

Sacrificio / Esperanza

Jornadas de Filosofía Política



Juan Salinero

(Comp.)

ISBN 978-987-688-657-4

e-book

UniRío
editora

Sacrificio - esperanza : Jornadas de Filosofía Política / Juan Salinero ... [et al.] ; Compilación de Juan Salinero. - 1a ed. - Río Cuarto : UniRío Editora, 2026.
Libro digital, PDF - (Actas)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-688-657-4

1. Filosofía Política Argentina. 2. Filosofía Contemporánea. I. Salinero, Juan II. Salinero, Juan, comp.
CDD 100

Sacrificio - esperanza. Jornadas de Filosofía Política

Juan Salinero (compilador)

2026 © *UniRío editora*. Universidad Nacional de Río Cuarto
Ruta Nacional 36 km 601 – (X5804) Río Cuarto – Argentina
Tel.: 54 (358) 467 6309
editorial@rec.unrc.edu.ar
www.unirioeditora.com.ar



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 2.5 Argentina.
http://creativecommons.org/licenses/by/2.5/ar/deed.es_AR



Uni. Tres primeras letras de «Universidad». Uso popular muy nuestro; la Uni. Universidad del latín «universitas» (personas dedicadas al ocio del saber), se contextualiza para nosotros en nuestro anclaje territorial y en la concepción de conocimientos y saberes contruidos y compartidos socialmente.

El río. Celeste y Naranja. El agua y la arena de nuestro Río Cuarto en constante confluencia y devenir.

La gota. El acento y el impacto visual: agua en un movimiento de vuelo libre de un «nosotros». Conocimiento que circula y calma la sed.

Consejo Editorial

Facultad de Agronomía y Veterinaria
Prof. Alicia Carranza

Facultad de Ciencias Económicas
Prof. Clara Sorondo

Facultad de Ciencias Exactas,
Físico-Químicas y Naturales
Prof. Clarisa Bionda
Prof. Laura Dalerba

Facultad de Ciencias Humanas
Prof. José Di Marco
Prof. Claudio Asaad

Facultad de Ingeniería
Prof. Marcelo Alcoba

Biblioteca Central Juan Filloy
Bibl. Claudia Rodríguez

Secretaría Académica
Prof. Pablo Pizzi

Equipo Editorial

Secretario Académico:
Pablo Pizzi

Director editorial:
Gabriel Carini

Equipo:
José Luis Ammann, Maximiliano Brito, Ana Carolina Savino, Lara Oviedo, Roberto Guardia, Marcela Rapetti y Daniel Ferniot

Índice

Nota preliminar.....	5
----------------------	---

Enajenación y neoliberalismo. Lo indiviso como línea nodal de medida

<i>Santiago Polop</i>	6
-----------------------------	---

Tiempo liminal, mito y utopía

<i>Sebastián Torres</i>	15
-------------------------------	----

Tabúes sacrificados en el altar neoliberal

<i>Mariana Gainza</i>	26
-----------------------------	----

Entre nosotros

<i>Guillermo Ricca</i>	33
------------------------------	----

Generosidad y expectativa del impotente simpatizante de Milei

<i>Esteban Rodríguez Alzueta</i>	40
--	----

Neoliberalismo y sacrificio: entre la moralización y la motosierra

<i>Gisela Catanzaro y María Stegmayer</i>	49
---	----

Dos sinónimos, acaso

<i>Rocco Carbone</i>	62
----------------------------	----

Educación y política como instancias creadoras de esperanza

<i>Pedro Emilio Bellón</i>	67
----------------------------------	----

La esperanza trágica. Tres críticas al concepto de Justicia de Levinas

Martín Gramajo.....76

De la universidad como derecho a la extinción de la universidad.

Sobre precipicios, pueblo y nueva fase digital (2003-2025)

Mariano Yedro.....100

La filosofía histórica como antídoto a la moral sacrificial

Pablo Olmedo.....110

Procesos de subjetivación docente en los sistemas educativos neoliberales

Mayra Pedraza117

Experiencia e Indigencia, una lectura de Walter Benjamin

Juan Salinero.....125

Nota preliminar

Los textos que reunimos en este volumen analizan, desde perspectivas muy diversas, por un lado, la situación actual, prestándole atención a las nuevas formas políticas, las prácticas comunitarias, las relaciones educativas, la tecnologización de la vida, la economía como espacio ordenador de lo social. Por otro lado, se percibe un esfuerzo del pensamiento por esgrimir distintas respuestas para la construcción de modos de vida más amables, para la edificación de una sociedad más justa, para poseer mayores espacios de libertad que sobrepasen a la infinitamente pequeña libertad de mercado.

La construcción subjetiva del hombre sacrificial, requiere no solo una profunda pobreza material, sino también un fuerte convencimiento de parte de las personas de un merecimiento de ese sacrificio sin promesa final alguna. Ese lugar vacío de horizonte, hace de la contingencia, de la incertidumbre, un modo de existir. Allí es cuando volvemos al segundo concepto tratado en estas jornadas: Esperanza ¿Existe la posibilidad de esperanza en el neoliberalismo? ¿Existen otras formas de vida más allá del neoliberalismo? Para llevar adelante una nueva perspectiva creativa, estos trabajos de alguna manera se erigen como propuestas para el quiebre del horizonte neoliberal.

Tenemos, el deber para con las próximas generaciones de intentar la construcción de un nuevo tipo de comunidad que nos permitan algo más que el usufructo del otro, algo que vaya más allá de una mirada economicista de los demás, sino estaremos condenados a la extinción violenta.

Juan Salinero

Enajenación y neoliberalismo. Lo indiviso como línea nodal de medida

Dr. Santiago Polop¹ (UNRC)

Breve introducción

Mundo objetivo es mundo enajenado, sostuvo Hegel. El transcurrir de la existencia será, entonces, una tensión continua por enajenarse de la enajenación primera, necesaria por cierto, y que constituye el camino del sujeto. Hacerse sujeto es devenir sujeto. Es el camino de la verdad. Hegel cree, como antes Spinoza y como luego Marx, en el concepto de verdad. Frente a ello, la alienación, la objetualización, la fetichización, impiden al sujeto su realización bajo modos de la certeza. Una contradicción sin solución definitiva. Todo tiempo provoca esta tensión en modos originales, o actualizados. No hay, por tanto, fin de la historia. El empobrecimiento efectivo del sujeto opera sobre sus cualidades. Se puede pensar que es una desorganización del *cuanto* que lo llevó a esa cualidad de la intersubjetividad. Empobrecer al sujeto es desarticular las posibilidades para que acontezca el salto cualitativo. La disputa es por las *líneas nodales*, postula Hegel.

El capitalismo enajena al humano de sí mismo en tanto sujeto. Le impone los criterios del reconocimiento. Lo cuantifica, lo pone, lo valúa y simboliza; y con ello lo denigra. El acercamiento a la verdad se reemplaza con la certidumbre empresarial: ser identificado como poseedor de algo que, de hecho, no se posee, y vengarse por ello. Las inversiones afectivas y las *afinidades electivas* (Hegel, 2013: p. 462) del neoliberalismo motorizan lo que Costanzo Prevé (2009) llamó *nihilismo domesticado*. Un modo de decir que el sujeto es puesto a trabajar por la continuidad de su propia enajenación.

1. Astrada sobre las líneas nodales.

Decía Carlos Astrada (1956), en relación a las líneas nodales:

¹ Docente investigador del Departamento de Filosofía y del Departamento de Ciencias Jurídicas, Política y Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto.

El punto en que se opera el salto de la cantidad a la cualidad es designado por Hegel *punto nodal*. Así se constituye "una línea nodular de medidas" en una escala que va de menos a más e inversamente de más a menos. Es de fundamental importancia la *ley del cuanto cualitativo* en el dominio de los hechos y procesos sociales. La cantidad a medida que aumenta se convierte en cualidad. Con esta concepción del salto cualitativo, Hegel llega a suprimir la categoría de lo gradual, de la evolución continua en el proceso de la naturaleza: la naturaleza da saltos (Astrada, 1956, p. 63).

Astrada identifica aquí un elemento, el punto nodal de medida que, sostiene, es fundamental y clave para dominar los hechos y procesos sociales. ¿Qué significa esto en relación a un término que Hegel tomó de la astronomía? ¿Puede ayudarnos a conocer algo de lo que nos acontece hoy?

Las líneas nodales de medida son desarrolladas por Hegel en el crítico pasaje del Ser a la Esencia, en su *Ciencia de la Lógica*². Para Hegel, Sujeto es siempre predicado, verbo: es su hacer en el mundo y el efecto de ello. Un idealismo exageradamente materialista. La determinación del hacer será entonces, una cualidad. Lo que esto encierra es un proceso de constitución no azaroso, sino a partir de un específico devenir agregativo hasta la ocurrencia del fenómeno y su conceptualización, que es lo que hay que conocer. Por ejemplo, el brote de una semilla (cualidad) requirió de una cantidad de energía que debió acumular para poder dar "el salto" al brotar; un albañil da identidad a una casa tras acumular cantidades diversas de materiales en una específica configuración; la identidad "popular" supone algo más que la agregación cuantitativa de individuos (no por muchxs, popular, digamos). Gramsci sostenía que cualquier ser humano puede "tomar" las cualidades de pensamiento lógico, argumentación, profundidad, etcétera, porque ya están allí operando en nuestras identidades e identificaciones en tanto humano. Lo que diferenciaba al filósofo/a, decía el de Cerdeña, era el grado en que se desenvuelven esas cualidades (Gramsci, 2008: p. 29 y ss). Hay un punto en el que quien se dedica -digamos- sistemáticamente al pensar argumentativo, "salta" a una cualidad diferencial por la cantidad de elementos cualitativos acumulados. No es aritmética, sino grados y cualidades distintivas. ¿En qué punto se opera el salto de la cantidad a una

² En particular me refiero al apartado *Línea nodal de las relaciones de medida*, en el Volúmen Primero, Libro Primero: La doctrina del Ser. Tercera sección, segundo capítulo, B.

cantidad determinada cualitativamente? Eso corresponde a la medida, la identidad del despliegue de la ley del cuanto-cualitativo.

Es probable que Astrada haya advertido en ese movimiento del cuanto-cualitativo la posibilidad de un trabajo de develamiento respecto a las formaciones del Ser de los procesos sociales en tanto *devenires mensurados*, que es lo que Hegel propone en ese pasaje. Lo que está siendo tiene ya, siempre, cualidades, predicados. Marx sostenía algo similar al enunciar que “el espíritu nace tarado”³. Ha sido determinado, pero aún no se conoce, ha sido puesto, y es la realidad. Su negación es la expresión del *quantum*, de la determinación de la dimensión de lo real según, dice Astrada, una categoría que reitera la relación del ser con su existencia concreta.

Lo que Hegel está indicando, y es lo que Astrada retoma, es que *la medida* de lo real (el modo en que se nombra, se identifica, se organiza) no está en el cuerpo indiviso del ser, sino que refiere a otros: es relación y, al relacionar, se especifican las “afinidades electivas” de cada existencia determinada. ¿Cómo son afines? ¿Qué las “elige”? Otra vez, la relación es una introducción cualitativa, no un demiurgo, sino lo que podríamos llamar una “astucia del devenir”, una forma, que Hegel explica como *una línea de nudos de relaciones específicas* (Hegel, 2013, p. 462 y ss).

Intentando simplificar, en mi lectura: lo que es, es *siempre* un algo determinado cualitativamente, pero que se revela como agrupamientos cuantitativos de cualidades. El agrupamiento sigue un orden de afinidades que, en un punto (que es un salto), ordenan la “exclusividad” de la identidad del Ser. La *línea nodal* puede ser identificada como las *razones* de la medida del ser: siempre es específica, excluye la neutralidad y, en tanto medida, es la unidad de cualidad y cantidad. Por ejemplo, maestro es una cualidad de un algo que acumuló cantidades determinadas de estándares vinculados al conocimiento y su transmisión determinada epocalmente. El salto de una existencia a otra no es azaroso, sino que ocurre bajo líneas de medida que pueden ser institucionales o instituyentes de una configuración más casual: “maestro”, como título habilitante de un dispositivo de poder-verdad, o un “qué maestro”, como título consagradorio de un saber-hacer cotidiano. La existencia misma es, entonces, una inestabilidad, nunca un determinismo absoluto.

³ El “espíritu” nace ya tarado con la maldición de estar preñado de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, de lenguaje. Marx, 2005: p. 31.

La línea nodal es *destructiva* del movimiento de expansión de lo real, ya que ordena, clasifica, e identifica en tensión con el devenir, ocurriendo en un sentido opuesto. Por ejemplo, la línea anti-nodal del devenir de la relación del trabajo en el capitalismo del siglo XIX e inicios del XX, pretende conservar un estado del vínculo entre ser y trabajo controlando la expansión del tiempo y su extracción como plusvalía. Los elementos que integran esa unidad determinada entran en relación y combinación con otros por su afinidad a la cualidad “capitalismo”. Para el caso, el capitalismo va a desenvolver afinidades con sistemas de disciplinamiento y control del tiempo del trabajo, estableciendo la línea nodal del modo de producción.

Línea nodal, entonces, es la que, tomando otro sistema de relaciones de afinidades electivas, disputa el trazado anti-nodal, procurando otra lógica de medidas. Genera, hacia adentro y hacia afuera, un movimiento de identidad e identificación cualitativa (partido, clase, grupo) a partir de lo que Hegel llama un “principio de especificación”. En lo real tiene efectos si acontece, es decir, si produce relaciones exteriores, si niega lo que está siendo. La nueva medida agrega y saca cosas de las medidas anteriores: es parte del carácter necesariamente conservador de la dialéctica hegeliana, que Marx va a criticar. En la disputa con las líneas antinodales del capitalismo, podríamos decir que lo que se le opone sostiene, por ejemplo, otra experiencia del tiempo libre en relación al trabajo humano y sus condiciones (allí lo que sostiene Hegel en su *Filosofía del Derecho*, o J. L. Melenchon hoy, en Francia).

El punto de ruptura con una línea anti-nodal y su desplazamiento no es matemático. ¿Cuánto castigo soporta un cuerpo? ¿Cuánta humillación lleva a la revolución? ¿Cuánta indignidad despierta la rebelión? Es indeterminable *a priori*, pero “se introduce un punto” (Hegel, 2013: p. 463), en una escala de más y de menos que ya tiene marcas de cierto devenir. Por ejemplo, el concepto de dignidad humana es un *quantum* en el que vamos, como sociedad, depositando afirmaciones y límites, en el que no es asimilable ningún aspecto de lo que fue y representa un Alfredo Astiz. No obstante, vemos hoy con tristeza cómo ese quantum es objeto de sustracción, y la medida de lo horroroso se desdibuja. Esa es la línea nodal de medidas. Así “aparece” una nueva cualidad, un nuevo algo: un sindicato, un movimiento de liberación nacional, una reconfiguración fascista, un “ni una menos”. Su existencia es parte una oposición diferencial, una tensión ineliminable hasta que no se elimine lo que la constituye (y por eso, Marx va a descreer del Estado burgués hegeliano).

2. Hegel y el (doble) concepto de enajenación. La verdad.

Me parece que Astrada advertía que si queremos conocer los hechos y los procesos sociales, es fundamental entender que sus variaciones son infinitas, y que el cierre (o sutura) que hay que advertir es apenas una cualidad dependiente de una constancia, una continuidad de cierta cantidad de afinidades en constelación. Es lo que norma lo real lo que crea sus derivas. El movimiento de lo cuantitativo es lo que interrumpe cualquier cualidad o reorganiza una anterior en una distinta. Ello no ocurre como *dictum*, sino como irrupción de una acumulación o una desposesión. Toda cualidad del ser, de lo que es, no sería más que saturación o disminución, agregación o sustracción, de cantidades de cualidades que quedan contenidas en lo real o que no se subsumen a ella.

Ya en la Fenomenología del Espíritu (1807), Hegel postulaba la noción de lo real como una disputa emergente entre polaridades, un efecto de *agón* sin solución definitiva. El ser, continúa en su Ciencia de la Lógica (1812-1816), es “lo carente de medida”, *lo desmesurado* (*massloss*), es decir, lo que no puede ser determinado absolutamente, aunque de eso se trata justamente lo real (Hegel, 2013, p. 467 y ss.). Lo real norma al ser, al individuo, a la persona, a lo humano, a sus fines, etcétera. En cualquier definición la determinación nodal se halla puesta: es especificativa de una cualidad, por tanto niega el infinito cuantitativo, niega la diferencia interna. Afirma. Pero la serie nodal es infinita, y tiene siempre puesta la negación, en tanto lo que es, es el proceso de unidad de traspasos entre lo cuali y lo cuantitativo: grupos, individuos, asociación, nación, o comunidad de negocios.

¿Qué enajena, entonces, aquello que objetiva mundo, para darle la forma que - finalmente- exterioriza? ¿Qué se sumó y qué se restó en las enajenaciones que objetiva, específicamente, el neoliberalismo? Enajenación es la forma inmediata del mundo y sus objetivaciones. Para Hegel hay una segunda enajenación que ocurre respecto a la primera, momento necesario para que el sujeto *se ponga* el mundo y deje de ser puesto. La primera enajenación (*Entfremdung*) es parte del sumirse en una exterioridad, es el sacrificio de ser-ahí de un modelo de Sujeto, y es una etapa de menor valía del desarrollo de la conciencia. Mientras, la segunda enajenación (*Entäusserung*) es *hacerse ajeno*, es la realización del espíritu, la activación de la experiencia autoconsciente de sí (sujetividad) y del otro (sujeto).

De acuerdo a E. Iliénkov, en Marx ambos conceptos se vuelven sinónimos pero sólo mientras se hable de la enajenación del obrero, porque su trabajo adquiere existencia externa, adquiere significación fuera de él, y ello marca la totalidad de lo real en el capitalismo. De cualquier modo, sostiene el filósofo ruso, ambos (Hegel y Marx) entienden que la realización del sujeto requiere la superación de las enajenaciones que mantienen a la actividad humana bajo el sacrificio de sus libertades posibles (Iliénkov, 1966).

Lo objetivo inmediato, real y efecto de la tensión nodal, tiene las cualidades de la historia de su constitución. La historia queda orientada según las mutaciones en las afinidades, cuya “electividad” están determinadas en sus posibilidades, atrapadas en la medida, aunque siempre en mutación. La mayor o menor velocidad de esa mutación depende de la circulación de información. El dogmatismo intenta ralentizar cualquier movimiento, mientras que la democratización los acelera. La capacidad de sostenibilidad de la medida está en la capacidad de absorción de desafíos a la agregación de grados de más o de menos. Por ejemplo, como han visto-entre otros-Boltanski y Chiapello en relación a la revolución de Mayo de '68, el desafío sistémico al capitalismo fue reconfigurado a través de la afinidad rebuscada con el concepto de “libertad” en el neoliberalismo. Se dobló, hasta no romperse.

Nuestro tiempo tiene los trazos de aquellas lógicas que hablan por éste, imprimiendo su decurso *necesario*, normando, advirtiéndolo que el Ser es una necesidad ontológica al movimiento de su constitución. Tiene su verdad, luego sus certezas. La particularidad del capitalismo, como avisó Marx, es que éste incorpora al trabajo al proceso de producción como una mediación por el cual se valora el capital. Por lo tanto, lo que el trabajo cree ya es establecido por un poder ajeno, y esa apropiación, esa medida, empobrece cualitativamente al Sujeto humano: subjetividad, poder, libertad, quedan objetivados. Por eso no es sólo un problema de cuánto gana el obrero. El humano es puesto: valuado, determinado, simbolizado y producido según las determinaciones afines a la medida del proceso de producción del capitalismo.

El neoliberalismo, en tanto medida superadora del capitalismo originario (superación nunca es equivalente a un juicio moral ni evolutivo), atrapa el movimiento de la mercancía en la vida del individuo, mucho más allá de la especificación de la organización del tiempo que Marx advirtió. Deuda y culpa, de plusvalor de sí, de

sacrificios, pero también de esperanzas en la realización óptima de la empresa de sí mismo.

3. De la verdad a las certezas empresariales

La realización del sujeto-empresa, en tanto medida de lo real del neoliberalismo, ordena líneas nodales en función de la ontología del mercado. Las reglas de las afinidades electivas son conocidas: inviolabilidad de la propiedad, libertad de contrato, indemnización por perjuicio. Rigen transversalmente lo real y a su único actor, la persona privada (real o ideal). El sacrificio y la esperanza se cifran en su despliegue.

F.V. Hayek sostenía que cualquier diseño artificial sobre la realidad era parte de una apropiación particular, por tanto limitante de la espontaneidad de lo individual. Según él, es injusto que reglas particulares artificialmente inducidas, ataquen el orden espontáneo (catalaxia) no coactivo (Laval y Dardot, 2013: p. 164). De allí al rechazo a conceptos como “justicia social” o “social”, en tanto éstos fuerzan una apropiación coactiva de la orientación de la realidad, es sólo cuestión de renglones. La libertad, entonces, sólo es posible en marcos favorables para la decisión individual absoluta, sin anticipaciones ni direcciones.

Si lo pensáramos en términos nodales, para el neoliberalismo el individuo aparece como una magnitud fija, un dato absoluto, no un devenir. A partir de sí desenvuelve afinidades electivas para su libertad sin constricciones, salvo las que les impongan coactivamente. Según Hayek y *cía.*, el individuo es enajenado de sus libertades cuando es coaccionado a decidir por un otro. De lo que se trata es de volverlo a un hipotético *punto cero*, a su pura individualidad desde la cual tramar su propia existencia.

Desde distintos estudios críticos del neoliberalismo (Brown, Laval y Dardot, Costanzo Prevé) se sostiene que estamos ante una estrategia deliberada de empobrecimiento de lo político para enriquecer al individuo. El asunto es qué determina al individuo. Para los neoliberales, el individuo es una existencia en general, una magnitud fija, condicionada por una sociedad en particular.

Las lecturas críticas del individuo no lo conciben ser “indiviso”, sino también como una particularidad. No cualquier individuo sería el medido por el neoliberalismo, sino aquél que ha sido privilegiado por las lógicas de medida de lo real de este tiempo, es decir, por las que construyeron -por afinidades electivas- la dirección del estado de las cosas

como capitalismo, colonialismo y patriarcado, que no son sino nombres tomados de medidas que arbitran lo real. En oposición, para el neoliberalismo, lo político aparece, es puesto, es distorsivo de la libertad individual, en tanto afectaría el principio de *isonomía* al otorgar ventajas a identidades políticas colectivas por sobre la pura individualidad, imponiendo fines. Se advierte cómo organiza medidas en función de la creencia en unas y la no validación de otras.

Es interesante, creo, ir notando cómo ocurre la mutación de lo que afinca una medida como el neoliberalismo para conservarse. En términos doctrinarios, los neoliberales defienden que las consecuencias del mercado no son atribuibles a ningún sujeto (no hay, por lo tanto, justo ni injusto). Por tanto, las desigualdades no tendrían nada de injusto. Salvo, claro, las que provocó la política interviniendo el mercado. Así, agrega libertad lo que quita peso al individuo, en tanto indiviso decisor en situación de mercado. Incluso agrega lo que supone sacrificar existencia: ser despedido, no poder pagar un impuesto, deprimir calidad de vida, son desplazamientos necesarios para volver a la “verdadera vida” del individuo, en donde se cifran las esperanzas de un puro hacer en el mercado más ventajoso que la particularidad que ralentizaba este proceso (derechos, Estado de bienestar, políticas a sujetos específicos).

En relación a la formación del sujeto, el neoliberalismo impide el verdadero despliegue de la segunda forma de la enajenación, en tanto conserva la separación del sujeto con los objetos del mundo: lo objetivo es puro dato al que volver. Lo objetivo, la competencia, el mercado, lo indiviso, es parte de un orden espontáneo y natural, la vida es una transacción en pos de rendimientos, el resultado del esfuerzo es plena pertenencia. Salvo que alguien me lo haya sacado. Y, con ello, se roba mi sacrificio y esperanza. Una poderosa medida la que construye.

Aquí, entiendo, radica una de las novedades de la época. El *nihilismo domesticado*, como le llama Prevé (2009), se orienta específicamente a una política de la venganza y de la revancha (Brown, 2021: p. 228 y ss), en contra de quienes serían responsables de la no realización del dato-individuo. Así, a la racionalidad económico-política le siguen inversiones afectivas conservadoras orientadas hacia lo que habría puesto en decadencia al mercado, al orden sexual, a la distribución de la riqueza, al orden colonial, y hasta al goce de derechos.

Este pasaje habilitante del escepticismo hacia al relativismo, encubre el nihilismo, precisamente lo que Hegel quería evitar al trabajar en la pedagogía de la segunda

enajenación. Escepticismo en torno a alguna verdad respecto a lo humano, la moral, la ética, la vida, el amor, la vida en común, la justicia, la igualdad, la libertad. La relativización de la verdad y su consecuente efecto nihilista es inmovilizante. El sujeto es puesto en las certezas empresariales, cuya medida específica un cuanto-cualitativo muy claro y contundente. Las imposibilidades de disputar lo objetivado son trasladadas al propio sujeto, lo que garantiza la inmovilidad de lo real. Su sacrificio y esperanza radican en la misma lógica que los contiene: productividad y revancha/venganza.

Identificar las “afinidades electivas” es un recurso de desmontaje crítico del tiempo. Lo que éste tiempo agrega y quita de las cualidades de la libertad son focos de atención para guiar la deconstrucción y la reconstrucción de sus nexos lógicos. Un proceso de oposición es una acumulación que no tiene fecha de inicio ni de fin, y cuya clave está en una medida que el nihilismo domesticado quiere extinguir: la creencia en la ficción de lo indiviso.

Referencias bibliográficas

- Astrada, Carlos (1956). *Hegel y la dialéctica*. Buenos Aires: Kairós.
- Brown, Wendy (2021). *En las ruinas del neoliberalismo*. Madrid: Traficante de sueños.
- Gramsci, Antonio (2008). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hegel, G. F. (2013). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Iliénkov, Evald (1966). Hegel y la “enajenación”. Consultado en: <https://www.marxists.org/espanol/ilienkov/hegel-y-la-enajenacion.pdf>
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Madrid: Gedisa.
- Marx, Karl (2005). *La ideología Alemana*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editores.
- Prevé, Costanzo (2009). *Marx lector de Hegel y...Hegel lector de Marx. Consideraciones sobre el idealismo, el materialismo y la dialéctica*. Consultado en: <https://marxismocritico.com/wp-content/uploads/2019/07/marx-lector-de-hegel....docx.pdf>

Tiempo liminal, mito y utopía

Sebastián Torres (UNC)

I. Crisis

Nos encontramos en un momento de cambio radical. La afirmación se repite en los discursos académicos, mediáticos, políticos y sociales. Cambio económico, político, cultural, ecológico, civilizatorio, incluso antropológico. Una “gran transformación”, de una escala todavía indescifrable, experimentada con todos los rasgos de una crisis que, a su vez, afecta la idea misma de cambio, carente de los horizontes y sentidos que de diferente manera fueron sostenidos por los ideales modernos del progreso.

Los usos político-partidarios sobre quién se apropia e identifica con el cambio, en un sentido no muy diferente a ese ya antiguo *locus* moderno sobre quién representa la modernización y el progreso (cuyo efecto es poner a su adversario fuera de la historia), se chocan con las representaciones sociales para las que este momento de transformación no es portador de certezas, expectativas, promesas o esperanzas sobre el porvenir. Más allá de interpretaciones particulares, *locus* que poseen segmentadas resonancias y *clichés* que arrastran eficacias inmediatas, deslucidas por la réplica “es más de lo mismo”, entre lo que *ya no es* y lo que *todavía no es* se extiende un presentismo absoluto e impredecible, que neutraliza la crisis como pasaje hacia un porvenir. El *ahora*, cargado de un rechazo al pasado y un escepticismo frente al futuro, fragiliza cualquier tentativa de organizar temporalmente las expectativas.

Eso que Arendt llamó la *brecha* entre pasado y futuro, posibilidad del “comienzo de un nuevo comienzo” ⁴, constitutivo de la temporalidad humana, actualmente es mejor descrito por el tan citado pasaje de Gramsci, “La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados” (1981, Cuaderno 3, §34, p. 37), sabiendo que ya no nos habla de una crisis de hegemonía, que conservaría la idea de una transición entre

⁴ “una brecha en el tiempo al que «su» lucha constante, «su» definición [refiriéndose al hombre] de una postura frente al pasado y al futuro otorga existencia. Sólo porque el hombre está inserto en el tiempo y sólo en la medida en que se mantenga firme, se romperá en etapas el flujo indiferente de la temporalidad; esta inserción —el comienzo de un comienzo, para decirlo con términos agustinianos— es lo que escinde el continuo temporal en fuerzas que entonces comienzan a luchar unas con otras y a actuar sobre el hombre”. En esta formulación, que recupera la dimensión humana de la natalidad, no implica que -como en otros momentos de su obra-, se trate también de tiempos sombríos (Arendt, 1997, p. 17).

un orden y otro, sino de una dramática fijación del *interregno*, donde lo morboso deviene una patología social en la que una ambigua identificación o fascinación por aquello que pone en riesgo la vida singular y colectiva erosiona cualquier imaginario emancipatorio.

En una problematización más reciente, aunque en un ya distante inicio del siglo XXI, Elias Palti introduce su libro *Saberes y verdades del marxismo* (2005) con un diagnóstico de época donde es la idea de crisis la que se encuentra en crisis, una crisis de la crisis, caracterizada por la ausencia del impulso revolucionario portador de futuro y el declarado fin de la historia por el triunfante discurso globalista. La ya tantas veces enunciada crisis del marxismo nos presenta el pasaje a un tiempo a-normal que se extiende indefinidamente. Los autores convocados por Palti, que en la década del 90 participaron de aquel profuso debate sobre el retorno de lo político, marcado por un sostenido anti-historicismo, pensaron en torno al estado de excepción como regla, el decisionismo, la comunidad como diferencia, la política como irrupción acontecimental, etc. Un conjunto de motivos que bien podríamos comprender en los términos de una “ontología de la crisis”, cuyo develamiento rosaba las experiencias vivenciales y conservaba en la indeterminación del ser de lo político la única apertura posible a aquel antiguo significado de la crisis en cuanto oportunidad. Sin embargo, esa manera de elaborar la crisis de la crisis encontró muchas dificultades para conceptualizar los procesos políticos latinoamericanos que revitalizaron las lenguas emancipatorias, cuya crítica ofreció, por otra parte, pocas herramientas para la comprensión y eficaz resistencia al exponencial resurgimiento de las derechas: ambos fenómenos que parecían solo pervivencias espectrales de un pasado imposible de reactualizar. Así, entre la crítica a las clásicas confianzas procesuales y las peligrosas derivas nihilistas, la crisis todavía es una categoría a requiere ser pensada.

II. Tiempo liminal

En una serie de intervenciones relativamente recientes, García Linera (2021, 2022, 2024) ensaya una “teoría de la crisis” que permita pensar más allá de las perspectivas dominantes en las ciencias sociales y humanas, todavía sujetas a conceptualizaciones derivadas de la normalidad, la regularidad y la reproducción social. El concepto de *tiempo liminal*, que toma prestado de la antropología de Victor Turner (1988), le permitirá ensayar una cartografiar la crisis actual, sin reducir esta categoría de análisis a

aquello que, sea que hablemos de la modernidad o del capitalismo, conduce a que estos dos grandes significantes se identifiquen con la crisis como un estado permanente (de allí los debates nunca resueltos sobre la modernidad y la posmodernidad, el neocapitalismo o el capitalismo tardío, el imperialismo o el neocolonialismo, etc.), posibilitando dar cuenta de un momento singular de las sociedades, determinado por una experiencia de la temporalidad.

No nos vamos a detener en tan la amplia como precisa descripción de lo que Linera presenta en los términos de “una sobreposición abigarrada y anudada de múltiples crisis” (2021), de alcance global, más o menos conocidas por todos y todas: crisis en lo económico, lo político, lo social, lo cultural, lo científico-tecnológico y lo ambiental. Lo que nos interesa es su idea de “tiempo liminal” en cuanto experiencia social de una temporalidad que hace posible la experiencia de la crisis como tal.

En palabras de Linera, el tiempo liminal es un momento,

“en que las sociedades entran a un umbral histórico, a un pórtico que separa un tiempo histórico cansado, meramente inercial, que deambula como un zombi, de un nuevo tiempo histórico que aún no llega, que tampoco se anuncia, que no se sabe cómo será, pero que todos esperan que algún rato llegue” (2021).

Continuando con su caracterización, no toda crisis implica la experiencia del tiempo liminal; la “extinción de los viejos horizontes predictivos” produce un “tiempo histórico suspendido”, donde los acontecimientos se presentan de manera caótica, sin poder inscribirlos en un orden de sentido. “A diferencia de las crisis revolucionarias, donde el tiempo se comprime, aquí el tiempo se dilata sin avanzar” (2021), a la vez que se vive en un tiempo acelerado, justamente porque todas las acciones y decisiones son de orden táctico, mensurables en el ahora, sin ningún horizonte estratégico. Lo que trata de pensar el tiempo liminal es “el desplome del tiempo social”: la experiencia de vivir en un tiempo sin esperanzas (2022). Linera conserva la idea de crisis como momento en el que se cierra una época y se da inicio a una nueva, pero la liminaridad del tiempo no dice qué sea lo nuevo: remite a un momento de vacío, porque el cambio no se presenta como un “tránsito gradual”, ni como una “apacible mezcla anfibia”. Por eso, se trata de “un corte abrupto en la experiencia del tiempo social” que deja a las personas sin un “sustituto imaginado ni premonición plausible” sobre el porvenir.

Gran parte de su análisis busca situar este tiempo social en los “momentos de transición de ciclos de acumulación-dominación”, pero en los análisis multicausales de la crisis la liminaridad es lo que posibilita un abordaje de este acontecimiento temporal como un “hecho social”, una experiencia subjetiva y colectiva donde la crisis toma consistencia en un estado generalizado de ausencia de futuro. Esta perspectiva es fundamental, porque Linera busca saldar la distancia que suele estar presente entre las *teorías* de la crisis (donde sus determinaciones tienen que ser desocultadas, detrás de una aparente normalidad que muestra signos de incertidumbre) y las heterogéneas *experiencias* sociales de la crisis, reconocibles en el mismo desorden presente en diferentes planos de la vida cotidiana, es decir, en el ámbito de las prácticas concretas, donde se forjan los imaginarios a partir de los cuales los individuos se relacionan con el mundo.

Linera ensaya un desglose del tiempo liminal de dos maneras diferentes. En uno de sus textos (2022), analiza tres dimensiones, que coinciden con tres momentos en el interior del momento liminal, que se articulan y mezclan: la dimensión económica, la dimensión político-cultural y la dimensión ideológica. Tres dimensiones de una crisis: “crisis de la acumulación” (de producción, circulación y financiera del capital, a lo que se suma un nuevo intervencionismo estatal, tanto proteccionista como financiero), “crisis de los procesos de legitimación” (que comprende no solo la crisis de las instituciones democráticas, sino también la crisis de dominación: dominación que nunca desaparece, pero encuentra debilitado su poder hegemónico, exhibiendo rasgos autoritarios y violentos) y “crisis de los procesos de subjetivación o interpelación” (que hace referencia propiamente a este estado de incertidumbre generalizada, más allá del afianzamiento temeroso en identidades cerradas y reactivas).

En un texto posterior (2024), hace referencia a tres procesos independientes pero interrelacionados: en primer lugar, “la parálisis o bloqueo del horizonte predictivo con el que las sociedades orientaban, real o imaginariamente, su devenir en el tiempo”; en segundo lugar, “la divergencia de élites”, que ya no pueden producir y sostener los consensos globalistas que otrora ofrecieron un horizonte social más o menos compartido (exponiéndose los conflictos entre liberales, neoliberales, derechas, con sus propias mixturas) y, en tercer lugar, lo que Linera denomina “apertura cognitiva”, situación que responde a la imposibilidad de que una sociedad viva indefinidamente en la incertidumbre. Este tercer momento es fundamental, porque le permite sostener el carácter transitorio del tiempo liminal (aunque eso lo lleve a aventurar cronologías no

siempre consistentes, hablando de años, décadas o una inminente resolución) y, a su vez, la contingencia misma del futuro, puesto que nada dado permite saber si esa imaginación de futuro, que responde a la necesidad de aferrarse a nuevas certezas o expectativas, se va a resolver a partir de una restitución conservadora o a partir de nuevas formas emancipatoria.

Como puede verse, entre el primer (2022) y el segundo (2024) análisis, la constante que adquiere mayor relevancia en la conceptualización del “tiempo liminal” es la dimensión subjetiva, ligada a una dinámica intrínseca entre la crisis del imaginario social y el imaginario social de la crisis. Esta mutua implicación resultará determinante para identificar una ruptura temporal entre el pasado y el futuro, como para sostener la hipótesis de un momento de apertura temporal.

III. Entre la antropología y la filosofía

Es posible que Lineras se haya encontrado con Turner porque su libro, *El proceso ritual. Estructuras y antiestructuras* (1988 [1969]), es resultado de las conferencias Morgan, homenaje a este pionero de la antropología que Marx estudiará y anotará; apuntes luego reunidos bajo el título *Escritos etnográficos*, una de las fuentes principales de la lectura andina que Lineras recorrerá y ampliará a partir de valiosos aportes textuales y teóricos⁵.

De Morgan toma en préstamo el concepto de tiempo liminal, aunque no da otra indicación sobre cómo *traduce* esta categoría antropológica en un concepto para abordar el presente. Sin realizar ninguna referencia directa, sí es reconocible un segmento del análisis del antropólogo en el que identifica el efecto de igualación que producen los rituales de transición, a partir de la suspensión de las estructuras (jerarquías) sociales. En Linera, esta idea se traduce en una descripción de la crisis como un momento en el que no hay un discurso dominante, sino muchos y contradictorios entre sí. Este debilitamiento de la dominación ideológica -que, por supuesto, no implica su desaparición- es lo que explica este momento de igualación (que, por otra parte, posee ecos tocquevilleanos que no seguiremos aquí), y uno de sus efectos más relevantes en la

⁵ Nos referimos tanto a las ediciones de Marx (2015 y 2028), hasta el más amplio conjunto de escritos dedicados a la relación entre marxismo e indianismo.

caracterización de la crisis: la disponibilidad cognitiva, momento de apertura a nuevos discursos que puedan llenar el vacío de expectativas.

Por otra parte, puede resultar paradójico que no retome otro concepto central en Turner, caro a esa otra línea de la antropológica que Linera supo recuperar siguiendo los escritos etnográficos de Marx: la *communitas*. Paradójico, porque para Turner, el tiempo liminal es a la vez interrupción y fundación de la comunidad. La diferencia es comprensible, si consideramos que Linera requiere una necesaria traducción del concepto para distinguir las comunidades ancestrales de las sociedades históricas o, en otros términos, para diferenciar los ciclos donde la “crisis” es ritualizada, de los ciclos de acumulación del capital, en los que la crisis se extiende hacia todas las mediaciones que podrían enmarcarla y dotarla de sentido. Sin embargo, la comunidad no está del todo ausente en los textos que estamos analizando: en los pocos momentos en el que Linera se posiciona ante la pregunta por qué hacer, plantea que la autoorganización popular, la disputa electoral y el horizonte de la comunidad resultan la tarea exigidas por este tiempo. Resulta claro que la incertidumbre sobre la salida del tiempo liminal persiste, pero también que entre lo táctico y lo estratégico, la comunidad es uno de los nombres posibles para esa disposición abierta a la imaginación de futuro.

Los riesgos inmovilizantes del “realismo capitalista”, condensados por Fischer en su apropiación de la frase de Jameson “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”, pueden ser parcialmente conjurados a partir de las sugerentes antropologías del apocalipsis, de Viveiros de Castro (2019) a Grüner (2023), enmarcando ese imaginario de la alteridad en las persistentes figuras del fin de la humanidad. Sin embargo, si vamos a la primera formulación de Jameson (presente en *Las semillas del tiempo* [1994], casi diez años antes de *Arqueologías del futuro*), la frase completa nos conduce a otras derivaciones: “Parece que hoy día nos resulta más fácil imaginar el total deterioro de la tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo; *puede que esto se deba a alguna debilidad de nuestra imaginación*” (Jameson, 2000, p.11).

De los tantos interrogantes que se siguen del análisis de Linera nos interesan dos, que entendemos mantiene un vínculo conceptual y político que nos confronta con las “debilidades de la imaginación”. Por una parte, es necesario preguntarse por cuánto de la conceptualización de la temporalidad liminal resulta determinada por un meta-tiempo comprendido en términos de *ciclos* (concepto recurrente en Linera) más allá de que el

pasaje del caos al orden no permita predecir la forma y el contenido de la nueva hegemonía. Por otra parte -y esta es la cuestión que, a partir de Jameson, me parece más relevante-, cabe preguntarse si la interrupción del tiempo normal resultado de la temporalidad liminal no posibilitaría también la emergencia de otras temporalidades, que habiliten un desvío en la restitución de un tiempo normal. Estas cuestiones resultan fundamentales, porque en un tiempo fuera de quicio parece imposible distinguir entre las percepciones patológicas que hacen síntoma en la experiencia de la crisis y los filones sobre los que se podría instituir un nuevo orden. Por caso, ¿la *aceleración* es un límite para la experiencia o se trata de un nuevo trascendental histórico de la temporalidad al que tenemos que readecuar las categorías y las prácticas sociales?

IV. Mito y utopía.

Con Linera se abre una conversación entre la crítica social y la antropología, entre la temporalidad de la imaginación social y la comunidad, que nos permiten avanzar sobre algunas consideraciones que atienden a la interrogación planteada por Jameson.

¿Es posible considerar que lo común es el nombre de una disponibilidad abierta por este momento de crisis o se trata de una posición de parte, aprisionada en el agotamiento del pasado? ¿Cuánto de sobrevida de lo que *ya no es* y cuánto de promesa sobre *lo que aún no ha llegado a ser* porta lo común? Es difícil responder a estas cuestiones, en el marco de la generalizada percepción sobre una transformación época absoluta, donde abstractas exigencias de respuestas también absolutamente novedosas operan como un *cliché* que inhibe su misma posibilidad. En orden a nuestra pregunta anterior, quizás podamos volver sobre lo común (en la comunidad, en la comuna, en el comunismo) a partir de la confluencia de esas dos temporalidades disruptivas -clásicamente consideradas antagónicas- como fueron el mito y la utopía.

En uno de sus escritos Zizek repasa críticamente la tesis de Marx sobre la ideología, condensada en la afirmación “las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante”. Retoma o reinterpreta una tesis atribuida a Jameson, según la cual la disposición utópica es pre-ideológica: se trata de un conjunto difuso de ideas, afectos y expectativas, a las que las disputas ideológicas le dan forma y sentido (Zizek, 2008, p. 20-21). En los términos de Linera, podríamos decir que, en el tiempo liminal, la multiplicidad de discursos que intentan sin éxito hegemonizar un sentido y una dirección al tiempo

histórico, hace emerger a la superficie esa disposición utópica, como disponibilidad o apertura cognitiva. Si es posible esta traducción, podríamos suponer que en análisis de Linera sobre la crisis hay mucho más de Gramsci que su explícita indicación sobre la correspondencia entre el tiempo liminal y el *interregno* (2021). Pero nos interesa menos la manera en que redefiniría los términos de una crisis de hegemonía que la tensión presente en la negativa a nombrar la *utopía*, con la que Gramsci, como gran parte del marxismo, fue esquivo o explícitamente crítico. Sin embargo, por qué no considerar que la dimensión utópica se hace presente en la disposición y disponibilidad de y hacia el futuro, más allá del silencio sobre su enunciación⁶.

Habría que volver a Gramsci para aventurar una lectura que, en continuidad con aquella reflexión sobre la crisis, encuentre en *El Príncipe* maquiaveliano la condensación del mito viviente y las esperanzas emancipatorias que movilizaron las utopías revolucionarias, encarnadas en el príncipe nuevo, acaso como utopía concreta. Retomar aquellos desbordantes pasajes en los que ciencia e ideología, drama y manifiesto, rigor lógico y pasiones políticas, autorreflexión y fantasía exigen que la relación allí planteada entre mito y utopía no sea reducida a una simple oposición, sino resultante de una tensión productiva que modifica tanto al mito (soreleano) como a la utopía (racionalista). Pero esa atractiva exégesis nos demandaría un camino más largo para llegar a Linera, porque es otra la genealogía -otra, porque Latinoamericana- que permitiría explicar el arribo al mito y la utopía como formas imaginarias, en su tensión no excluyente, de lo común.

Volviendo a la cuestión del tiempo liminal, bien podríamos sostener que, en un momento de crisis donde ni el pasado ni el futuro logran, por sí mismos, determinar el presente, el encuentro en tensión entre mito y utopía adquiere una singular relevancia. No solo como formas temporales a partir de las que lo anacrónico irrumpe en el orden “normal” de la reproducción social, sino también como organizadores disruptivos de un tiempo muerto, carente de rumbo. Tensión que no solo atañe a sus “formas” temporales, que acosan al presente desde el pasado y el futuro, sino también a su común potencias negativas, que pueden operar tanto en la irrupción crítica del tiempo lineal y homogéneo, como en la desviación de un tiempo sin sentido, que no es ajena a los

⁶ En García Linera la palabra utopía no parece tener un sentido unívoco. Por ejemplo, en *Para los que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI* (2022a) las únicas referencias a la utopía se encuentran en la caracterización del liberalismo globalista de finales del siglo XX. Mientras que, en *La política como disputa de la esperanza* (2022b) a partir de una cita de Traverzo y Bloch, la utopía adquiere un sentido positivo, aunque su uso tiene un carácter más poético que conceptual.

sincretismos de la imaginación popular. Una tensión productiva que posibilite ir más allá del mito como repetición infinita de una totalidad ya consumada, reactiva al porvenir, y de la utopía como evasión ilusoria del presente histórico, a partir de la imaginación de un porvenir absolutamente otro. Una tensión, entonces, que exige la crítica y posibilita una apertura emancipatoria, en la medida en que requiere confrontarse con los límites imaginarios presentes en el anudamiento entre el sacrificio y la esperanza, cuando la lengua de la dominación llama viejo a lo nuevo y nuevo a lo viejo, en la expresión exacerbada de una radical libertad, junto a la más vehemente aceptación de lo que hay como única realidad posible.

Mito y utopía, no provienen de otro tiempo o lugar, no son a-históricos o transhistóricos; son inmanentes a las crisis, concebibles solo a partir de las fallas y contradicciones del tiempo presente. Sus desplazamientos temporales no implican necesariamente una evasión, pueden ser pensados operando desvíos de un presente absolutizado, donde todo aparece como un pliegue de lo que hay. Por estos motivos, la solicitud a la imaginación no se dirige solo, ni principalmente, al contenido representacional que puedan enunciar (en arcaicas o nuevas ficciones) para poder figurarse una realidad otra, sino a la capacidad de anudar lo heterogéneo a partir de relevamiento de la conflictividad, la negación -el rechazo- de lo inaceptable, así como la negación de la cancelación de la realidad en un tiempo-uno, presente en una multiplicidad de prácticas. En el tiempo liminal, la disputa por la verdad no puede reducirse a una disputa por las diferentes representaciones del orden por venir y por su nominación. Es, antes, una disputa inmanente a las temporalidades en pugna, que puedan hacer lugar a las prácticas de la justicia, la igualdad, la libertad, la felicidad, como verdades de un tiempo propio.

Así, la tensión productiva entre mito y utopía no trata solo de poder imaginar un tiempo otro, porque la imaginación es, *per se*, impotente sino es impulsada por una crítica sin concesiones a la alienación del tiempo del capital, del tiempo abstracto y su valorización. En este sentido, habría que pensar que el mito y la utopía no son alteridades temporales, sino imaginarios concretos posibilitantes de una lucha estratégica por la reapropiación del tiempo. Pero también, si la liminaridad como categoría temporal tiene eficacia para conceptualizar la crisis por su sobreposición con el espacio global, ¿no sería necesario considerar además una espacialidad liminal? Relevantar la diferencial espacialidad histórico-social de la crisis en y desde Latinoamérica

permitiría explorar, en los sincretismos entre mito y utopía (¿una suerte de dialéctica entre el mito viviente y la utopía concreta?), el *aquí* de las formas de dominación y las posibilidades de lo común como manera de nombrar el futuro, en las luchas que está siendo, aunque aún no despusen como porvenir.

Bibliografía

Arendt, H. (1997). *Entre Pasado y futuro*. Barcelona: Península.

García Linera, A. (2021) “Tiempo histórico liminal”. *Jacobin*.
<https://jacobinlat.com/2021/01/tiempo-historico-liminal/>

García Linera, A. (2022). “Tiempo liminal. Temporalidad plural”. *IV Coloquio Internacional Althusser*. Buenos Aires: Ed. Universidad de La Plata,
<http://jornadabibliotecologia.fahce.unlp.edu.ar/iv-coloquio-althusser/actas/ponencia-230414165153119509>

García Linera, A. (2022a). *Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI: selección de conferencias, artículos y entrevistas, 2010-2021*. Tzeiman, A. y Parodi, R. (edit.). Universidad Nacional de General Sarmiento y Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini

García Linera, A. (2022b). *La política como disputa de las esperanzas*. Bs. As., CLACSO.

García Linera, A. (2024). “La época de la incertidumbre. El tiempo liminal”. *metapolis.net*. <https://metapolis.net/es/project/la-epoca-de-la-incertidumbre-el-tiempo-liminal/>

Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 2: Era.

Grüner, E. (2023). *La tentación del desastre*. Bs. As.: Red editorial.

Jameson, Fredric (2000 [1994]). *Las semillas del tiempo*. Barcelona: Trotta.

Marx, K. (2015) *Escritos sobre la comunidad ancestral*. García Linera, A. (introd.) Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Marx, K. (2018) *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos*. García Linera, A. (introd.) Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

- Turner, V. (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Bs. As., Taurus.
- Viveiros de Castro, E. y Danowski, D. (2019) *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Bs. As., Caja Negra.
- Zizek, S. (2008) *En defensa de la intolerancia*. Bs. As., Sequitur.
- Elias Palti, E. (2005) *Saberes y verdades del marxismo*. Fondo de Cultura Económica.

Tabúes sacrificados en el altar neoliberal

Mariana Gainza (Conicet - UNSAM)

Sigo dándole vueltas a una cuestión que me parece interesante, actual y problemática: la cuestión de los modos de espiritualidad (nuevas o viejas) que le dan sustento y soporte a la violencia y a la crueldad asociada con el actual modo de acumulación. En relación al tema del sacrificio, hay noticias escalofriantes que llegan desde México desde hace ya un tiempo, y que indican que están dándose prácticas de canibalismo al interior de algunas bandas de narcotraficantes. Frente a este tipo de noticias, surgen rápidamente preguntas sobre la relación entre lo arcaico, lo moderno y lo actual. ¿Se trataría de una especie de retorno a costumbres ancestrales? ¿Una recreación de ciertos rituales sacrificiales precolombinos que incluían la ingesta de carne humana? ¿O acaso se trata de un nuevo canibalismo, un canibalismo del siglo XXI?

El antropólogo Claudio Lomnitz (2023) se refiere a esos hallazgos, intentando pensar las creencias y rituales que le dan sustento a una nueva espiritualidad, asociada con las exigencias extremas a las que el crimen organizado somete a sus miembros. Unos cultos que, transgrediendo ciertas prohibiciones culturales fundamentales, como la de la antropofagia, les dan a esos grupos la cohesión que requieren para sostenerse como *soberanías paralelas*. Las sociedades secretas funcionan gracias a pactos de silencio, y esos pactos se fortalecen gracias a prácticas religiosas específicas, que toman en cuenta la naturaleza de la violencia que deben justificar.

El desarrollo del nuevo canibalismo en México habría pasado, según Lomnitz, por tres fases, que mostrarían una evolución preocupante, desde una presencia más bien anecdótica y marginal, hasta su integración a la lógica de la expansión y fortalecimiento de una economía y una sociedad paralelas, reguladas a través de la violencia extrema por el crimen organizado y las bandas policiales y militares que se acoplaron a él –sobre todo a partir de la política de “guerra contra el narco” lanzada por el gobierno de Felipe Calderón en 2006–⁷. Esas tres fases (Barría y Lomnitz, 2024) son: 1) el hallazgo aislado

⁷ Al respecto, hay que señalar que los niveles descomunales de violencia que se desataron en México hace casi ya dos décadas no han retrocedido; y ello, a pesar del hecho –de fundamental relevancia– de que a partir de 2018 el gobierno ha quedado en manos del partido progresista Morena (con la presidencia de López Obrador –2018-2024– y la reciente elección de su sucesora Claudia Sheinbaum). Parece, pues, que cuando se producen ciertos cambios catastróficos en las políticas de Estado (como los implementados por

(en el año 1989, en Matamoros) de una especie de secta narco-satánica, en la cual un santero o especialista ritual le vendía protección mágica a un grupo delictivo a través de una ceremonia que incluía sacrificios humanos; 2) el comienzo del uso del canibalismo para el reclutamiento de sicarios, obligados a comer partes del cuerpo de alguien asesinado, no sólo para demostrar su valentía sino para dejar constancia de lo irreversible de la complicidad asumida; 3) finalmente, la incorporación de la práctica entre los grupos que ya dominan un territorio, y realizan banquetes para invitados especiales o para la comunidad, en los cuales se deja entrever que los platos servidos incluyen carne humana.

Pero más allá de lo siniestro de estas “anécdotas” que nos ofrece este presente que vivimos, el tema del sacrificio es un buen pretexto para volver a leer *Tótem y Tabú*. Porque allí Freud se apropia de los hallazgos del exegeta y estudioso de las religiones Robertson Smith, para sostener, precisamente, que el “banquete totémico” es el rito sacrificial que le da su consistencia moral a todas las culturas primitivas (Freud, 1991, p. 135). A pesar de que la teoría de Robertson aporta en su apoyo un único caso documentado proveniente del siglo V, Freud entiende que la verosimilitud que el investigador logra en su análisis de “la naturaleza del sacrificio” entre los antiguos semitas no sólo acredita su hipótesis, sino que permite prolongarla más allá de la historia de las religiones, para hacerla confluir en una alianza estratégica con la explicación freudiana del Edipo. El rito cultural fundamental de la humanidad sería, entonces, el banquete totémico, que Freud describe en los siguientes términos:

El clan, en ocasiones solemnes, mata cruelmente y devora crudo a su animal totémico, su sangre, su carne y sus huesos; los miembros del linaje se han disfrazado asemejándose al tótem, imitan sus gritos y movimientos como si quisieran destacar la identidad entre él y ellos. Ahí actúa la conciencia de que ejecutan una acción prohibida al individuo y sólo legítima con la participación de todos; por otra parte, ninguno tiene permitido excluirse de la matanza y del banquete. Consumada la muerte, el animal es llorado y lamentado. El lamento totémico es compulsivo, arrancado por el miedo a una amenazadora represalia, y su principal propósito es, como lo señala Robertson Smith a raíz de análoga

la gestión de Calderón en México), sus efectos a largo plazo resultan muy difíciles de revertir. Situaciones similares se viven hoy en Ecuador, y nos advierten dramáticamente sobre lo que podría llegar a ocurrir en Argentina si ciertas figuras políticas, que pretenden impulsar la militarización de la seguridad interior e insisten con la idea de que habría que llevar adelante, aquí también, una “guerra contra el narco”, logran su cometido.

circunstancia, sacarse de encima la responsabilidad por la muerte. Pero a ese duelo sigue el más ruidoso júbilo festivo, el desencadenamiento de todas las pulsiones y la licencia de todas las satisfacciones. (...) Una fiesta es un exceso permitido, más bien obligatorio, la violación solemne de una prohibición. (Freud, 1991, p. 142)

El sacrificio en las religiones antiguas, entonces, era “el acto sagrado por excelencia”. Acto sagrado, que asumía la forma de una ceremonia pública y festiva, donde se expresaba la comunión entre los miembros de la tribu con su dios, gracias al “poder ético” del “comer y beber en común”. Símbolo de la comunidad social y medio para fortalecerla por la asunción de “obligaciones recíprocas” (Freud, 1991, p. 136), la fuerza de la comensalidad deriva de “la participación en la misma sustancia que penetra en el cuerpo” (Freud, 1991, p. 139). El lazo de comunidad, concebido “en términos así de realistas”, dura “mientras la sustancia comida en común permanezca en el cuerpo” (Freud, 1991, p. 137), de ahí la necesidad de la repetición del banquete. Ese lazo “no es otra cosa que la vida” del animal sacrificado, “vida que mora en su carne y en su sangre” (Freud, 1991, p. 140) y que se comunica a todos los comensales. En ese punto de su reconstrucción de los aportes de Smith, entonces, Freud señala que “en los sacrificios humanos de los aztecas” (Freud, 1991, p. 141) y otros que recuerdan las condiciones del ritual totémico, se comprueba el mismo valor sacramental; esto es, la ingesta de carne humana en las ceremonias de algunos pueblos amerindios cumple exactamente la misma función que el sacrificio ritual de ciertos animales sagrados.

En el contexto de una consideración desprejuiciada y realista de la constitución histórica del lazo moral comunitario, la interpretación freudiana del canibalismo y su uso de las hipótesis de la historiografía antropológica se basan en la famosa analogía entre el origen infantil de la neurosis y el origen histórico de la cultura. La forma del relato freudiano es conocida. Adoptando la suposición darwiniana sobre la “horda primitiva” – es decir, la idea de que la primera forma de sociedad fue una manada sometida al dominio absoluto de un macho celoso, que no compartía las hembras y expulsaba a sus hijos del grupo en cuanto pretendían disputar su monopolio–, Freud encuentra su plausibilidad histórica en la universalidad del banquete totémico, que le permite dar una secuencia a la narración:

Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible (...). Que devoraran al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión (Freud, 1991, pp. 143-144).

En el origen, entonces, fue el acto –dice Freud– un crimen que la fantasía recrea, recuerda y suprime a través de todas las formaciones psíquicas y culturales que dan cuenta de la actividad espiritual de la humanidad. La fundación de la sociedad humana, sería, así, indisociable de los “sentimientos contradictorios” de la “horda fraterna rebelde”. El crimen del padre odiado y admirado dio paso al remordimiento y a la conciencia de la culpa, y en virtud de una “obediencia retrospectiva” a sus mandatos, el asesinato quedó desautorizado, prohibiéndose la muerte de los sucesivos sustitutos del padre muerto. Del tótem –como encarnación de la memoria culpable del asesinato y origen ancestral del *no matarás*– surge la renuncia al contacto sexual con las mujeres que los hijos habían querido disputarle: el *tabú del incesto* que explica la exogamia. De manera que es la consciencia de culpa del hijo la que instaura la ley del padre al engendrar los dos tabúes fundamentales del totemismo, que coinciden con los deseos reprimidos del complejo de Edipo. Y esto habría sido así desde las comunidades más antiguas, pasando por los griegos, e incluyendo al mito cristiano del pecado original: en cuanto Cristo redime a los hombres del pecado sacrificando su propia vida, se deduce que ese pecado había sido un asesinato, puesto que así lo establece la Ley del Tali3n: sólo el autosacrificio de Cristo, junto con “la total renuncia a la mujer, por cuya causa uno se había sublevado contra el padre” (Freud, 1991, p. 155), puede saldar la deuda de sangre generada por aquel asesinato originario. Y así es como la humanidad, en la mitología cristiana, confiesa su culpa con más claridad que en cualquier otro documento cultural. Mostrando, asimismo, a la ambivalencia afectiva como su núcleo:

En el acto mismo de ofrecer al padre la mayor expiación posible, el hijo alcanza también la meta de sus deseos en contra del padre. El mismo deviene dios junto al padre, en verdad en lugar de él. La religión del hijo releva a la religión del padre. Como signo de esta sustitución, el antiguo banquete totémico es reanimado como comunión; en ella, la banda de hermanos consume ahora la carne y la sangre del hijo, ya no las del padre, se santifica por ese consumo, y se identifica con aquel. (Freud, 1991, pp. 155-156)

Comerás en el pan mi carne, beberás en el vino mi sangre: es un banquete totémico el que inaugura la eucaristía cristiana, infinitamente repetida a través de los tiempos para recordar y expurgar el mismo crimen.

Más allá de las discusiones sobre la realidad mítica o imaginaria del acto en cuestión y de la verdad literal o metafórica que Freud le asignaría, en su interés por las profundidades trágicas de la cultura siempre se reconoce su compromiso con la búsqueda de modos de encauzar las pulsiones destructivas que amenazan cada esfuerzo de construcción colectiva. En todo caso, traer un texto como *Tótem y Tabú* al contexto de esta consideración sobre algunas de las formas actuales de la destrucción sirve para traer un poco de luz en medio de tanta oscuridad. La tematización freudiana de la tensión insuprimible entre Eros y Thanatos era su modo de conciliar su particular realismo (que unía la pasión por conocer con unas sorprendentes capacidades especulativas, indisociables de una imaginación libre y prolífica) con un esfuerzo por encontrar alternativas y salidas del sufrimiento.

Volvamos, ahora, al comienzo de este texto. Podemos decir que los rituales sacrificiales, en el contexto de la expansión de una economía de la violencia y la muerte (y no me refiero únicamente al caso del narcotráfico, sino, más generalmente, al capitalismo salvaje que produce esas sub-economías entre tantas otras formas ilegales o legales de valorización aberrante) no responden al principio elemental que Freud establecía al describir las formas sacrificiales ancestrales. Pues de lo que se trataba, a través de esos rituales, era de asegurar y comunicar la vida. La vida humana y comunitaria, sacralizada a través de la ofrenda de una fracción de sí a la divinidad, era señalada como algo sumamente valioso, que debía ser cuidado y respetado. En cambio,

en los pactos inhumanos en los que se expresan las múltiples versiones del neoliberalismo fascistizado, ya no se trata de la vida. La vida humana se desacraliza, junto con la naturaleza de la que sustancialmente depende; en cuanto lo que se sacraliza en su lugar y se valoriza infinitamente es el dinero.

Los grupos del crimen organizado, que actúan como soberanías paralelas al Estado (con financiamiento propio, fuerza bélica, penetración institucional y capacidad de reproducirse, incluso cuando triunfan electoralmente fuerzas políticas que les son adversas, como en el México actual), son terminales y eslabones de la misma lógica de valorización financiera transnacional, de la cual participan las mafias judiciales, políticas, mediáticas en nuestro país. Se habían constituido como un estado paralelo, pero ahora se reinscriben como las fuerzas para-estatales de una estatalidad oficial, dotada de una fuerza de destrucción incrementada por esa duplicación, por esa especie de sombra oscura que las *fuerzas del cielo* le imprimen a la crueldad soberana, que promete, y realiza lo que promete: nuevos sacrificios, donde la víctima no es un emisario sagrado, sino la colectividad, o la parte de ella que se identifica con el deseo de una vida comunitaria y fraterna. Por eso, el sonido de *shofar* se escuchó siniestro en los actos de la campaña presidencial de la ultraderecha argentina. Ese instrumento de la litúrgica ancestral judía, hecho con el cuerno de un animal y que recuerda el bramido de un toro agonizante, fue analizado por el discípulo de Freud, Theodor Reik, basándose en *Totem y Tabú* para asociar ese rugido animal con la hipótesis allí presentada: “El sonido especialmente fuerte, prolongado, apremiante y gimiente del shofar (...) obtiene su significancia fatal al presentar, ante la vida psíquica inconsciente del oyente, la angustia y en última instancia la lucha a muerte del padre divino” (Reik, citado por Dolar, 2006, p. 68). Todas las menciones al gemido del shofar en la Biblia ocurren en momentos dramáticos, especialmente cuando se anuncia algún pacto; por ejemplo, y muy significativamente, cuando Moisés recibe las Tablas de la Ley en el Monte Sinaí: en medio de los relámpagos y los truenos, según el relato bíblico, el pueblo aterrorizado escuchó un estruendo que parecía una trompeta. El sonido escalofriante del shofar “fue el elemento de la voz” –dice Mladen Dolar (2006, p. 69)– en medio del ruido natural del trueno. Una voz inarticulada, puro sonido sin palabras, sin contenido, pero más fuerte que todos los truenos. Soporte de la ley, base de la fundación de una nueva alianza teológico-política. Sin auspiciar la transgresión del tabú de la antropofagia, pero con una sed de sangre que la evoca, el nuevo totemismo del clan del León fue ungido por aquel

que no dijo “soy el que soy”, sino que advirtió: “cuidado, porque si enloquezco puedo hacerles mucho daño”.

Referencias bibliográficas

Barría, C. y Lomnitz, C. (2024). Entrevista de Cecilia Barría a Claudio Lomnitz, BBC News Mundo, publicada el 14 de Marzo de 2024. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/articles/cq5vervp894o>

Dolar, M. (2006). *Una voz y nada más*. Manantial.

Freud, S. (1991). *Tótem y tabú y otras obras*. Obras completas, Volumen 13 (1913-14), Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu.

Lomnitz, C. (2023). *Para una teología política del crimen organizado*. Ediciones Era.

Entre nosotros

Guillermo Ricca (UNRC)

En un tremendo libro, *La mujer y el sacrificio*, Anne Du Fourmantelle (2022) sostiene que la economía sacrificial es ineliminable de la experiencia humana. Las mujeres que recorren esta genealogía del sacrificio, *desde Antígona hasta nosotras*—tal el subtítulo del libro—son las pruebas de esa tesis, pero no las únicas, ya que la economía del sacrificio es universal y quizás, atemporal, carece de historia, en tanto no pertenece, propiamente, sino a la humanidad, es decir, no es propiedad de una civilización o de una cultura.

El sacrificio, así pensado, rompe las cadenas de la repetición, sustrae de la ley común para que una voz pueda ser oída—tal el caso de Antígona—no sin un peligro: el de la puesta en abismo del sujeto, ya que se trata de una “erótica sin relación”. Si el sacrificio supone un otro, ese otro está ausente, desplazado en un escenario imaginario que lo hace ajeno. Pero, a la vez, la anfibología del sacrificio desata fuerzas del deseo que lo convierten en un peligroso poder de transgresión. Aquello que el sacrificio instauro o restaura es un equilibrio, pero de manera distorsionada, nunca entre iguales. La autora afirma, incluso, que en todo sacrificio hay un elemento sexual, es decir, la búsqueda desesperada por recuperar lo perdido, aquello que designa el *pequeño objeto a* en tanto falta estructural, imposibilidad del sentido, límite del régimen del significante.

Hay otra instancia de lo sacrificial que la autora destaca—y no es la única en esto, veremos que Pascal Quignard traza toda una genealogía al respecto—y es la dimensión espectacular del sacrificio, aun cuando muchas veces, como en el caso de las mujeres con las que trabaja este libro, no se cumpla ese destino.

Pascal Quignard, en su *Medea (El origen de la danza)*, sostiene argumentos similares

«No hay gran cosa que diferencie a la reina Medea de la virgen María,
las dos lanzan al mundo
hijos muertos»(Quignard, 2017, p. 2).

Y, un poco más adelante:

«Medea es la fábrica de la historia
Toda nación es una Medea» (Quignard, 2017, p. 142).

Quignard distingue la teatralidad del sacrificio de su espectacularidad. La primera es griega, la segunda es romana. En el paso de Atenas a Roma, el ritual con su teatralidad dionisiaca es sustituido por la arena espectacular de los juegos.

Quignard también destaca que, en la Medea de Séneca, la única versión completa en Roma, adquiere carácter político esa disyunción entre el teatro dionisiaco del ritual trágico griego y la reina Dido que funda la historia romana y a quien Medea preanuncia. Dice Quignard:

Consagra la fundación de Roma a la guerra civil y a la oscuridad. En la obra de Séneca, Medea, ebria con la sangre de todas las figuras de los hombres, replica al emperador Nerón que incendia Roma por el placer de las llamas.

Medea ferox, canta Horacio.

Bárbara Medea, escribe Varrón.

Medea más que loca—más que demente—, bárbara. (Bárbara quiere decir en el mundo antiguo bestial, que posee una lengua no humana, que ruge como una fiera) (p.143).

Habría una relación estructural, ontológica y ambigua entre sacrificio, civilización y formas de barbarie o decadencia. Algo a lo que, obviamente, no escapa el capitalismo y sus formas espectaculares, señaladas oportunamente por los situacionistas. La forma espectacular del individualismo narcisista encuentra un arraigo estructural en estas ontologías del sacrificio. El más estructuralista de los estructuralistas, Lacan, también, como veremos al final de esta presentación, presta atención a esta característica de lo sacrificial.

**

En *Está entre nosotros*, Pablo Semán y equipo exponen la historia de vida de Belén, una “emprendedora” de PedidosYa...(los autores prefieren llamarle “mejorismo” a la lógica sacrificial meritocrática del esfuerzo individual, libado en libros de autoayuda y en la superestructura que la ultra derecha despliega en su batalla cultural para que las Belén de la vida devengan masas portadoras de un nuevo sentido común, bastante afectado de pasiones tristes, por cierto). El bautismo mejorista, claro está, busca legitimar, cuando no romantizar, ese sentido común; de hecho, Semán se esfuerza por mostrar la razonabilidad de las decisiones mejoristas de Belén ante una democracia decepcionante y frustrante, con una dirigencia política a la que identifica con la muy mentada “casta”.

De todos modos es imposible sustraerse de las pasiones y afectos que traman la vida social, por más investidura científica que se le asigne a la investigación, poniendo énfasis en su carácter empírico o, en el objeto: experiencias “personales”, “concretas” o “dolorosas” (tales los adjetivos que leemos en el trabajo monográfico que da cuenta de

los resultados del trabajo de campo); es como si los hablantes de esas experiencias fueran unos incastrados fundamentales, a salvo del gran Otro, no divididos, no interpelados más que por sus propias frustraciones individuales.

Así como Semán cree que la historia no se repite y que la experiencia no está mediada, yo creo lo contrario: la historia es repetición en la diferencia y la experiencia está siempre mediada por aparatos ideológicos de gran calibre. No hay ni deseos propios. Bastaría citar la declaración de Sabag Montiel en el juicio por el atentado a Cristina: la *auctoritas* de su odio es la cantinela 24/7 de Eduardo Feinman y de otros impresentables como él, o peores.

Pero hay algo más que llama la atención en el libro de Semán: las “determinaciones” que elige para aproximarse al fenómeno de la ultra derecha “que no vimos venir” (nosotros no vimos, él sí). Esas determinaciones serían: el Rodrigazo en 1975, la crisis hiperinflacionaria de 1989, la bancarrota de 2001, los años acumulados de estancamiento e inflación desde 2012, el declinar del Estado como actor político, el mundo digital de las redes sociales, el cuestionamiento a los grandes partidos políticos, especialmente al peronismo y la pandemia de covid-19. En este listado de determinaciones ni se menciona el terror de la dictadura. Volveré más adelante sobre este punto específico, porque considero que es una omisión grave, sobre todo a la luz de la historiografía del *fusionismo* de las derechas vernáculas, expuesta en el primer capítulo del libro, capítulo escrito por Sergio Morresi y Martín Vicente.

En esa historia, titulada “Rayos en cielo encapotado: la nueva derecha como constante irregular en Argentina” además de algún anacronismo como el uso de la categoría “democracia liberal” para referir a la Ley Sáenz Peña y de identificar al peronismo con la derecha nacionalista reaccionaria, en lo referente a la última dictadura, si bien se reconoce el carácter re fundacional del autodenominado *Proceso de reorganización nacional*, nada se dice, tampoco, sobre el terror y el genocidio. En su lugar, se destaca el triunfo del régimen en la “guerra contra la subversión” (sic), su impotencia administrativa y su crueldad que, junto a la derrota en Malvinas, condujeron al colapso. Es una versión muy “unión cívica” de la historia reciente. Una ojeada a la bibliografía de referencia, así lo confirma. En definitiva, la reconstrucción de esa historia reciente, como así también del aparato desplegado por la ultra derecha en su batalla cultural, sumada a la investigación de campo arrojan como conclusión en sordina, otro sacrificio: el del chivo expiatorio de toda esta narrativa: *el kirchnerismo como hecho maldito del hecho maldito*. Algo que el coro de la odisea argentina destila sin pausa desde hace décadas por pantallas, editoriales y fake news con un caudal parecido al de un diluvio que todo lo inunda. Como dice Santiago Motorizado: *hay una luz que arrasa con todo*. Es la luz catódica del sentido. Común. Sacrificial.

En una entrevista del año 2002, realizada por Graciela Speranza y Marcelo Cohen, Germán García responde acerca de los asesinatos en las protestas de diciembre de 2001 y sobre cierta *repetición del sacrificio* en la historia argentina. Dice:

Hasta Ramón Doll, el nacionalista, decía que los mismos que trajeron a los europeos para sustituir a los indígenas que habían matado, inventaron la Ley de Residencia para poder librarse de los europeos que no les gustaban. Esa es la estructura sacrificial del país. Hay una frase que confirma esta idea: el famoso “Gracias a...” Gracias a María Soledad nos enteramos que en las provincias hay estructuras feudales. Gracias a Carrasco se suprimió el servicio militar. Gracias a Cabezas nos enteramos de que había una mafia. Gracias a Malvinas...y así. Sabemos perfectamente que los militares pueden matar a cincuenta Carrascos y no por eso se va a eliminar el servicio militar sino hay una decisión previa. Gran parte de los razonamientos y de las operaciones retóricas tienen una función de creación homeostática de la buena conciencia y no una función de explicar cosas. Esto es lo que yo llamo estructura sacrificial (Mazza-García, 2019, p.148).

Hay una estructura sacrificial del país que funciona a repetición—eso que Semán dice que no sucede—y esa repetición produce “buena conciencia” para que no haya nada que explicar. Una retórica de la buena conciencia no es otra cosa que un discurso Amo: que otro arregle lo que va mal, busquemos un chivo expiatorio que explique el ascenso de la ultra derecha que no vimos venir. Este discurso exonera a la ciudadanía de preguntarse por su responsabilidad en el consumo de información falsa, demonización de la política, indiferencia ante la desigualdad y la injusticia, desvío de la mirada, jibarización de todo pensamiento reducido a doxa infranqueable, etc.

León Rozitchner supo adentrarse en los subsuelos del terror y de su continuidad por otros medios, en la Argentina de posdictadura. El terror acontecido y continuado, por la deuda, la precariedad, los muertos en democracia, pero más aún, un terror inconsciente, real, en el reverso de la fragmentación de los lazos sociales, en lo evanescente de toda política popular, en la velocidad con la cual la derecha amontona ruina sobre ruina, aun cuando no gobierne. En un libro intempestivo, anacrónico, incómodo, *El terror y lo gracia*, lo pone en estos términos:

El terror, que subsiste y que cada uno actualiza aun en ausencia de amenaza directa, impide construir lo concreto real, producto de la actividad del pensamiento como para que nos permita comprender la verdad de lo que la sociedad está viviendo [...] sin darse cuenta, los ciudadanos viven luego la vida fantasmal—ni muertos, ni vivos—almas en pena, separados, aunque estén juntos, disponibles para el consumo o el entretenimiento futbolero. Han quedado anonadados [...] solos, aunque estén con otros, todos ellos convertidos en insignificantes para que no se produzca lo temido: la peligrosa extensión del pensamiento. El terror modifica la percepción del sujeto, es decir, su mirada: sus ojos tienen un mirar sin pensamiento (Rozichner, 2003, p.144).

La gramática de esta filosofía del terror es el exilio, pero no sólo el exilio del destierro, también el exilio de la época, cuyo mejorismo requiere, demanda, como el discurso capitalista demanda la cancelación de todo orden simbólico para ceder cualquier regulación del goce al goce mismo. Si las pasiones del odio, de la crueldad sin disimulo fungen hoy de catalizadores en amplios sectores de la población, es porque el terror del genocidio opera como un fantasma, un imaginario que se reactualiza, como, por ejemplo, en la expresión *kukas*, para referirse al kirchnerismo: cucarachas que hay que exterminar. Empezando por su referente más notoria, Cristina, cuyo atentado y el juicio correspondiente son un espectáculo de impunidad y de injusticia que también remite al horror que persiste y lo sostiene. La construcción del kirchnerismo como chivo expiatorio/sacrificial de todos los males ha pasado de las pantallas a las ciencias sociales para volver a las pantallas, donde un antropólogo nos explica porque no lo vimos venir, y él sí.

Si el horror es un obstáculo para el pensamiento, para su potencia expansiva en tanto fuerza de la multitud ¿qué se supone que puede decirnos este sentido común, asentado incautamente en el olvido del horror o en su negación? ¿Cuál sería la novedad de las gramáticas de la idiocia colectiva de la época? ¿Es válido hacer etnografía para encontrar lo que se sabe que vamos a encontrar? Las belenes y los juanes de la vida vienen de escuchar cadena 3 y de ver TN o La nación + o, mejor, quizás alguno de los cientos de canales de streaming que funcionan bajo la modalidad troll, o la cuenta X del gordo Dan, o todo eso junto.

Hay otra causa en el horror y fue anotada, en detalle por Alejandro Kaufman en *La pregunta por lo acontecido*: «...los acontecimientos del horror no han consistido meramente en traumas, como pueden ser distintas experiencias terribles, como las guerras, las pestes o los terremotos. Los acontecimientos del horror han sido producidos como acciones destinadas a intervenir en la continuidad transgeneracional para producir transformaciones histórico sociales irreversibles. Y lo han logrado [...] Nuestro rostro se ve en el horror como en un espejo. La imagen que devuelve ese espejo es insoportable si se trata de dejar intacto el mundo en que vivimos con aparente naturalidad, ya sea en forma próspera o expectante de prosperidad por los pretextos que sean» (Kaufman, 2012, p.127) Es llamativo que el horror, cuya funcionalidad y efectos, Alejandro describe en detalle, no forme parte de ninguna de las determinaciones de la construcción libertaria contemporánea, que mencionamos al comienzo y con las que se inicia el libro de Semán.

Una última palabra en relación al discurso libertario, al sacrificio individual—al goce que allí opera, (alta falopa) y-, al finalismo, que, Spinoza ubica como el mayor de todos los prejuicios.

Lacan en 1972, en una conferencia pronunciada en París, conocida como “Hablo a las paredes” dice:

«Lo que distingue al discurso del capitalismo es la *Verwerfung*, el rechazo hacia afuera de todos los campos de lo simbólico [...] ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo

orden, todo discurso que se emparente con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos simplemente las cosas del amor. [...]» (Lacan,

Lacan alertaba, en el marco de los cuatro conceptos fundamentales, a los que agrega un quinto, el pseudo discurso del capitalismo⁸, sobre el advenimiento de un nuevo tipo de locura, consistente en el borramiento del otro, la destrucción del lazo social y su sustitución por la satisfacción en un goce totalmente desregulado. Una erótica de los objetos y de los aparatos tecnológicos causados por la ciencia. Lacan incluso llega a forjar un neologismo para describir ese goce: “letosas”, palabra que en francés condensa la simbiosis entre objetos y ventosas. El sujeto capitalista no está en relación con otros sujetos, sino con objetos de todo tipo que engordan su narcisismo y amenazan tragarlo. El discurso capitalista del cual, la versión libertaria es su exasperación, no produce nada o, mejor, *produce la nada*. Aquello que cae en esta operación es la relación del sujeto con el saber, con la verdad y con el goce para que todo sea cedido a este último, sin regulación alguna, sin castración. Es la consumación del desamor. Y, por ende, la neutralización misma de la política.

El goce en el sacrificio individualista, la demonización de la política, de la democracia y del Estado, son una variante de ese discurso que encarna Milei y que provoca identificación y que, como bien muestra Lacan, no es nuevo. Quizás, en los albores de la era neoliberal que arranca en 1975—recordemos que en esa fecha la comisión trilateral recomendaba *limitar la democracia*—Lacan tenía motivos para sentir que *hablaba a las paredes*. El horror, las *letosas*, hace rato que vienen haciendo su trabajo. Entre nosotros.

Un último rasgo de este discurso es que apela al misticismo, a la cierta teología difusa, fuerzas del cielo, revelaciones, para cerrar el círculo del sacrificio individualista y su goce consecuente. Spinoza ya las ubicó, en el Apéndice de E, I, como el mayor de todos los prejuicios, a saber, que los hombres crean que actúan en razón de un fin, que Dios ha creado todo para ellos y a ellos para que le rindan culto. Sacrificios. Lacan se refirió a ese texto de la *Ética* para hablar de una *captura monstruosa*, cuya excepción sería el propio Spinoza, camino que, para Lacan, es difícil de seguir, o, directamente, imposible.

No hay que olvidar que buena parte de la retórica libertaria proviene de grupos de intelectuales como el CCRO, al que perteneció, hasta hace poco, Nick Land que promueve formas de esoterismo ligado a conceptos aceleracionistas, como el de *hiperstición* que funciona como una suerte de mística de la nada o mística negativa de la nada: a la espera del apocalipsis zombi.

Si, para los autores que citamos al comienzo hay una estructura sacrificial que concierne a la vida humana, para Lacan, curiosamente—quizás el más estructuralista de los estructuralistas--, es un *misterio oculto* que, sin embargo, anida en formas monstruosas de indiferencia, narcisismo, desvío de la mirada, letosas, en fin, formas monstruosas de subjetivación, a las que estamos expuestos, en una auténtica *caosmosis*, todo el tiempo.

⁸ Hay que recordar que esta conferencia es casi contemporánea del Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*, donde Lacan contrapone el discurso del amo y el discurso analítico.

Referencias bibliográficas

- Dufourmantelle, Anne (2022). *La mujer y el sacrificio*, Bs. As.: Nocturna editora.
- Quignard, Pascal (2017). *El origen de la danza*, Bs. As.: Interzona.
- Mazza, Cesar (2019). *Palabras de ocasión, entrevistas a Germán García*, Bs. As.: Los ríos ed.
- Semán, Pablo (2023). *Está entre nosotros*, Bs. As.: Siglo XXI, ed.
- Rozichner, León (2003). *El terror y la gracia*, Bs. As.: Norma.
- Kaufman, Alejandro (2012). *La pregunta por lo acontecido*, Córdoba: La Cebra.
- Lacan, Jacques (2012). *Hablo a las paredes*, Bs. As.: Paidós.

Generosidad y expectativa del impotente simpatizante de Milei

Esteban Rodríguez Alzueta (UNQ y UNLP)

En los últimos meses hemos visto a muchos periodistas y dirigentes políticos desconcertados ante el apoyo persistente que mantiene el gobierno de Milei a pesar de que las medidas de gobierno estén impactando centralmente en esos mismos sectores. Un desconcierto fogoneado por consultores políticos que viven de la neurosis de la opinión pública y que a pesar de que hayan demostrado ser unos pifiadores seriales, continúan sobreinterpretando cada coyuntura, tratando de rellenar la distancia que existe entre la política y la sociedad con clasificaciones vetustas.

Por eso hemos escuchado a muchos politólogos haciendo malabares con sus gráficos para sostener que “la gente está esperanzada” y que esa esperanza explica el “sacrificio que están haciendo”. Esperanza y sacrificio son las palabras claves. Una esperanza que compensaría los sacrificios presentes. ¿Qué está pasando acá? ¿De qué está hecho ese sacrificio? ¿Cuáles son los esfuerzos que la gente está dispuesta a hacer en función de la esperanza? ¿Son el sacrificio y la esperanza las categorías adecuadas para captar los esfuerzos y entusiasmos de los simpatizantes de Milei?

Mitificaciones y comodines

Los politólogos aburren y atrasan. Aburren, porque no pueden pensar sin una clasificación que les ayude a andarivelizar la realidad que tienen en frente. Los tipos ideales no se disponen para la tarea hermenéutica, no aportan siquiera interrogantes, sino que se los postula como categorías autoevidentes. Y atrasan, porque esas clasificaciones suelen ser obsoletas, es decir, son reflexiones que nos llegan con mucha pereza teórica, producto de la modorra intelectual y la indignación bienpensante. La mejor manera de desautorizar las transformaciones de hoy, esto es de sobredimensionar la coyuntura que nos toca, será demostrando que las cosas siguen siendo iguales a las de ayer o antes de ayer, porque de esa manera lo que se escribió ayer sirven para explicar lo que sucede hoy. Esas clasificaciones son un chaleco de fuerza donde se embute la realidad clasificada, donde se encasilla lo que no se comprende, pero hay que poner en un lugar confortable.

Acaso por eso mismo se la pasan usando la categoría “fascismo” para contar algunas experiencias contemporáneas. En efecto, muchos eventos que no se comprenden tienden a cargarse a la cuenta del “fascismo”. El “fascismo” opera como un comodín teórico que se usa para explicar lo que no se comprende, para seguir mirando las cosas a larga distancia. Más aún, la categoría se usa para nombrar situaciones tan diversas que está perdiendo capacidad analítica. Se sabe, lo que una categoría gana en alcance lo pierde en poder explicativo. Si todo es fascismo, corremos el riesgo de que nada lo sea. Lo digo con las palabras de Noel y Garriga Zucal: “Si un mismo término puede ser aplicado a tantos fenómenos y en ámbitos tan disímiles, podemos legítimamente preguntarnos en qué consistiría su utilidad.” Confieso que cada vez que escucho la palabra “fascismo” tengo la sensación de que estos investigadores-expertos-periodistas tienen dificultades para mirar de cerca. Decir “fascismo” es una manera de decir no quiero o no tengo necesidad de mirar de cerca.

Por mi parte, sugiero que conviene calibrar las palabras que usamos para delimitar los problemas que queremos explorar para así evitar poner las cosas en lugares donde no se encuentran. Me inclino a pensar que los mismos comentaristas y dirigentes que subestimaron a Milei y al votante de Milei, ahora lo sobreestiman y tienden a *mitificarlo*. Las palabras “esperanza” y “sacrificio” son la expresión de esa *mitificación*, palabras exageradas, o quizá muy exageradas, que no guardan proporción con las emociones puestas en juego en sus votos o adhesiones. Abordar la actualidad con semejantes palabras conduce de lleno hacia una serie de malentendidos. Nos invita a creer que hay una apuesta por el largo plazo. El voto de confianza que implica la generosidad de sus adherentes tiene fecha de vencimiento y esa fecha puede que no esté muy lejos.

¿Sacrificio o generosidad? El precio de la magia

En una sociedad que viene remando una crisis de representación de larga duración, replegada en una suerte de limbo encantado (la cultura del consumo), las palabras “esperanza” y “sacrificio” merecen entrecomillarse y ser puesta en cuestión toda vez que no captan la energía anímica que invirtieron e invierten los seguidores de Milei.

Comencemos por el “sacrificio”. Tal vez esta categoría resulte exagerada para pensar el esfuerzo que hacen o está dispuesto hacer los votantes que todavía adhieren a Milei.

El sacrificio es una inversión de tiempo organizado según criterios pautados de antemano. El sacrificio nunca es azaroso, sigue determinados rituales que encantan y animan a sus participantes. Renunciamos a algo precioso con la intención de lograr un objetivo mayor. Ese renunciamento no es ciego, se hace en función de alcanzar un propósito que despierta esperanzas. Por ejemplo, durante mucho tiempo, las condiciones desventajosas con las que se realizaba el trabajo presente, se desagraviaban con el bienestar que aguardaba en el futuro. Los esfuerzos presentes serían retribuidos el día de mañana con movilidad social. Una movilidad que se certificaba en las trayectorias de los padres. Crecimos viendo a nuestros padres deslomándose. Pero ese sudor se compensaría el día de mañana con vacaciones pagas. Una movilidad, entonces, que reclamaba mucho más que esfuerzo y compromiso, necesitaba la paciencia de todos, puesto que la recompensa no llegaba de un día para el otro.

En las sociedades neoliberales, organizadas alrededor del consumo y la deuda, el sacrificio es una tarea imposible, que contradice su naturaleza. El capital ya no necesita del ahorro y la dedicación de los trabajadores sino del gasto y la distracción de los consumidores. No tener plata no puede ser nunca un obstáculo para salir a consumir. Siempre tendremos la posibilidad de endeudarnos en cómodas cuotas para mantener nuestras expectativas consumistas. Se sabe: compre hoy y pague mañana. Las cosas están al alcance de la mano, basta encomiar las deudas anteriores. Lo cual no es poca cosa. Pero mientras se siga el juego, la rueda seguirá funcionando. El capitalismo contemporáneo ha aligerado las tareas presentes para los consumidores que ya no se sienten o reniegan ser trabajadores. No hay que invertir esfuerzos a largo plazo. Nuestra capacidad de deuda compensa la falta de tiempo.

Sacrificio y esperanza forman parte de una misma *narración*. El capitalismo proveyó muchas narraciones, una de ellas fue el *progreso*, la prosperidad. El presente era presentado como un peldaño que conducía a su sucesor, la palanca para acceder a un futuro promisorio. La esperanza no es un castillo en el aire, hace pie en los sacrificios presentes, pero también en la memoria de las generaciones pasadas que vivieron situaciones mucho peores. La estructura temporal del progreso requiere de una narración que permita proyectarnos hacia delante, que separe el presente del futuro, pero que se articula al mismo a través del pasado presente. La esperanza anida en la trama que vincula el presente con la consumación de un futuro imaginado, que supera la

situación actual, pero también las situaciones vividas que están presentes para demostrar que las cosas pueden ser distintas.

Habría que buscar otra palabra para pensar ese esfuerzo que luego se compensa y completa con la “esperanza”. Tal vez se podría hablar de *generosidad*. El votante de Milei es *generoso*, está dispuesto a hacer esfuerzos generosos. De hecho, si los hizo los años anteriores ¿por qué no puede hacerlos ahora, justo ahora que hay un líder que llamó las cosas por su nombre, que puso las cosas más cerca de sus resentimientos, de sus odios, su rabia, su tristeza, su incredulidad, sus vitalismos?

El voto a Milei fue un voto de confianza hecho con bronca, pero también con alegría. Un voto amasado en el resentimiento, pero muy entusiasta. Milei sedujo y seduce, sabe decir lo que la gente siente y quiere escuchar. Milei destaca porque supo conectar para luego decir lo que el resto de la dirigencia escondió debajo de la alfombra con su habitual chatarra ideológica.

El entusiasmo que despertó no es gratuito. La magia tiene un precio que la gente está dispuesta a pagar a cambio de mantener viva el espíritu de revancha que fue creciendo con el odio que guardó y alimento durante años. La generosidad, entonces, es la forma que asume el apoyo que está listo a hacer el votante de Milei a cambio de que democraticen el esfuerzo, pero también que mantengan vivo, en el presente inmediato, las expectativas de consumo.

Entiéndase, *generosidad* acá implica rescindir gran parte de la capacidad del consumo, pagar más el litro de nafta, que las tarifas se vayan por las nubes, mesurar las vacaciones, desistir algunas salidas, pagar más altos los alquileres. Un esfuerzo, insisto, con fecha de vencimiento. Un esfuerzo que valdrá la pena si involucra al resto de la casta que se la pasó ahorrando en dólares, viajando por el mundo, de festival en festival, cambiando el auto todos estos años, mientras ellos se iban endeudando, tenían cada vez más dificultades para estar a la altura de las deudas que tenían que honrar.

No hay sacrificio en el neoliberalismo. El sacrificio es una inversión a largo plazo. Los cálculos en la sociedad neoliberal son económicos y presentes. No hay una inversión ética como sucede con el sacrificio. En una sociedad tomada por la urgencia, los esfuerzos tienen las horas contadas. El adherente podrá *ser generoso* hoy, tal vez mañana, pero cuando se dé cuenta que las tarifas continúan licuando su capacidad de consumo y los salarios no aumentan, que el precio de los remedios o la atención médica

escale hacia los extremos, se le habrán acabado las fichas para seguir apostando a su favor. Podrán ser *generosos*, estar dispuestos a comer vidrio durante algún tiempo, pero tarde o temprano, tal vez más temprano que tarde, les ganará otra vez el resentimiento, el enojo y la queja.

El optimalismo

Hay un abismo metafísico entre la esperanza y el optimismo. A menudo, decía Erich Fromm, se malinterpreta y confunde la naturaleza de la esperanza con actitudes que no tienen nada que ver con ella, y que, de hecho, son lo opuesto. Por ejemplo, no hay que confundir la esperanza con las corazonadas, esto es, con esperanza pasiva que es una forma de desesperanza. La esperanza no es aquello que sucederá a pesar nuestro, algo que tendrá lugar sin que yo haga nada. La esperanza es activa o no es esperanza, esto es, nos implica o compromete en el presente, es un estado, “una disposición interna, un intenso estar listo para actuar”. (p. 23)

En segundo lugar, “la esperanza es el temple de ánimo que acompaña la fe”. “La fe, al igual que la esperanza, no es predecir el futuro, sino la visión presente en un estado de gestación.” Es la certidumbre de lo incierto. “La fe se basa en nuestra experiencia de vivir y de transformarnos.” (p. 25)

Finalmente, otro elemento vinculado con la esperanza -dice Fromm- es la fortaleza: la capacidad para resistir la tentación de comprometer la esperanza y la fe transformadoras en optimismo vacío o fe irracional. Fortaleza es la capacidad de decir *No* cuando el mundo quería oír un *Sí*.” (p. 26) De modo que la esperanza exige la intrepidez o la osadía de las personas que no ceden a las amenazas que se siembran a su alrededor. Una tarea, sospechamos, que reclama del *nosotros*. No hay esperanzas solitarias, nadie se salva sólo. La esperanza siempre es un sentimiento colectivo.

En cuanto al optimismo, Terry Eagleton señala que “está más relacionado con la confianza que con la esperanza. Se basa en la opinión de que las cosas tienden a salir bien, no en el exigente compromiso que entraña la esperanza.” (p. 15) “Un optimista es más bien alguien con una actitud risueña ante la vida simplemente porque es optimista.” (p. 17) El optimista “no siente ninguna necesidad de justificar su naturaleza risueña y de hecho es incapaz de hacerlo racionalmente.” (p. 96). Las vagas ilusiones no necesitan justificaciones sino un puro entusiasmo. No necesita dar cuenta de sus ilusiones, le

alcanza con estar exaltados. Y esa exaltación tiene muchas raíces. A veces es el odio o espíritu de revancha que fue guardando en el resentimiento. Otras veces, es la incredulidad lo que alimentará su entusiasmo y vuelve un individuo optimista. Acaso por eso mismo las personas optimistas suelen ser muy poco realistas. Por eso el optimismo es una forma de evasión política que puede llevar a la locura. Claro que decir “locura” es una forma de decir. En verdad deberíamos hablar de *alienación* respecto a la realidad. Cuando la imaginación no está mediada con razones, la perdición es inconcebible. Hasta que no chocan la cabeza contra la pared, la pared no existe.

Ahora bien, ¿cuánto le debe el optimismo contemporáneo al motivacionismo resiliente e individualista que colonizó las subjetividades durante el neoliberalismo? De hecho, el optimismo es una forma de egoísmo. (p. 19) Hay acá una relación de continuidad que merece pensarse también. El optimismo es un estado que viene por añadidura, que llega con el espíritu emprendedor, con la capacidad de superarse y acumular méritos. Tener una actitud positiva ante las cosas implica ser una persona optimista. Dice Eagleton: “El yo consumista (...) habita en momentos serializados en vez de construir algo que se asemeje a una narración. Es demasiado caprichoso y difuso para ser sujeto de una evolución inteligible. Por tanto, no cabe esperar un futuro radicalmente distinto y la esperanza a gran escala ha quedado obsoleta. Es improbable que vuelva a ocurrir algo de trascendencia histórico-mundial, puesto que el espacio en el que podría suceder ha quedado reducido a polvo. El futuro no será más que un presente extendido infinitamente.” (p.27) En otras palabras, en el capitalismo anterior se podía tener esperanza porque era posible prever un futuro radiante, en la fase actual, neoliberal, toda la expectativa que queda es que el futuro sea una repetición del presente. “¿Qué necesidad hay de esperanza cuando uno puede ser autor de sí mismo?” (p. 112)

El optimismo se entrena, porque hay que ponerlo de manifiesto, ostentando. El pesimismo tiene muy mala prensa entre los neoliberales. El pesimismo es considerado una traición, un sentimiento mal visto, está desautorizado. Hay un mandato de ser optimista que se carga a la cuenta de la responsabilidad individual. De hecho, los fracasos suelen explicarse en la falta de optimismo, en la mala onda.

Y esto nos lleva a la última cuestión: El optimismo, a diferencia de la esperanza, es una disposición individual. La esperanza, por el contrario, decía Raymond Williams, es “esperanza para nosotros”, no para uno mismo. En una sociedad individualista, que gira sobre los intereses exclusivos que cada uno va mentando, el optimismo es la manera de

hacer frente a las adversidades presentes, siempre presentes. Cada uno desde su lugar, desde el lugar que le toca, debe arreglárselas como pueda, encarar su empresa de vivir con optimismo. Se sabe, como dice el refrán... “a mal tiempo buena cara”.

¿Esperanza o expectativas? Cheques voladores

Regresemos a la argentina contemporánea. Dijimos que la generosidad tiene patas cortas. Puede que Milei sea un *cheque volador*, pero no es un cheque en blanco. Un cheque volador es uno de esos papeles pintado que va pasando de mano en mano hasta que alguien lo rechaza y desencadena un desajuste en toda la cadena de pagos, que se traduce en pérdidas, tanto de tiempo como de dinero. Dicho en otras palabras: podrá carretear, pero no llegará muy lejos si no se pone a la altura de los esfuerzos individuales de sus simpatizantes entusiastas, incrédulos y resentidos.

La vida no está hecha de horizontes sino de vacaciones de verano y el tanque lleno. El futuro no queda más lejos que las cuotas que hay que desembolsar para continuar pagando el plan del auto. Las ilusiones en la sociedad de mercado no van más lejos que su sombra. Acaso por eso mismo la palabra esperanza nos queda grande también para calibrar la confianza que supo y sabe reclutar el gobierno de Milei.

Por eso, quizá, no debería hablarse de esperanza sino de *expectativa*. La gente no está esperanzada sino *expectante*. Estar a la *expectativa*, dijo alguna vez Heidegger, es estar atado a una representación y a lo representado. Y agregaba: porque la espera no se deja comprometer en un representar. La espera no tiene propiamente objeto. (p. 49) La espera se caracteriza porque está comprometido a lo abierto. (p. 50) Milei no abre el tiempo, lo clausura. Milei no vino a ofrecernos un sueño distinto, de un mundo mejor. Tampoco la gente lo espera, le alcanza con llevar una vida sin sobresaltos, que alcance para mantenerse por encima de la línea de flote, allí donde hacen pie los objetos encantados.

Los umbrales de intolerancia en la Argentina neoliberal, permeada por el consumo, pero con muchos repertorios de indignación colectiva, no suelen ser muy altos. De hecho, suele decirse que cuando a las clases medias -que son, dicho sea de paso, las clases con aspiraciones de clase media- les tocan el bolsillo se produce un vuelco en las próximas elecciones. Si esto es así lo que tiene Milei, al presentarse como un *outsider* de la

política, es un hándicap, corre con una ventaja anímica que son, precisamente, las expectativas generosas que despertó en parte de los consumidores.

Sonrisas de impotencia

Si no hay futuro, tampoco hay pasado. Solo queda el presente. Un eterno presente lleno de pesadumbre, obstáculos y oportunidades, que se transitan o viven henchido de pasiones tristes pero con expectativas y generosidad.

Como decía Walter Benjamin, la experiencia ya no cotiza entre los jóvenes, pero tampoco entre los adultos. (p. 167) De poco sirve que dediquemos horas y horas a contar las desventuras vividas durante el menemismo o la dictadura cívico militar. El pasado está pisado para ellos, no interesa, está fuera del radar, les queda demasiado lejos. Lo único que interesa es *hoy, siempre hoy*. El mercado borra las huellas, la cultura del consumo transforma por completo al hombre. Hablan una lengua enteramente distinta. Y esto es así porque son generaciones pobres de experiencias, pobres en experiencias privadas, pero también públicas. Cada uno se mueve en su burbuja, recluido en su zona de confort, rodeado de fetiches que colecciona con devoción. Cuando la sociabilidad se organiza en función de las afinidades, no hay lugar para la sorpresa o la heterogeneidad. El mercado los ha liberado de cargar con los mandatos ajenos y añejos. Son esnobistas, añoran una experiencia nueva, siempre nueva. Viven cansados, pero están preparados para sobrevivir. Y lo que resulta primordial, agrega Benjamin, “lo hacen riéndose” (p. 177). Esa risa también merece ser explorada. ¿De qué se ríen? ¿De nosotros? ¿De la torpeza de serruchar la rama que los sostiene?

Dice Benjamin: “Una falta total de ilusiones sobre la época y, sin embargo, un pronunciamiento sin reservas a su favor”. (p. 169) Viven desilusionados, pero guardan expectativas sobre un futuro que se precipita por proximidad.

Tal vez lo que llamamos rápidamente “expectativa” es el nombre de la *impotencia* acumulada. Las expectativas no necesitan de la inversión común, de la fraternidad, de la libertad al lado de otra libertad. La expectativa es una esperanza pava, idiota o estúpida, hecha de libertades individuales y mucha autosuficiencia, mucho optimismo. La expectativa está hecha de series de Netflix, viajes a Miami o Rio de Janeiro, recitales en Movistar Arena, paseos por el shopping o partidos de fútbol y todo aquello que nos devuelva una sonrisa que dejaremos registrada en la próxima selfie. La expectativa está

hecha a la medida del mérito acumulado, del esfuerzo entusiasta que está dispuesto a invertir generosamente.

Cuidar las palabras

El sufrimiento es un esfuerzo redentor, salvador, provechoso. Los seguidores de Milei podrán ser generosos, pero no están dispuestos a hacer sacrificios o inmolarse con aquél.

No le regalemos la *esperanza* a Milei. Seamos rigurosos. Cuidemos la palabra *esperanza*. Sus seguidores no están esperanzados simplemente son optimistas, tienen vagas ilusiones. No son gente esperanzada sino muy ansiosa. La gente no está esperanzada sino llena de expectativas y, por eso mismo, está dispuesta a ser generosa. De la misma manera que nosotros somos pesimistas, pero estamos llenos de esperanza, los votantes de Milei parecen optimistas, pero sin esperanza.

Bibliografía

Benjamin, Walter (1989). *Experiencia y pobreza*. En: *Discursos interrumpidos I*. Bs. As.: Taurus.

Eagleton, Terry (2016). *Esperanza sin optimismo*. Bs. As.: Taurus.

Fromm, Erich (1980). *La revolución de la esperanza*. México: Fondo de Cultura Económica.

Garriga Zucal, José y Noel, Gabriel; “Notas para una definición de la violencia: un debate en curso”. En: *Revista Publicar*, Año VIII n° IX, junio de 2010, p. 97-121.

Heidegger, Martin (1994). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Williams, Raymond (2001). *Cultura y sociedad. 1750-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Neoliberalismo y sacrificio: entre la moralización y la motosierra⁹

Gisela Catanzaro (UBA) y María Stegmayer (UBA)

Durante el primer año del gobierno de Javier Milei asistimos a una explicitación violenta del componente sacrificial requerido por el capitalismo neoliberal para realizar los ajustes económicos que sus políticas demandan. Desde la represión sistemática a los jubilados vuelta espectáculo cada miércoles, a los latiguillos motivacionales que en redes sociales instan a jóvenes varones a la extenuación y al blindaje del propio cuerpo como signo de empoderamiento, todo un conjunto de fenómenos nos habla de la palpable satisfacción o del goce que viene asociado tanto al consumo del sacrificio de los otrxs como a la pulsión auto-sacrificial desatada. En lugar de desconocer este componente ideológico fundamental con el argumento economicista de que existe una relación mecánica entre el reconocimiento del daño padecido y la sublevación, valdría la pena intentar interpretar la fuerza de esta tentación sacrificial que ha sido y continúa siendo eficazmente fomentada por las políticas neoliberales en Argentina y otras “periferias”.

El sacrificio no es *la* novedad de Milei. Y sin embargo, esa primera constatación de una relación necesaria entre neoliberalismo y sacrificio es sólo el comienzo de un análisis que, para comprender la presente coyuntura argentina, necesariamente tiene que pensar tanto las singularidades político-ideológicas de esa relación como su secuencia histórica: tenemos que poder leer no sólo la foto de la más rabiosa actualidad, tampoco la simple manifestación de lo siempre igual, sino un drama, uno de cuyos momentos fundantes es la última dictadura cívico-militar y que se despliega luego del 83 en -por lo menos- tres actos.

Si el menemismo realizó su ajuste neoliberal en medio de una fiesta de consumo y el macrismo asumió el gobierno nacional intentando inculcar el “sí se puede” en la mente de los emprendedores que todos podíamos ser, Milei comenzó su gobierno con un dictamen rotundo y negativo: “No hay plata. Fin”, que paradójicamente fue ofrecido y recibido como una invitación al desborde y pareció sintonizar con un profundo deseo de catástrofe. Con Milei ya no se enfatizó la necesaria restauración de un orden mancillado, sino que se nos invitó a protagonizar, inmediatamente, una destrucción sin límite de la que emergería, por fin, un capitalismo sin inhibiciones nunca visto hasta aquí.

⁹ Este artículo se publicó previamente en *Orillera*, Revista Cultural de la Universidad Nacional de Avellaneda (Undav), Año 8, Nro. 8 - otoño de 2024.

Estamos frente a una espectacularización del sacrificio sin precedentes y a la vez novedosa en relación a la retórica que la antecedió durante el macrismo. Más que del silencioso y constante sacrificio exigido al incansable emprendedor para permanecer en el juego, se trata ahora de un vociferante pacto sacrificial que asume que la catástrofe ya aconteció y que no hay morada a la que retornar. Lo que se enarbola es una motosierra y con ella la promesa de una mutilación gozosa que nos remite a los imaginarios del gore y del cine clase b.

Los anuncios de Milei se jactan de ser “sin disfraz” y dictaminan el fin de la procesualidad como disciplina o moderación: prometen el fin del agotador ejercicio de ajustarse permanentemente cada día un poco más. Se hará todo de un golpe. La destrucción, se dice crudamente y sin eufemismos, será total y al no dejar rastros de lo anterior permitirá que surja lo inédito. Pero ¿cuáles son las condiciones objetivas y subjetivas que favorecieron la formación de esa pulsión sacrificial que se declina hoy como deseo de catástrofe? ¿Por qué una época puede desarrollar una tentación semejante?

Aquí es donde las alusiones a una eterna y transhistórica pulsión de muerte pueden resultar funcionales a un discurso reaccionario si no tematizan las condiciones históricas particulares que favorecen la formación de ese deseo. Por eso Theodor Adorno discernía, en uno de sus estudios de los años sesenta dedicado al nuevo radicalismo de derecha, entre un deseo de crisis, racional desde el punto de vista de las frustraciones objetivas generadas por el capitalismo, y su conversión en una ideología que, precisamente, quiere destruir todo menos el capitalismo (Adorno, 2020).

En Argentina desde la última dictadura cívico-militar las políticas neoliberales buscan imponerse a través de distintas estrategias en diversas coyunturas, respondiendo y adaptándose a nuevos desafíos. Uno de los desafíos de Menem fue liquidar la herencia “de lo público” y achicar el Estado, y que eso no fuera experimentado como una pérdida o privación sino como una puerta de entrada al primer mundo; el desafío de Macri fue instalar la “pesada herencia”, a la que él opuso el “dar vuelta la página” del “rencor” y la politización innecesaria de los conflictos. En el caso de Milei, lo que se instaló en campaña -y pandemia mediante- fue la catástrofe como ya acontecida, combinada con una promesa de protagonismo que interpretó los deseos de expresión de rabia, impotencia y malestar de vastos sectores de la población.

En este artículo quisiéramos sostener y enfatizar que, si queremos comprender cómo se van formando las condiciones subjetivas y objetivas para el sacrificio, resulta fundamental no encapsular a Milei, sino pensarlo en secuencia y también en contraste con el macrismo. Por un lado, sin la herencia del macrismo en términos de disponibilidad subjetiva al sacrificio resultaría incomprensible el triunfo electoral de Milei. En una línea punitivo-sacrificial similar a la previamente fomentada por el macrismo, su discurso conectó con cierta experiencia que lxs

sujetos tenían de sus vidas como vidas que habían sido dañadas, engañadas y abusadas, y lo hizo subjetivizando las causas del mal, agitando las energías destructivas de su audiencia y canalizándolas en un sentido paranoico en busca de chivos expiatorios. Por otro lado, su interpelación, como la del menemismo y a diferencia del macrismo, contuvo la invitación a una suerte de fiesta desmesurada, que habrá que caracterizar en su especificidad bizarra, gore y ultraviolenta. Su discurso volvió a poner sobre el escenario ciertas palabras que incluso las fuerzas progresivas venían escamoteando -como revolución, privilegios, capitalismo- y también ciertas imágenes -como la del “capitalismo no reprimido”- en las que muchos escucharon, más que un simple llamado a la venganza, una especie de promesa (¿utopía?), que excedía en mucho al presentismo sobreadaptado y al ordenancismo reaccionario en el que quedaron atrapadas las principales fuerzas políticas que disputaron la presidencia en 2023.

Lo que el macrismo nos dejó

En favor de una comprensión del fenómeno macrista y de su herencia que nos permita comenzar a pensar -a su vez- las condiciones de posibilidad del fenómeno Milei, en este apartado nos preguntamos cuál fue la productividad ideológica que la exhibición del castigo tuvo en la figuración de la vida común proyectada por Cambiemos a partir de 2015, y de qué modo se articularon en ese proyecto político cierto deseo de punición de los otros con la ideología anti-conflictivista y familiarista que postulaba un sujeto sin límites y omnipotente. Sostendremos que, en sintonía con una inflexión “punitiva” del capitalismo neoliberal a nivel mundial (Davies, 2016), el macrismo apuntó a constituir una comunidad del “castigo” que nos designaba como jueces y verdugos de las almas corrompidas que proliferaban a nuestro alrededor y, a la vez, como sujetos culpables, entregados a una auto-punición gozosa.¹⁰ Pero además, y por más paradójico que pueda parecer, sostendremos que dicha constitución de una comunidad punitiva y auto-punitiva no se dio “a pesar” del amigable discurso emprendedorista sino, también, a través suyo. Específicamente: explotando los elementos sacrificiales implícitos en esa misma

¹⁰ De acuerdo a nuestra interpretación, particularmente en sus configuraciones contemporáneas, la lógica sacrificial no debe ser concebida como opuesta a lo ilimitado, como si se tratara de una sana experiencia del límite, sino como marcada ella misma por la lógica del exceso y lo ilimitado. En este sentido, una práctica crítico-ideológica tendría que poder establecer la diferencia entre lo valioso del límite (una ética del deseo tiene que saber hacer con los límites) y un desborde del sacrificio que destituye todo límite “deseante” y se satisface en el exceso y lo ilimitado, ya sea mediante un goce moralista restrictivo y paranoico o mediante un goce revanchista, destructivo y mesiánico, desinhibido por completo. Consideramos que ambas modalidades o goces asociados a lo sacrificial, los que agitó el macrismo y ahora agita Milei, no son radicalmente distintos sino dos momentos de una misma apuesta a la destitución de toda ética subjetiva que se declina en dos tiempos, y que los fantasmas y afectos (cansancio, hartazgo de ser víctimas de un “robo” constante) producidos consistentemente en el primer momento del circuito encuentran un canal de descarga, a su medida, en el segundo.

ideología del individuo auto-suficiente, al que se le dice que todo lo puede y que constituye el único responsable de su suerte y su destino en un mundo “pleno de oportunidades”.

Sintéticamente, nuestra hipótesis sugiere que, como ha puntualizado Wendy Brown (2018) en su caracterización del “Frankenstein neoliberal” a propósito de Estados Unidos, en Argentina existió una imbricación constitutiva entre la presunción de omnipotencia del individuo despolitizado y recluido en la esfera doméstica sostenida por el neoliberalismo y la salida punitiva. Enfrentados al mandato de autosuficiencia e hiperresponsabilizados de sus fracasos, los sujetos eventualmente identificados con este modo particular de interpelación emprendedorista debieron, para evitar la locura¹¹, proyectar la culpa sobre otros a quienes se volvió imperativo juzgar severamente, declarar culpables y castigar sin dilación. Así, la comunidad de los reunidos en tanto emprendedores fue casi inmediatamente y sin contradicción en esta formación ideológica, también la comunidad de los reunidos en torno de la pulsión, imperiosa y ciega, de castigar y castigarse. Una comunidad neoliberal (auto)punitiva de los que ejercen, padecen y se consumen en una violencia sacrificial sin límite.

El estrecho vínculo existente entre la demanda punitiva (“otros deben ser castigados”) y un emprendedorismo auto-sacrificial y omnipotente -que junto a la exacerbación de la familia, lo doméstico y la proximidad le dieron forma al llamado macrista a normalizar la vida “reponiendo un orden perdido”- quedó expuesto en un esquema argumental infinitamente repetido en las calles de Argentina a propósito de los “vagos”, los “planeros”, los “ñoquis” y la “grasa militante”¹²: “les dieron todo”, “no tienen excusas”, “yo me rompí trabajando”, “llegó la hora de pagar”, “basta de descontrol”. Privilegiados objetos de odio en el discurso de la comunidad emprendedora, estos sujetos demonizados despertaron la furia del castigo en todos aquellos identificados con la figura del emprendedor incansable, siempre dispuesto a hacer un sacrificio más en lugar de quejarse, e incluso a “vivir en la incertidumbre y disfrutarla”. Al mismo tiempo, la proliferación de imágenes de castigo sobre esos sujetos culpables le permitió a Cambiemos construir retroactivamente la “crisis moral” que necesitaba para sostener su excepcionalidad redentora. A diferencia del neoliberalismo de los años noventa, este neoliberalismo más bien

¹¹ Esta responsabilización del individuo que reclama del sujeto la total y completa responsabilidad sobre su suerte cuando las condiciones estructurales socavan cualquier posibilidad de autonomía, es concebida por Judith Butler como una “apropiación neoliberal del discurso de la ética” que nos enfrenta a “una contradicción palmaria que puede volvernos locos: moralmente se nos obliga a convertirnos en la clase de sujetos que justamente están excluidos por las propias condiciones estructurales del cumplimiento de esa norma” (Butler, 2017, p. 21).

¹² Como se recordará, durante su discurso sobre las negociaciones con los “fondos buitres” (*hold outs*), el entonces ministro de Hacienda, Alfonso Prat Gay, refiriéndose a los empleados estatales, sostuvo: “No vamos a dejar la grasa militante, vamos a contratar gente idónea y eliminar ñoquis”. Ver: <http://www.lanacion.com.ar>

restaurador tuvo en el castigo -y no en la utopía del globo, o en la *expertise* técnica de los economistas de Chicago- un elemento ideológico central, es decir, imprescindible en la imagen positiva que proyectó de sí mismo.

Las figuras moralizadas del castigo y el sacrificio purificador fueron claves en el discurso profético de Elisa Carrió -entonces sumamente popular diputada de Cambiemos por la Ciudad de Buenos Aires- y adquirió una insidiosa y enfática tonalidad “piadosa” en la prosa de la entonces gobernadora de la provincia de Buenos Aires María Eugenia Vidal. Para ella la hora del calvario no era menos inexorable pero, a diferencia de Carrió, como si fuera con su último aliento y animosas palmaditas en la espalda, la “frágil” gobernadora nos invitaba en actitud pastoral a enfrentarlo castamente, y a reconocernos como pecadores a los que fortalecería la tan postergada y por ello necesariamente bienvenida purificación. Así, al tiempo que disciplinaba y aleccionaba, el castigo revelaba toda su *potencia ideológica integradora* al ofrecernos a todos nosotros nada más y nada menos que una *participación* en la *sacrificada comunidad* de los emprendedores/pecadores que habían sabido sincerarse¹³ y pagar, con gozo redentor, la culpa por haber participado en una alocada escena de “despilfarro” que (todos lo sospechamos en el fondo, decía este discurso, por más corrompidas que estén nuestras almas) “tenía que terminar”¹⁴. Era al trasluz de esa imagen de un caos flamígero anterior que el presente podía resplandecer como una hora de salvación en la que fuimos finalmente arrancados de la pendiente de la perdición iniciada en 1983 y a la que nos habría arrojado definitivamente el “aquejarre” de los últimos doce años de gobiernos kirchneristas. El castigo, que de acuerdo a la “refundación” cambiemita, merecía la sociedad argentina, nos unía así, en su peculiar llamado sacrificial sin utopía, como culpables, castigadores y solícitos emprendedores. A aquellos que pudieran reconocerse como parte de esa comunidad -heraldos de la denuncia y del esfuerzo sin fin- se les volvería vivenciable retroactivamente la crisis moral en la que habíamos estado inmersos, y que justificaba la presente austeridad de los castos, pacíficos, esforzados sujetos abocados al emprendimiento personal.

La violencia característica de esta formación ideológica pudo funcionar porque, al mismo tiempo que designaba, excluía y castigaba, prometía incluir a todos envolviendo a las vidas

¹³ Intensamente moralizada, la repetida consigna del “sinceramiento” funcionó como una constante en el discurso gubernamental. En relación a la abrupta pérdida de participación del salario en la distribución de la riqueza, al aumento de tarifas, al recorte de los programas sociales y a los despidos en el sector público, entre otras políticas regresivas implementadas por el gobierno, este discurso apelaba sistemáticamente a la necesidad de “sincerar la economía y saber cuál es la realidad del país”.

¹⁴ Al respecto resultan sumamente sugerentes tanto el planteo de Andrés Tzeiman como el prólogo de Martín Cortés en *Radiografía política del macrismo*.

excluidas y a los límites en una suerte de irrealidad. Decía que ya *no hay* excluidos¹⁵ pero también que *para vos* no hay límites, porque *sos* ilimitado y *todo* lo podés. Así, la identificación sin fin de los objetos de odio, resumidos en la figura del “desertor” que por vagancia o irresponsabilidad -en resumen: por haber cedido a la corrupción de su espíritu- abandona el juego, replica en negativo la repetición vacía de la potencia ilimitada de *todos* los sujetos en un mundo pleno de emprendimientos. Ambas inflexiones, aquella que producía un sujeto paranoico asediado por otros que no tenían entidad fuera del mote estigmatizador, y aquella otra que entronizaba léxicos “de entrecasa” para celebrar la transparencia y la domesticidad del interés vital de cada uno, se dijeron además en un lenguaje adelgazado. Una literalidad al alcance de la mano que sospechaba de toda opacidad y que rechazaba cualquier reflexión que insistiera en restablecer relaciones, inscripciones históricas y explicaciones.

La novedad del macrismo respecto del menemismo consistió entre otras cosas en que, siendo una fuerza política que disputaba hegemonía, hizo sin embargo de la confrontación política una “cruzada” que situaba estratégicamente, no en un terreno político ni técnico, sino en uno exclusivamente moral. Desde allí -desde unas alturas morales que pretendía habitar en soledad- afirmó una lógica de la excepcionalidad absoluta que arrojó a los otros al espacio “viciado” e insuperable de un homogéneo Mal. Políticos “corruptos”, sindicalistas “mafiosos”, “agitadores violentos” e intelectuales “politizados” eran algunos de los apelativos con los que descalificaba a sus opositores. Y el tono sacrificial de excepcionalidad moral era, en el discurso de Cambiemos, la fuerza purificadora que se pretendía por fuera de la serie vetusta y contaminada de las ideas, los argumentos y los símbolos populares, al menos de aquellos con los que se habían comprometido, en los diversos momentos de su historia, las luchas democráticas que ampliaron derechos en Argentina. Moral era también el torbellino con sesgo restaurador que paradójicamente dijo barrer por fin con lo viejo (“viejos discursos”, “gastadas ideologías”) y que en nombre de un “nuevo modo de hacer política” empujó a los sujetos a la repetición performativa de rituales de purificación y sacrificio.

¹⁵ “Pobreza cero” como mentaba el lema de Cambiemos repetido innumerables veces en la campaña electoral y que debería ser leído menos como una promesa -que habría reclamado políticas acordes- que como parte del procedimiento de la repetición por el cual se anunciaba que la realidad de la pobreza entraba en la inexistencia en el marco de la nueva configuración ideológica. En efecto, parecería que es en y por la repetición como resorte u operación privilegiada que este discurso se vuelve capaz de blindarse contra toda réplica, como si pudiese prescindir totalmente de la argumentación y de la confrontación con la realidad.

Ahora el sacrificio es un festín

Se dijo del macrismo que empezó su gobierno agitando globos al grito de “sí se puede” pero que no tardó en mostrar un lado oscuro y punitivo que entraba en cortocircuito con lo anterior. Contrariamente, hemos intentado argumentar que el elemento represivo no fue una respuesta improvisada, algo traído desde afuera y correspondiente a una lógica diversa de la afirmación de la potencia ilimitada, sino que la avidez de represión, castigo y (auto)punición por los “excesos cometidos” ya estaba implícita y presupuesta en la violencia de la interpelación emprendedorista neoliberal desde un principio. Esa doble valencia del imperativo macrista allanó el camino y consolidó un mandato sacrificial y una violencia punitiva (consustancial a dicho mandato) que no solo retorna sino que recrudece y adquiere nuevas torsiones en la interpelación que pone en juego Milei. En ella el sacrificio renuncia a su pretensión purificadora, es catártico e inmediatamente gozoso. Ya no se habla de dolorosos pero inevitables padecimientos que tendrán que llegar luego de goces desmedidos para que la comunidad recobre su moralidad perdida, sino que ellos mismos, los padecimientos, constituyen la satisfacción y la evidencia de cumplimiento de la palabra dada. Esta se cumple no “a pesar” de que temporariamente haya padecimiento, sino *porque y cuando* este se efectiviza. Por eso, interpretar el enunciado “habrá sacrificios” en los términos de un pedido o una simple constatación proferida por el mileismo nos desvía de lo fundamental y singular en el pacto que éste ofreció a la ciudadanía. “Habrá sacrificios” es allí, ante todo, una promesa.

Todo sucede como si en este nuevo pacto sacrificial cierta ambivalencia entre tolerancia y disfrute del sacrificio, todavía presente en la interpelación punitivo-emprendedora anterior, hubiera sido superada: los sacrificios ya no son “a tolerar” como un trago amargo sino más bien, por paradójico que suene, algo destinado al disfrute en la medida en que *deben* ser disfrutados. El recorte no es el inevitable castigo que viene después de un goce desmedido, doloroso pero que es necesario atravesar en tanto estadio en un proceso, medio para un fin moral superior. Es, en cambio, el mismísimo fin, la recompensa largamente esperada de un goce sin límite en el que consumirnos. Es un fin que se independiza y se convierte él mismo, inmediatamente, en promesa satisfecha y en satisfacción pulsional: disfrute.

En efecto, al confrontarlo con el macrismo podría pensarse que una de las especificidades de Milei es que con él retorna algo del orden de la fiesta. Si, como procuramos argumentar, el sacrificio macrista estaba sostenido en una suerte de puritanismo rancio y un apego al orden y las jerarquías operantes en un pasado pre-peronista a restituir, el sacrificio mileista muestra en cambio un rostro “expansivo” y caótico, sobreactuado y desinhibido. Frente a la demonización moralizante de la fiesta que el macrismo instaló -oponiendo el esfuerzo individual a la fiesta kirchnerista-, Milei opone al “banquete de la casta” un festín leonino, como si se tratara de evitar el ademán austero para contraponer ahora una fiesta a otra fiesta: ya no se trataría de las

bondades del orden frente al caos, ni de la “seguridad jurídica” frente al supuesto exceso anárquico del kirchnerismo¹⁶, sino de la exhibición de una desregulación total, sin inhibiciones.

Pero, antes que una genuina fiesta, el festín mileísta es en todo caso una puesta en escena de la ferocidad y está hecho de algo distinto del hedonismo¹⁷. La euforia transmitida y amplificadas en videos de tik-tok no es una exhibición de placeres sensuales sino de la capacidad ilimitada de hacer daño, la capacidad para arrasar con el mundo tal como lo conocíamos. ¿Podríamos considerar a esta ruptura con el presentismo austero que absolutizaba lo dado como una reapropiación de un frontispicio utópico por parte de un neoliberalismo en crisis? ¿Se tratará del fin de ese “fin de la historia” que un neoliberalismo anterior había anunciado al constatar que ya no quedaba lado de afuera respecto al capitalismo triunfante; un fin que nos llamaba a celebrar para entregarnos al consumo hedonista?

La “utopía multicultural” menemista, sus figuras festivas, tenían por centro el consumo, la idea de una bonanza que se iba a derramar inevitablemente sobre todos (porque en principio no excluía retóricamente a nadie, sino que se trataba de un llamado pretendidamente inclusivo y “universalista”) a tono con un mundo post guerra fría que se proclamaba multicultural, abierto y pleno de inversiones, innovaciones y flujos virtuosos de capital. El “utopismo” de Milei, que se satisface en cambio con anunciar que “no hay plata”, se afianza en figuras muy distintas. Promete también un momento de goce intenso e ilimitado, pero ya no a través de una fantasía de

¹⁶ Esta presunta “anarquía kirchnerista” cuya denostación convivía aparentemente sin contradicción con la acusación simultánea de “tiranía hipercontroladora” recibió la denominación de “pesada herencia”, término tendiente a descalificar, en el discurso gubernamental macrista, al conjunto de las políticas redistributivas llevadas adelante por el gobierno anterior, pero que asimismo expresaba bien lo que se percibía como el complicado asedio de una temporalidad contradictoria, excesiva y opaca que era cuestión de vida o muerte dejar de una vez y definitivamente atrás.

¹⁷ En los *Grundrisse* Marx advirtió que el capitalista padecía de un “hedonismo abstracto”, entendido como pulsión desinhibida de enriquecimiento que no se aplaca ni reconcilia con la satisfacción de ninguna necesidad sino que permanece insaciable y estructuralmente insatisfecha, refractaria a cualquier episódica satisfacción. Joseph Vogl retoma este concepto de hedonismo abstracto en *Capital and resentment* y sugiere que, en el resentimiento, la abstracción del hedonismo está vinculada con una igualmente abstracta ansiedad de retribución, que ningún objeto concreto es capaz de satisfacer porque en el fondo el objeto concreto en tanto tal resulta absolutamente indiferente. Entendido como una estructura relacional y un modo de comunicación -antes que como un estado subjetivo o mental- el resentimiento se define para él en términos de: 1) una pulsión a compararse, 2) un reflejo orientado a la valorización y la evaluación constante y 3) un ansia irrefrenable de juzgar, que hallan sus condiciones de posibilidad en el despliegue histórico del capitalismo. Éste introduce una brecha insalvable entre proclamación de igualdad de derechos y generación de desiguales condiciones, entre promesas legales de igualdad e inconmensurabilidades efectivas de la que surge una tendencia al resentimiento, cuya potencia reactiva captura las energías pulsionales del sujeto inhibiendo y obturando de un modo contundente la posibilidad de interrogar las verdaderas causas de la desigualdad y, con ella, la posibilidad de la insurrección o de una acción emancipatoria (Vogl, 2022, pp. 120-121). Sobre esta temática resulta también sumamente interesante el planteo realizado por Rahel Jaeggi en “Modes of Regression. The Case of Resentment”.

consumo, una promesa de lujos y frivolidades “primermundistas” al alcance de la mano, sino que lo hace en una fantasía de destrucción a gran escala, no solo del otro señalado como culpable de todos “sus” males y de todo lo que ese otro representaría en términos de “privilegios”, sino también de la naturaleza y de todo paisaje conocido.

El que se imagina agitando la motosierra, para hacerlo, primero debe haberse medido con los otros y dictaminado como despojado de todo, con absoluta independencia de su posición objetiva en el entramado social, sin nada que perder, y con muchas ganas de despojar a otros de eso que no cree ostentar ni puede identificar como propio, o en el ámbito de los bienes y derechos “comunes”. Ese afán comparativo permanente de un sujeto que se siente constantemente interpelado por un fantasma de despojo radical -del que se deriva una mendicidad tan universal como abstracta-, bloquea toda acción que opere como negación determinada de un orden desigual concreto -condición necesaria para la producción de impulsos verdaderamente utópicos- y la sustituye por una impotencia resentida que, más que con una transformación de la estructura de las relaciones sociales vigentes, fantasea con la restitución de una omnipotencia que nunca tuvo.

A ello contribuye la performance del agitador. Como sostenían Leo Lowenthal y Norbert Guterman a propósito del agitador fascista estadounidense en los años cuarenta del siglo pasado, a diferencia del líder revolucionario o el reformador, el agitador trabaja desde dentro de la audiencia agitando lo que yace ahí dormido. No busca construir un correlato objetivo de la insatisfacción de su audiencia, ni mucho menos dar cuenta de las condiciones sociales que están en la base de sus malestares, sino “producir un agravamiento de la propia emoción”, dándole permiso a su audiencia “para complacerse en fantasías anticipatorias en las que ellos descargan violentamente esas emociones contra supuestos enemigos (1948, pp.7-9)”.

La retórica encendida de Milei presenta un registro totalmente desinhibido, no hay nada que se esconda ya tras bambalinas: él deja ver. Ese registro lo aleja del moralismo (o de la doble moral pública y privada) para acercarlo -en un constante coqueteo con el margen, con la imagen del outsider sin reglas ni tabúes- a la amoralidad sin más. No hay aquí reivindicación del repliegue en lo doméstico, el “en casa” y “en familia”, como modelos a seguir, sino que se instalan una serie de figuras de intemperie o de violento estado de naturaleza (el león) que apuestan por la proyección en la esfera pública de afectos abiertamente reactivos (furia, enojo, venganza, paranoia, resentimiento) cuyo paradigma es el individuo “descastado” que solo se tiene a sí mismo y es su propio “héroe” en una batalla con orcos y criaturas que proyecta tan sedientas de sangre como él, y que buscan destruirlo en un mundo donde se trata de nosotros o ellos. Así, al sacrificio calladito y recluido en la esfera privada que el macrismo celebraba en cada emprendedor, Milei lo retraduce en los términos de un sacrificio leonino, dantesco y sanguinolento, sumamente espectacular, que tiene lugar muy lejos de la intimidad familiarista.

Más bien traslada sin solución de continuidad la lógica de twitter a los escenarios público-políticos por excelencia: la calle, la plaza, el Congreso Nacional.

Lejos de constituir un indicador de una novedosa inventiva subjetiva, esta traducción responde a la necesidad de relanzar el capitalismo en las nuevas condiciones planteadas por la coyuntura internacional y local. Tanto Javier Milei como Patricia Bullrich comprendieron que, ante la crisis cada vez más pronunciada del neoliberalismo, la promesa de tranquilidad hogareña a cambio de un sacrificio privatizado ya no estaba disponible y que, por eso mismo, era preciso romper con la escena famialista y presentista en la que se movió originalmente el macrismo. Si bien ambos interpellaron a una subjetividad neoliberal para la cual lo que está en la base de toda vida y de todo progreso es el esfuerzo personal y que sólo concibe la cooperación como un dato secundario y no como una condición necesaria previa de la vida (como dice Milei: la cooperación es lo que eventualmente se produce cuando cada uno sigue su propio interés), a diferencia de otros discursos neoliberales, en el discurso de Milei y Bullrich se partió de la base de que la presunta potencia individual ya nos había sido arrebatada: no alcanzaba con el “sí se puede”, o con decirle al individuo “si no lo hacés es porque no querés” (como hacía el macrismo en 2015), sino que era necesario en primer término pronunciar un llamado a identificar y suprimir a aquellos que aparecían como “usurpadores”. Así, potenciando un elemento fuertemente culpabilizador que desde el principio estuvo presente en el macrismo, ambos dieron cuerpo en sus campañas electorales a un “neoliberalismo revanchista” que, a diferencia del “neoliberalismo optimista” que promete tranquilidad (slogan de Larreta), puso en el centro de la escena la actualidad de la crisis, la existencia del daño, y reclamó una intervención para revertir esa crisis, sin que esa reversión tocara en ningún caso las estructuras de desigualdad básicas que organizan a las sociedades capitalistas sino sólo a las personificaciones del mal.

Pero sólo Milei consiguió construirse a sí mismo como un agitador de tribuna, capaz de potenciar los afectos reactivos y el ansia sacrificial presentes en su audiencia y de mostrarse incluyendo en la demolición también a la fantasía jerárquica de un retorno al orden. A diferencia de Bullrich él prometió sacrificios en el tono mesiánico de quien viene a traer una buena nueva para aquellos que, con razón o sin ella, se auto-percibieran como sin hogar al que retornar, y por eso mismo dispuso una escenografía desordenada y sucia antes que pulcra y conservadora. Su discurso y su puesta en escena no conectaron tanto con un temor a la catástrofe, ni sólo con la experiencia de la catástrofe, sino con lo que Adorno llamó un “deseo de catástrofe”, entendiendo por tal cosa una posición subjetiva para la cual la destrucción aparece como algo deseable y que proporciona cierto placer al sujeto que imagina su advenimiento, menos por lo que va a permitir construir después -como “destrucción creativa”- que como fin en sí mismo. ¿Cómo pensar esta dimensión hiperbólica de la violencia capaz de constituirse en *deseable* y no necesariamente incompatible con un horizonte “democrático” capitalista?

Capitalismo y terror

En el marxismo clásico, exponer que el mercado y el capitalismo son violencia, exponer que la dictadura no es un exterior respecto al capital sino que hay una dictadura *del* capital que necesariamente perpetúa la violencia en las sociedades liberales, era la tarea del pensamiento crítico. Es lo que hace Marx con su análisis de la “acumulación originaria”, que muestra lo sanguinario del mercado capitalista no sólo en sus orígenes, fundantes, terribles pero pasados, sino en su mismo funcionamiento normal, cotidiano, incesante. La acumulación originaria no cesa, dice Marx (1946). El terror de la acumulación originaria no nos remite exclusivamente a un pasado remoto del capitalismo sino a su realidad permanente: el capitalismo sólo puede seguir reproduciéndose como terror y persistir no “a pesar de que hay comercio” sino *porque* la mercantilización *es* su finalidad primera.

Pero hoy es el mismo discurso capitalista el que explicita que el mercado *es* una forma de terror -y no su antítesis- cuando proclama la manipulabilidad ilimitada de todo lo viviente, cuando dice que descuartizarse o ser descuartizado es *parte* del capitalismo, que es parte (y no la antítesis) de la lógica del mercado. Ya no presume haber dejado atrás un estado de naturaleza violento para ingresar al orden capitalista, sino que festeja la violencia de un capitalismo que, ahora, sin inhibiciones, querría mostrar su verdadera esencia, su naturaleza originaria pero reprimida en la historia efectiva del capital.

Que el capitalismo es terror es la verdad, hasta hace poco prudentemente ocultada, que enuncia Milei cuando dice que un capitalismo verdaderamente pleno y desinhibido es el que existe cuando cada uno es “libre” de vender sus órganos en el mercado. Si bien su discurso no deja de sostener, al modo de la ideología burguesa más tradicional, que la relación entre mercado y terror es antitética -“donde entra el comercio no entran las balas”, es decir: donde hay mercado no hay terror- pareciera que, por otro lado, ya no necesita ocultar los cadáveres que produce el capitalismo. Pareciera que puede explicitar que también el mercado es una forma de terror, que está en continuidad con el terror, sin que esto lo desautorice. Con Milei asistimos a un discurso capitalista ideológicamente anómalo porque no se niega sino que se afirma *como* terror.

En estas circunstancias, cabe preguntarse qué puede hacer la crítica frente a esto. ¿Qué hacemos cuando el terror no es propuesto como una imagen antitética del mercado, cuando las balas no son propuestas como “lo otro” del comercio, sino que por el contrario el carácter sangriento del mercado es expuesto en primer plano? ¿Cómo responder cuando alguien celebra el capitalismo y sostiene abiertamente lo terrorífico de lo mercantil, y, por si fuera poco, solicita además nuestro entusiasmo frente a esta perspectiva de un terror de mercado desatado? Es como si dijera: sí, efectivamente, el capitalismo neoliberal totalmente desinhibido, no reprimido, es una

cuestión de libertad, y la libertad es una cuestión descuartizar cuerpos. Terror, libertad, dictadura y democracia son sinónimos ¿Qué bueno, no? ¡Vamos al festín!

Ante esta identificación, por parte de una ideología dominante, de todos los términos que un mecanismo ideológico anterior había planteado como antagónicos, la crítica clásica de la ideología queda desorientada. Ya no sabemos qué hacer cuando la figura del león descuartizador es presentada, no como una figura de la violencia pasada, anterior a la civilización, a la “vida democrática” sino como idéntica a la civilización misma. No sabemos qué hacer cuando la “dictadura”, el terror, se postula como la esencia, la verdad fundamental de nuestras democracias mercantiles neoliberales y se nos invita al festín, advirtiéndolo además que algunos de nosotros serán los leones y otros los descuartizados. ¿Será acaso que, en la actual coyuntura, cobran renovada relevancia política esos lenguajes que intentaban nombrar, a través de términos a menudo antitéticos, ideológicos, y de pretensiones desproporcionadas, la irreconciliabilidad de la vida con el terror?

Desde esta perspectiva, incluso dentro de los limitados márgenes del capitalismo, se podría decir que la retórica profética mileísta no ha puesto fin a la ideología del fin de la historia, ni tampoco al presentismo, sino que más bien los ha consumado a ambos precisamente al prescindir por completo de esas pretensiones “democratizadoras” capaces de situar un cierto desfasaje en el capitalismo mismo. Una vez purificado de su dialéctica interna e identificado con el terror sin más, el capitalismo se congela, como nunca antes, en un presente absoluto. Si era la expectativa de una justicia social aún por venir la que todavía podía confrontarlo con la experiencia de sus límites estructurales y con la cuestión, cada vez más acuciante, de cómo construir esa sociedad más justa en contextos sistemáticamente deteriorados por la ampliación de los márgenes de desigualdad, ese mínimo pero potente desacoplamiento -posiblemente irresoluble en los términos del capitalismo- planteó productivamente para Argentina una exigencia ética y una tarea política colectiva en relación a lo pendiente en la historia que hizo presión y dejó oír, por momentos, los crujidos de un capitalismo tensionado por un exceso contrario a su movimiento.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. (2020). *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha. Una conferencia*. Bs. As.: Taurus.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Bs As.: Paidós.
- Brown, W. (2018). *Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century Democracies*. Critical times, Issue N° 1, pp. 60-79.

- Davies, W. (2016). *El nuevo neoliberalismo*. New Left Review, 101, pp. 129-143.
- Jaeggi, R. (2022). *Modes of Regression. The Case of Ressentiment*. Critical Times, 5:3, pp. 501-537.
- Lowenthal, L. y Guterman, N. (1948). *Prophets of deceit*, Harper and Brothers.
- Marx, K. (1946). *El capital. Crítica de la Economía Política*. Barcelona: Biblioteca nueva.
- Tzeiman, A, (2017). *Radiografía política del macrismo*. Bs. As.:Caterva.
- Vogl, J. (2022) *Capital and ressentiment. A brief tjeory of teh present*. Polity Press.

Dos sinónimos, acaso

Rocco Carbone (CONICET/UNQ)

El encuentro del que participamos se organizó alrededor de dos ideas: *sacrificio* y *esperanza*. El propósito de este texto es acercarnos a esas ideas con otras dos que son reacción y emancipación, y que tal vez puedan entenderse como sinónimos de las que nos convocan.

La palabra fascismo ya ha sido dicha entre nosotrxs. Esa categoría remite a un poder y un movimiento complejos. Y es una palabra de difícil enunciación en la Argentina. El fascismo creo que puede ser entendido como un frenesí de violencia al por menor -dirigida contra todxs lxs que no están contenidxs dentro de su campo de fuerzas-, neurosis del sentido común amplificada por una máquina totalizadora de la vida (el celular) y respuesta (preventiva) del capital en crisis contra la emancipación popular.

El fascismo implica la defensa de ese orden que se consolidó a través de la expansión de la economía capitalista. En el caso del fascismo arqueológico se trata de la defensa de la economía capitalista correspondiente a la primera revolución industrial. El fascismo contemporáneo o silencioso implica la defensa de la economía capitalista de plataforma o financiera. Como categoría arqueológica, el fascismo es la antítesis de la revolución (del comunismo, si se quiere). Como categoría contemporánea, es la antítesis de la emancipación. Es la reacción a la emancipación. En clave nacional, la emancipación está encarnada en el campo nacional y popular y, en clave internacional, está encarnada en ese puñado de países que plantean un nuevo régimen de acumulación y legitimación sustitutivo de la globalización neoliberal. El presidente Milei nombra todo esto como “colectivismo”, “socialismo” o “zurdos...”, que en nuestra América tienen distintas refracciones. Pienso en los proyectos -dísimiles sin duda- de Lula, Maduro, Petro, López Obrador. En un librito que se llama *Ensayos sobre el Fascismo* (2008), un socialista liberal como Norberto Bobbio identificó la vertiente antiemancipatoria del fascismo arqueológico. Y Bobbio dice esto: “dondequiera que el fascismo se presente, se presenta como anticomunismo, como la única oposición posible contra el comunismo”. La palabra *comunismo* en nuestra América me parece que puede ser traducida como *emancipación*.

¿De qué clase surge el político fascista?

Surge de la clase media, que en la lucha de clases suele asumir un papel subsidiario, sobre todo cuanto se siente desclasada. Y los líderes que surgen de la clase media tienden a ser dependientes de los grandes sujetos del capitalismo. Estos líderes encuentran inspiración en el campo del gran capital y tienden a ser figuras de segunda categoría. De hecho, el fascismo

puede ser pensando como la reacción de la clase media (desclasada) apoyada por la clase de los propietarios. Por eso vemos peregrinar al presidente Milei hacia los escenarios centrales del capitalismo del siglo XXI.

El propio presidente Milei es un *pequeñoburgués desclasado*. Un pequeño que rechaza convertirse en trabajador. En este sentido clasista el presidente Milei es un inadaptado. Digo esto porque cuando revistaba como diputado demostraba esa inadaptación a la clase y al trabajo a la hora de rifar su salario. Esa rifa muestra que rechazaba su condición de trabajador. ¿Y cómo logró elevarse de esa condición desclasada? Logró una elevación social maldiciendo la emancipación; emancipación que él suele definir como “los años de decadencia”. Su ira contra la emancipación popular -de tradición peronista y de izquierdas- se transformó en un estímulo. El presidente Milei se decidió a subir más alto y organizó un momento altamente reaccionario en la vida política. La reacción a la que me refiero no la organizó él, sino que la organizó su clase. Una clase que está configurada por empleadxs mal pagos de una economía derruida por el préstamo que se solicitó ante el FMI; una clase habitada por trabajadores informales mal insertadxs en la vida del país, por ser esclavizadxs por el capitalismo de plataforma; sujetos además taladrados por un aparato colosal de propaganda que constituye un sentido común anticlasista. Pues bien, esta clase se inflamó rápidamente con el discurso y la retórica vacía de la libertad. Esta reacción de clase media (desclasada) contra la emancipación se empalmó con el temor propio de las clases poseedoras: con el temor de la vuelta de la emancipación. En síntesis, la emergencia del fascismo es el resultado de una alianza entre la clase media desclasada y las clases poseedoras gorilas. Esa alianza se dio también por la crisis moral, social y económica sobredeterminada por la pandemia.

Reacción

El momento histórico reaccionario se precipita luego de un momento emancipatorio. En la Argentina el momento emancipatorio se había comprometido a resolver -con cierta radicalidad- las viejas contradicciones sociales (anteriores a 2001). En el momento reaccionario, las viejas clases dominantes se unen. Y lo hacen para vengar las humillaciones, para vengar esas pérdidas materiales provocadas por la redistribución. Por esa redistribución de la riqueza organizada por la emancipación. Pues bien, los segmentos sociales que a lo largo del momento emancipatorio estaban más o menos fragmentados y desmoralizados, en el instante reaccionario se empalman y experimentan una explosión de energía. Esta energía se manifiesta a través de la revancha, el odio, la violencia. En cuanto a la clase media: esa clase se había entusiasmado con la pasión emancipatoria, se había entusiasmado con la fuerza erótica de la Patria Grande. Pero en el momento reaccionario esa clase tiende a sucumbir ante la derrota: ante la decepción de la

derrota. Y entonces se aleja de la emancipación. Se entrega a la reacción, se entrega a los enemigos de la marea democratizadora. Estoy tratando de sugerir que la clase media se desclasa. Pero en el momento reaccionario sucede también otra cosa. Sucede esto: en el corazón de emancipación se activan las fuerzas centrífugas de la reacción. Y entonces algunos fragmentos políticos se desprenden de la emancipación y se integran a las filas enemigas. Es el caso de Scioli, a quien acompañamos en su momento, desgarradamente.

¿Por qué emerge la reacción?

La reacción surge como respuesta a una incapacidad. A la incapacidad de la emancipación de resolver las contradicciones a las que se enfrenta una sociedad. La reacción emerge cuando se da una falta de correspondencia entre la fuerza política que sostiene la idea de la emancipación y la incapacidad de esa fuerza de satisfacer las aspiraciones sociales y económicas de la sociedad. La reacción además de hacerse (del poder) del Estado, tiene otro propósito: reestructurar la sociedad. En ese momento de reestructuración las clases medias, esas clases que se habían entusiasmado con la marea emancipatoria, dudan, titubean y tienden a darle la espalda a esa inspiración colectiva que las había beneficiado. El beneficio fue económico pero ese beneficio se verificó también a través de la ampliación de derechos. ¿Qué sucede con los estratos reaccionarios? Los estratos reaccionarios pertenecen a todas las clases. Esos estratos en el momento emancipador tienden a acovacharse. En cambio, en el momento reaccionario levantan la cabeza y, a través de sus voceros mediáticos y políticos, repiten un mantra: “se lo habíamos dicho, la emancipación es un espejismo que lxs ha engañado”. Ahora, la reestructuración de la sociedad en la Argentina implica expandir discursos de odio, dosis calculadas de violencia, suministradas a diario, y un declive de la economía que afecta el nivel de vida social de las capas medias y bajas. Cuando estas dimensiones se anudan una sociedad más o menos armoniosa es imposible. De hecho, habitamos una sociedad rota, una sociedad en estado sacrificial.

Pandemia y prepandemia

Para entender la emergencia del fascismo silencioso que nos gobierna debemos tener en cuenta esa situación anormal, atormentadísima y, bajo muchos aspectos, contradictoria: la pandemia. En los años pandémicos se profundiza una crisis de legitimidad de las fuerzas progresistas latinoamericanas. Fuerzas que ya habían sido afectadas por distintos golpes de Estado (Honduras, 2009; Paraguay, 2012; Brasil, 2016; Bolivia, 2019) y, contemporáneamente, se despliega la legitimación de la promesa de un nuevo régimen. Ese régimen nació de la fuerza de la protesta contra las políticas del cuidado de la vida (que fueron entendidas como

cercenamiento de la libertad, vigilancia y control desmedidos). Este régimen se fue consolidando en poco tiempo a través de los consensos elaborados a través de una máquina colosal de propaganda (mediaticidad monopólica + redes sociales).

Prepandemia

En los años prepandémicos, en América Latina, se desarrolló una experiencia de democratización radical, una experiencia que se había convertido en una realidad muy palpable. Esa experiencia con características populares no era solo un fantasma, una latencia o una posibilidad, sino un poder real. Entre 1998 y 2015 las clases antagonistas a las clases propietarias ya no constituían un partido ni un movimiento, sino que se habían convertido en Estado. Ese Estado más o menos plebeyo ya no era un mito, un sueño o una posibilidad. Y para las clases propietarias, el peligro del Estado latinoamericano plebeyo, democrático y radical, se había vuelto algo real, palpable. Se había vuelto un problema urgente a resolver para las clases propietarias. Quiero decir que esas experiencias no constituían apenas un proyecto que venía a disputar su papel en la historia. Chávez, Correa, Lugo, Lula, Evo, Ix's Kirchner, Mujica no integraban apenas un movimiento de oposición. Y entonces no bastó con oponerles una fuerza conservadora más o menos común y legítima porque esos nombres y las experiencias políticas que organizaron se habían vuelto Estado. Entonces, se avanzó con una batería de golpes (de Estado o parlamentarios). El propósito de esos golpes era poner en crisis la legitimidad de ese orden plebeyo. Un orden que se venía manteniendo exitosamente de La Habana a Tierra del Fuego. Entonces, frente a la amenaza de la emancipación continental democrática y radical que había tomado el Estado se hizo necesario un remedio mucho drástico que el golpe. Se hizo necesario responder con una reacción musculosa. Con una revolución reaccionaria, con una fuerza mimética de la emancipación. Con una fuerza sacrificial. Y puesto que en la Argentina las fuerzas populares -fuerzas cansadas por la experiencia pandémica y también por un gobierno que no entendió los modos disidentes de las democracias radicales latinoamericanas y del kirchnerismo-, esas fuerzas no lograron frenar el expansionismo de Milei. Y por eso mismo el mundo tiene un nombre argentino para el fascismo del siglo XXI: la "libertad"; desde ya, veleidosa, vacía, falsa.

Conclusiones

La víctima obvia del proceso que empezó en diciembre de 2023 es la emancipación. Desde ya, no es la única: también la paz ha sido afectada. Esto se debe a la magnitud y la naturaleza del poder de un grupo muy pequeño de actores que empalman una racionalidad fascista con el poder imperialista global. En este sentido, cualquier cosa que se parezca a una democracia real

parece cada vez más improbable. La fuerza política que puede hacer algo para limitar este poder espeso y mantener viva la esperanza de la democracia es aquella que sepa expresar una organización de confluencia de las grandes tradiciones políticas emancipadoras: peronistas y de izquierdas. Una fuerza *cookista*. Ése me parece el signo de una esperanza posible a acompañar desde el campo de vida de las ideas.

Bibliografía

- Bobbio, N. (2008). *Ensayos sobre el Fascismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes,
- Cupull, A. y González, F. (2005). *Julio Antonio Mella y Tina Modotti contra el fascismo*. Bs. As.: Abril.
- De Micheli, M. (2014). *Le avanguardie artistiche del Novecento*. Roma: Feltrinelli.
- Levi, P. (1958). *Se questo è un uomo*. Milán: Einaudi.
- Nietzsche, F. (1933). *Así habló Zaratustra*. Milán: Librería é Imprenta Central.
- Trotsky, L. (2021). *Stalin. Una valoración del hombre y su influencia*. Bs. As. : Fondo de Cultura Económica.
- Viñas, D. (1971). *Literatura argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortázar*. Bs. As.:Ediciones Siglo Veinte.

Educación y política como instancias creadoras de esperanza

Pedro Emilio Bellón

Introducción

Parecería una utopía este ensayo, y más aún: algo alejado de la realidad, ilusorio, risueño. Porque se expone a la educación y a la política como agentes o instancias de esperanza. No desconocemos la realidad, es decir, “lo que nuestros ojos ven y oídos oyen” –según expresión de Arendt. Hay una ontología de la esperanza según nuestra autora que nos lleva a considerar y re-considerar el “milagro de la existencia”, a saber, el “recién nacido”, el “recién llegado” que con su *palabra y acción* irrumpe en la esfera pública para ser “visto y “oído”.

El ciudadano, comprometido con la educación y la política, es factor de cambio, de esperanza, de un mundo mejor. La reflexión general aquí expuesta bebe y se alimenta del análisis de la realidad, de las vivencias que nos afectan de muy variados modos, para ir a los autores, as que nos dicen su palabra que vuelve sobre la realidad para contrastar, iluminar, denunciar, anunciar, generando posibilidades de acción.

La importancia de la filosofía en el mundo contemporáneo. Referencia a Sócrates

Los acontecimientos del pasado más recientes y los del presente, nos llevan a pensar y el compromiso con el pensamiento es una actividad de todos, no sólo de profesionales. La política en el siglo pasado se ha convertido en un problema central de la reflexión filosófica y también en un problema para la filosofía. Se trata de que el filósofo deba poner en el centro de sus desvelos la “horrible novedad del totalitarismo”. Se constata que la tradición filosófica ya desde Platón, se alejó de los asuntos humanos.

Si los filósofos desean llegar a una verdadera filosofía política deberán tener en cuenta la *pluralidad humana*: porque desde aquí surge todo el ámbito de los asuntos humanos con su grandeza y miseria. El pensamiento debe acercarse más a los “asuntos humanos” y abrir espacios donde hablar, conversar y actuar juntos sea importante porque así permanecemos en el mundo.

Fina Birulés y Arendt coinciden en que preguntas tan fundamentales como : “¿Qué es la política”? pueden surgir si ya no son válidas las respuestas formuladas por la tradición y hay que formularlas de nuevo en un momento, tras las experiencias políticas del segundo cuarto del siglo XX.

Arendt es teórica de la política y fenomenóloga¹⁸

Arendt advierte un obstáculo mayor en la tradición de la filosofía occidental: que se alejó de los asuntos humanos porque el espacio de la ciudad, donde éstos aparecen, se volvió hostil hacia el filósofo acusado de impiedad y de corromper a la juventud. En referencia a Sócrates. La ausencia de pensamiento y de independencia reflexiva es muestra de banalidad. El ejercicio del pensamiento es asunto de todo ser humano atento al mundo en que vive. Es necesario hacer del pensamiento un asunto de todos, una dimensión de una manera pública de estar en el mundo o, lo que es lo mismo, un *rasgo de lo político*.

Los acontecimientos políticos del siglo XX mostraron públicamente una crisis de hondas raíces en la civilización occidental. Para Arendt, “el hecho de que los filósofos no académicos se dieran cuenta de esta realidad antes que los filósofos profesionales lo notaran, resultó a la postre, de la máxima eficacia a la hora de expulsar al filósofo de su torre de marfil” (Barcena, 2006, p. 98). El interés de Arendt en estos asuntos específicamente políticos fue, lo que la situó, en parte, fuera del círculo de los “filósofos profesionales”.

Sócrates es el modelo. Pero no se reconoce como sabio. Se pone a sí mismo en cuestión como “sabio” y profundiza el conflicto entre la filosofía y la polis debido a las exigencias que él mismo le plantea a la filosofía en sus aspiraciones. En realidad, se ocupaba de los asuntos de la vida cotidiana, y su sabiduría consistía en la creación de la propia vida. Y en el espacio abierto de la ciudad practicó su filosofía.

En Arendt, la expresión “doxa” no es sólo opinión, sino también esplendor y fama. Está relacionada con el ámbito político que es la esfera pública en la que cada uno puede aparecer y mostrar quién es.

¹⁸ Birulés, Fina (2005), “Por qué debe haber alguien y no nadie”? en *Arendt, Hannah, “¿Qué es la política”? Paidós, I.C.E./ U.A.B. Barcelona, Introducción*, p. 12

Sócrates siempre se mostró en público –aguijoneaba a sus conciudadanos -, no quería “educar”, sino más bien mejorar esos “doxai” que constituían la vida política de la cual él mismo era partícipe.

El sentido de la actividad de Sócrates reside en la actividad misma, es decir, pensar y estar vivo es lo mismo, es una actividad que acompaña al vivir cuando se ocupa de conceptos tales como la justicia, felicidad, virtud, que el lenguaje nos ofrece para expresar el sentido de lo que ocurre en la vida. El tipo de diálogo inaugurado por Sócrates es el más apropiado para los amigos porque es un diálogo de amor. Arendt dice que Sócrates quiso hacer de la ciudadanía un grupo de amigos, o sea, igualarlos políticamente a través de la amistad o *philia*. Esta *amistad* logra comunidad y tiene un carácter *político*. El hecho de que cada uno de los amigos pueda comprender, a través del diálogo, la verdad inherente a la opinión del otro, constituye el elemento político de la amistad.

La amistad es superior a la piedad, a la compasión y a la solidaridad como frenos al impulso totalitario, afirma Arendt, pero siempre que la consideremos en su carácter político. Para los griegos el valor de la amistad residía en un componente y es que la esencia de la amistad reside en el *discurso* y que el incesante intercambio de palabras une a los ciudadanos de una *polis*.

Arendt propone que la humanidad esté ejemplificada en la amistad y que ésta no sea íntimamente personal, sino que plantee *la exigencias políticas y preserve referencia al mundo*. Esta amistad política pasa por el reconocimiento de la *pluralidad y por la convivencia* – con y a través del diálogo – con uno mismo, que constituye la esencia del pensamiento.

Sócrates prefiere estar en desacuerdo ante una multitud que consigo mismo, no pretende persuadirles como lo hacen quienes se identifican como sabios y que en su arrogancia imponen su opinión a la multitud. La ciudad no entendió esta enseñanza, que es el centro de la pretensión socrática de volver a la filosofía relevante para la vida de la ciudad. Arendt dirá que el pensamiento político contemporáneo se distingue por reconocer que los asuntos humanos plantean verdaderos problemas filosóficos y que la política es un ámbito donde brotan originales cuestiones filosóficas.

La educación como formación de la identidad: la importancia de la memoria

“No creemos que los grandes debates filosóficos puedan ser completamente separados del contexto histórico en que se han desarrollado. Las dos guerras mundiales, la revolución de 1917, el nazismo y el comunismo, Auschwitz e Hiroshima, la guerra fría, el final de los imperios coloniales, la lucha de los pueblos oprimidos del Tercer Mundo y otros tantos fenómenos (están) demasiado cargados de consecuencias en todos los dominios, para que una gran parte de la filosofía contemporánea no se haya visto afectada por ellos, de una forma u otra” (Delacampagne, 1999, p. 15). La historia, nuestra historia, es también la historia de lo inhumano, de todo aquello que los hombres hicieron o realizaron no tanto como servicio a los demás y para su felicidad sino como muestra de su propio saber o poder, orgullo o egoísmo. La historia de la “civilización”: el progreso científico, la tecnología, el arte, las humanidades, etc. implica también aceptar que nuestra historia es, también, la del totalitarismo. Pues el totalitarismo, mediante los campos de concentración, quiso experimentar con la naturaleza humana y, además, rompió con la idea clásica – proveniente de Sócrates - de la ciudad como espacio para el aprendizaje de la civilidad y de la ciudad como espacio de formación.

En las sociedades modernas se olvida lo ocurrido en un pasado reciente para alentar expectativas de progreso sin recordar que hay un pasado plagado de víctimas inocentes. Se promueve una cultura tecnológica donde la tecnología es un sistema omniabarcante y totalizador. Para estas sociedades, “educar” es una tarea de “fabricación” del otro para volverlo “competente” en la función a la que está destinado y no se considera como un “acogimiento hospitalario” de los recién llegados, una práctica ética para la formación de la identidad de los sujetos.

Nuestros autores Bárcena-Mèlich proponen una educación como acontecimiento ético porque “es una pedagogía de la exterioridad y de la alteridad (...) porque en la relación educativa, el rostro del otro irrumpe más allá de todo contrato y de toda reciprocidad (...) la relación con el otro no es una relación de dominación ni de poder, sino de acogimiento. Es una relación ética basada en una nueva idea de responsabilidad” (Bárcena, 2000, p. 15). Es así que, el principal desafío de la educación es pensar y crear un mundo no totalitario. Y es necesario considerar la pedagogía como una pedagogía del nacimiento, del comienzo y de la esperanza.

Del nacimiento: porque la educación tiene que ver con el trato con los que acaban de llegar a nuestro mundo (los recién nacidos), aquellos que expresan la idea de una radical alteridad que se escapa a nuestros poderes.

Del comienzo: porque la educación es una acción, lo que significa que de la persona formada cabe esperar lo infinitamente improbable o imprevisible, es decir, el verdadero inicio y la sorpresa, el comienzo de todo.

Y de la esperanza: porque todo lo que nace tiene ese deseo de durar que es afín a quien está lleno de tiempo, un tiempo tensado entre el pasado y el puro porvenir.

Auschwitz cambia totalmente nuestra visión del género humano, de la cultura, del pensamiento, de la educación. Ahora, el sujeto – la identidad humana – se constituye como respuesta a la pregunta: ¿Quién sufre?

La subjetividad se convierte en humana cuando es capaz de dar cuenta, además, de la vida del otro, cuando responde del otro, de su sufrimiento, de su muerte. Esta decisión se basa en un principio de responsabilidad. “La decisión es heterónoma: depende de una responsabilidad radical y originaria. Sólo siendo responsables del otro, de su vida, de su muerte, de su gozo y de su sufrimiento, accedemos a la humanidad. Por eso la pregunta ética no es: “¿Qué es el hombre?” sino: “¿Dónde está tu hermano? (Bárcena, 2000, p. 19).

Después de Auschwitz la historia se ha quebrado y ya no podemos pensar ni ser ni vivir ni educar como antes. Porque urge pensar lo Otro del concepto, la alteridad radical. Después de Auschwitz la subjetividad se forma anamnéticamente. Somos lo que recordamos.

Así, “la razón, después de Auschwitz, es “impura” porque está comprometida con la experiencia de los vencidos. El relato de mi identidad no puedo edificarlo sobre el vacío, o sobre la sólo imaginación, sino sobre el recuerdo. Por eso la formación debe ser una formación anamnética” (Bárcena, 2000, p. 21).

Una memoria que sea capaz de retener lo ocurrido (lo más dramático de la historia) para impedir su repetición. Y no se trata de recordar para encontrar una oportunidad de venganza, sino de recordar para hacer justicia, cuidar el presente y asegurar un porvenir mejor. “Para que los crímenes no vuelvan (...) y para que se haga justicia, hace falta que la formación de la subjetividad sea anamnética” (Bárcena, 2000, p. 30)

No es tarea sencilla la que tenemos por delante. Porque la tradición de nuestro pensamiento político comienza con el juicio y condena a Sócrates. Esa misma tradición se ve totalmente destruída en Auschwitz. Sócrates no pudo persuadir de su inocencia a quienes lo condenaron. La ciudad no estuvo preparada para las enseñanzas socráticas. La ciudad mostró su falta de sentido y de juicio para entender al filósofo. Al morir Sócrates, la ciudad olvidará sus enseñanzas. La ciudad no es un ámbito seguro para el filósofo. Entonces...¿qué nos queda?, ¿cuál es nuestro destino?, ¿Qué podemos esperar?...

La esfera pública es el ámbito donde uno puede ser visto y oído. Es un escenario de aparición donde los ciudadanos son capaces de política en la medida que sean capaces de compartir *palabras y actos*.

Ser ciudadano es habitar la ciudad, tenerla como morada. Ciudadano es quien construye la ciudad con su acción y palabra y también quien la reconstruye en su memoria.

El totalitarismo moderno, según Arendt, es un atentado contra la libertad humana, contra la capacidad de iniciar algo nuevo, contra la radical espontaneidad del hombre. En la creación de una radical novedad nos encontramos con la *libertad* como capacidad de actuar conjuntamente en el contexto de una esfera pública plural.

La educación debe hacer referencia a la figura del “*otro*”. Para Levinás, “el rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo pacto, a todo contrato”. (Levinás, 1987, p. 150). Según nuestro filósofo, es la alteridad la que me llama a la responsabilidad. Hay una imposibilidad ética del olvido. Por eso, educar, implica recordar como ha dicho Wiesel. Una educación que no tenga en cuenta el recuerdo es inhumana. El totalitarismo siempre se propuso borrar la memoria. La pedagogía debe ser cómplice del recuerdo, trabajar sobre recuerdos y buscar en ellos sus principios fundamentales.

Debemos poner en el centro de nuestras prácticas de formación la responsabilidad incondicional hacia el otro y el recuerdo de las víctimas porque no podemos defender una idea de libertad y de diálogo inspirada en la autoridad de una razón que no pudo evitar la tragedia.

La política

La política es, para Arendt, el ámbito de lo contingente, es decir, el ámbito donde las cosas pueden ser de otra forma, pero se trata de una contingencia dada. Así, actuar políticamente, significa poner en juego lo dado, cambiar o negar lo existente en vistas a su transformación.¹⁹ Es preciso y urge militar en política, en educación, en el arte, en la cultura. Porque la *esperanza* se puede crear, debemos alimentar y fomentarla. Hay esperanza “ontológica” y el milagro de la existencia es el “recién llegado”, el “recién nacido”. La acción pertenece a la condición humana de la pluralidad, es decir, al hecho de que los hombres vivan en la tierra y habiten el mundo. Esta pluralidad es específicamente, la condición de toda vida política.

Los griegos trataban de suplantar la fragilidad de la acción humana a través de la fundación de la *polis*. La ciudad asegura al actor que su existencia pasajera está imbuída y atravesada por el hecho de que uno pueda ser visto y oído en la aparición en la esfera pública.

Claro está que la experiencia totalitaria de la que nos habla Arendt ya no existe en nuestros días, pero sus huellas se resisten a desaparecer. La falta de espontaneidad en nuestras sociedades se da de otros modos. Hoy podemos decir que dicha espontaneidad queda desactivada por vía de la sobreestimulación, del hiperactivismo y por una avalancha mediática alienante, entre otras cosas. Se trataría, según algunas voces, de un modelo de sociedad basada en la gestión privada del dominio público que deja en nuevas formas de poder y de poderosos el control de la vida social.

Arendt menciona en el prefacio a *Entre el pasado y el futuro*, un tesoro que habría que conquistar, no el tesoro en sí, sino la posibilidad de ser visitados por él. El tesoro es una alegoría de la libertad. Esta es la causa de la política, que sólo puede surgir donde el espacio público ha sido establecido por el poder creativo en el propio acto de iniciar la búsqueda de la libertad. Y han de ser agentes los miembros de una comunidad, la *polis*, que tanta relevancia tiene en su pensamiento.

Cada generación ha de ganar esta libertad mediante el poder del iniciar que Arendt asocia a la *natalidad*. La capacidad de iniciar apunta al poder. Este poder del iniciar “remite a las condiciones constitutivas de la actividad política donde los actores actúan

¹⁹ Nota: “Podemos cambiar las circunstancias en que vivimos porque tenemos una relativa libertad respecto de ella”. Arendt, Hannah (1996), “Verdad y política” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*. Península, Barcelona, p. 263

e intervienen en el curso impredecible y frágil de los acontecimientos sociales” (Sánchez Capdequí, 2009, p. 69).

Esta presencia del poder se abre paso, según Arendt, “donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades” (Arendt, 1993, p. 223). Este poder es siempre un poder potencial. Tiene que ver con el espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. La *acción y el discurso* crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se refiere al espacio de aparición en el sentido más amplio de la palabra, o sea, al espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí.

La *natalidad* es la esencia de la educación para Arendt: este mundo se renueva con la llegada de “los nuevos”. Es condición de posibilidad de la acción humana. Es categoría política por su elemento de “novedad” ya que todo recién llegado al mundo – todo “nuevo”, todo “niño”- debe ser integrado al mundo que llega y es más viejo que él. Su llegada renueva el mundo por un lado, pero también constituye una amenaza para el mundo. Por eso es importante proteger al mundo y a los recién llegados del choque entre ambos. Según Bárcena, la filosofía de la natalidad arendtiana incorpora una dimensión poética-política. Y es política pues lo político convoca a una ruptura, a una fractura, a una grieta que rompe un conjunto de relaciones previamente establecidas.

Conclusiones

El pensamiento debe abrir espacios para que *hablar, conversar y actuar juntos* sea importante para permanecer en el mundo. La política es un ámbito del que brotan originales cuestiones filosóficas y para Arendt hay esperanza en una nueva ciencia de la política pero si contamos con un cambio de actitud.

La educación debe propiciar, fomentar y preservar un “acogimiento hospitalario” de los “recién llegados” y ser una práctica ética para la formación de la identidad de los sujetos. Conceptos claves son: *alteridad, responsabilidad, memoria, acción, esperanza, natalidad*. La pregunta antropológica ahora es: “¿Quién sufre?”. Y la pregunta ética es: “¿Dónde está tu hermano?”. Ser ciudadano es habitar la ciudad, tenerla como morada.

Ciudadano es quien construye la ciudad con su *acción y su palabra*. También con su *memoria*.

La política es el ámbito donde las cosas pueden ser de otra forma, significa poner en juego lo dado, cambiar o negar lo existente en aras a su transformación. La capacidad de *iniciar* apunta al *poder*. Este poder del iniciar hace referencia a las condiciones de la actividad política, los actores intervienen en el curso impredecible y frágil de los acontecimientos sociales. El poder surge entre los hombres cuando *actúan juntos* y desaparece cuando se dispersan.

La *natalidad* es la esencia de la educación. El mundo se renueva con la llegada de “los nuevos”. Es categoría política porque es un elemento de novedad.

Referencias Bibliográficas

- Arendt, Hannah (1993), *La condición humana*, Barcelona: Paidós
- Arendt, Hannah (2006), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza
- Arendt, Hannah (1996), “Verdad y política” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*. Barcelona: Península
- Bárcena, Fernando (2006), *Hannah Arendt, una filosofía de la natalidad*, Barcelona: Herder
- Bárcena, Fernando, Fernando-Mèlich Joan Carles (2000), *La educación como acontecimiento ético*. Ibérica: Paidós.
- Birulés, Fina (2005), “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?” en *Arendt, Hannah, “¿Qué es la política”?*, Barcelona: Paidós, I.C.E. / U. A. B
- Delacampagne, C. (2000), “Historia de la filosofía en el siglo XX” en Bárcena-Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, Madrid: Paidós,
- Levinás, Emmanuel (1987), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme
- Sánchez Capdequí, Celso (2009), “De la banalidad a la licuefacción del mal: relectura actual del totalitarismo” en *Revista Anthropos, Huellas del conocimiento. Hannah Arendt. Pluralidad y juicio. La lectura secreta de un pensar diferente, N° 224. Barcelona*.

La esperanza trágica. Tres críticas al concepto de Justicia de Levinas

Martín Gramajo (UNRC)

*“Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse
y procuró a los hombres lamentables inquietudes.*

*Sólo permaneció allí dentro **la Espera**, aprisionada entre infrangibles muros bajos los bordes
de la jarra y no pudo volver hacia la puerta; pues antes cayó la tapa de la jarra (por voluntad
de Zeus portador de la égida y amontonador de nubes)”*

(Hesíodo. Trabajos y días, 94-99)

Lo trágico de la esperanza

La presente Jornada convoca a pensar la esperanza y el sacrificio. Dos nociones que van de la mano porque quien espera sin duda realiza un sacrificio. Sacrifica el presente en pos de un futuro porvenir que por definición es incierto. Pero el futuro que se espera, cuando hay motivos para hacerlo, da sentido a un sacrificio que se realiza en cotidiano. La tradición judía siempre hizo eco de esta condición humana: “ganarás el pan con el sudor de tu frente” fue la maldición que Dios hizo a Adán después de que este cometiera el pecado de la *hýbris*. El trabajo es sacrificio y es la condición que tiene el humana para que se cumpla la promesa principal, como diría Spinoza de mantenerse en su ser.

Ya Heidegger definió al humano como ser-para-la-muerte (2002). Es la muerte, la experiencia de la finitud, de lo temporal que caduca lo que otorga la condición de necesidad a la esperanza, y por lo tanto al sacrificio. La intensidad de la esperanza sólo se puede comprender si “no hay tiempo que perder” si lo que se anhela tiene a su vez el carácter de urgente porque la vida se acaba. Sólo el que vive de forma auténtica en término del maestro de Friburgo es capaz de tener esperanza y otorgar sentido al sacrificio.

O puede ser que no sea así. Puede ser que la esperanza sea en verdad el invento de una clase dominante que sabe que el tiempo es finito por lo que el goce debe ser inmediato, y que los recursos son escasos y no alcanzan para todos. El espíritu del liberalismo

hobbesiano que revolotea sobre esta premisa supone la imposición de un dispositivo ideológico del grupo que ejerce el poder bajo la premisa de que el pueblo que se sacrifique va a llegar el premio esperado. Premio que por lo general tarda en llegar, y que se convierte en promesa para las futuras generaciones, que se suceden sin que la promesa nunca llegue a cumplirse.

La espera es entonces polémica. El concepto de esperanza no es ajeno al pensamiento de Levinas. Sin embargo, no se buscará en esta instancia hacer un recorrido sobre sus usos y significados en la obra del filósofo. Simplemente se quisiera mencionar que hay conceptos que le sientan bien a un autor, que no hacen ruido, que se acoplan a su pensar de manera más amable y que a su vez cristalizan con potencia su pensamiento. Levinas es esencialmente esperanzador. Parte del barro de la condición humana, para redimir y hacerla trascendente a partir de la responsabilidad ética para con el Otro.

Como se ha mencionado, etimológicamente la esperanza refiere a una espera y, como todo espera, el sujeto que ejecuta tal acción no tiene poder sobre lo que acontece. Solo puede esperar pacientemente lo que adviene desde un tiempo fuera del tiempo, de un pasado inmemorial o de un porvenir que todavía es incierto. La espera es sin duda la imagen del pensamiento de Levinas. Es el intento del regreso a una actitud pasiva donde el sujeto no se constituye en su accionar sobre la realidad sino en la espera de un mandato que proviene del Infinito, de aquello que está más allá de su propia existencia y que determina la propia subjetividad.

A su vez, el pensamiento de Levinas es esperanzador porque supone un diagnóstico de la realidad que implica cierta injusticia o, al menos, un anhelo de transformación. Nadie espera un porvenir mejor si su vida es plena. En el cielo no hay esperanza. La esperanza presupone una corrupción, un dolor, algo que está desordenado, que desencaja y corrompe la realidad y que por lo tanto se anhela corregir. La esperanza supone entonces un acto de justicia, un acto reparatorio sobre una realidad que se encuentra desordenada ²⁰.

²⁰ Se sabe que la noción de Justicia es polémica en el sentido que le da Arendt a este adjetivo (Arendt, 2009). La adopción en este momento de esta definición clásica de justicia (Platón, 2000) se hace de forma provisoria, retórica. Más adelante se intentará complejizar esta definición a partir de los aportes de Levinas.

La esperanza entonces evoca a una noción de justicia (o injusticia) pero también a una dimensión del tiempo. El concepto griego que traduce el latín *esperare* es *elpís*. En la mitología griega la esperanza es hija de la Noche (*Nyx*) y madre de la Fama (*Fême*), pero tiene un rol central en el mito de Prometeo y Pandora. Para castigar al Titán por el robo del fuego de los dioses y otorgarles a los humanos, Zeus envía un ánfora junto con Pandora como “regalo” a Prometeo. Cuando el ánfora se abre, salen de ellas todos los males que desde entonces aquejan desde entonces a toda la humanidad. Pero en el fondo de la caja, casi como un regalo escondido, queda la esperanza (Hesíodo, 2006).

En una lectura superficial se pudiera pensar que la esperanza es el remedio para los males, el remordimiento de un dios vengativo que castiga a su creación pero a su vez le da la herramienta para su redención desde lo más profundo de su decadencia. Pero esta es una mirada muy “cristianizante” de los dioses griegos. Ese es el acto de un padre que corrige a sus hijos, que promueve cierto sufrimiento pero no con el fin del sufrimiento en sí, sino como medio de una acción redentora, para un aprendizaje necesario, una lección que a su vez está siempre controlada desde su mirada amorosa y protectora. Los dioses griegos no tenían esa mirada ni ese amor. De hecho quizás esta actitud de los dioses griegos sea la que motoriza la crítica de Platón a los “poetas”: ¡los dioses no pueden ser tan humanos! (Platón, 2000). Entonces, ¿si la esperanza en verdad es el último de los males que los dioses vengativos han regalado a la humanidad para perpetuar su condición de desdicha?²¹ Si analizamos el concepto *elpís*, este puede traducirse como esperanza pero también se emplea como presagio, como un “pensamiento ansioso sobre el futuro” (Liddel-Scott, 2014). Y sabemos que todo presagio para los griegos supone también la posibilidad de la tragedia, una instancia de la temporalidad donde el destino es inevitable y el futuro busca consumarse en una experiencia desgarradora.

De esta reflexión surge una pregunta al tema que se está abordando ¿Es el de Levinas un pensamiento trágico? Dicho de otro modo, ¿La esperanza propia del pensamiento de Levinas es en última instancia la ventana que abre a su propia tragedia?

²¹ Perez Jimenez y Martinez Diez sostienen que pensar que la esperanza sea un mal para la humanidad es una tesis absurda. Se sabe de esta posición pero también se entiende que no termina de comprenderse que valoración pueda tener. La posición expresada en este trabajo no es taxativa, simplemente quiere reafirmar la versión trágica del concepto de la esperanza.

La tragedia refiere a lo inevitable. En términos filosóficos la tragedia de un autor supone que sus postulados conducen a conclusiones que él no busca afirmar y mucho menos asumir. En este sentido, para reflexionar sobre la esperanza en Levinas abordaremos tres críticas al concepto de justicia del autor: Eagleton, Žižek y Badiou. En las dos primeras se intentará demostrar que las críticas se basan más en un preconceito sobre Levinas, que en una consecuencia lógica de su pensamiento. No obstante, se cree que la crítica de Badiou, quien casualmente tiene una mirada más benévola respecto al pensador lituano, es la más potente ya que apela a la actitud pasiva (esperanzadora) de Levinas como un impedimento para pensar una política del porvenir transformadora, que, a su vez, su propia posición la asume como necesaria. Se empezará este escrito, como corresponde, por el principio. En el próximo apartado intentaremos establecer a qué refiere el concepto de Justicia en Levinas y cómo este se vincula con el de la esperanza. Posteriormente se abordará las tres críticas a su posición para finalmente, analizar las consecuencias de la crítica de Badiou.

El tercero, la justicia y lo político

Levinas en *Otro Modo* que Ser o más allá de la existencia (OMQS) amplía su noción de lo político. Con la inclusión del tercero se rompe la proximidad que se establece entre el Mismo y el Otro. Ruptura que es necesaria porque en Tercero desde siempre está ahí. La inclusión del Tercero opera para Levinas la apertura a la Justicia, a la medicación, al Estado y a la política. La novedad surge entonces en el momento que la definición tajante entre ética y política que se introduce en Totalidad e infinito, en OMQS comienza a diluirse por la necesidad de lo político.

A esta conclusión se llega si se analiza detalladamente la inclusión del Tercero. La ruptura que de la proximidad que introduce el tercero afecta a cómo se concibe la responsabilidad, porque ya se deja de velar solamente por el prójimo sino que, como el tercero siempre está ahí, se amplía mi responsabilidad hacia toda la humanidad. Esta irreductibilidad de la responsabilidad se amplía si se analiza lo que implica ella en el vínculo de proximidad. El Mismo es responsable por el Otro y esta responsabilidad no acaba nunca, ya que siempre se está en deuda con el Otro que se presenta cara-a-cara. Por lo universal de la demanda por la inclusión del tercero y por lo infinito de la solicitud del Otro, en términos éticos pareciera ser que el imperativo propuesto por Levinas se torna irrealizable. Fagan, en este sentido, acuña el concepto de

“irresponsabilidad” ética de Levinas, no porque no se asuma el compromiso ético de asistir al prójimo, sino porque la demanda del imperativo es irrealizable (Fagan, 2009).

El autor interpreta que la forma que tiene Levinas de resolver esta aparente aporía es mediante el Estado. La demanda que surge del imperativo es necesario responderla. Para ello se necesita la Justicia, una instancia en donde sopesar y medir aquello que es inconmensurable. Si el análisis es correcto, la política entonces se erige no sólo como el único medio para ejercer la justicia, sino sobre todo como la única posibilidad de responder a la demanda creada por el imperativo ético, aún a pesar de que esta medición y mediación implique el ejercicio de una violencia. Se llega entonces a la paradójica conclusión de que existe una violencia que en última instancia se torna necesaria (cita: defensa del otro) al igual que la existencia del Estado y, en consecuencia de la política.

Para Levinas no obstante, la propuesta del Estado difiere del Estado totalitario. Es un Estado liberal (El Estado de David), que busca la justicia y que esté subordinado al imperio de la ética. Dicho de otro modo “el amor siempre debe velar por la justicia” (Robbins, 169) (cita: política polisémica). La tragedia de la política se reduce entonces en lo siguiente: si bien por un lado resulta necesaria para el cumplimiento de la promesa para con el Otro, siempre, aún en su versión ideal, conserva en su interior un germen de la corrupción propia de la violencia necesaria con la que actúa (cita de las dos políticas)

Tres críticas a Levinas

La reformulación de Levinas en *De otro modo* que se terminó por reconfigurar su teoría, donde lo político tuvo mayor presencia en el debate de su filosofía. Ahora bien, Levinas, sobre todo a partir de la recuperación que hace Derrida, se convirtió en una referencia de la temática planteada y varios autores lo recuperaron a la hora de establecer un debate entre el vínculo entre lo ético y lo político. En este sentido, a continuación se intentará recuperar algunas de estas críticas poniendo el eje en cómo es recibida la inclusión del Tercero y el vínculo de esta con la mediación y la Justicia. Para tal fin, interesa seguir un artículo escrito por Robert Froese denominado “Levinas and the question of politics”, en donde el autor hace una reconstrucción de esta crítica teniendo en cuenta autores de distintas corrientes de pensamiento.

Froese comienza su escrito sosteniendo que existe una prenoción a la hora de abordar a un pensador como Levinas. Afirma que, en muchas ocasiones, no se lo comprende

dentro de un conjunto de pensadores del siglo pasado que han intentado repensar la condición humana más allá de la subjetividad (como Marx, Heidegger, Arendt, Althusser o Foucault) sino que solamente se lo restringe a un conjunto de imperativos morales destinados a guiar los comportamientos diarios de las personas (Froese, 2019). Esta dimensión, que refiere a los aportes filosóficos del discípulo de Heidegger, se potencia a la hora de interpretar los aportes a la política que él mismo genera, criticando al autor por poseer una actitud desinteresada del contexto sociopolítico, lo que lleva a una interpretación de sus aportes como un intento de justificar un posicionamiento eurocéntrico y liberal.

Generalmente, quienes acentúan esta “abstracción” de Levinas son por lo general estudiosos de raíz marxista. En este sentido Eagleton sostiene que el problema de Levinas radica en que propuestas éticas como la de él han abandonado la acción para promoverse desde una posición de víctima y de dependencia (Eagleton, 2009). Por otro lado, la asimetría del Otro respecto al Mismo hace inaccesible el vínculo rompiendo todo lazo de cooperación posible entre los actores. Hay una acción intimidatoria y “opresivamente inhumano” en esta tiranía de la alteridad que impide un motivo de amistad (Eagleton, 2009: 231).

De este modo, el pensador inglés incluye a Levinas en un conjunto de autores que, condicionados por los horrores del facismo, coacciona la mirada sobre lo comunitario proponiendo una salida desde la experiencia individual. Sin embargo, concluye con fuerza, que el freno al facismo no lo promovió el encuentro solidario de uno frente a otro, sino una organización comunitaria con firmes ideales que se organizó para combatirlo. Y esa comunidad no es un acto imaginario, sino que es una cuestión real, concreta, basada en la dimensión de compañerismo (Eagleton, 2009).

Por último, Eagleton sostiene que otro problema de la ética de Levinas es que, mientras le otorga a la esfera de lo ético la característica de la asimetría, la política lo hace desde la igualdad y la reciprocidad. En este sentido, la política, y más particularmente la esfera de la justicia, tiene como objetivo generar las condiciones para juzgar a cada igual de forma desinteresada y ecuánime. El autor inglés sostiene que es en esta expresión cuando se denota en Levinas su “espíritu burgués” ya que asume una noción de “igualdad abstracta” que no repara en la diferencia entre los individuos (Eagleton, 2009: 246).

Existe otra crítica a Levinas, que desde otro orden, intenta revalidar su propuesta ético-política. En “Prójimos y otros monstruos” (2010) Žižek plantea que en nuestra era se está dando una novedad respecto al mandato ético contemporáneo bajo el lema de la “tolerancia a las minorías” sociales. Levinas sería uno de los fundamentos de este planteo. El giro ético contemporáneo implica un cambio en la noción de subjetividad, que antes era comprendida como “autonomía”, mientras que ahora el fundamento de la subjetividad es la responsabilidad para con el Otro, que se presenta como vulnerable y por lo tanto reclama mi ayuda.

A través del análisis libidinal de Lacan, Žižek entiende que, en última instancia, estas expresiones de “tolerancia” o “multiculturalismo” contemporáneas tienen un común denominador con las experiencias proto-fascistas o “nacionalistas”. En ambas instancias lo que se busca es un enemigo potencial que debe someterse a valores de una cultura que es dominante, pero que a su vez niega tener valores propios bajo la pena de ser excluidos (Cf. Casero, 2021). Sin embargo, la crítica a Levinas se centra en la idea de que, por su planteo, el Mismo termina por convertirse en rehén del otro. Esta primacía del Otro sobre mi subjetividad es entendida por el autor eslavo como un ejercicio de una “violencia ética” dado que, desde una exterioridad, se impone cuál debe ser mi comportamiento. Esta violencia, prosigue el filósofo, es a su vez propio de la tradición judía: los mandamientos y la ley no son otra cosa que la imposición de un mandato externo a la subjetividad que se debe acatar para alcanzar la propia libertad. No obstante, lo interesante que refiere el pensador esloveno es que los mandamientos, a su vez, es un intento de regular “la relación traumática que tengo con mi prójimo” (Žižek, 2010, p. 186). Dicho de otro modo, Žižek interpreta que todo intento de imponer un mandato exterior en verdad tiene como fundamento el reconocimiento de que la relación con la alteridad siempre se da de forma problemática.

Este análisis le anima a Žižek a afirmar que el Otro de Levinas, que se presenta como algo desconocido e inaccesible, en última instancia se manifiesta como una “monstruosidad”. El filósofo eslavo sostiene que este carácter monstruoso de la alteridad no sólo no es abordado por el filósofo lituano sino que, sobre todo, es una instancia que activamente busca “olvidar”. Siguiendo el esquema de Lacan, Žižek sostiene que lo monstruoso que caracteriza a la alteridad refiere a “lo Real” que se hace insoportable. El autor interpreta que el giro que da Levinas en Otro modo que ser al postular al tercero no es, como lo hemos planteado, un reconocimiento de lo

comunitario o una ampliación del análisis fenomenológico, sino que lo genera para romper con el rostro monstruoso del Otro y hacer el encuentro con el prójimo “soportable”: “no hay intersubjetividad (ninguna relación simétrica y compartida entre humanos) sin el orden simbólico impersonal” (Žižek, 2010: 193).

Ahora bien, no sólo el Otro se manifiesta de forma monstruosa, sino que, según Žižek, en Levinas existe otra paradoja ya que la existencia del Otro no puede soportarse por sí mismo. Levinas, para garantizar el vínculo con el Otro, tiene que hacer un último intento de postular a Dios (quien es el nombre de la Ley que insta a amar a mi prójimo), como garante de este vínculo con la alteridad. La figura de Dios aquí es relevante para Žižek porque la analiza bajo el fondo autorreferencial y circular del “gran Otro”. Levinas, al igual que el nacionalismo y el multiculturalismo, intenta una ruptura con lo “Real” (la monstruosidad del Otro) a partir de la postulación de un ente fantasmagórico que sirve de instancia reparadora del “exceso” que produce lo monstruoso. Paradójicamente, otra vez vemos que el acceso al “Gran Otro” (en este caso Dios), si bien es una postulación universal, es una responsabilidad que cae exclusivamente en los hombros de un pueblo, el “pueblo judío”.

Más adelante analizaremos las implicancias de esta “exclusividad”, pero aquí importa que Žižek intente demostrar que la referencia a Dios no es clara ni evidente por parte de Levinas. Dios es, al fin y al cabo, una propuesta que se basa en una creencia, lo que le otorga un “carácter circular”. Citando a Davidson afirma que “nuestra única prueba de una creencia son otras creencias” (Žižek, 2010, p. 196). Esta circularidad, dice el autor, es la condición misma de funcionamiento simbólico, por lo que, cuando Levinas afirma que el rostro “puede dar garantía de sí mismo”, en verdad lo que busca es romper con esta circularidad viciosa del orden simbólico, proporcionándole un fundamento último. El rostro, en este sentido, se convierte en el “fetiche” que “morigera la Cosa aterradora que es la realidad última de nuestro prójimo” (Žižek, 2010, p. 197).

Ahora bien, como hemos mencionado, el acceso a Dios, fantasía que soporta todo el andamiaje teórico de Levinas, tiene un carácter exclusivo, y por lo tanto excluyente. Žižek intenta desmontar este postulado a partir del análisis del “universalismo” propio de la religión judía, instancia desde la cual genera su crítica principal a Levinas. El autor reconoce que, a diferencia de otras religiones, el judaísmo no tiene como pilar principal la conversión de nuevos fieles. Sin embargo, esta actitud es a su vez una limitación ya

que se reservan para sí el acceso privilegiado directo a lo universal (Žižek, 2010, p. 208).

Este privilegio del pueblo judío, enmascarado en la profunda responsabilidad histórica por la salvación de “todos”, esconde en última instancia una superioridad con respecto a otros pueblos, y por lo tanto, esta “responsabilidad” garantiza el “derecho a vivir” aún a costa del exterminio y supresión de otras naciones, como sucede con el caso del pueblo Palestino (Cf. Žižek, 2010, p. 209-211). Esta posición a la que Levinas suscribe entonces, no sólo es la posición de un “europeo” que excluye en secreto a lo “no europeo” como “no plenamente humano”, sino que el principal problema que Žižek detecta de su teoría es la falta de reconocimiento de lo “inhumano” mismo. Según Adorno, prosigue el filósofo eslavo, lo “inhumano” es definido como el depósito de la “humanidad alienada”, es “(...) algo que mantiene su opacidad y se resiste a la inclusión en cualquier reconstrucción narrativa de los que se considera <humano>” (Žižek, 2010, p. 212). Esto es lo que falta en Levinas, la mirada hacia lo real de la condición humana, la aceptación de “la radical, <inhumana>, Otredad misma: La Otredad de un ser humano reducido a la inhumanidad, la Otredad ejemplificadora por la aterradora figura del Muselmann” (Žižek, 2010, p. 214).

Esta figura del Muselmann es la figura de quien es incapaz de dar respuesta, es quien presenta un “rostro grotescamente distorsionado”, un rostro “monstruoso” (Žižek, 2010, p. 218). La sospecha de Žižek es que la postura de Levinas enmascara, en la tópica del amor y la responsabilidad para con el Otro, un intento de elegir al otro a quien tener responsabilidad, otro que, en última instancia, tiene mucho más similitudes al Mismo que incluso el mismo Levinas quisiera admitir. El Otro de Levinas a los ojos de Žižek esconde la verdadera dimensión de la humanidad, esa monstruosidad que no puede representarse, que no es capaz de amar y mucho menos de ser responsable. Otro radicalmente Otro que la ética de la responsabilidad se apresura a esconder, a retraer, a olvidar.

En este sentido Žižek termina con una propuesta “anti levinasiana”: el amor, en última instancia no más que un “gesto violento de penetración” que introduce un desequilibrio extremo en el todo. La alternativa es la justicia (Žižek, 2010, p. 243). El tercero entonces, prosigue el autor, deja de ser secundario y toda acción ética debe ser orientada hacia ese tercero: “el verdadero paso ético es el que va más allá del rostro, del otro, el de suspender el influjo del rostro, el de elegir contra el rostro, por el tercero” (Žižek, 2010,

p. 244). El tercero, en última instancia, es aquel que nos devuelve la dimensión “de lo Real” y nos arrebató de la propuesta autoritaria y exclusiva que nos remite el “Gran Otro” y que se esconde bajo el manto del amor y la responsabilidad. Por eso, la inversión que propone Žižek es la preeminencia del Tercero por sobre el Otro, de la política por sobre la ética. Sólo la política y la justicia es capaz de abordar el problema del inhumano, problema que, en definitiva, es el fundamento de lo Real (Žižek, 2010, p. 200).

Sin duda alguna el análisis de Žižek es irruptivo porque lleva a Levinas a una zona de conformismo que el filósofo lituano ha intentado combatir. Si se siguen las premisas del autor eslavo, como hemos mencionado, el Otro de Levinas es mucho más parecido al Mismo que lo que quisiera aceptar. El Otro radicalmente Otro no sería otra cosa que una nueva asimilación del Mismo, asimilación que no opera dentro del norte teórico, sino sobre todo psicológico: aunque se esfuerce por no serlo, Levinas es un pensador excluyente que sólo acepta Otro con determinadas características, con características dóciles, necesitadas, que no promueven la autonomía sino una relación de necesidad. El Otro es totalmente Otro por su carencia, pero, al igual que sucede con el multiculturalismo, cuando el otro se afirma en su identidad pasa a ser alguien que puede ser sujeto de violencia.

Es muy interesante el giro que da Žižek en la inversión de lo político y la ética. No obstante, hay ahí una falta de reconocimiento del esfuerzo hecho por Levinas y que analizamos en este apartado, de la dimensión de lo político. Que el tercero siempre esté ahí no es una propuesta de Žižek, sino que es Levinas quien lo reconoce en más de una oportunidad. La valoración de la política y del Tercero es importante, pero no es algo ajeno a Levinas, como hemos demostrado. Es cierto que la valoración levinasiana está lejos de las exigencias de Žižek en torno a la preeminencia de la política, pero no por ello significa que no exista.

Por otro lado, es posible detectar una dificultad en el análisis de Žižek, ya que, cuando refiere las características del “inhumano” sostiene que es aquel que no es capaz de asumir responsabilidad. Sin embargo, en esta caracterización opera una inversión no justificada. Sin mediar explicación, le otorga a la alteridad una carencia, “ser responsable”, que no es propia de ella, sino del Mismo. Dicho de otra manera, el argumento de Žižek indica que el Muselman no puede ser responsable porque carece de esa posibilidad, pero esta figura es equiparable con el Otro de Levinas, instancia que de

ninguna manera tiene que tener el carácter de ser responsable. Quizás la crítica de Žižek podría comprenderse análogamente a la de Dussel, en tanto la mirada eurocéntrica de Levinas radicaría en que el otro de la historia, el pobre, el del sur, el musulmán, no podrían convertirse nunca en el Mismo (Cf. Dussel, 2003). Pero no es esta la intención del pensador eslavo. Esta disquisición puede parecer demasiado técnica, pero aborda el núcleo de la crítica de Žižek a Levinas. El Otro, al menos en la propuesta de Levinas, no tiene la exigencia de ser responsable. De hecho quizás comparta el hecho de que, por su condición, si hay algo que no podemos hacer es hacerlo responsable. En ese sentido, pareciera ser que no hay demasiados elementos para no asimilar al Otro de Levinas con el Muselmann de Žižek.

Por lo mismo, la crítica del “otro amigable” comienza a diluirse. Por un lado, porque la figura del Otro que elige Levinas son la viuda, el huérfano y el extranjero. Si bien es cierto que esas figuras se delimitan expresando vulnerabilidad, no habría que olvidar lo que representan para la tradición judía. La viuda es aquella que no sólo pierde el sustento, sino también, en la sociedad machista judaica de entonces, pierde el reconocimiento de la ley y su identidad. El huérfano tampoco es quien sólo ha perdido la fuente de todo sustento, sino sobre todo su vínculo filial con la comunidad. Y, a su vez, el extranjero es el “pagano”, el otro totalmente otro que no es merecedor de reconocimiento porque no tiene vínculo con la ley de Dios ni con la tradición judía. ¿Qué más monstruoso que estas figuras para la tradición judía? ¿No es posible atribuir cada una de las características de lo monstruoso a esas figuras? ¿No hay nada más externo y más peligroso para un judío que un extranjero?²². En este sentido, y compartiendo con lo expuesto por Derrida, entendemos que la irrecognoscibilidad simbólica de lo monstruoso no es suficiente para distinguir radicalmente a la noción del Otro, propuesta por Levinas (Cf. Derrida, 2010).

²² Si bien no es el momento de generar un análisis, en estas palabras resuenan las críticas de Derrida a Levinas respecto de la noción de extranjero. Con cierta similitud con la crítica de Žižek, Derrida sostiene que el “extrajero” de Levinas en verdad no es totalmente “otro”, sino que es alguien a quien en última instancia puede reconocer. Al verdadero extrajero no puedo acceder y nunca puede presentarse al Mismo como rostro. Por lo tanto la *hospitalidad* nunca puede existir. (Derrida, *Pregunta de extrajero: venida del extranjero*, 2008)

La tercera crítica que se busca analizar es la de Alain Badiou. El filósofo retoma en varias oportunidades a Levinas, pero es en su libro *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal* donde genera su crítica más radical.

Badiou comienza su texto planteando que la ética, entendida como “los derechos del hombre”, es una recuperación de la noción clásica de la naturaleza del hombre, en pos de combatir las experiencias del marxismo y las “figuras del compromiso progresista” que tuvieron fuerte impronta en la década de los 70’ del siglo pasado. A su vez, en la misma época, sobre todo a partir de autores como Foucault y Althusser, aparece una fuerte teorización cuestionando la identidad natural o espiritual del hombre, y por lo tanto, el fundamento de una ética propuesta con anterioridad.

El fundamento de la “ética de los derechos del hombre”, continúa Badiou, se debe encontrar en la concepción instaurada por Kant. Principalmente, dice el autor, la teoría ética de Kant debe concebirse como capacidad “a priori de distinguir el mal” y como “principio último del juzgar”, que no es otra cosa que el derecho en vistas a “juzgar el mal” (Badiou, 2004). De este punto de partida deriva las siguientes conclusiones: por un lado, entiende a un sujeto humano general, que es pasivo porque sufre el mal, pero es capaz de juzgar; por otro lado, la política es subordinada a la ética; a su vez el mal es lo que permite definir el Bien; finalmente, los “derechos del hombre” son los derechos al no-mal. La fuerza de esta posición, dice el autor, es su “evidencia”, lo cual hace posible un “consenso planetario”.

Ahora bien, para Badiou esta ética es inconsistente, primero porque define al hombre como una víctima, cuando el ser humano en verdad se distingue por su “obstinación a permanecer en el ser”, es decir la resistencia a la muerte. El humano, en verdad, se distingue por ser “otra cosa que mortal”, es decir, por su inmortalidad, cuestión que se aleja a esta victimización que realiza la ética liberal:

De tal manera que si existen los “derechos del hombre”, estos no son seguramente los derechos de la vida contra la muerte, o los derechos de la supervivencia contra la miseria. Son los derechos del Inmortal afirmándose por sí mismos, o los derechos del Infinito, ejerciendo su soberanía sobre la contingencia del sufrimiento y de la muerte (Badiou, 2004, p. 7).

Badiou sostiene que la “ética del derecho” tiene un profundo componente “conservador”, de mantener lo que “Occidente” tiene o ha conseguido, mientras que su

propuesta, por definición, versa sobre lo “incalculable” y en lo “no poseído”, por lo que genera una apertura a lo revolucionario. Por otro lado, la posición liberal, por su carácter universalista, prohíbe pensar en la singularidad de toda acción humana. En este sentido, sostiene que a Levinas se debe una suerte de “radicalismo ético” que ha influido en las corrientes contemporáneas, y que, en definitiva, sostiene y reafirma lo planteado por Kant. Badiou critica a Levinas que su propuesta ética se base en una “distancia” entre el Mismo y el Otro que en verdad no puede garantizar. Es por ello, continúa Badiou, que necesita que la experiencia del rostro del Otro esté fundada en una experiencia superior que el Mismo no puede fundar por sí (Badiou, 2004, p. 11).

Al igual que Žižek, Badiou basa su crítica en la necesidad de Levinas de plantear un Absolutamente Otro como garante de su teoría ética. Es más, afirma que en Levinas no podríamos hablar de una “filosofía”, sino que estamos en presencia de una “ética” como nombre último de lo religioso como tal. Badiou sospecha que, en el plano práctico, quienes sostienen esta ética afirman que se aceptan las diferencias en la medida que quien difiere “acepta exactamente como yo dichas diferencias”. Es decir, que la postulación del Otro es tal si es un “buen Otro”, otro que en última instancia sea igual a nosotros mismos. La máxima de la ética del derecho se manifiesta de la siguiente manera: “Deviene en lo que soy yo, y respetaré tu diferencia” (Badiou, 2004, p. 12).

Badiou, una vez planteada la crítica a Levinas, sostiene que en verdad Dios no existe, y por lo tanto no hay unidad, lo que implica también que la multiplicidad es la ley. Entonces, hablar de multiculturalismo como lo hacen las corrientes contemporáneas, en realidad es una redundancia porque indican que entre unos y otros existe una diferencia, cuando en verdad lo único que hace es poner en evidencia la “multiplicidad infinita de la especie humana” que hace a todos particulares.

Ante esto, Badiou propone una nueva alternativa. Entiende que, como el Otro es indiferente, hay que centrarse en el Mismo, pero que este no tiene una identidad definida, sino que por definición es lo que adviene, y por lo tanto, al pensar del filósofo francés, es una verdad. Esta verdad que postula Badiou no es una realidad estática sino tiene que ver más con la fidelidad a un acontecimiento, a una apertura del ser que debe ser continuada. Continuar no implica repetir la verdad del acontecimiento, sino, siendo fiel a él, generar nuevos mundos posibles a partir de la afirmación de la vida, de la condición inmortal del humano.

La propuesta de Badiou es anti levinasiana. Por un lado, indica que el sujeto se instituye a partir de la fidelidad a esta verdad, a la intención del hombre de ser inmortal, a la afirmación de la vida. Pensar que la subjetividad se constituye a partir del encuentro con el Otro, no sólo es una imposibilidad, sino, como lo hemos mencionado, es un intento de pensar una ética fundada en el mal y en evitarlo, y, por lo tanto, de obstruir nuevos mundos posibles, de obstruir la acción política que constituye nuevos acontecimientos y, por lo tanto, nuevas verdades. A nuestro entender, la potencia de la crítica de Badiou a Levinas reside justamente en este punto: la ética de Levinas nos indica cómo comportarnos basándonos en la responsabilidad del otro, pero coarta la creación de nuevos mundos posibles. Profundicemos esta conclusión.

Si bien con el advenimiento del tercero sucede la política y la justicia, resulta evidente que el carácter que Levinas le asigna a esta tarea es lo que Badiou indica cómo “evitar el mal”. Si seguimos las conclusiones del filósofo francés, entender de este modo a la política le coarta la potencia transformadora que esta posee, su potencia de abrir nuevos mundos. Esta apertura a lo nuevo tampoco se resuelve en la ética de Levinas. Entonces, el carácter conservador de Levinas no radica en que no incluye lo comunitario como lo menciona Eagleton, ni, como dice Žižek, por excluir o intentar olvidar el carácter monstruoso de lo “inhumano”, sino que se expresa en obstruir lo que Badiou llama el “acontecimiento”.

La crítica de Badiou a la filosofía de Levinas (aunque él no la considere una filosofía) se basa en una quietud y en un conformismo, características que pueden ayudarnos a percatarnos de cierta carencia a la hora de comprender a la política en términos levinasianos.

El tercero y la apertura desde Levinas

Retomando lo que analizamos en el apartado anterior, nos encontramos con tres pensadores cuyas críticas a Levinas nos ayudan a profundizar la comprensión del cambio operado en De otro modo que ser con la inclusión del Tercero. Si bien, en el análisis de cada autor se ha intentado expresar la posición respecto a la crítica realizada, en términos generales se entiende que las apreciaciones realizadas a Levinas pueden identificarse, por un lado, como ciertos prejuicios que llevan a interpretaciones apresuradas, mientras que por otro lado hay efectivamente posiciones que interpelan el

andamiaje teórico del filósofo lituano y que definitivamente amplían el conocimiento que podemos tener respecto del autor.

Los aspectos que pueden comprenderse como prejuicios pueden dividirse en dos posiciones. Por un lado, a Levinas se lo critica por su condición de liberal, por otro, la interpelación se dirige por su lenguaje vinculado a la religiosidad.

Levinas en más de una oportunidad se asume como liberal, aunque como se ha mencionado, no es un pensador orgánico del liberalismo, sino que en más de una oportunidad se diferencia radicalmente de ellos, llegando incluso a recuperar posicionamientos contrarios, como por ejemplo del marxismo. Aun así es reconocible que hay una propuesta ético-política de Levinas vinculada al liberalismo. De hecho cuando expone su parecer respecto al Estado de David es una clara propuesta para que sea tomado por su Estado Liberal ideal. Ahora bien, que Levinas se autopercibe liberal o que sus propuestas se orienten a alimentar esta perspectiva política, no invalida sus reflexiones teóricas. Se puede no estar de acuerdo con los postulados políticos de Levinas, pero no es un argumento válido para recusar su desarrollo intelectual. Este prejuicio está presente en lo que se ha analizado de Eagleton, pero también en Žižek. La crítica al liberalismo desde el marxismo por lo general apunta a que esta corriente intenta resaltar el carácter individual de los sujetos modernos, en detrimento de una posición más comunitaria vinculada también al de justicia social. Este individualismo, se supone, es el origen de la inequidad del sistema capitalista, por lo que se hace necesario atacar en pos de construir una sociedad más igualitaria. Ahora bien, si bien es cierto que en la teoría de Levinas existe una fuerte tendencia a la afirmación de una subjetividad, esta se constituye no a partir de deseos individuales, sino a partir del encuentro con el Otro. Si bien liberal, en Levinas no hay atisbos de egoísmo, sino todo lo contrario. El ideario capitalista de sujetos autofundados que están en competencia, se rompe en Levinas porque el otro nunca es un adversario, sino alguien por el que debe velar. El sistema de acumulación que hace que el Mismo se constituya como tal tiene como fin último la donación hacia el Otro (Levinas, 2006). A su vez, desde De otro modo que ser Levinas introduce el problema del Tercero, y de esta manera el autor incorpora a su pensar la cuestión de lo comunitario, que “desde siempre está presente”. Si bien es cierto que lo ético tiene preeminencia sobre lo político, no quiere decir que no se incluya en sus reflexiones. En todo caso, tanto como lo hacen Žižek y Badiou, podemos no estar de acuerdo en esa subordinación, pero no podemos decir que hay un

olvido. Lo comunitario y lo histórico están presentes en Levinas sobre todo a partir de la inclusión del Tercero, haciendo incluso que la noción de política se modifique, o como dice Fagan, generando una noción de política “aporética” o “inacabada”.

Respecto al prejuicio religioso, está presente tanto en Žižek como en Badiou. Ambos autores critican a Levinas que el fundamento último de su teoría se asiente en la existencia de Dios, cuestión que es una creencia, una imagen fantasmagórica, una instancia mítica, por lo que la posición del autor cae en sospecha de no ser una “filosofía”.

En principio sería imposible no aceptar el componente religioso en la filosofía de Levinas. No sólo la existencia de Dios, sino muchas de sus categorías resuenan al ámbito religioso como Infinito, Religión, Proximidad, Rostro. A su vez, muchas de las historias religiosas son fuente de inspiración y las usa para contraponer a la tradición greco-occidental, como por ejemplo la figura de Abraham frente a la de Ulises. Pero sobre todo, la noción de ateísmo, que aparece en *Totalidad e Infinito* como nombre para la radical separación del sujeto y su independencia de Dios, lo que es una estructura anterior a cualquier negación o aceptación de Dios (Levinas, 1995, p. 82). Así, Levinas propone una estructura subjetiva independiente del compromiso religioso, aunque efectivamente él haya tenido ese compromiso en su vida personal. Por eso, al igual que lo sostuvimos con su condición de liberal, su religiosidad no debe ser impedimento para analizar su filosofía dentro de los cánones de esta tradición. Por un lado, porque si este fuera un argumento válido tendría que ser aplicado a otros filósofos que por lo general no son caracterizados como religiosos, como Descartes, Hegel, Husserl, Heidegger, etc. Por otro lado, si bien sería interesante comprender por qué Levinas introduce la figura de lo divino, en muchas ocasiones se sobredimensiona la importancia de Dios en la filosofía de Levinas. Dios es importante en la propuesta de Levinas (incluso hay un esfuerzo de parte del autor por incluirlo), pero hay que repensar si, como dicen Žižek y Badiou, toda la teoría de Levinas se sostiene sobre la idea de Dios. No se puede aquí ahondar en detalle esta cuestión, pero sí aclarar que la inclusión de lo divino hace más referencia a una decisión de Levinas de que esté presente, más que por una necesidad lógica de su teoría. Por ejemplo, cuando Descartes desarrolla su método, la afirmación de la existencia de Dios y que ese Dios tenga ciertas características es necesaria para desmontar la idea que antes instauró sobre el genio maligno (Cf. Descartes, 1985). Más allá de la voluntad del autor, más allá de las presiones que podría haber tenido por su

contexto histórico, la inclusión de la existencia de Dios se convierte en necesaria para poder continuar con su teoría. La existencia de Dios es, en última instancia, la garantía de que las cosas son estables y que puedo descubrirlas a partir del uso de la razón. No es esa la situación de Levinas. Esto no indica que podamos “quitar a Dios” de su teoría y que esta permanezca inamovible. Pero sí que la figura de Dios no es la que soporta el castillo teórico del autor, sino que es una inclusión importante aunque no primaria, o al menos no fundamental.

A su vez, entendemos que tanto en el caso de Žižek y Badiou el rol de la figura de Dios es más funcional y necesario para su crítica que para la filosofía de Levinas. En el caso de Žižek, traer a consideración la idea de divinidad en Levinas le sirve para mostrar cómo, al igual que en el multiculturalismo o el nacionalismo, existe la idea de un Gran-Otro que es excluyente y que nos aleja de lo Real, en este caso de lo monstruoso del Otro. En su momento y siguiendo a Derrida, hemos intentado demostrar que esta crítica no nos parece del todo potente, ya que lo monstruoso no tiene la suficiente diferenciación del Otro en Levinas. Más aún, en la evolución de su pensamiento, el otro, que al inicio se pensaba desde la categoría del deseo, adquiere cada vez más las figuras de aquello rechazado y no deseable, pero no por ello es menos fuente del mandato y por ende de la subjetividad. En el caso de Badiou, el prejuicio religioso es más evidente. Sin mayor argumento, decide excluir a Levinas de la tradición filosófica por la inclusión de la figura de Dios, pero no sólo es apresurada esta posición, sino que también ciñe sobre la filosofía determinadas reflexiones que, siguiendo su pensamiento, también podrían ser difíciles de sostener.

En este sentido, la crítica de Badiou golpea en un punto neural de la teoría de Levinas. Sobre el final del apartado precedente, mencionamos que Badiou atribuye a Levinas el tipo de conservadurismo de la tradición liberal a la que suscribe, principalmente porque su filosofía apunta a mantener cierto estatus conseguido, sin la posibilidad de generar apertura hacia “nuevos mundos posibles”. La propuesta y la necesidad de proponer “nuevos mundos posibles” supone de por sí un análisis de la realidad y un posicionamiento ético y político. Badiou asume tal cuestión y su propuesta implica el reconocimiento del mundo contemporáneo signado por la desigualdad promovida por un sistema económico y político injusto, al cual necesariamente se debe plantear una alternativa en pos de una construcción más igualitaria. Desde este posicionamiento ético-político genera la mencionada crítica a Levinas, atribuyéndole a su pensamiento

un carácter conservador, “anti revolucionario”, que es funcional a la desigualdad imperante. Desde esta perspectiva, podríamos asumir el hecho de que, para que la crítica de Badiou tenga asidero, necesariamente tenemos que partir desde su análisis y su posicionamiento ético-político. Dicho de otra manera, la adjetivación de “conservador” a Levinas sólo es pertinente si creemos que no ofrece o permite cambios en un mundo injusto que se debe transformar.

Bien podríamos decir que Levinas es ajeno a esta disputa, por lo que simplemente tal afirmación parte no sólo de marcos teóricos disímiles, sino principalmente de objetivos y deseos diferentes. Pero esta consideración no es del todo pertinente para el análisis del autor. Y no es porque seamos nosotros quienes consideramos la necesidad de transformar el mundo injusto que nos rodea, sino que es el mismo Levinas quien tiene esa apreciación. En *Ética e Infinito*, ante la pregunta del entrevistador de por qué desarrolló su filosofía de esta manera, Levinas afirmó que todo pensador tiene motivaciones extra filosóficas que orientan sus reflexiones (Cf. Levinas, 1991). Si bien el contexto de la pregunta estaba dirigido a apartar las sospechas por su militancia religiosa, la respuesta sirve más allá de sus compromisos religiosos y expresa un convencimiento del autor respecto del origen y lo que podríamos llamar el “anhelo” de su filosofía. Esta explicación, además de abrir un interesante debate metodológico para las ciencias sociales, da cuenta de una exigencia ética y política que tiene el pensador para con su época. Levinas es hijo de su tiempo, aún a pesar de que su pensamiento tiene pretensión de atemporalidad. Y esto no debería verse como una contradicción sino que, al contrario, como él mismo lo expresa, supone un hecho que es constitutivo de cada pensamiento.

En este sentido, existe en Levinas una crítica a la situación contemporánea de injusticia y su propuesta debe ser interpretada como una instancia de promover una nueva forma de repensar la realidad social. Como hemos mencionado, escribe bajo el impacto del totalitarismo y su filosofía surge en respuesta a esta barbarie racional. No obstante, también es pertinente remarcar que, así como propone la necesidad de un cambio en el mundo que vivimos, también pareciera ser que las palabras “revolución” o “apertura” son ajenas a su pensar. Su filosofía no brinda una “apertura a mundos posibles” como propone Badiou, por el hecho de que parte de una premisa distinta. El anhelo de Levinas no es proyectivo sino que se esfuerza por “recordar”, recuperar un “pasado inmemorial que constituye nuestra misma subjetividad, pero que, en el transcurso del tiempo, queda

en el “olvido”. Como podemos inferir, recordar supone la recuperación de un pasado que ya está dado y, por lo tanto, no es necesario reconstruir ni promover novedad alguna. El deseo de justicia es reparatorio y no busca la construcción de un mundo porvenir.

Esta falta de impulso hacia la construcción de lo nuevo no implica que, en términos prácticos y concretos, el anhelo de Levinas no exija la búsqueda de una instancia política novedosa que sea superadora de lo actual. Si bien es cierto que para definir el Estado liberal rememora el Estado de David, en lo concreto ese marco regulador que constituye el Estado de David “nunca” se llevó a cabo. Dicho de otro modo, si bien parte de la experiencia de un pasado inmemorial que inspira nuevas estructuras de gobierno, en lo concreto la propuesta de Levinas es una novedad al exigir su adaptación actual. Su estado liberal es una propuesta inédita, algo que nunca sucedió puesto que occidente ha sido dominado por el imperio del ser y la Totalidad.

En este punto pareciera ser contradictorio adjetivar a Levinas como alguien conservador porque, como intentamos demostrar, existe una búsqueda del autor de romper ciertos cánones políticos, sociales, culturales y económicos vigentes en su época y un anhelo de proponer y promover una novedad en torno a una justicia mejor. Este “anhelo” de transformación también se expresa en la valoración que hace del marxismo. En diversos momentos, quizás contra todo pronóstico, hace un fuerte reconocimiento de la corriente de pensamiento inaugurada por Marx. A pesar de su crítica taxativa frente a la experiencia del Estado stalinista, reconoce al marxismo como una filosofía que se orienta principalmente por la preocupación por el Otro. La crítica recae sobre la posición totalitaria del marxismo “real”, pero valora el hecho de que hay un intento de recuperar la dignidad de los que menos tienen, de los olvidados. La injusticia vigente de un sistema que se olvida del Otro, que produce inequidad, que hace que el humano olvide su responsabilidad originaria para con el prójimo, son instancias que reúnen a Levinas con el marxismo.

El anhelo de transformación está vigente. La postulación de un Estado justo se presenta entonces ante el diagnóstico de que la situación contemporánea no es acorde a lo que sus postulaciones éticas solicitan. Es por ello que sí hay un punto pertinente en la crítica de Badiou, porque identifica, más que una contradicción, lo que podemos llamar una “carencia teórica”, una grieta que es difícil de suturar y que el filósofo francés detectó con agudeza.

Para sintetizar lo analizado hasta aquí: en *De otro modo que ser* existe un cambio respecto a la noción de política por parte de Levinas. La política pasa de ser subsidiaria de la guerra a ofrecer una novedad, que nos permite pensar en una nueva forma de comprenderla. Es una política justa y necesaria incluso para que el mandato ético que prima todo vínculo y toda relación pueda cumplimentarse. Sin embargo, esta “nueva política” presentada en este texto a partir del análisis del tercero, continúa en estrecha relación con una mirada acotada de lo que es la política. Si analizamos el campo semántico que rodea al concepto de política en *De otro modo que ser*, sigue vinculado, al igual que en textos anteriores, al concepto de Justicia y el de Estado. Es cierto que esas instituciones fueron también revisadas por Levinas, pero arrastran una antigua vinculación con la totalidad. El motivo de esta vinculación está en la lectura que hizo Kojève sobre Hegel, la cual influyó en el pensamiento de Levinas. Lo que nos interesa ahora es volver sobre la crítica de Badiou.

A pesar de la “expansión” operada en *De otro modo que ser*, Levinas sostiene la comprensión de su propuesta ético-política como una instancia de evitar el mal. Muestra de esto es lo que analizamos en el capítulo que, para hablar de una “política necesaria”, el ejemplo que se pone es cuando mi prójimo es atacado por el otro. El mismo Levinas define a esa situación como “el problema del mal” (Robbins, 2001, p. 167). Aquí se presenta la contradicción, y por lo tanto la “carencia” de Levinas, que nos tiene que ayudar a reflexionar y desde Levinas, llevarnos a pensar más allá de él. A pesar de que tiene el anhelo de transformación del mundo plantea una filosofía, una ética y una política que por su propia lógica clausura la potencia del “acontecimiento”. Sabemos que la palabra “acontecimiento” es equívoca y necesariamente tendríamos que detenernos varios párrafos para analizar su alcance. Esto es, en este punto, inconveniente. Sobrepasando este necesario análisis, podríamos sostener que la idea de “acontecimiento” a la que hacemos referencia, aún con la cautela expuesta, tiene mucho que ver con lo propuesto por Badiou de comprenderlo “apertura”, como “novedad”. El acontecimiento es apertura hacia lo novedoso, hacia lo creativo, hacia la construcción de un mundo porvenir. Y esto es lo que pareciera ser que Levinas carece. Carencia que se da porque existe un anhelo que no se logra alcanzar, un deseo trunco que su propuesta teórica cancela. Levinas básicamente, obtura la posibilidad del acontecimiento. La ruptura de la totalidad se origina siempre desde el encuentro con el otro, pero en términos políticos no existe aquello que está indefinido, aquello que está

por-venir. Y, como hemos intentado demostrar, sin esa apertura al acontecimiento es poco probable que Levinas pueda lograr su objetivo de transformar la realidad. Su propuesta política siempre es reparatoria, siempre es ya presente, lo único que está capacitada es de evitar el mal.

En este sentido, cabe y por último cabe preguntarnos ¿es posible entonces a partir de Levinas pensar una nueva política que incluya la posibilidad de la apertura a nuevos mundos posibles? ¿Es posible generar bajo esta consigna un nuevo significado de política que parta de Levinas pero que vaya más allá de él?

La crítica a Levinas no es entonces porque sea religioso, mucho menos porque sea un pensador liberal. Sino porque su pensamiento es esperanzador y por esto mismo es trágico. Trágico porque la esperanza exige la transformación de una realidad injusta, pero a su vez, por su misma definición asume una actitud pasiva, una actitud de espera muy consonante con el pensar de Levinas, de partir de un pasado inmemorial que siempre está allí como huella de lo infinito, pero que obtura toda posibilidad de un mundo porvenir.

Porque presenta una actitud pasiva de espera frente al advenimiento de lo Infinito, pero en esa misma pasividad concede la potencia de lo político, la potencia de, por un lado actuar frente a la injusticia, pero por otro, y sobre todo, de crear nuevos mundos posibles. Su ética sólo permite juzgar el mal, poner foco en la condición de víctima del ser humano. El objeto de su acción es reparar el mal a partir de la huella que deja un pasado inmemorial. Solamente, porque nunca puede llegar crear un nuevo mundo posible, un mundo que mire el porvenir.

Bibliografía

- Abensour, M. (2005). ¿Por una filosofía crítica? En A. VV., *Voces de la Filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Colihue.
- Arendt, H. (2009). *La Condición Humana*. (R. G. Novares, Trad.) Buenos Aires: Paidós.
- Badiou, A. (2004). *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. Ciudad de México: Herder.

- Biset, E. (2012). *El signo y la Hiedra: Escritos sobre Jaques Derrida*. Córdoba: Alción Editora.
- Biset, E. (2017). Derrida y el Estado. En E. Biset, & R. Farrán, *Estado. Perspectivas Postcoloniales*. (págs. 127-150). Buenos Aires: Prometeo.
- Casero, J. L. (2021). La Monstruosidad del otro. Slavoj Žižek y las críticas de las concepciones occidentales de la otredad. *COMPRENDRE*, 23/1, 27-48.
- Derrida, J. (1989). Violencia y metafísica. En J. Derrida, *La escritura y la diferencia* (págs. 107-210). Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (2008). No existe Hospitalidad. En J. D. Dofourmantelle, *La hospitalidad* (págs. 79-155). Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (2008). Pregunta de extrajero: venida del extranjero. En J. D. Dufourmantelle, *La hospitalidad* (págs. 11-78). Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*. Buenos Aires: Manantial.
- Descartes, R. (1994). *Discurso del Método*. (E. Frutos, Trad.) Barcelona: RBA Editores.
- Descartes, R. (1985). *Meditaciones Metafísicas*. (E. Olaso, Trad.) Buenos Aires: Chacras.
- Dussel, E. (enero-junio de 2003). Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica). *Signos Filosóficos*(9).
- Eagleton, T. (2009). *Trouble with strangers. A study of Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Espigares, P. P. (2010). El "sueño" de la heterología pura. Una aproximación a la lectura derridiana de Lévinas. *EN-CLAVES del pensamiento*, 75-105.
- Fagan, M. (2009). The inseparability of ethics and politics: Rethinking the third in Emmanuel Levinas. *Contemporary Political Theory*, 5-22.
- Fonti, D. (2021). Una hipótesis inquietante: Levinas teólogo-político. *Revista Pensamiento*, 401-408.
- Foucault, M. (2003). *La Verdad y Las Formas Jurídicas*. (E. Lynch, Trad.) Barcelona: Gedisa Editorial.

- Froese, R. (2019). Levinas and the questions of politics. *Contemporary Political Theory*.
- Hegel, G. W. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho* (2da edición ed.). (J. L. Vernal, Trad.) Buenos Aires: Sudamericana.
- Heidegger, M. (2002). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Madrid: Editorial Nacional.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán. Tomo I*. (A. Eschohotado, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Husserl, E. (2002). *Meditaciones Cartesianas*. (J. G. Baró, Trad.) Madrid: Editora Nacional.
- Levinas, E. (1983). Israel: ética y política. *Les nouveaux cahiers*.
- Levinas, E. (1989). The State of Caesar and the State of David. En E. Levinas, *The Levinas Reader* (págs. 268-277). Cambridge: Cambridge Press.
- Levinas, E. (1991). *Entre Nosotros. Ensayos para el otro*. Valencia: Pretextos.
- Levinas, E. (1991). *Ética e Infinito*. (J. M. Ayuso Diéz, Trad.) Madrid: Visor Distribuciones.
- Levinas, E. (2002). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (A. Pintor Ramos, Trad.) Madrid: Editora Madrid.
- Levinas, E. (2006). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Maquiavelo, N. (2011). *El Príncipe*. (A. H. Andújar, Trad.) Madrid: Gredos.
- Perpich, D. (1998). A singular justice: Ethics and politics between Levinas and Derrida. *Philosophy. Philosophy Today*, 59-71.
- Pintor Ramos, A. (2002). Introducción a la edición Castellana. En E. Levinas, *De Otro Modo que Ser o Más allá de la Esencia* (págs. 9-39). Madrid: Editora Nacional.
- Rinesi, E. (2011). *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.
- Robbins, J. (2001). Philosophy, Justice and Love. En J. Robins, *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (págs. 165-181). Stanford: Stanford Press.
- Simons, W. P. (1999). The Third. Levinas' theoretical move from an-archical ethics to the realm of justice and politics. *PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM*, 25(6), 83-104.

- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo, o lógica cultural del capitalismo multinacional. En F. J. Žižek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2010). Próimos y otros monstruos: un alegato en favor de la violencia ética. En S. y. Žižek, *El próimo. Tres indagaciones en teología política* (C. Piña, Trad., págs. 181-253). Buenos Aires: Amorrortu Editorial.

De la universidad como derecho a la extinción de la universidad. Sobre precipicios, pueblo y nueva fase digital (2003-2025)²³

Mariano Yedro (UNRC)

El programa de las derechas actuales es la extinción de la universidad. En Estados Unidos ha surgido el movimiento de la *Ilustración Oscura*, que propone precisamente su desaparición. En la Argentina, el gobierno de Javier Milei ha impulsado un fuerte desfinanciamiento del sistema universitario, acompañado de un ataque simbólico sistemático. Ya no se discute el presupuesto, sino directamente la continuidad misma de la institución. En palabras de Daniel Filmus, **pasamos del péndulo al precipicio**.

No hace mucho, durante los gobiernos kirchneristas, la universidad fue pensada como un *derecho social*. Se promulgaron leyes y programas que ampliaron la inclusión y democratizaron el acceso (Rinesi, 2015). Sin embargo, incluso en aquellos años favorables, la universidad no logró despojarse completamente de su traje institucionalista ni vincularse de modo pleno con las demandas de su pueblo. Acaso allí resida una de las razones del avance actual de las derechas: en las limitaciones de la universidad para abandonar su estructura burocrática y enraizarse en las necesidades y aspiraciones sociales. Hoy, entonces, creemos necesario replantear ese vínculo, interrogarlo críticamente y proyectar una nueva forma de articulación entre universidad y sociedad.

Al mismo tiempo, la universidad debe repensarse frente a lo que entendemos como una nueva fase del capitalismo: la digital (Aguilera, 2023). Desde ese espacio las derechas promueven una nueva educación basada en el extractivismo de datos, el solucionismo tecnológico —que aboga por un mundo sin docentes— y el emprendedorismo educativo. En este contexto, las universidades desde una perspectiva de derechos, deben pensar políticas de soberanía digital, de acceso a las tecnologías y redes y políticas de formación digital.

²³ Los ejes de este trabajo fueron realizados en el marco del trabajo en equipo del CEFOPED –Centro de Estudios y Formación en Políticas Educativas-. Estas reflexiones fueron realizadas conjuntamente con Luciana Jouli, Noelia Naranjo y Nerina Tarditto.

A partir de lo anterior, el objetivo de este trabajo es indagar y reflexionar sobre la coyuntura educativa universitaria actual. Nuestro enfoque teórico-metodológico se inscribe en una lectura crítica de fuentes diversas, anclada en el materialismo dialéctico, en el campo de la investigación educativa y en el ensayismo crítico.

Precipicios, la extinción de la universidad

El proyecto de las derechas actuales parece ser el de terminar con las universidades. En su artículo *¿Avanza la Ilustración Oscura en el campo educativo?*, Verónica Veglia y Hernán Sánchez plantean que:

Un nuevo frente ideológico recorre el debate mundial sobre la educación. Se lo conoce como Dark Enlightenment o Ilustración Oscura, un movimiento que cuestiona los valores de igualdad y soberanía popular para proponer que la educación deje de ser función del Estado y se someta a la lógica del mercado. Lo que podría parecer un debate académico en Estados Unidos y Europa hoy tiene efectos concretos en países como Argentina, donde la reducción del presupuesto educativo, la parálisis de programas de inclusión digital y los recortes en universidades marcan una tendencia común, el retroceso de lo público.

La *Dark Enlightenment* nació en foros anglófonos a fines de la década de 2000 de la mano de Curtis Yarvin y Nick Land. Sus tesis son provocadoras: consideran que universidades y medios conforman una “Catedral” que impone una ortodoxia progresista, y proponen un “exit” institucional, es decir, abandonar la educación estatal y reemplazarla por sistemas privados o corporativos. Silicon Valley se convirtió en su laboratorio. Iniciativas como la *Thiel Fellowship*, que paga a jóvenes por abandonar la universidad y emprender, encarnan esta idea de “salida” frente a la “voz” democrática que busca reformar (Veglia y Sánchez, 2025)

Este proyecto se sustenta en el desfinanciamiento de la educación pública, que es uno de los escenarios de la Argentina. Respecto al actual presidente argentino podemos decir que ya en su plataforma educativa de la campaña presidencial se visualizaba el ataque a la educación pública: sistema de vouchers educativos (...), transformación curricular hacia un modelo emprendedorista, eliminación de la Educación Sexual Integral (ESI) y modificación del estatuto docente. Luego del 10 de diciembre de 2023, ya en la presidencia, eliminó el Ministerio de Educación creando el Ministerio de Capital Humano, que quedó a cargo de Sandra Pettovello. A cargo del área de educación quedó

Carlos Torrendel, vinculado a la ONG Potenciar" (Anuario educativo NODAL, 2024, p. 5).

Una semana después firmó el Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) 70/2023 donde consideraba a la educación como servicio esencial anulando el derecho a huelga de lxs trabajadores de la educación. También por esos días quitó el Fondo Nacional de Incentivo Docente (FONID), el cual representaba en algunas provincias entre el 8 y el 10% del sueldo docente (Anuario educativo NODAL, 2024). Para el caso de las universidades el presidente prorrogó el presupuesto 2023 para el 2024, y también lo hizo para este año 2025.

Según el Centro Iberoamericano de Investigación en Ciencia, Tecnología e Innovación (CIICTI), en una mirada de largo plazo el porcentaje del PBI destinado al nivel universitario fue en el 2004 del 0,44, en el 2015 del 0,82 y actualmente se encuentra en 0,50. Lo mismo aplica para la Función Ciencia y Tecnología del presupuesto nacional, si en el 2001 era del 0,17 del PBI, en el 2015 se había pasado a 0,35 y actualmente se encuentra en 0,15 (CIICTI, 2025).

En el 2024 y 2025 la comunidad universitaria llevó adelante tres grandes marchas federales donde cada una de ellas movilizó más de un millón de personas en todo el país. La más reciente culminó con la aprobación de la Ley de Financiamiento Universitario cuya finalidad es actualizar el presupuesto y el salario de la institución tomando desde fines del 2023 a la actualidad. En este escenario el proyecto de la derecha está muy claro, como señala Daniel Filmus ya no se trata de discutir en el interior del sistema público de educación el porcentaje del PBI destinado a ella sino prácticamente abogar por su extinción, pasamos del péndulo al precipicio (Filmus, 2025).

La universidad como derecho y los límites del vínculo con el pueblo

Desde el 2003 y hasta el 2015, el kirchnerismo buscó revertir algunos rasgos del proyecto educativo neoliberal, herencia del menemismo. Una nueva legalidad y distintas políticas educativas replantearon a la educación como un bien público, un derecho social y una responsabilidad del Estado a la vez que incrementaron el financiamiento educativo.

El proyecto educativo neoliberal de los '90 tuvo tres leyes educativas fundamentales: la *Ley de Transferencia* de 1991, que descentralizó hacia las provincias, y desfinanció, los

niveles secundario y superior no universitario; la *Ley Federal de Educación* de 1993 que cambió la estructura, de nivel primario y secundario a EGB y polimodal aunque amplió la obligatoriedad escolar a diez años, de nivel inicial (1 año) a EGB (9 años). No obstante concibió a la educación como un servicio y eliminó la educación técnica; finalmente la *Ley de Educación Superior* posibilitó el arancelamiento y el ingreso restringido (Filmus, 2017). De este modo el Estado aparecía en un lugar subsidiario en materia educativa a la vez que la desfinanciaba.

El kirchnerismo intentó revertir algunos rasgos del proyecto educativo neoliberal. Entre el 2003 y el 2007 “la legislación constituyó el instrumento privilegiado para orientar las políticas educativas” (Feldfeber y Gluz, 2011). Algunas de las leyes más importantes fueron: la Ley de Financiamiento Educativo (2005) que estableció un incremento del porcentaje del PBI destinado a educación que pasó del 3 % en el 2003 al 6 % en el 2010. La ley creó también el Programa Nacional de Compensación Salarial Docente que buscó achicar la brecha salarial entre provincias. Hasta el 2003 esa brecha era de cinco veces entre algunas provincias. Las más perjudicadas eran las provincias del norte. Con el kirchnerismo la brecha se achicó a 1.8; la Ley Nacional de Educación Sexual Integral (2006), estableció que todos los y las estudiantes del sistema educativo debían recibir educación sexual integral; la Ley de Educación Nacional (2006), acaso el corazón del proyecto educativo kirchnerista. Suplantó a la Ley Federal de Educación del '93. Concibió a la educación como un bien público, un derecho social y una responsabilidad del Estado; amplió la obligatoriedad del nivel inicial a la sala de 4 años, volvió a la estructura del nivel primario y nivel secundario y amplió la obligatoriedad a este último; creó el Consejo Federal de Educación que buscó “nacionalizar” las currículas que habían quedado muy fragmentadas por la provincialización de la LFE; también creó el Instituto Nacional de Formación Docente, que llevó adelante un intenso proceso de capacitación y formación docente, gratuito y desde la concepción de derecho; en el 2015 se realizó una modificación a la Ley de Educación Superior, conocida como Reforma Puiggrós, que concibió a la educación superior como un bien público y un derecho humano personal y social y una responsabilidad del Estado, a la par que prohibió el arancelamiento del grado y el ingreso restringido.

Ya durante los gobiernos de Cristina Fernández y con la estructura legal establecida se llevó adelante una serie de iniciativas políticas en el ámbito de la educación: Se construyeron 2100 escuelas, 4 mil salas de 4 años y 9 mil salas de tres años; se crearon

19 Universidades Nacionales, 18 en el período 2007-2015; respecto a la tasa de matriculación: en el nivel preescolar se pasó del 55 % en el 2000 a 72 % en el 2014; la tasa en el nivel primario se mantuvo alta, es una constante histórica; el nivel secundario también mantuvo su tasa, alrededor del 85 %, quizás creció un poco; el nivel superior tuvo un crecimiento significativo, pasó del 16 al 50% en el período que va del 2000 al 2013; Se desarrolló un extenso plan de becas: Becas Pro.Gre.Sar (1.5 millón), Programa Nacional de Becas Universitarias y Programa Bicentenario, Plan Fines (4 millones); Se crearon los canales de televisión educativa Paka Paka y Encuentro; se repartieron 57 millones de libros; entre el 2010 y el 2015 se desarrolló el Programa Conectar Igualdad que distribuyó 5.5 millones de netbooks a estudiantes del nivel secundario y superior no universitario.

Como ha señalado Eduardo Rinesi el kirchnerismo pensó a la universidad bajo el paradigma del derecho social, una universidad que amplió el acceso pero que también se preguntó sobre el tipo de institución que su pueblo demandaba (Rinesi, 2015; 2020). Por su parte Adriana Puiggrós, sostiene que estas políticas se inscriben en la tradición de la pedagogía emancipadora latinoamericana, cuyos nombres remiten a un Simón Rodríguez en los tiempos de la revolución de independencia o a un Paulo Freire, baluarte de la revolución educativa en nuestro siglo (Puiggrós, 2011). No obstante ese vínculo, el de la universidad con el pueblo, parece no haberse consolidado o profundizado lo suficiente, lo que explica la rápida penetración del discurso anticasta de la derecha. Recuperar el territorio y vincularse con él constituye hoy una de las tareas primordiales de la universidad.

La universidad en la nueva fase

El capitalismo ha entrado en una nueva fase digital (Aguilera, 2023). Si la primera revolución estuvo asociada a la máquina de vapor, la segunda al petróleo y la electrificación, y la tercera a la informática, la actual implica un salto cualitativo basado en la inteligencia artificial. Los complejos tecnológicos GAFAM en Occidente y BATHX en China lideran esta fase, articulándose con los Estados nacionales (Giménez y Caciabue, 2024).

Los investigadores argentinos Julián Mónaco y Diego Herrera señalan, “en el mapa educativo global el avance –hasta hace poco más bien silencioso– de las llamadas

plataformas digitales (...) una suerte de arquitectura invisible para los procesos de enseñanza y aprendizaje” (Mónaco y Herrera, 2022: I). Geo Saura agrega

los avances de las plataformas digitales y la IA en los sistemas educativos están favoreciendo que una nueva industria tecnológica esté dirigiendo los cambios más relevantes en la política educativa. Las corporaciones tecnológicas de Silicon Valley son, en estos momentos, quienes están liderando los modos de gobierno en los sistemas educativos a través de las herramientas necesarias para introducir los algoritmos y datos masivos en las aulas a través de sus plataformas digitales y de los avances de la IA (Saura, 2021: 3).

En Latinoamérica acaso sea El Salvador el país donde se está desarrollando con mayor ímpetu esta avanzada digital educativa. En septiembre de 2023, la Asamblea aprobó la Ley General para la Modernización Digital del Estado que implica la digitalización de los datos estatales, entre ellos los educativos, a la vez que Google for Education y Google Classroom pasan a ser las plataformas oficiales del sistema educativo.

Esta avanzada también se visualiza en el caso argentino. En 2023, en la provincia de Buenos Aires, en la localidad de Vicente López, bajo la intendencia de Jorge Macri, la Escuela Primaria Municipal Manuel Dorrego fue certificada por Google for Education constituyendo la primera escuela pública de gestión estatal en ser reconocida por la megaempresa tecnológica (Jouli y Pedraza, 2022). Por otro lado, una de las plataformas digitales educativas que en los últimos años ha adquirido cierta relevancia en distintos medios es Ticmas, cuya fundadora y directora es Viviana Zocco, cónyuge de Daniel Hadad. El grupo nació en la primera década del siglo XXI, pero experimentó un salto de escala durante la pandemia de Covid-19, en los años 2020 y 2021 y en mayo de 2021 se asoció con Google en formato de partner, es decir, utilizando a escala nacional herramientas del gigante tecnológico: “reconocen como partners a las empresas que desarrollan soluciones innovadoras enfocadas en educación, que además se integran con nuestros productos, como es el caso de Google Workspace for Education, Google Classroom, Meet y Chromebooks” (La Nación, 2021).

En junio de 2024, el presidente Javier Milei declaró su interés en que la modernización del Estado y la educación argentina se realizara con la participación de los gigantes tecnológicos:

Google tiene un sistema armado para hacer la reforma del Estado por Inteligencia Artificial (...) y Meta tiene todo un sistema armado para formación de capital

humano (...) empezamos a hacer los contactos con la gente de Meta para implementar Inteligencia Artificial en la formación de nuestros hijos” (Milei, 3 de junio de 2024).

El presidente señaló que este proyecto apunta a crear una especie de “Silicon Valley de las pampas”. Pero en rigor de verdad sus mismas palabras expresan el programa de vincularse a Google, lo que nos llevaría más bien a ser “una factoría de Silicon Valley” (Sforzin, 2024).

Liliana Pascual, investigadora del campo educativo argentino, resalta la articulación entre redes políticas, entidades como Perfil Educación, Argentinos por la Educación, La Nación, Ticmas, Fundación Varkey, BID, y las megatecnológicas, que conciben a Latinoamérica como “un mercado codiciado para las compañías que desarrollan tecnología en el campo educativo” (Pascual en Latrille, 2024).

Extractivismo de datos, subjetividad emprendedorista y solucionismo tecnológico

En esta nueva fase del capital asistimos a un mecanismo que algunos autores consideran de apropiación de la vida en general, un nuevo sistema de colonialismo de datos, las plataformas pueden ser pensadas como una arquitectura que produce nuevas relaciones sociales que posibilitan la captura de la vida,

Las plataformas son un medio clave por el cual el dominio general de la vida cotidiana (...) puede quedar atrapado dentro de la red de comercialización (...) el movimiento más básico es la captura de lo social. Dado que el propósito de las plataformas de medios sociales es alentar cada vez más nuestras actividades y pensamientos internos a ocurrir en las plataformas (Mejías y Couldry, 2019: 86).

Estos datos resultantes son cada vez más mercantilizados. Colonialismo y capitalismo.

Desde las plataformas también se proyecta un sujeto pedagógico emprendedorista. El emprendedor sería aquél que se piensa a sí mismo como un capital que no debe desvalorizarse, piensa su vida en términos pura y exclusivamente económicos, de consumo, de mercado. Ticmas prioriza el aprendizaje socioemocional para “desarrollar habilidades para gestionar emociones, fomentar relaciones saludables y tomar decisiones responsables (...) preparar a los estudiantes para un mundo en constante cambio, haciéndolos más resilientes y empáticos”. También busca desplegar

“competencias digitales y habilidades clave para la empleabilidad, preparando a los estudiantes para los retos del mundo laboral” ([Ticmas, s/a](#)). Los cursos disponibles van desde "educación financiera; emprendedurismo y desarrollo de softskills hasta formación básica específica en programación; ciencia de datos; e-commerce; marketing digital; entre otras"²⁴. Es esa subjetividad centrada en el individuo y desprendida del bien común.

Finalmente aparece el discurso y la propuesta del solucionismo tecnológico en tanto mundo sin docentes, sólo la mediación entre tecnología y estudiante. Retomando a Freire podríamos decir que el conocimiento es amorosidad que se construye junto a otros, y donde la tecnología aparece como herramienta usada en el marco de sociabilidades educativas.

Hacia una nueva universidad: salir del aislamiento y el anacronismo

Hoy la universidad aparece como una institución aislada a la vez que anacrónica. Es pertinente que salga de los recintos institucionales y se vincule a su pueblo de modos diversos. He aquí una larga tradición latinoamericana a la cual apelar, la que va de un Simón Rodríguez, maestro de Bolívar quien lo llamó "el Sócrates de Caracas", a un Paulo Freire. Señala Walter Kohan en su libro *Paulo Freire más que nunca*, que para el gran educador pernambucano la educación va más allá de la enseñanza de contenidos, se torna un acto político. Al calor de la tradición de Marx y su conocida tesis XI planteó que la educación trata no sólo de comprender el mundo sino de transformarlo. La lectura del Capital no sirve sino hay un trabajo con los favelados. Freire, dice Kohan, se inscribe en la tradición que Foucault calificó como estética de la existencia, esto es una vida filosófica de poner el cuerpo, una vida educadora en la polis que implicaba el vínculo con el otro, una vida militante. Y esto es porque la educación no está comprendiendo lo que pasa afuera, habla un lenguaje distante del pueblo, otra lengua (Kohan, 2020).

Por otro lado, hoy la educación debe pensar diversas políticas públicas para un nuevo tiempo. La soberanía nacional debe ligarse también a lo digital. Se torna necesario construir plataformas educativas nacionales que defina lineamientos educativos y cuyos datos no queden en manos de las megatecnológicas, que diseñan un sujeto neoliberal,

²⁴ [Una herramienta integral digital para acompañar el Plan Nacional de Alfabetización - Infobae](#)

individualizado. Como decíamos anteriormente algunas de las políticas educativas del kirchnerismo plantearon ciertos dilemas de la encrucijada comunicacional: la creación del satélite ARSAT, los canales de televisión educativa Paka Paka y Encuentro, páginas de internet educativas como Educ.ar, y lo que probablemente constituyó la experiencia más significativa en términos de educación digital: el Programa Conectar Igualdad. Todo ello debe ser repensado y relanzado en una nueva etapa educativa digital. Ligada a la soberanía se plantea también la cuestión de la educación digital como derecho, el acceso a las tecnologías, pero también a los sistemas de conexión. Y finalmente también se presenta la cuestión de la formación del sujeto educativo en las nuevas áreas.

Todo lo anterior nos conduce a pensar que vivimos en un escenario muy complejo, donde aparece una utopía de mercado como único horizonte posible. No obstante esto también nos abre a nuevos desafíos, como repensar la revolución en nuestro tiempo, como crear nuevos mundos posibles, como plantear otro imaginario al capitalismo en estado de decrepitud.

Referencias bibliográficas

Aguilera, Lucas (2023). *Nueva fase. Trabajo, valor y tiempo disponible en el capitalismo del siglo XXI*. Bs. As.: Punto de Encuentro.

Anuario 2024. El sector educativo en Argentina. Disponible en [Anuario 2024 | El sector educativo en Argentina – NODAL](#)

Feldfeber, Myriam y Nora Gluz (2011) Las políticas educativas en Argentina: herencias de los '90, contradicciones y tendencias de “nuevo signo”. En Educ. Soc. Vol. 32, N° 115, pp. 339-356. Campinas.

Filmus, Daniel: “La restauración de las políticas neoliberales en la educación argentina”. En FILMUS, Daniel (comp.) (2017) *Educación para el mercado. Escuela, universidad y ciencia en tiempos de neoliberalismo*. Octubre.

Filmus, Daniel (2025). *Del péndulo al precipicio. Ciencia, tecnología y universidad en cuarenta años de democracia*. Bs. As.: Ciccus.

Giménez, Paula y Matías Caciabue (2024) Gigantes en el ring. El 2024 y el enfrentamiento entre EE.UU. y China. Disponible en [El 2024 y el enfrentamiento entre EE.UU. y China – Rebelion](#)

- Jouli, Luciana y Mayra Pedraza (2022). La escuela pública de Google. Disponible en La escuela pública de Google - CLAE (estrategia.la)
- Kohan, Walter (2020). *Paulo Freire más que nunca. Una biografía filosófica*. Bs. As: Clacso.
- La Nación (2021). Ticmas: la plataforma de educación digital se une a Google y avanza en la región. Disponible en Ticmas: la plataforma de educación digital se une a Google y avanza en la región - LA NACION
- Latrille, Fernando (2024). Al servicio de los negocios. Disponible en Al servicio de los negocios - El Cohete a la Luna
- Mejías, Ulises y Nick Couldry (2019). Colonialismo de datos: repensando la relación de los datos masivos con el sujeto contemporáneo. *Virtualis*, 10 (18), pp. 78-97, ISSN 2007-2678.
- Mónaco, Julián y Diego Herrera (2022) “La educación en la época de las plataformas”. En *Le Monde Diplomatique*. La educación en debate. N° 98. Unipe. Disponible en La educación en la época de las plataformas
- Puiggrós, Adriana (2011). *De Simón Rodríguez a Paulo Freire. Educación para la integración iberoamericana*. Bs. As.: Colihue.
- Rinesi, Eduardo (2015). *Filosofía (y) política de la universidad*, Buenos Aires, IEC – UNGS
- Rinesi, Eduardo (2020). *Universidad y democracia*. Buenos Aires: CLACSO,
- Saura, Geo (2021) “Redes políticas y redes de datos de gubernamentalidad neoliberal en educación”. En *Revista Foro de Educación*, v. 19, n. 1, enero-junio 2021, pp. 1-10. e-ISSN: 1698-7802.
- Sforzi, Verónica (2024). Hacer de Argentina una factoría de Silicon Valley, agenda internacional del gobierno. Disponible en Hacer de Argentina una factoría del Silicón Valley, agenda internacional del gobierno - CLAE
- Ticmas (s/a). Página oficial. Disponible en Ticmas | plataformas digitales educativas
- Veglia, Verónica y Hernán Sánchez (2025)** *¿Avanza la Ilustración Oscura en el campo educativo?* Disponible en Argentina | ¿Avanza la Ilustración Oscura en el campo educativo? - Por Veronica Veglia y Hernán Sánchez – NODAL

La filosofía histórica como antídoto a la moral sacrificial

Pablo Olmedo (UNRC)

A partir de la publicación de *Humano, demasiado humano*, en 1878, Nietzsche se propone desplegar una “química de los conceptos y sentimientos morales”, asentada en una “filosofía histórica” que incorpora “al más joven de los métodos filosóficos”, las “ciencias naturales”. En ese marco, uno de los fenómenos que cae bajo el escarpelo crítico es el de los actos altruistas. Éstos son para el filósofo actos morales prototípicos que deben ser interpretados en clave extramoral, disputando otras interpretaciones modernas que encuentran en ellos el fundamento de la moralidad misma en la medida en que implican una renuncia a sí mismo en pos de un bien general; así lo han comprendido desde Schopenhauer hasta Spencer, pasando por Paul Reé. En las acciones consideradas altruistas se puede observar de manera privilegiada, piensa Nietzsche, una operación que resulta clave para entender el sentido sacrificial de la moral. En el aforismo 57 de *Humano* leemos:

Un buen autor, que ponga efectivamente el corazón en su asunto, desea que venga alguien y le anonade mediante una exposición más clara del mismo asunto y la respuesta definitiva a todas las preguntas contenidas en él. La joven enamorada desea poder comprobar con la infidelidad del amado la abnegada fidelidad de su amor. El soldado desea caer en el campo de batalla por su patria victoriosa: pues con la victoria de su patria triunfa su deseo supremo. La madre le da al hijo aquello de que ella misma se priva: sueño, la mejor comida, en ciertas circunstancias su salud y sus bienes. ¿Son todas éstas situaciones altruistas? ¿Son estos actos de moralidad milagros, puesto que, según la expresión de Schopenhauer, son «imposibles y, sin embargo, reales»? ¿No está claro que en todos estos casos el hombre antepone algo de sí, un pensamiento, un anhelo, un producto, a algo distinto de sí, que por consiguiente divide su ser y sacrifica una parte a las demás? ¿Es algo sencillamente diferente cuando un testarudo dice: “prefiero caer a cederle a este hombre el paso”? En todos los casos mencionados se da la inclinación hacia algo (deseo, impulso, anhelo); ceder a ella, con todas sus consecuencias, no es en cualquier caso «altruista». En la moral el hombre no se trata como *individuum*, sino como *dividuum*.

Nietzsche afirma aquí algo que es por todos conocido, la moral, y con ella la metafísica, se fundan en un desdoblamiento mediante el cual el individuo se ofrece en sacrificio al ideal: eso es lo llama platonismo. Esta operación cruel, fundante de la moral, pervive

más allá de la desaparición de sus formas históricas clásicas, como pueden ser las religiosas. En su época, las postrimerías del siglo XIX, Nietzsche las identifica en el arte que pretende erigirse en el altar dejado vacante por la religión, en la política que hace lo propio, en la nueva organización industrial del trabajo, que produce “obreros de la esclavitud”: “¡Que nadie se deje convencer con el argumento de que, aumentando esa impersonalidad, por medio del engranaje de la máquina de una nueva sociedad, podría convertirse en virtud la vergüenza de la esclavitud! ¡Tener un precio por el que se deja de ser persona para convertirse en tornillo!” (M 206), escribe en *Aurora*. Es precisamente esa “impersonalidad” la que trae aparejada la moral. Impersonalidad que se opone a “singularidad”. Esa moralidad que es un “continuo sacrificio de reconciliación en el altar”, ha dejado impresa su huella sobre los cuerpos humanos, aún cuando los hombres modernos crean haberla superado: “Nada ha costado más caro que ese breve destello de razón humana y de sentimiento de libertad del que tan orgullosos estamos hoy. Es este orgullo, sin embargo, el que justamente nos hace casi imposible apreciar el enorme transcurso de tiempo en que imperó la «moralidad de las costumbres», tiempo que antecedió a la «Historia Universal» y que fue una época auténticamente decisiva: la historia primordial que ha fijado el carácter de la humanidad” (M 18). Esa apelación a una “prehistoria” de la humanidad, no tiene el rasgo especulativo de los contractualistas. Nietzsches se sirve de los primeros estudios antropológicos y etnográficos para intentar dar cuenta de que la humanidad que protagoniza la “Historia Universal” hegeliana, es una posibilidad entre otras. Como señala Müller Lauter, la postulación de una época pre moral, le permite al filósofo pensar los contornos de una época posmoral.²⁵ Esto implica la asunción del carácter histórico, no teleológico, de lo real. Es precisamente a partir de esa premisa que Nietzsche delineará un modo de hacer filosofía con el busca los rasgos de una época que pueda superar la metafísica moral.

Esa búsqueda implica la apertura de la investigación histórica que amenaza a la cultura con sus efectos nocivos: “No se puede evitar que el químico a veces se intoxique y queme en el curso de sus experimentos”, escribe Nietzsche (VM, § 13). Son precisamente estos efectos sobre los individuos los que producen el rechazo de la historia, por eso es preciso perdonar a los “metafísicos de grano más o menos fino”, que a causa del dolor de ojos, oídos y muelas que les produce aceptar que la filosofía está ahora “a merced de la historia”, arrojan “piedras e inmundicias a quien así habla” (VM, § 10). Frente a esa reacción a lo que devela la compleja filigrana de todo acontecimiento e impide cualquier simplificación, Nietzsche se ocupará de mostrar y valorar la riqueza que entraña la indagación histórica, en la medida en que nuevos problemas emergen ante la mirada del investigador. En el aforismo § 17 de VM, titulado “Dicha del historiador”, escribe:

²⁵ Müller Lauter, W., 1974, “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht” en, *Nietzsche-Student*, N° 3, p. 50.

Cuando oímos hablar a los puntillosos metafísicos y trasmundanos los demás sentimos, es cierto, que somos los «pobres de espíritu, pero también que nuestro es el reino celestial del cambio, con primavera y otoño, invierno y verano, y suyo es el trasmundo, con sus grises, frías, infinitas nieblas y sombras». Así se decía *uno* que paseaba al sol de la mañana: uno al que ante la historia siempre se le muda de nuevo no sólo el espíritu, sino también el corazón, y que, en oposición a los metafísicos, es dichoso porque en sí alberga, no «una sola alma inmortal», sino muchas almas mortales (VM, § 17).

Nietzsche opera aquí una inversión del valor que tradicionalmente se le daba a la historia en relación con la metafísica. Ésta constituyó, desde Parménides, pasando por la criba de Platón, el conocimiento por excelencia que permitía al filósofo sobrepasar los estrechos límites del confuso mundo sensible, y en ese sentido caracterizar a quienes permanecían en este último ámbito como “pobres de espíritu”. Ahora Nietzsche invierte la valoración caracterizando al ámbito metafísico como gris, frío, lleno de nieblas y sombras, es decir de vaguedades, de indeterminaciones. En contraposición, el conocimiento histórico abre una visión inaudita del mundo del devenir que es caracterizado ahora como el “reino celestial del cambio”. La asunción del carácter devenido de la realidad es lo que permite al filósofo adentrarse en una comprensión más rica, atentan a la infinitud de coloraciones y mudanzas. Y esta comprensión, y aquí damos con otro elemento fundamental del aforismo, no sólo debe entenderse como algo que atañe al conocimiento objetivo de las cosas, sino que, sobre todo, produce un efecto sobre el mismo sujeto que conoce. En él muda constantemente el espíritu y el corazón, y con eso se vuelve dichoso, por ser capaz de albergar una multiplicidad de almas, todas mortales. El conocimiento histórico complejiza, enriquece, multiplica las experiencias de quien a él se entrega.

El camino iniciado por el espíritu libre despeja un campo para la experimentación que implica la asunción de un “nomadismo espiritual” (VM 211). Retomando la figura de Heródoto, Nietzsche define al filósofo como un viajero que explora diferentes épocas y la suya propia reconociendo los elementos del pasado que aún habitan en ella. La pretensión de filósofos y poetas de pintar el “cuadro de la vida” a partir de sí mismos, escribe, no ha dado por resultado más que “cuadros y cuadritos de *una vida*”, que no han logrado dar cuenta del carácter deviniente de la realidad (VM 19). Es el viajero, el que recopila una multiplicidad de experiencias históricas, quien advierte la riqueza del devenir y al mismo tiempo afronta la tarea de alcanzar una síntesis de ese acopio, pensando en la posibilidad de una nueva educación de la humanidad. Como ha señalado Campioni, a partir de Humano, la filosofía no solo debe ser la que brinde los “medios de liberación del entumecimiento mítico” sino también, “los instrumentos privilegiados para la construcción de la humanidad en su totalidad”.²⁶ El filósofo

²⁶ Campioni, G., 1987, „Wohin man reisen muss.“ Über Nietzsches Aphorismus 223 aus Vermischte Meinungen und Sprüche, en *Nietzsche Student*, N° 16, p. 210.

historiador recopila un inmenso cúmulo de materiales con el propósito de darse, y con ello también darle a la cultura, una forma, debe convertirse en un Argos de cien ojos que acabe por descubrir “en Egipto y Grecia, Bizancio y Roma, Francia y Alemania, en los tiempos de los pueblos nómadas o sedentarios, en el Renacimiento y la Reforma, en las plantas y las montañas, las peripecias de este *ego* deviniente y transformado” (VM 223). Así, “la reflexión del espíritu libre –escribe el pensador italiano- encuentra su fundamento menos en la experimentación que en el saber histórico: se trata más bien de una síntesis de los resultados, que debe ser asegurada y asimilada contra las fuerzas reaccionarias (Románticos, Schopenhauer, Wagner)”.²⁷

Podemos seguir el desarrollo de estas reflexiones en la, *La ciencia jovial*, que lleva como epígrafe un pasaje del ensayo *Historia* de Emerson, que es clave para comprender el modo en que el filósofo piensa la labor histórica y sus efectos prácticos en los ‘80: “Al poeta y al sabio le son amigables y les están consagradas todas las cosas, le son provechosas todas las vivencias, sagrados todos los días, divinos todos los hombres”.

En esta obra, el proyecto Ilustrado de Humano no es abandonado, pero se introducen elementos que lo complejizan. El aforismo 337 de FW, titulado “La humanidad del futuro”, es clave para comprender este desplazamiento. Nietzsche caracteriza allí al sentido histórico como la “peculiar virtud y enfermedad” del hombre actual. Es algo inaudito, que no se encuentra en las épocas pasadas, “un punto de partida para algo completamente nuevo y extraño”, “si se le diera algunos signos y algo más, al final podría salir de allí una maravillosa cosecha”, que haga de la “vieja tierra”, un lugar más agradable para ser habitado. El sentido histórico es presentado nuevamente como una novedad. Como el inicio de una “cadena de un sentimiento futuro muy poderoso”, respecto del cual poco se sabe aún. No obstante, y como ya lo había hecho en *Humano, demasiado humano*, advierte los peligros de ese nuevo sentimiento. Para algunos, este sentimiento no parece nada nuevo, sino “la disminución de todos los viejos sentimientos” y quedan “sobrecogidos por él como por un escalofrío”. A otros les parece “el signo de la edad que se aproxima lenta y quedamente, y consideran a nuestro planeta como un enfermo melancólico”. Nietzsche señala así, una vez más, los peligros que debe afrontar quien se entrega a los estudios históricos. La dicha del historiador para quien la realidad se vuelve múltiple y su corazón y espíritu mudan ante esa multiplicidad, no está asegurada de antemano. La conversión en un “Argós de cien ojos”, como hemos señalado ya, no significa solamente la conquista de la objetividad sin consecuencias para el sujeto que conoce, no implica una búsqueda desinteresada, ni, después de haber afirmado la “pasión del conocimiento” (M §429)²⁸, el intento por

²⁷ *Ibid*, p. 221.

²⁸ *Cfr.* también FW §12, allí escribe Nietzsche con respecto a los peligros contenidos en el conocimiento científico: “¿Qué? ¿La meta final de la ciencia sería procurar al hombre el mayor placer posible y el menor displacer posible? ¿Qué sucedería si placer y displacer estuviesen anudados con un cordón, de tal manera que quien *quiera* tener lo máximo posible de uno, *habrá* de tener también lo máximo posible del otro –y que quien quiera aprender los «gritos de júbilo del alto cielo», también ha de estar preparado para

recopilar un conjunto de saberes históricos frente a las fuerzas reaccionarias del romanticismo. El filósofo que asume el sentido histórico se lanza a la exploración del pasado intentando asimilar el mayor cúmulo de experiencias posibles, pero reconociéndose también como heredero, es decir, como atravesado por una multiplicidad histórica, no siempre loable, no siempre deseada, que debe ser asumida y a la que debe dar una forma. Allí radica su desafío. El aforismo que venimos comentando culmina:

...quien sabe sentir la totalidad de la historia del hombre como la *propia historia*, siente en medio de una terrible generalización toda aquella pesadumbre del enfermo que piensa en la salud, la del anciano que piensa en el sueño de juventud, la del amante al que se le ha despojado de la amada, la del mártir para el que perece su ideal, la del héroe hacia la tarde luego de la batalla que no ha decidido nada y que sin embargo le trajo heridas y la pérdida del amigo -; pero soportar, poder soportar esta terrible suma de pesadumbres de todo tipo, y continuar siendo aún el héroe que al despuntar de un segundo día de la batalla saluda a la aurora y a su fortuna como el hombre que tiene un horizonte de milenios delante de sí y detrás suyo, como la herencia de todas las distinciones, de todos los espíritus del pasado y de la herencia que obliga, como el más noble de todos los antiguos nobles y a la vez el primero de una nueva nobleza, cuyos iguales aún no han visto ni soñado ninguna época; asumir todo esto sobre la propia alma, lo más antiguo, lo más nuevo, pérdidas, esperanzas, conquistas, victorias de la humanidad; tener finalmente todo esto en *un* alma y comprimirlo en *un* sentimiento - esto tendría que producir efectivamente una felicidad desconocida hasta ahora por el hombre -, una felicidad divina, llena de poder y de amor, llena de lágrimas y llena de risas, una felicidad que, como el sol hacia la tarde, se regala y se derrama en el mar continuamente desde su inagotable riqueza y que, como éste, sólo llega a sentir su mayor riqueza ¡cuando hasta el más pobre de los pescadores también rema con remos de oro! Este sentimiento divino se llamará entonces - ¡humanidad!.

La humanidad del futuro, poseedora del sentido histórico como su “sexto sentido” (JGB § 224), será, a los ojos de Nietzsche, el resultado de una conquista, que se logrará si se alcanza una síntesis, nunca asegurada, de la complejidad histórica que atraviesa al individuo que conoce y que emerge luego de la muerte de Dios, que también trae consigo posiciones reactivas, reaccionarias que pretenden volver al pasado a cualquier precio, simplificando la realidad bajo uno de sus aspectos. No es menor el hecho de que

«el desconsuelo de la muerte»? (...) ¡De hecho *con la ciencia* se puede promover tanto una como otra meta! Tal vez ella es actualmente más conocida por su fuerza para quitarle al hombre su alegría y hacerlo más frío, estatuario, estoico. Pero también podría descubrirla como la *gran dispensadora de dolor* - ¡y entonces se descubriría simultáneamente tal vez su fuerza contraria, su formidable capacidad para hacer relumbrar nuevos mundos siderales de felicidad!”.

este aforismo es uno de los que cierra *La ciencia Jovial* en su edición de 1882 -libro “asaltado por la esperanza, por la esperanza de salud, por la embriaguez de la curación”, libro que entraña “el súbito presentimiento de un futuro” (FW, *Prólogo*, 1)- ubicándose a unos pocos aforismos de distancia del §341 en el que se anuncia por primera vez el pensamiento del eterno retorno que constituye para el filósofo el “mayor centro de gravedad” de su reflexión. El historiador capaz de comprimir “lo más antiguo, lo más nuevo, pérdidas, esperanzas, conquistas, victorias de la humanidad” en “*un* alma y comprimirlo en *un* sentimiento”, capaz de ser el héroe que “saluda a la aurora y a su fortuna como el hombre que tiene un horizonte de milenios delante de sí y detrás suyo”, aún cuando el día anterior ha perdido al amigo en la batalla²⁹, es el que puede asumir el pensamiento del eterno y experimentar una “felicidad divina”, que no se agota en él, sino que se expande, que “como el sol, hacia la tarde, se regala”, y que “sólo llega a sentir su mayor riqueza ¡cuando hasta el más pobre de los pescadores también rema con remos de oro!”. Una imagen similar estará presente en el Zarathustra. Benedetta Zabatta escribe: “El amor fati de Nietzsche encarna en Zarathustra. Ya el nombre mismo de este personaje, cuya etimología significa “estrella de oro” [Gold-Stern], preanuncia su esencia: como el sol con su luz dorada al elevarse sobre el mar todo lo colora, haciéndolo bello y precioso, así Zarathustra sabe ver “lo que es necesario en las cosas como lo que es bello en ellas” y de este modo hace bellas las cosas.

La conquista del amor fati, que es el reverso de la lógica de la moral, en la medida en que no sacrifica la complejidad del devenir al ideal, implica el peligro. Nietzsche toma nota de esto desde muy temprano afirmando su intempestividad y, como señala Campioni, a partir de Aurora y la Ciencia Jovial, “emerge el tema de una experiencia ilimitada” y “la figura del viajero, deja lugar a la figura del marinero [*Seefahrers*], la figura de Colón, quien dominado por la pasión del conocimiento, corre el riesgo de hundirse, para abrir nuevos horizontes”.³⁰ El ejercicio crítico, implacable, iniciado por la filosofía histórica y continuado por la genealogía puede conducir al espíritu libre al más extremo de los nihilismos, impidiéndole alcanzar su cometido de superar la forma “hombre”. No obstante, Nietzsche no claudica en su búsqueda por conquistar nuevas formas culturales: “Abierto yace el mar, hacia el azul me impulsa mi barco Genovés”, escribe en una de las *Canciones del Príncipe Vogelfrei*.

En esa búsqueda que pretende afirmar la singularidad frente a la impersonalidad de la moral, podemos ver los trazos de una ética personal que no implica el mero individualismo, en una dirección similar a la que explorará Foucault un siglo más tarde. En su discurso el *Camino del Creador*, Zarathustra advierte sobre los peligros de quien busca el propio camino en oposición a la moral de rebaño: “Quieres marchar, hermano

²⁹ Es precisamente ese heroísmo asociado al conocimiento lo que diferencia al filósofo historiador del científico que pretende conocer objetivamente. Cfr. 14 [3], 1882.

³⁰ Campioni, G., “Wohin man reisen muss.” Über Nietzsches Aphorismus 223 aus Vermischte Meinungen und Sprüche..., *op. cit.*, p., 222.

mío, a la soledad? ¡Quieres buscar el camino que lleva a ti mismo? Detente un poco y escúchame. El que busca, fácilmente se pierde a sí mismo. Todo irse a la soledad es culpa»: así habla el rebaño. Y tú has formado parte del rebaño durante mucho tiempo”. No obstante, señala también la tarea, que implica la huida del resentimiento: “Injusticia y suciedad arrojan ellos al solitario: pero, hermano mío, si quieres ser una estrella, ¡no tienes que iluminarlos menos por eso!”. La metáfora de la estrella que ilumina no implica aquí la restitución de una tiranía moral, de una heroicidad ante la cual deban todos arrodillarse. La virtud para Zarartustra es la virtud que hace regalos, no la que exige sacrificios. La virtud siempre es propia y singular, no es la misma para todos. La posibilidad de ser jardinero del propio jardín, para retomar otra metáfora de Aurora, se conquista si se logra sustraerse a la lógica sacrificial productora de resentimiento que pareciera ser, a los ojos de Nietzsche, el destino más común para nosotros.

Referencias bibliográficas

Müller Lauter, W., 1974, “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht” en, *Nietzsche-Student*, N° 3.

Campioni, G., 1987, „Wohin man reisen muss." Über Nietzsches Aphorismus 223 aus Vermischte Meinungen und Sprüche, en *Nietzsche Student*, N° 16.

Nietzsche, F. (2001), *Así habló Zaratustra*, Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.

----- (2000) *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Trad. Germán Cano. Biblioteca Nueva, Barcelona

----- (2004ss) *Fragmentos Póstumos*, en 4 volúmenes, Ténos, Madrid.

----- (2007) *Humano, demasiado humano*, en dos tomos, Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 2007.

----- (1999) *La Ciencia Jovial*, Trad. José Jara, Monte Ávila, Caracas.

----- (2001) *Más allá del bien y del mal*, Trad A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.

Procesos de subjetivación docente en los sistemas educativos neoliberales

Mayra Pedraza³¹ (UNRC)

Introducción

La *estructura social*, puede ser entendida como la determinante de condiciones de vida desiguales. Sostienen sociólogos actuales, que es un sistema jerarquizado que opera, en términos de dominación y desigualdad, en la esfera productiva, económica, política y cultural. La docencia, como sector del trabajo en la estructura, es categorizada según clasificadores (internacionales y nacionales), que determinan y codifican el lugar que ocupa y la clase a la que pertenece, teniendo en cuenta su actividad productiva. Para este sistema de clasificación, el sector docente pertenece mayormente, a la que suele llamarse clase media profesional.

Sin embargo: ¿podría ser tan lineal y sencillo determinar esa pertenencia de clase? No hay respuesta a este interrogante sin reconstrucción histórica. El sistema educativo argentino, tuvo un proceso de profesionalización docente paulatino desde fines de S.XIX y S.XX, en respuesta a demandas y necesidades del propio sistema, por la constitución del Estado Nación Liberal. Para fines del S.XX, el ejercicio de la docencia era plenamente asalariado, a diferencia de un siglo atrás. Ya no se ejerce libremente la tarea de educar, queda subordinada a relaciones capitalistas y a reglas del neoliberalismo, sostiene Donaire.

Laval y Dardot entienden, que este sistema ha establecido una *Estrategia Neoliberal* sobre los sujetos a través de discursos, prácticas, dispositivos de poder, que instauran nuevas condiciones políticas bajo esta racionalidad. Desarrollo de conductas de un sujeto individualista, financiarizado, ordenado por la productividad, en un *sistema disciplinario mundial*, en donde se desarrolla la docencia.

Es ahora un educador productivo, que hace sacrificios profesionales de competencia individualizada. Sacrifica su vida para *Gobernarse a Sí* y tiene OBLIGACIÓN de elegir lo mejor para Sí. Doble tarea asignada a la educación: docentes que compiten por su lugar y deben reproducir esta racionalidad, en discursos disciplinarios que conservan su posición, sin arbitrariedades de clase.

³¹ Licencia en Ciencia Política. Becaria Doctoral ISTE-CONICET. UNRC.

--- . ---

La sociología estructuralista y los estudios del empleo, conceptualizan la sociedad como una estructura en la que existen diferentes clases sociales. En ella, la docencia forma parte de una clase social particular, clasificada dentro de la estructura. Para esta corriente, la estructura social es *“un sistema de posiciones jerarquizado, no solo en función de la división clasista operada en la esfera productiva, sino en función de muchos ejes que dividen a la población económica, política y culturalmente, y que lo hacen en términos de dominación y desigualdad relativa entre los grupos; es un sistema de posiciones”*. (Adelantado et al, 1998, p. 127).

Bajo esta conceptualización, podemos pensar la docencia y su proceso de formación profesional, relacionada a su rol activo en la estructura social en la que está inmersa. Sin embargo, nos surge un interrogante: ¿Cómo es el proceso de clasificación de los diversos sectores en esa estructura? ¿Cómo se determina la pertenencia a una clase social?

Cada estructura, como advierte Wyckzykier, está compuesta por **clases sociales** como actores que ocupan posiciones en la estructura socio productiva y actúan, o pueden hacerlo, en el escenario político. Y se da en las sociedades latinoamericanas, figuras de clases que presentan caracteres de asimetría, contradicción y conflictividad en el desarrollo del capital.

Esta corriente sociológica, sigue como parámetro de categorización social diversos tipos de clasificadores, que según el paradigma de la estructura social en el que haya posición, es el modo en que se clasifican a los sectores sociales respecto de sus relaciones productivas.

Como para graficar la idea, traemos dos tipos de clasificadores. Por un lado, tenemos la Clasificación Internacional Uniforme de Ocupaciones (CIUO-08), creado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En su clasificación, se ubican las ocupaciones de los distintos grupos sociales y se los clasifica con distintos códigos según la ocupación que cada sujeto tenga. Existen los códigos para Grandes Grupos, Subgrupos Principales y Subgrupos.

Grandes grupos

- 1 Directores y gerentes**
- 2 Profesionales científicos e intelectuales**
- 3 Técnicos y profesionales de nivel medio**
- 4 Personal de apoyo administrativo**
- 5 Trabajadores de los servicios y vendedores de comercios y mercados**
- 6 Agricultores y trabajadores calificados agropecuarios, forestales y pesqueros**
- 7 Oficiales, operarios y artesanos de artes mecánicas y de otros oficios**
- 8 Operadores de instalaciones y máquinas y ensambladores**
- 9 Ocupaciones elementales**
- 0 Ocupaciones militares**

El Gran Grupo en el que están clasificados las y los docentes, es el número 2 *Profesionales científicos e intelectuales*. Y dentro de este gran grupo, se ubican dentro del número 23 *Profesionales de la enseñanza*; del cual se desprenden otros códigos, dependiendo de la especificidad y particularidad de la tarea, como pueden ser:

- 23 Profesionales de la enseñanza**
 - 231 Profesores de universidades y de la enseñanza superior
 - 232 Profesores de formación profesional
 - 233 Profesores de enseñanza secundaria
 - 234 Maestros de enseñanza primaria y maestros preescolares
 - 235 Otros profesionales de la enseñanza

De esta clasificación, en el caso de Argentina, se puede inferir también el tipo de formación que cada docente tuvo que tener para realizar cada una de esas ocupaciones, si pensamos el nivel en el cual se desarrolla su tarea.

También tenemos el esquema de Clases de Susana Torrado, que es el que mayormente se utiliza en Argentina. Existen algunas versiones de este esquema y podemos observar en él, cómo clasificar a los y las docentes.

VERSIONES DEL ESQUEMA DE CLASES DE TORRADO³²

CSO Agregado	Clases sociales
1. Directores de empresas	Clase alta
2. Profesionales en función específica	Clase media
3. Propietarios de pequeñas empresas	
4. Cuadros técnicos y asimilados	
5. Pequeños productores autónomos	
6. Empleados administrativos y vendedores	Clase obrera
7. Trabajadores especializados autónomos	
8. Obreros calificados	
9. Obreros no calificados	
10. Peones autónomos	
11. Empleados domésticos	Sin especificar la CSO
12. Sin especificar la CSO	

Aquí se clasifican, por un lado, las y los docentes universitarios y de educación media en el ítem 2. Profesionales en función específica, en su mayoría pertenecen a 2.4 Asalariados del Sector Público; y por otro lado, se clasifica a las y los docentes de educación primaria e inicial, en 4. Cuadros técnicos asimilados, también en su mayoría 4.2 Asalariados del Sector Público. Esto se da porque en la mayoría de los casos del país, la educación suele ser pública o pública de gestión privada, pero los salarios están a cargo de los Estados provinciales o nacional, según el régimen y el nivel educativo.

En todos los casos y siguiendo la división de clases que nos muestra el esquema, las y los docentes pertenecen a la llamada clase media.

Por lo tanto, cuando vemos la ubicación en los clasificadores, la docencia detenta una pertenencia de clase particular. Sea cual fuera la denominación y la perspectiva con la que se trabaje.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo antes mencionado ¿Qué sucede con esa docencia y con su formación? ¿Podría ser tan arbitraria su clasificación, sólo observando las actividades laborales que realiza cada uno de esos sujetos? ¿podría ser tan lineal

³² Fuente: Pla, Jesica. Curso de Posgrado DOCSOC - FCH – UNRC - 2024 -

determinar esa pertenencia de clase social? ¿No hay más elementos para analizar que lo establezca? Ricardo Donaire, en su texto “La clase social de los docentes. Un recorrido histórico en Argentina desde la colonia hasta nuestros días”, realiza un análisis de la evolución del sistema educativo en Argentina, observando distintos datos estadísticos con el correr de los años. En él nos muestra el crecimiento de la cantidad de docentes en el país y el aumento del porcentaje de la ocupación docente (en términos de ocupación laboral en la estructura), sobre el total de todas las personas ocupadas.

A través del desarrollo histórico, el sistema educativo argentino tuvo la siguiente composición: *“durante la época colonial y hasta el siglo XIX la mayor parte de los docentes especialmente quienes ejercían la ocupación de manera informal pueden haber tenido un origen popular (aunque restringido, puesto que la masa del pueblo era analfabeta). (...) profundizándose aún más con la institucionalización del sistema educativo durante el siglo XIX, se restringe el acceso a la docencia habilitada, especialmente en lo que refiere a los profesores de los colegios nacionales. La expansión de la educación desde fines del siglo XIX- hasta nuestros días, fue produciendo una democratización gradual y parcial del acceso a la docencia hasta incluir a las capas más bajas de la pequeña burguesía y algunas capas de la clase trabajadora (especialmente, empleados).”* (Donaire; 2009; p82). Esto nos permite observar, que ha habido un proceso de profesionalización de la docencia, en relación a las modificaciones del sistema educativo y las necesidades de especialización mediante la formación y del ejercicio del trabajo.

Sin embargo, Donaire también analiza el modo de ejercicio de la docencia. En sus inicios, era considerada una tarea de libre ejercicio, algo que se modificó con el tiempo, hasta llegar a ser una tarea profesionalizada y asalariada, como hoy la conocemos. Esto la convirtió en una tarea subordinada a las relaciones sociales de tipo capitalista, como poco. Por tanto, esto se convierte en un dato que puede servirnos, también, para pensar la pertenencia de clase del sector docente y el rol en la estructura, si eso es lo que pretende la sociología actual. Porque, aun atendiendo a los clasificadores, se constituye así su condición de clase de trabajo, de la que luego se podrían desprender diversas ubicaciones en la estructura, pero que infiere de su carácter de clase asalariada.

Ahora bien, si seguimos en esta línea y pensamos a las y los docentes subordinados a las relaciones sociales de tipo capitalista, nos corresponde adentrarnos en la idea que nos proponen Laval y Dardot, que el capitalismo se ha transformado y sigue haciéndolo, en

un nuevo ordenamiento de relaciones sociales, actividades económicas, comportamientos, y subjetividades. A principios del siglo XX, con la consolidación de los Estados Nación Liberales, el capitalismo vuelto racionalidad absoluta ha determinado un tipo de sujeto y por tanto un tipo de educación que demandaba docentes específicos. De allí que con el correr de las décadas, la formación de los mismos fue adquiriendo potencialidad exclusiva, hasta ser profesionalizada absolutamente hacia finales del siglo. En cada etapa, con las exigencias que dicho orden particular ha ido necesitando diversos tipos de docentes, sobretodo en el caso de Latinoamérica y sus transformaciones y en particular en Argentina, en donde pasamos de las maestras sarmientinas, a la educación como derecho social y la necesidad de mucha docencia para el aumento de la población a educarse, luego a la lógica del capital humano para garantizar el desarrollismo y posteriormente a la descentralización del sistema educativo, totalmente atravesado por el neoliberalismo desde la década del 70 hasta su auge en los 90.

A partir de aquí, comienza lo que Laval caracteriza como un fuerte proceso de gestión empresarial de la educación y de las formas de profesionalización de la docencia, marcadas por la competitividad y la productividad. Por tanto, cada sujeto es portador de un capital que debe revalorizar y eso determina todas las condiciones de su existencia.

Duro sacrificio, entonces, al que nos comienza a exponer el neoliberalismo en todas nuestras fibras. Nuestra condición de existencia, determinada por la competencia con las y los otros que, aunque pares, son mi contrario mi competencia. Y más aún, un sometimiento a un *“sistema de control y de evaluación de la conducta, con medidas que condicionarán la obtención de recompensas y la evitación de castigos”* (Laval y Dardot; 2013; p. 219). Esto es a lo que llaman los autores la Estrategia Neoliberal.

En esta lógica, la racionalidad neoliberal invita a la docencia y a todos los sujetos, al gobierno de sí: para ello se debe poseer un capital humano que ha de ser fructífero. El objetivo ya no es la idea de una comunidad política ni el bien común, sino una masa de individualidades, en la que la realización de sus relaciones se enmarca en compromisos contractuales, empresariales, competitivos.

Cabe destacar, que a comienzos de siglo XXI hubo un clima de época que fue modificando alguna de estas determinaciones del neoliberalismo. Durante las primeras décadas, el trabajo flexible, la educación con límites, la individualización de los logros, fue tomando otro rumbo. En este período, la concepción educativa del neoliberalismo,

al servicio de la competitividad económica y de mercado, tuvo modificaciones. La concepción de la educación para el conjunto social volvió a tener peso. En ello, la Ley de Educación Nacional argentina del año 2006, entre otras cosas, puso el foco en la obligatoriedad de la educación secundaria y en la formación continua de las y los docentes con el fin de achicar las brechas de desigualdad en las oportunidades para acceder a ello.

Sin embargo, la actualidad nos pone nuevamente en un nuevo escenario de profundización neoliberal, hoy también atravesado por una fuerte renovación discursiva de las ideas de la libertad individual y la digitalización de los discursos. En este marco, se renuevan eficazmente las estrategias del neoliberalismo, sus dispositivos de ordenamiento, y también el rol de las y los docentes. La discusión de la pertenencia a una clase social, es compleja en términos de pensar a este grupo social, desde siempre y hoy más.

Si en primera instancia, la clasificación acordada establece la correspondencia de este sector a la clase media, los hechos y datos de lo que sucede con las subjetividades neoliberales en la docencia podría pintarnos otro escenario. El gran sacrificio de la clase trabajadora, a la que hemos dicho que pertenecen las y los docentes, reside en establecer una especie de estabilidad que se alimenta de la competencia con sus pares. Para ello, las exigencias son individuales y las libertades son las libertades de elección, pero la elección con un único modo posible: las que da el mercado. Y eso parece haber sido una elección libre, sin embargo, no lo fue.

En este marco, la docencia como clase trabajadora, asalariada, individualizada y en competencia, además debe reproducir estas ideas de los ‘modos de la libertad’. El docente debe saber adaptarse a los grupos de individuos y sólo mediar sus aprendizajes. Los únicos conocimientos válidos, insiste Laval, son aquellos que nos guíen en la necesidad de ‘aprender a aprender’ para asegurarnos la competencia en los puestos de formación y en los puestos laborales, sin que importen demasiado los contenidos.

Este control de las subjetividades, al servicio de la competitividad económica, flexible, laboral, entre personas, se aleja mucho de poder clasificar solamente por actividad a una clase social. Los tiempos actuales nos están marcando nuevos rumbos. El sacrificio social es demasiado. Trabajadores que son pobres por trabajar, docentes que son pobres por enseñar lo que esencialmente la racionalidad demanda. La idea inacabada del trabajo autónomo, el emprendurismo y el esfuerzo. Las redes sociales plagadas de

discursos que se establecen siempre como válidos. Todo nos conduce a no ser sólo nuestra actividad laboral, sino más sujetos directamente controlado por los medios económicos, a través de una pantalla de aproximadamente 7 pulgadas.

Referencias Bibliográficas

- Adelantado, J; Noguera, J; Rambla, X y Sáez, L. (1998). *“Las relaciones entre estructura y políticas sociales: una propuesta teórica”*. Revista Mexicana de Sociología. Vol. 60, Núm. 3. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Donaire, R. (2009). *“La clase social de los docentes. Sus condiciones de vida y de trabajo desde la colonia hasta nuestros días”*. Serie Formación y Trabajo Docente. Edición del Instituto de Investigaciones Pedagógicas “Marina Vilte” Secretaría de Educación y Estadísticas -Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina IIPMV-CTERA-
- Laval, C. (2004) *“La escuela no es una empresa”*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013) *“La nueva razón del mundo*. Gedisa editorial. Barcelona.
- Wyckzykier, G. (2017). *“La problemática del desarrollo, las clases sociales y la Burguesía en América Latina”*. Trabajo y Sociedad, Núm. 29, Santiago del Estero, Argentina.

Experiencia e Indigencia, una lectura de Walter Benjamin

Juan Salinero (UNRC)

A Fernando Sassatelli, *in memoriam*

En todo este aquelarre en el que vivimos, quizás nunca resuenen las preguntas que suponía Heidegger: ¿Para qué? ¿Hacia dónde? ¿y después qué? Mientras existe un bombardeo constante de noticias sobre el espíritu de las personas, y el lenguaje solo se identifica con la pura literalidad, nada parece indicar que una vez tocado fondo, surjan los grandes interrogantes que enuncien ¿Por qué el Ser y no más bien la nada?

En otro tiempo tumultuoso (como quizás lo sean todos en la historia de la humanidad), en el Berlín de 1933, Walter Benjamín escribe un pequeño texto titulado *Experiencia y pobreza*. Allí hay un conocido párrafo que parece ser muy decidor de nuestro tiempo:

La cosa está clara: la cotización de la experiencia ha bajado y precisamente la generación que de 1914 a 1948 ha tenido una de las experiencias más atroces de la historia universal. Lo cual no es quizás tan raro como parece. Entonces se pudo constatar que las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable. (...) No, raro, no era. Porque jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estrategias por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras, estaba el mínimo, el quebradizo cuerpo humano (Benjamin, 2002, p. 66)

Otro texto, escrito 45 años después, en 1978, por Giorgio Agamben quien fuera traductor al italiano y difusor de la obra de Benjamín, actualiza el famoso párrafo diciendo:

Sin embargo, hoy sabemos que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe y que para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contienen nada que todavía pueda traducirse en experiencia: ni la lectura del diario, tan rica en noticias que lo contemplan desde la insalvable lejanía, ni los minutos pasados al volante de un auto en un embotellamiento; tampoco el viaje a los infiernos en los trenes del subterráneo; ni la manifestación que de improviso bloquea la calle, ni la niebla de los gases lacrimógenos que se disipa lentamente entre los edificios del centro, ni siquiera los breves disparos de un revólver retumbando en alguna parte, tampoco la cola frente a las ventanillas de una oficina o la visita al país de Jauja del supermercado, ni los momentos eternos de muda promiscuidad con desconocidos en el ascensor o en el ómnibus. El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un fárrago de acontecimientos-divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros- sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia. (Agamben, 2007, p. 8)

Casi un siglo después, cada uno de nosotros podemos seguir reactualizando hoy aquel texto de Benjamín. Si bien las grandes tragedias parecen haber pasado, al menos momentáneamente, ninguna de ellas parece sorprendernos, allí se encuentra por ejemplo el conflicto en Gaza. Un silencio atroz se ha adueñado de las personas que ya no ven ningún evento de una manera significativa o profunda. Benjamín realiza un diagnóstico que hoy podemos palpar.

La destrucción de la experiencia tal como lo expone Agamben, coloca al lenguaje en un punto central. Este ha seguido su derrotero destructivo rebajado a casi su total literalidad (basta escuchar los últimos discos de Fito Páez) o la vulgar chicana en Twitter. La experiencia como sentido común, como sabiduría, como aquella historia de aprendizaje que se narra, como aquel proverbio que se dice, parece haber quedado en el olvido, tanto sea por las tragedias acometidas o por la imposibilidad moderna de tomarnos, en la actualidad, un respiro de las pantallas.

La posibilidad de narrar la fragilidad humana que somos, se ve obturada porque el empobrecimiento al que estamos sometidos, obligándonos a trabajar una mayor cantidad de tiempo. Además, el individualismo y las relaciones virtuales y efímeras ganan el espacio social, mientras que las instituciones que ordenaban la vida social se

presentan desdibujadas: la familia, el trabajo, el sindicato, la escuela, sufren una profunda crisis desde hace ya algunas décadas.

La narración como forma lingüística que expresa algo de nuestra propia fragilidad, de nuestros profundos anhelos y tristezas, nos resulta imposible o sumamente dificultosa. Más aún, como manifestaron Benjamin y Agamben, solo queda una función informativa del lenguaje. Los acontecimientos que leemos en portales o en redes sociales, consumiéndonos una valiosa cantidad de nuestro tiempo, no aparentan tener un contacto estrecho con nuestra propia existencia. Toda la lengua se ha convertido en una lengua de la información, de lo banal, de la descripción, o peor, de la chicana, el insulto o el odio. El cúmulo de información al que a diario estamos expuestos, en lugar de crear un tipo de conversación con los otros, parece obturar la sensibilidad y sobresaturarnos; solo a modo de ejemplo veamos los acontecimientos de la semana pasada: Lunes: Salen a la luz fotos de la ex primera dama sobre los padecimientos de violencia física impartidas por el ex presidente. Martes: el ex presidente Alberto Fernández responde a los dichos y fotografías negándolos, miércoles: declara la ex presidenta por el intento de su asesinato, jueves: se declara la educación como servicio esencial y se restringe el derecho a huelga, viernes: el Ministro de desregulación propone una nueva reforma laboral.

La extrema cantidad de acontecimientos, uno más terrible que el otro, en lugar de dejarnos algún tipo de enseñanza, nos deja mudos, se nos hace imposible representar una realidad completa, o al menos con algún tipo de orden que nos permita construir una narración coherente. Ante esta situación nos vemos algo vacíos. Todo queda en algún tipo de gesto de indignación, rechazo o frustración.

Otro de los puntos que trata Agamben sobre la obturación de hacer una experiencia lingüística tiene que ver con el lenguaje de la Ciencias y las Matemáticas. El experimento controlado y metódico como forma prominente de la verdad legitimada, transforma al lenguaje en un instrumento que ordena de una forma determinada el mundo, expropia cualquier otro tipo de experiencia, deja de lado la sensibilidad de los hombres, ya que las teorías generales ordenan el espectro de lo imaginable y en última instancia también con una forma de ordenar el mundo, lo burocratizan, lo sacan cualquier tipo de dimensión más allá de lo controlable y medible. Allí podemos ver hoy en día el discurso presidencial sobre la economía, que enarbola teorías extremadamente

generales, que resultan incomprensibles para cualquiera y que poco tienen que ver con nuestra propia vivencia diaria.

Aun así con esta baja en la experiencia, Benjamin aclara que de ella va a salir algo transformador, dice el pensador berlinés:

Sí, confesémoslo la pobreza de nuestra experiencia, no es sólo pobre en experiencias privadas, sino también de la humanidad en general. Se trata de una especie de nueva barbarie.

¿Barbarie? Así de hecho. Lo decimos para introducir un concepto nuevo, positivo de barbarie. ¿A dónde le lleva al bárbaro la pobreza de experiencia? Le lleva a comenzar desde el principio a empezar de nuevo. (...) Pobreza de experiencia: no hay que entenderla como si los hombres añorasen una experiencia nueva. No; añoran liberarse de las experiencias, añoran un mundo entorno en el que puedan hacer de su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ello algo decoroso (Benjamín, 2002, p.69)

Aquí el autor muestra una fuerte esperanza de que la pobreza de experiencia, y de la pobreza material surja algo totalmente novedoso. Resulta sumamente curioso, que dentro de un texto bastante pesimista y trágico, se muestre este halo de esperanza. Benjamin se presenta ambiguo en varios puntos, por un lado hay una celebración de la *tabula rasa*, de comenzar desde cero y por otro hay una nostalgia por la pérdida de la tradición. Lo que cabe preguntarnos es ¿Qué es lo que pasó de manera efectiva con esta nueva barbarie positiva, que exponía Benjamin?

Si queremos hurgar en los años 30s podemos ver algunos movimientos estéticos como el futurismo de Marinetti que lograron de alguna manera correr el límite artístico, pero no promovieron alguna nueva narración, ni experiencia del mundo. Más bien todo lo contrario fueron, en parte, la estética del fascismo. Lo raro de la esperanza de Benjamin, es que en cambio de una barbarie positiva se ha impuesto desde ese tiempo una barbarie a secas. Así lo advertía en su texto:

Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por

cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo “actual”. La crisis económica está a las puertas y tras ella, como una sombra, la guerra inminente. Aguantar es cosa de los pocos poderosos que, Dios sabe, son menos humanos que muchos; en el mayor de los casos más bárbaros, pero no de la manera buena (Benjamin, 2002, p. 70)

En un mismo texto, Benjamin plantea, el diagnóstico, y de alguna manera, los posibles caminos que podría tomar ese estado de situación. Hoy queda a la vista que la barbarie a secas o de una manera no buena, como decía pensador berlinés, es lo que nos ha llevado a este estado de cosas, desde donde el terreno desierto, no ha surgido una nueva sensibilidad, ni una nueva política, sino la barbarie de los más poderosos, una barbarie que es monstruosa, que se devora a lo humano.

Pensar una vida comunitaria, la vida política hoy es pensarnos dentro de la barbarie que representa el neoliberalismo desencajado que estamos viviendo y a su vez siendo un laboratorio de ese experimento político que no podemos comprender del todo.

Tal como decía Benjamin, hemos entregado en la casa de empeño nuestra tradición cultural, y nuestra vida simbólica nos ha sido, de alguna manera, expropiada. Hoy la construcción subjetiva se plantea en un pleno presente, a las personas les resulta imposible pensarse dentro de una tradición determinada; las grandes palabras, los grandes conceptos políticos: justicia, bien, comunidad, democracia, libertad, revolución; no aparentan tener significancia para una porción, cada vez mayor, de la población.

Resulta sumamente dificultoso plantearse una nueva esperanza desde este estado de situación. No hay atisbo de que las condiciones materiales y espirituales sufran una transformación hacia algo decoroso, sino que todo lo contrario. Aunque la guerra no parece inminente, estamos en un estado psico-sociológico de crisis económica permanente y de los rompimientos de los lazos sociales que ésta genera, que todavía están por verse y por estudiarse.

Este tiempo, más que con la pobreza de la experiencia se identifica con algo más bajo y caótico: con la indigencia de la experiencia. Parafraseando a Benjamin, es de la indigencia espiritual y material donde surge quizás lo más bajo de nosotros mismos y de la cultura. La violencia interpersonal, el desencanto, la frustración y la cultura como mercancía conquistan el estado de ánimo general.

Memoria, *tabula rasa*

Quisiera referirme, ahora, a algo que resulta un tanto contradictorio en Benjamin. Como leímos anteriormente, habría una renovación del espíritu, en donde los hombres se deshacen de la experiencia y construyen desde lo poco que tienen. Hay una cierta celebración de esa pobreza. Aun así Walter Benjamin es uno de los autores que más ha reflexionado sobre la historia, sobre el pasado, sobre la posibilidad de su reconstrucción y sobre los hechos que hay que recordar, se ha convertido en un autor de referencia ineludible, en el campo de estudios sobre la memoria colectiva

Un conocido fragmento reza:

Solo tiene derecho a encender la chispa de la esperanza *aquel* historiador traspasado por la idea de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si este vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer (Benjamín, 2007, p. 68).

Benjamin siempre criticó cierta historiografía que podríamos llamar positivista, neutral, que tiene como idea, la acumulación de datos objetivos. El filósofo plantea que la realidad se conoce por sus fragmentos, por sus desperdicios. La historiografía revolucionaria debería rescatar momentos claves, de gran potencia que iluminan el presente. Que mediante su rememoración, su evocación, nos permitan tener la esperanza de un futuro revolucionario.

El enemigo que ha vencido siempre, y que en nuestro país nunca deja en paz a los muertos, quiere destruir todo tipo de experiencia que genere un atisbo de esperanza, de igualdad. La experiencia que se traspasa en forma de narración, de boca a oído, aquella que hoy está sumergida en la indigencia, es también la imposibilidad de recordar los momentos épicos que pueden iluminar nuestro futuro. En estos últimos meses han fallecido mujeres que han sido referentes históricas del proceso de memoria, como son Nora Cortiñas y Sonia Torres, ellas, como otras Madres y Abuelas de Plaza de Mayo han dejado un legado en hijos, nietos y biznietos, de los desaparecidos, como también en una parte importante de la sociedad argentina. Pero quisiera detenerme en un hecho puntual, el 17 de octubre de 1945. Acaso ¿quién narra hoy, el 17 de octubre? ¿Qué pasará cuando muera la última persona que vivió esa revuelta popular? ¿Quiénes, y con

qué palabras representaremos ese hecho fundacional de la vida de nuestra patria? Cuando la experiencia está en baja, cuando el lenguaje de la narración se nos ve obturado, también la comprensión de la historia y de sus hechos fundantes se nos hace difícil de asumir. La existencia de una comunidad se sostiene, entre otras cosas, con ciertos mitos, con ciertas épicas. ¿Qué sucede cuando esas épicas pierden significado, cuando no son narradas por nadie? La pérdida de los protagonistas y testigos del 17 de octubre, parece no abrir camino hacia una nueva forma de significación, sino más bien al triunfo de la oligarquía gorila que borra ese hecho, que lo invisibiliza y que deja en orfandad a toda una clase social. Sin épicas, sin momentos evocables, no hay posibilidad de construir ninguna identidad política que promueva una justa transformación social.

Si, como dice Agamben la experiencia no es algo realizable hoy en día, si todo queda subsumido a un lenguaje de lo utilitario, de lo economicista, de lo vulgar, tampoco hay posibilidad de construir un sentido común del pasado, ni establecer algún tipo de base comunitaria. Si Benjamin tiene esperanza que desde allí surja algo decoroso, a nosotros se nos hace muy difícil verlas. Más bien nos inclinamos a pensar que la barbarie de unos pocos es la que gobierna, no sólo nuestro universo material, sino también nuestro universo simbólico y podríamos decir fantástico. Parece que hoy no es momentos de tener ningún tipo de fantasía política, ni de imaginar ningún universo fuera de lo marcadamente posible. Aguantar es cosa de unos pocos, muy bárbaros y a las mayorías se nos pide una vida sumamente sacrificial, hasta conformarnos con casi nada.

Como Benjamin, la única posibilidad que avizoramos, es cierta nostalgia revolucionaria, donde rescatemos hechos que nos sirvan como chispa para trazar algún tipo de camino. Estos hechos deberán ser contados, con un rescate del lenguaje de la narración y con una inventiva también lingüística que interpele a las nuevas generaciones de alguna forma y que tienda a unir narrativamente el épico pasado con este caótico presente.

Referencias Bibliográficas

Agamben, G. (2009). *Infancia e Historia, Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Bs. As. : Adriana Hidalgo.

Benjamin, W. (2002). *Ensayos. Tomo II*. Madrid: Biblioteca nacional.

Benjamin, W. (2007). *Conceptos de Filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.

Sacrificio / Esperanza

Jornadas de Filosofía Política

Juan Salinero (Comp.)

Los textos que reunimos en este volumen analizan, desde perspectivas muy diversas, por un lado, la situación actual, prestándole atención a las nuevas formas políticas, las prácticas comunitarias, las relaciones educativas, la tecnologización de la vida, la economía como espacio ordenador de lo social. Por otro lado, se percibe un esfuerzo del pensamiento por esgrimir distintas respuestas para la construcción de modos de vida más amables, para la edificación de una sociedad más justa, para poseer mayores espacios de libertad que sobrepasen a la infinitamente pequeña libertad de mercado. La construcción subjetiva del hombre sacrificial, requiere no solo una profunda pobreza material, sino también un fuerte convencimiento de parte de las personas de un merecimiento de ese sacrificio sin promesa final alguna. Ese lugar vacío de horizonte, hace de la contingencia, de la incertidumbre, un modo de existir. Allí es cuando volvemos al segundo concepto tratado en estas jornadas: Esperanza ¿Existe la posibilidad de esperanza en el neoliberalismo? ¿Existen otras formas de vida más allá del neoliberalismo? Para llevar adelante una nueva perspectiva creativa, estos trabajos de alguna manera se erigen como propuestas para el quiebre del horizonte neoliberal. Tenemos, el deber para con las próximas generaciones de intentar la construcción de un nuevo tipo de comunidad que nos permitan algo más que el usufructo del otro, algo que vaya más allá de una mirada economicista de los demás, sino estaremos condenados a la extinción violenta.

Centro Latinoamericano de Estudios Spinozistas de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNRC
Instituto Gino Germani (UBA)
UnMA
Grupo de Estudios Spinozistas de la UNSAM

