de vivir, y que están ligados al neoliberalismo de la cultura contemporánea. Hay un libro muy interesante que se llama *El nuevo espíritu del capitalismo*⁵ en el que dos franceses desarrollan las nuevas relaciones que existen entre el *management* de la política empresarial -que empieza en la década del 70 pero que tuvo su punto de partida en la década del 60- y el antiautoritarismo y la horizontalidad.

Se trata del camino que plantea el pasaje del fordismo al posfordismo en el ámbito de la producción y el consumo, tema fundamental para entender el neoliberalismo. Si seguimos pensando el neoliberalismo como una continuidad lineal del viejo liberalismo o de la estructura económica del fordismo, no entendemos los desafíos que se nos plantean hoy, no entendemos bien toda esa esfera que hoy definimos ligada a la estetización.

Hay que leer algunos personajes que pueden parecer superficiales, pero que tienen la cualidad de poner en palabras y en descripción ciertos modos dominantes de época, pienso ahora en el libro *La estetización del mundo*,⁶ donde Lipovetsky define nietzscheanamente la época del capitalismo contemporáneo no solo como la época de la economización de todas las esferas de la vida, sino como la época de la estetización de todas las esferas de la vida. Hay que decir que la estetización del mundo se determina produciendo en función de la economización de todas las esferas de la vida, porque la estetización del mundo está ligada a la mercancia, a la rentabilidad, a la tasa de ganancia,

5 Boltanski, L. y Chiapello, E. ([1999] 2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Ed. Akal.

6 Lipovetsky, G. y Serroy, J. ([2013] 2015). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Barcelona: Ed. Anagrama.

4 Barjavel, R. ([1969] 2011). *Los caminos a Katmandú*. Buenos Aires: Ed. Zeta.

a la expansión del capitalismo. En la década del 60, entonces, se produce una especie de contorsión del sistema. Pensemos que hay algo también fundamental en los 60: pleno empleo.

El pleno empleo es una de las características de las políticas keynesianas del tiempo del fordismo, de la sociedad con gran industria y con un Estado interviniendo en la esfera pública. Terminada la Segunda Guerra Mundial vino el gran pacto del Estado de bienestar sobre el pleno empleo, la ampliación de los derechos, la sindicalización de la clase obrera y las formas de consumo ligadas al fordismo. Y cuando digo ligadas al fordismo, tomo en cuenta que la cadena de montaje propia de la producción fordista genera un tipo de consumo lineal y poco diverso, pienso en una declaración de Henry Ford que pasó a la historia: “un cliente puede tener su automóvil del color que desee, siempre y cuando desee que sea negro”.⁷

Terminada la Segunda Guerra Mundial también andaba dando vueltas por el mundo el “fantasma” del comunismo, que le plantaba al sistema capitalista occidental el peligro de la radicalización de los trabajadores, que ya se había dado al final de la Primera Guerra Mundial, que terminó nada más y nada menos que con la revolución obrero-campesina-rusa triunfante.

Pensemos que la década del 20 había sido la de mayor desigualdad en el interior del capitalismo, la década del 20 fue la década más desigual, que, como sabemos, estalló en una crisis -la del 29- que se prolongó durante cuatro años y ha sido, junto con la crisis del 2008, la más importante en la historia del capitalismo, de la que se fue saliendo de diversos modos: el stalinismo, con la colectivización del campo ruso; el proceso de industrialización alemán; y también el nacional socialismo italiano y el fascismo español.

Entonces el gran pacto del Estado de bienestar posterior a la Segunda Guerra -a pleno empleo y con derechos ampliados- abre el consumo de los sectores populares, pero un consumo casi homogéneo, casi pasteurizado, semejante para todos, que define una psicología del consumidor, que define el tipo de relaciones entre consumidor y productor, y que también define un tipo de pertenencia sociocultural de clase.

El problema es que en los años 60 también comenzaba el proceso de limitación, o de crisis, de las estructuras del Estado de bienestar, cuyo punto de eclosión se dará a mediados de

la década del 70 con la crisis del petróleo, cuando comience el proceso de devastación del propio Estado de Bienestar, que durará varias décadas. Previo a eso, en 1971, Richard Nixon había tomado una decisión histórica: eliminar el patrón oro como soporte del dólar. Es decir, se profundizaba lo que Marx había señalado como núcleo del devenir del capitalismo: el continuo proceso de abstracción del capitalismo. Hay que recordar la fórmula que Marx veía en el centro del capitalismo: no es mercancía-dinero-mercancía, sino dinero-mercancía-dinero.

Es la fórmula de la abstracción por excelencia. Aquella decisión político-económica-estratégica de Nixon profundizaba, extendía, el proceso de financiarización del capitalismo, y a la vez abría las compuertas de lo que podríamos comenzar a denominar la economía inmaterial, también lo virtual, lo que después se va a asociar con las tecnologías de la información y la comunicación, lo que generará que el traslado de los capitales se pueda hacer en nanosegundos, o sea, trasladar una fortuna incommensurable de una parte del planeta a la otra en un instante.

De manera que, en el plano de la economía capitalista, se van generando prácticas de financiarización típicas del neoliberalismo. Un economista italiano, un marxista heterodoxo, que fue Giovanni Arrighi, escribió un gran libro titulado *El largo siglo 20*,⁸ donde se detuvo a demostrar, entre otras cosas, que en cada momento histórico en que el camino del capitalismo entra en crisis y caída de hegemonía, se produce un proceso de financiarización.

Sucedió cuando la banca genovesa y veneciana perdieron su lugar clave en el primer capitalismo a manos de lo que iba a ser la segunda etapa holandesa, sucedió cuando Holanda le pasó, sin querer, la posta a la tercera etapa del capitalismo, que es la inglesa, y es larga, porque llegó hasta la Primera Guerra Mundial y terminó en un proceso de extrema financiarización. Básicamente, el lugar del capitalismo inglés en el período final de la hegemonía es la financiarización, según Arrighi.

Después de la Primera Guerra Mundial empezaba el camino de no retorno hacia la pérdida de la hegemonía inglesa, que terminará de definirse cuando Estados Unidos emerja como

⁸ Arrighi, G. ([1994] 2014). *El largo siglo 20*. Madrid: Ed. Siglo XXI.

⁷ Ford, H. (1922). *Mi vida y obra*. Barcelona: Ed. Orbis.

Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

potencia durante la Segunda Guerra Mundial. Arrighi dice que toda crisis de hegemonía conlleva un doble mecanismo: el mecanismo de la financiarización y el mecanismo de la guerra.

La financiarización está ligada al fenómeno de la abstracción, vinculable a lo virtual y ficcional. En efecto, el capital como ficción performativa define las formas concretas del vivir, puesto que el lenguaje y el neoliberalismo se estructuran en forma performática en relación a la sociedad.

Arrighi explica que la financiarización es expresión de una crisis tal del capitalismo que busca desesperadamente oxigenarse y salir de la caída de la tasa de ganancias. Los mecanismos de la guerra y la violencia, Arrighi los asocia a las disputas interimperialistas de las dos guerras mundiales, que dejaron un saldo de más de 60 millones de seres humanos triturados y un proceso enorme de migraciones hacia América. Efectivamente, la maquinaria de triturar reacomodaba, reasentaba el sistema.

Ahora, para reflexionar sobre los cruces de realidad y leyenda, de experiencia vivida y ficción, volvamos al pobre Graham, que quedó en el loquero reconocido únicamente por otros locos. La historia de Graham y Amanda puede ser proyectada en los extraños modos a través de los cuales se va definiendo la subjetividad en la época de los grandes medios de comunicación y del dominio de la fabulación del mundo. Amanda, en efecto, no puede aceptar que la realidad del regreso de Graham reemplace a la leyenda que ella construyó y que redefinió su vida.

Aquel momento de realidad vivido en ese breve lapso de apenas tres horas, aquel encuentro amoroso que dejó una marca imborrable, se ha convertido en la ficción fundante de toda la vida de Amanda. Ahí hay algo que persiste: el lugar de lo virtual, el lugar de la ficción. Hay un registro que se vuelve mítico operando sobre la materialidad de la vida. Amanda sabe que la vuelta de Graham destruirá la leyenda que a ella le dio sentido y fortuna. Antes que perder su invento literaturizado, prefiere suicidarse. Entonces, la fábula es superior a la realidad o, dicho de otro modo, la realidad cobra significación por la vía de la fábula. El destino de Graham también queda sellado con la muerte de Amanda, puesto que, como nadie cree en lo que relata, es el hazmerreír del pueblo, con excepción de los locos.

Esto me recuerda a otra extraordinaria película francesa

llamada *Rey por inconveniencia*⁹, que es hija de los movimientos antipsiquiátricos, de las políticas de hospicios a puertas abiertas promovidas por la Escuela de Franco Basaglia en la Italia de los 60. Casi al término de la Primera Guerra Mundial, en un pueblito de Francia del que huyeron todos los habitantes porque el ejército alemán, antes de retirarse, había instalado bombas para que explote todo el pueblo, los únicos que quedaban eran los lunáticos del manicomio, que se adueñaron libremente del pueblo.

Cuando llega una pequeña patrulla de soldados estadounidenses para desactivar las bombas, empieza a darse una relación lúdica entre la cordura (racionalidad, normalidad) de los guerreros, la locura (irracionalidad, alucinación) de los locos, el orden y la verdad de la vida.

Finalmente, con el teniente de la patrulla que siente que en ese pequeño pueblito están los únicos que le devuelven algo de humanidad, la película instala la pregunta de quiénes son los que están más locos, ¿los del manicomio o los soldados de la guerra?

El recurso de la gran guerra -hay que recordarlo- fue celebrado al momento de estallar, en 1914. Se festejaba como una aventura de la humanidad; hasta el propio Martin Buber, el filósofo pacifista y anarquista de origen judío alemán, fue belicista al comienzo de la Primera Guerra, muy pocos se rebelaron contra el espíritu guerrero.

Volviendo al análisis de Žižek, cada uno de los amantes se relaciona con su leyenda, pero cada uno reacciona de manera diferente cuando la realidad los alcanza. A Amanda, la realidad no le encaja en su leyenda. Graham, por el contrario, elige la realidad. Deberían vivir juntos, incluso si se arruinara la leyenda, pero él no es consciente de que la leyenda tiene un poder que también determina su realidad social.

El precio que paga es que su identidad simbólica le es literalmente arrebatada, la prueba material de su identidad (la forma de su pene, el único lugar en el que se ve reconocido) no puede esgrimirse públicamente -se acuerdan que Amanda lo puede reconocer solamente por eso-, el único lugar en el que se ve reconocido como quién es realmente, es el manicomio.

9 Fildebroc (productor) y Philippe de Broca (director). *Rey por inconveniencia* [cinta cinematográfica]. Francia, 1966.

Ahora, saliendo de la película y de la fascinante interpretación que hace Žižek, podemos decir que una parte de la sociedad argentina vive prisionera de una realidad negada y del triunfo de una ficción convertida en leyenda.

Creo que Argentina está encerrada en la cultura del neoliberalismo, en un juego ficcional donde la virtualidad está ligada al fluir del capitalismo, a la reducción del mundo a números. La economía no habla, no produce lenguaje, la economía es una lógica de la rentabilidad, es número, es matemática, la economía es un algoritmo, carece de lenguaje para narrar el destino, supone, a diferencia de lo político, el fin del habla.

El neoliberalismo funciona estructuralmente con la lógica binaria de los algoritmos, por los que se construye gran parte de nuestra representación de la realidad.

En efecto, el meollo de la cultura neoliberal es la deshistorización de todo, es decir la invisibilización del puente entre el pasado y el presente, transformado en nostalgia, en mercancía de museo.

En la cultura neoliberal la mercancía tiene una función teológica, como decía Marx: la mercancía tiene la capacidad de producir fascinación en el sujeto, es portadora de una función mágica, de una potencia fantasmática y deseante. Yo recuerdo que años atrás, a finales de los 90, conversando con un gerente de banco, me decía: "¿sabés cuál es el problema de nuestros hijos?, que viven todo el año a 24 grados, viven en un invernadero".

Es cierto, en los años de 1990, años de despolitización, años de deshistorización, donde nada alcanzaba dimensiones disruptivas, años nihilistas, cualquier obra de arte, novela, película o poesía, perdía la capacidad de producir ruptura: era la muerte de las ideologías, de la vida de los cuerpos, de la materialidad y de la historia (el catecismo fukuyamista).

Vayamos terminando recordando a Platón: un poeta no tiene nada que hacer en la República, porque haría imposible el orden de la ciudad. Es posible establecer una relación entre una república que expulsa a los poetas y el desfondamiento, la desnutrición, el ablandamiento, la desmaterialización, la digitalización y la estructura binaria, o sea la coerción, la disciplina de la vigilancia, el apartamiento de la diferencia y lo

diverso. Ejemplo de ello hoy es la derecha troglodita clerical antiabortista.

Las nuevas derechas podrán ser *cool*, manejar un semblante *Zen*, estar irradiadas por la lógica de acuario, meditar, pensar

que hay que trabajar con horizontalidad en equipo, que cada uno debe ser gerente de su propio capital. Todo eso parece ser una crítica del sistema, pero en eso hay una trampa: la muerte del pensamiento crítico,

la crítica se convierte en una mercancía cultural, transformable en un negocio.

El neoliberalismo funciona estructuralmente con la lógica binaria de los algoritmos, por los que se construye gran parte de nuestra representación de la realidad.

PREGUNTAS DEL AUDITORIO

Asistente: ¿Qué tipo de continuidad podría encontrarse entre los años 90 y los de hoy?

Ricardo Forster: Hay un largo signo neoliberal en la Argentina que, sin ponerle todavía ese nombre, se desplegó a partir del golpe de Estado del 24 de marzo de 1976, con el plan económico de Martínez de Hoz y con la utilización del terrorismo de Estado. Al caer la dictadura, en 1983, el sistema descubrió que la democracia es un lugar habitable para las lógicas neoliberales, lo cual implica la importancia de repensar profundamente el estatus de la democracia en la sociedad contemporánea. Yo creo que parte del intento pragmático del gobierno del presidente Macri ya estaba en el proyecto de Martínez de Hoz, en el proyecto de convertibilidad de Cavallo, en el endeudamiento, en la apertura de la economía al mercado global y la relación con los Estados Unidos, en el intento de desindustrializar la clase trabajadora, en la incisión entre derechos civiles y derechos sociales.

Durán Barba ha dicho que hoy la izquierda es Macri. Parece un cinismo, pero de alguna manera plantea que ya hace bastante tiempo que el lugar de la innovación, el lugar de la creatividad, no está en la izquierda. La idea es vieja, ya estaba en Joseph Alois Schumpeter, el economista austro-estadounidense que, especializado en los ciclos económicos, popularizó el concepto de “destrucción creativa del capitalismo” que, cada cierto tiempo necesita, a causa de su propio éxito, destruye creativamente tecnologías obsoletas, cuerpos humanos, regiones geográficas, ciudades, para expandirse y evolucionar.¹ Ese mecanismo, en Argentina, empieza allá por 1976, incluso se extiende hasta el Rodrigazo y el cierre del pleno empleo. Argentina participó del fenómeno del pleno empleo del que mencionaba antes, con algunos momentos de crisis, desde el primer peronismo del 45

hasta 1974, como también participó de los derechos sociales del Estado de bienestar, la industrialización, etc., pero el golpe de Estado marcó el punto exacto del revanchismo social que buscaba terminar con el ciclo histórico del populismo argentino, que había asumido una conciencia igualitaria de clase como no ocurría en otras sociedades latinoamericanas.

Esa intensa conciencia igualitaria del interior de nuestra sociedad, entre otras cosas explica la persistencia de una universidad como esta. La idea de que la universidad sea pública, gratuita y de ingreso irrestricto es absolutamente antagónica con el modelo global de educación universitaria en la sociedad de la economía. La universidad argentina es una suerte de “anomalía” que ni siquiera los milicos de la peor dictadura pudieron eliminar, y que cuando el ministro de economía Ricardo López Murphy lo intentó en el 2001, le costó el puesto inmediatamente a partir de una de las movilizaciones más importantes de la historia de este país.

Hay algo sorprendente en el concepto de “anomalía” que lleva a pensar el concepto de “derrota”. Si uno piensa que las tradiciones nacionales populares de izquierda salieron incontaminadas y dispuestas a hacerse cargo de la historia después de la dictadura, está absolutamente equivocado. Acá se demoró el debate sobre la cuestión de la crisis del marxismo, sobre la crisis de las izquierdas, el proceso subliminal de neoliberalización de las sociedades, el desgaste sistemático del Estado de bienestar, se demoró acá el debate sobre la crisis de la socialdemocracia. El derrumbe del muro de Berlín y la caída de la Unión Soviética significó la desgracia de la socialdemocracia, que venía jugando el juego de chantajear al burgués, al capitalismo salvaje de Estados Unidos, si no avanza hacia un Estado que intermedie entre capital y trabajo, si no se distribuye mejor la renta, si no hay una política de pleno empleo, si no se piensa la educación, la salud y la vivienda como indispensables para el bienestar de

¹ Schumpeter, J. A. ([1939] 2002). *Ciclos económicos. Análisis teórico, histórico y estadístico del proceso capitalista*. Zaragoza: Ed. Prensa Universitaria de Zaragoza.

la sociedad.

Fíjense cómo penetra el lenguaje neoliberal en la cotidianidad, que cuando se habla de educación, se habla también de costo-beneficio; y, si se quiere ser más progresista, se piensa la educación como inversión; pero las dos formas de hablar reflejan una cultura irradiada por la lengua economicista neoliberal. Hay un interesante libro de Silvia Schwarzböck llamado *Los espantos*,² un libro impactante que habla del final de la vida de izquierda a partir de la dictadura argentina. *Los espantos* caracteriza la época nuestra no como sociedad democrática, sino como sociedad de la posdictadura, en la que reina el griterío causado por el terror y la vida dañada, derrotada, sin victoria. El libro describe la entrada de la sociedad argentina en la vida de derecha cuando ya no hay más dictadura. ¿Qué sería la vida de derecha? precisamente la vida del consenso, la vida de la deshistorización, la vida del fin de la disputa y del conflicto, porque el neoliberalismo ya no tiene de enemigo al comunismo.

La escandalosa crisis recurrente de Argentina hace que una parte fundamental de la sociedad ya no quiera arriesgar más nada, porque siempre estamos al borde de la precarización. Sin embargo, la gran ilusión posdictadura de los años del alfonsinismo, incluso la de un tipo honesto intelectualmente, como lo era el Chacho Álvarez³ cuando tejió la Alianza con la derecha radical delaruísta -que llegó a declarar que la economía es lo inexorable en la sociedad contemporánea-, pasó a ser un fantasma sin chances. La idea de la inexorabilidad es muy propia de eso que se llama "la eternalización del neoliberalismo". En los 90 había una suerte de rasgo compartido: la economía global de mercado había llegado para quedarse. Y lo que se podía hacer, si uno era progresista, era criticar la corrupción, el debilitamiento de las instituciones republicanas, criticar el menemismo en términos de grotesco, de plebeyismo grotesco neoliberal, pero eso no significaba criticar lo que el menemismo significaba en cuanto a la composición neoliberal, no se criticaba la transformación profunda de la estructura de la sociedad argentina, la transformación de la sensibilidad, del alma de la sociedad argentina.

2 Schwarzböck, S. (2015). *Los espantos. Estética y posdictadura*. Buenos Aires: Ed. Las Cuarenta. El libro proviene de una tesis universitaria desarrollada por la autora, que fue dirigida por el filósofo Oscar Terán.

3 Carlos "Chacho" Álvarez fue vicepresidente en el gobierno del radical Fernando De la Rúa entre 1999 y 2000.

El menemismo fue un tiempo argentino fundamental que hay que seguir estudiando, porque allí se produjeron núcleos de transformación muy profundos del lenguaje, del sentido común, de la subjetivación de esta sociedad. En los 90 de Argentina se produjo una escisión casi ontológica entre la dimensión de lo artístico y lo social. Lo social quedó condenado a la pobreza y la desigualdad, y en ese plano hubo una derrota estructural, unida a la idea del fin de los grandes relatos y del papel del Estado, del poder disperso, de la muerte de las clases sociales y la emergencia de nuevos movimientos sociales, de un proceso de nihilización de las expectativas de transformación de la sociedad.

En los 90 nuestros se produjo la profesionalización académica de los intelectuales, que muchos de ellos habían sido los jóvenes revolucionarios de los años 60 y 70, exiliados durante la dictadura por pensar en una revolución: profesores de esta facultad, como Oscar Terán; o Nicolás Casullo, vinculado al Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) y después al Peronismo Revolucionario (PR); o Juan Carlos Portantiero, que había escrito un notable libro sobre Gramsci⁴ y que, junto con Pancho Aricó, después fue fundador de *Pasado y presente*, donde en la Introducción a la segunda época de esa revista escribieron que veían en Montoneros la vanguardia de la Revolución en Argentina; después Portantiero escribió otro artículo en *Punto de vista*, la revista dirigida por Beatriz Sarlo, que se titulaba algo así como "nos sobró Rousseau y nos faltó Locke"; en los mismos años Beatriz Sarlo era maoísta. Todo eso refleja las mutaciones y continuidades intelectuales que se fueron produciendo.

La llegada del kirchnerismo con Néstor Kirchner tenía herencias del estallido del 2001, de los movimientos piqueteros y de los movimientos sociales, sin embargo yo la pienso en el orden de lo imprevisto, de lo que no estaba escrito, como una anomalía que duró hasta la histórica inflexión que significó la 125 en el 2008.⁵ La anomalía la pienso en el sentido en que se produce una relación de nuevo tipo con el peronismo. El peronismo que tomó el presidente Kirchner era un peronismo prostibulario -como diría Casullo-, un peronismo que estaba carcomido por el

4 Portantiero, J. C. ([1977] 1981). *Los usos de Gramsci*. Buenos Aires: Ed. Grijalbo.

5 La Resolución 125/2008, emitida durante la primera presidencia de Cristina Fernández de Kirchner, pretendía elevar la alícuota de retenciones al sector agropecuario. Organizaciones de la patronal agro-ganadera se unieron contra dichas retenciones impositivas en un conflicto que se extendió durante 129 días. La Resolución terminó siendo derogada por el Congreso, lo cual cambió para siempre el destino del Kirchnerismo y de la política argentina en los siguientes años.

Ciclo de charlas “Problemas y enfoques de la Sociología contemporánea: cultura y política en la era neoliberal”.

menemismo neoliberal y que a la vez había salido de la dictadura de una forma complicada (había aceptado la amnistía de los militares y buena parte de los intelectuales peronistas, como Horacio González, Alcira Argumedo y José Pablo Feinmann, renunció a la filiación con el Partido). En el 2003, el peronismo ve a Néstor Kirchner como el gran normalizador.

El peronismo kirchnerista entraba en la oleada de rupturas en otras sociedades latinoamericanas: primero en Venezuela con Chávez, después en Brasil con Lula, en Bolivia con Evo Morales, en Ecuador con Correa. Bibliotecas enteras de teoría de la dependencia, de keynesianismo y de desarrollismo quedaban arrumbadas en las alturas de los últimos estantes. De paso, destaco un fenómeno interesante: las transiciones democráticas en América Latina generaron que movimientos de tradición nacional y popular se hicieran cargo de las cooptaciones neoliberales de las sociedades.

La Argentina fue un extremo; ni qué hablar de la izquierda chilena, que fue continuadora de la estructura económico-social del pinochetismo. El error es pensar que la ruptura, o la anomalía, suponen la ahistoricidad, que se mueve y aparece como si hubiera nacido de un zapallo. Entonces, creo que la cuestión pasa por cómo se historiza la dinámica de las descomposiciones y desarticulaciones, puesto que la manera de imaginar la diferencia no es únicamente eludiendo la continuidad.

Asistente: Quería saber su opinión sobre el futuro del movimiento que están construyendo las mujeres.

Ricardo Forster: No encuentro una interpretación lineal, y me voy a permitir ser un poco políticamente incorrecto. Si uno quiere introducir alguna pregunta más o menos crítica o interrogativa respecto de los movimientos feministas y lo que se fue generando con el movimiento Ni una menos y el movimiento por la aprobación de la ley de interrupción voluntaria del embarazo, que implica una cantidad de cosas sobre el cuerpo y la libertad, tiene que tratar de encontrar palabras que tengan que ver con los conceptos de libertad y de igualdad.

Pero todo movimiento necesita mitos y utopías, y el feminismo tiene los suyos. Un mito del feminismo es la idea de que todo ser debe ser pensado bajo la estructura del patriarcalismo. Incluso, el capitalismo contemporáneo, su forma actual neoliberalista

se ha pensado como patriarcalismo. Yo lo pondría en discusión, preguntando ¿qué significa el patriarcalismo en la época en que la figura del padre, como figura simbólica en la sociedad, ha sido desmontada, cortada en pedacitos y arrojada al tacho de los desperdicios? Es para pensarlo.

Después, en el feminismo, está el mito de que la condición femenina salvará a la humanidad del desastre generado por los varones. Eso también habría que discutirlo, porque el gran problema es cómo establecer una relación entre dos conceptos poderosos que se escindieron, el de igualdad y el de libertad. David Harvey, en el libro *Breve historia del neoliberalismo*,⁶ dice que una de las características del neoliberalismo es que ha sabido capturar las luchas que se han hecho en nombre de la libertad, con energías disruptivas libertarias, porque la mayoría de esas luchas en nombre de la libertad se corresponden con el propio gesto instituyente del neoliberalismo, que se ordena alrededor de la ficción del individuo como portador de su propia libertad, no como gerente de su propia vida. A mí me parece que la demanda de administración de la potencia femenina puede llegar a encerrar una nueva energización de capitalismo neoliberal, y contra eso hay que luchar. Ahora debo terminar. Les agradezco muchísimo esta jornada, y espero no haber sido cansador.

⁶ Harvey, D. ([2005] 2007). *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid: Ed. Akal.



Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades
Secretaría de Posgrado
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES