



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Forster, Ricardo

La fabulación del mundo y la potencia del capitalismo neoliberal



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Forster, R. (2019). *La fabulación del mundo y la potencia del capitalismo neoliberal*. *Revista Intercambios*, 4(1), 58-67. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/4185>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

LA FABULACIÓN DEL MUNDO Y LA POTENCIA DEL CAPITALISMO NEOLIBERAL



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Recordemos dos textos clásicos de Walter Benjamin: "Experiencia y pobreza" y "El narrador".² Allí cuenta que los soldados que volvían de las trincheras de la Primera Guerra Mundial no tenían palabras para narrar sus experiencias. A partir de la falta de relatos, de lo indecible, Benjamin hace una reflexión extraordinaria y profunda sobre el enmudecimiento y la expropiación de la experiencia de los cuerpos. En el contexto de los 70, Giorgio Agamben³ retoma aquel relato de Benjamin y se pregunta por la desaparición de la experiencia en la sociedad del consumo, en la sociedad de masas, y da un ejemplo diferente al del autor de "Experiencia y pobreza", dice que no hace falta que la experiencia muera por el ruido ensordecedor de las

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

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

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

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

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

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

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

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

salto hacia adelante.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Esto me recuerda a otra extraordinaria película francesa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Las nuevas derechas podrán ser *cool*, manejar un semblante *Zen*, estar irradiadas por la lógica de acuario, meditar, pensar que hay que trabajar con horizontalidad en equipo, que cada uno debe ser gerente de su propio capital. Todo eso parece ser una crítica del sistema, pero en eso hay una trampa: la muerte del pensamiento crítico, la crítica se convierte en una mercancía cultural, transformable en un negocio.

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

PREGUNTAS DEL AUDITORIO

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

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

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

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

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

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

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

la sociedad.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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