

La acumulación originaria desde una perspectiva situada.

Parra, Fabiana.

Cita:

Parra, Fabiana (2020). *La acumulación originaria desde una perspectiva situada*. *Revista Cultural y política Joselito Bembé*, 1 (1), 62-70.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/fabiana.parra/19>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/paRT/DKX>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

AÑO 1 | #1 | 2020



JOSELITO **BEMBÉ**

Revista Político Cultural



ENERO 2020

ESCRIBEN

Amanda Cotrim
Fabiana Parra
Felipe Pereyra Rozas
Instituto Tricontinental
Joselito Bembé
Oswaldo Bayer
Pájaro Picú
Valentin Huarte

ILUSTRAN

Emiliano Sosa
Fran Viña
Garance Durand-Caminos

CONTRATAPA

Escultura de Emiliano Sosa

FOTOGRAFÍA

Brasil: Gerardo Lazzari
Entrevista: Marilen Canosa
Contratapa: Esteban Sosa

AGRADECIMIENTOS

Soledad Iparraguirre
Agustín Santarelli
Instituto Tricontinental
Fase3

CONTACTOS

✉ joselitobembelp@gmail.com
f Joselito Bembe LP
📷 [joselito.bembe.lp](https://www.instagram.com/joselito.bembe.lp)

02

08

10

22

26

36

40

54

62

70

81

SUMARIO

EDITORIAL

Joselito Bembé

Matar al tirano

Oswaldo Bayer

EDUCACIÓN

El cuerpo sitiado

Joselito Bembé

ECONOMÍA

Venezuela

Instituto Tricontinental

FILOSOFÍA

La Filosofía y el Estado se amaron

Felipe Pereyra Rozas

ARTE

Conversaciones con Leo Vinci

MARXISMO Y PSICOANÁLISIS

Valentín Huarte

La asunción de Jair Bolsonaro
en Brasil

Amanda Cotrim

FEMINISMO Y MARXISMO

La acumulación originaria desde
una perspectiva feminista situada

Fabiana Parra

CIENCIA Y POLÍTICA

Garantía de verdad, la gran falacia

Juan Francisco Caminos Eguillor

IRONÍA

Pájaro Picú

A mediados del 2018 llamamos a *Oswaldo Bayer* con la intención de pedirle que escriba un artículo para el primer número de esta revista. El Sr. Oswaldo Bayer atendió el teléfono y sin preguntarnos mucho puso fecha a la cita. Unos días después, entre incontables libros, con la modestia que lo caracterizó siempre, nos recibió en *El Tugurio*. Le comentamos que nos interesaba sacar una revista que tenga una gramática híbrida: por un lado recuperar la rigurosidad teórica del discurso académico pero esquivando la especialización con el que está comprometido, es decir, trenzándolo con una gramática de divulgación. Le comentamos, a su vez, sobre las secciones de la revista y que nos interesaba que el primer número esté organizado sobre el trabajoso tema de la violencia política. Nos vimos obligados a comentarle qué violencia política nos interesaba pensar y que podríamos denominar (equivocadamente, es cierto) como *violencia estructural*; es decir, le comentamos que nos interesaba ir más allá de la violencia política visible, asequible empíricamente para pensar un tipo de violencia política que está anudada inextricablemente al modo de producción capitalista; se trata de una interpretación de los efectos que dicho modo de producción tiene sobre "lo social"; en definitiva una violencia expresada bajo las formas del hambre, de la tiranía de las grandes empresas, de las muertes evitables por falta de recursos... en definitiva, se trata de



por Joselito Bembé

EDITO

entender como violencia política la necesaria desigualdad social que produce a escala mundial el capitalismo, con sus terribles efectos sobre las poblaciones menos desarrolladas.

Oswaldo Bayer nos dijo que debido a su precaria condición de salud no estaba en condiciones de escribir pero, ante nuestro pedido, aceptó publicar un viejo escrito que había salido en *Página/12* en el año 1993: *Matar al tirano*. Bayer se comprometió a escribir una nota introductoria que preceda a su artículo. Su muerte se produjo unos meses después y la nota original se quedó sin esas palabras que siempre hubiesen venido bien, sea en esta revista o en cualquier otra parte donde el viejo polemista se dignara a publicar. Nos vimos forzados no a reemplazarlas (¿sería posible?) sino más bien a recoger el guante y al menos destacar por qué Bayer está (nótese el presente del verbo) más que autorizado, quizá como pocos, a hablar de violencia política.

¿Por qué Oswaldo Bayer? Por consecuencia. Si. Pero también por lucidez. Dos atributos que hoy en día parecen no caminar siempre juntos. Pero también por otras razones que comportan, según creemos, una riqueza particular.

Podríamos decir que Bayer durante toda su vida no cesó de denunciar los asesinatos, el avasallamiento de los pueblos, los crímenes políticos y económicos, la hipocresía de militares, intelectuales, de la clase media, en fin... Pero también Bayer reivindicó el derecho a la resistencia en sus múltiples modalidades (sean pacifistas, sean violentas) de los oprimidos frente a los opresores, por utilizar un lenguaje freiriano. Pero la cuestión no termina acá pues Bayer no se reduce a la condena de la violencia de los tiranos de turno y a la justificación de la violencia de los oprimidos. Si no más bien, en cada una de sus notas, apoyándose en documentos históricos de los que siempre se valió, se ocupó por pensar y demostrar cómo la violencia ejercida por los pueblos o individuos u organizaciones armadas deben explicarse como un efecto no de psicologías perturbadas, sino como efectos de una violencia que los excede y que, en muchas ocasiones, las más de las veces, no ha dejado desarrollar alternativas pacíficas o legales para la práctica política. Eso tampoco conduce a Bayer a aceptar o justificar mecánicamente estas violencias: se sabe de sus críticas al foquismo, pero también se sabe de su falta de hipocresía en la elaboración de esta crítica ("si un guatemalteco, un salvadoreño, un colombiano, un mexicano sin trabajo o un negro sudafricano me preguntan cuál es la otra solución que tengo, me tendría que callar la boca avergonzado. A los repudios viscerales los reser-



RIAL

Oswaldo Bayer

vo para los verdaderos enemigos de la humanidad(...)". Bayer siempre se esforzó por mostrar a las resistencias violentas o pacíficas como una respuesta, como un efecto de las condiciones miserables de vida a las cuales eran empujados los pueblos originarios, los militantes políticos, las minorías étnicas, las mayorías que crecen dentro de la niebla de la miseria... Bayer siempre vio en la violencia del oprimido el efecto de una violencia estructural que los empujaba a ello cuando no los empujaba la locura de algún tirano. En esto de las causas y los efectos de la violencia el Sr. Oswaldo Bayer opera justamente, sin ambages, como el reverso antagónico de la *teoría de los dos demonios*. Esta teoría, la cual quedó condensada en el primer prólogo del *Nunca Más* (aunque fue sostenida antes y después del informe de la CONADEP por muchos intelectuales, políticos y terminó por permear la memoria del argentino medio sobre lo acontecido en los años 60 y 70) sostiene una lectura de la violencia política del pasado reciente donde se considera que el terrorismo estatal si bien fue "infinitamente peor" (véase *Nunca Más*) que la violencia de las organizaciones político-militares de izquierda, fue una *respuesta* (desmedida) a las acciones del "demonio" subversivo. Una relación causa-efecto, desde la cual se deduce que la violencia apareció en la realidad argentina en la figura de los movimientos armados de izquierda: antes no. No fue violencia la masacre de la Pata-

“Si un guatemalteco, un salvadoreño,
un colombiano, un mexicano sin trabajo
o un negro sudafricano me preguntan
cuál es la otra solución que tengo,



gonia rebelde, la semana trágica, las patotas de Manuel Carlés y su miserable Liga Patriótica, tampoco lo fueron los seis golpes de estado que hicieron de la democracia argentina una formalidad vacía, ni los bombardeos a Plaza de Mayo del '55, ni los fusilamientos de José León Suárez, ni la triple A de López Rega y Perón, ni la represión policial. Tampoco fueron violencia la pobreza, el despojo de las tierras a los pueblos originarios, la explotación desmedida, las villas miseria, la enorme desigualdad social, los ingenios feudales y, en ocasiones, esclavistas del noroeste argentino, los yerbatales enfermando a la población, ni las mineras ricas envenenando al pueblo pobre. Ni siquiera el neoliberalismo que instaura la dictadura militar y la operación cóndor fueron violencia. No. Nada de esto fue violencia para la teoría de los dos demonios que no terminó en el informe de la CONADEP, sino que sigue vigente, secreta, disimulada, pero efectiva. La violencia es la de Di Giovanni, la de los anarquistas expropiadores, la de las organizaciones armadas de los 60-70, la de los piqueteros, la de los cortes de ruta, la de los saqueos, la de las movilizaciones...

Bayer era el indicado para este primer número. Podríamos justificar esto hablando de su célebre *Patagonia Rebelde*, de la biografía de Severino di Giovanni, de su trabajo sobre los anarquistas expropiadores, de su libro *Exilio* escrito en colaboración con Juan Gelman, de su actividad sindical (fue Secretario General del sindicato de prensa del '59 al '62), de su actividad como militante de los derechos humanos, de su inquebrantable defensa de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, de su condición de exiliado bajo la condena de pena de muerte publicada en un documento de la Triple A (la organización paraestatal en lo formal pero bien estatal en lo concreto creada por Juan Domingo Perón, Isabel Martínez y López Rega), de su labor como documentalista (véase el Documental *Awka Liwen*, por ejemplo), de su defensa de los pueblos originarios (terminó unos cuantos días preso por proponer cambiarle el nombre al partido de Rauch por el de *Arbolito*: cacique Ranquel que lo ajusticiara¹), de su actividad periodística (fundó varias publicaciones, trabajó como columnista de *Página/12*, en la redacción de *Clarín*, donde realizó la primera huelga de la redacción del diario, en el *periódico de las Madres*), de su actividad literaria como novelista, de su actividad como guionista, en fin... Pero no. Vamos a detenernos en dos o tres intervenciones de Bayer como polemista respecto a la violencia política que es, en este caso, lo que queríamos leer de él.

En el año 1985, cuando gran parte de la izquierda argentina, luego de la “pedagogía del millón de muertos” aplicada por la última dictadura militar, se recostaba sobre una contundente autocrítica sobre la violencia política, Osvaldo Bayer tuvo una intensa polémica con el Sr. Álvaro Abós respecto a Severino Di Giovanni. En realidad fue una discusión sobre, como dice Horacio González, el empleo de la violencia en la acción política. Álvaro Abós había publicado ese mismo año en la revista *Fierro* una crítica contundente a la figura de Di Giovanni estableciendo una conexión entre el biografiado de Bayer y los Montoneros de los años 70. Condena feroz la de Abós que no tardó en provocar la reacción de Bayer. El intelectual peronista sostenía que Di Giovanni “confundía anarquismo con la demencia asesina” (P.146); se preguntaba allí si “¿acaso todos los anarquistas de la Argentina eran asesinos

1. El Ministro del interior en ese entonces era el General Juan Enrique Rauch, bisnieto del genocida prusiano. Días después Osvaldo Bayer pasaría más de dos meses en la cárcel de Mujeres.

2. Villar y Taboada murieron a causa del atentado de Severino Di Giovanni.

3. Las referencias son de “*Entredichos. 30 años de polémicas*” Bs. As., Página 12, 2009.

irresponsables como Severino Di Giovanni? (P. 146). En la nota de Abós quedaba “dibujada la machieta del asesino feroz e implacable (...)” (P. 146) que, según su criterio, fue Di Giovanni. A su vez, sostuvo allí que la figura del anarquista no puede significarse, según él, de la misma forma luego de los acontecimientos violentos sucedidos entre los años 69 y 85: ahora, nos decía allí, sólo puede producir repugnancia (P. 148). Di Giovanni es presentado como uno de los responsables políticos (P.149) de haber causado dolor y sufrimiento a los obreros que decía defender, lo mismo que son responsables (y aquí Abós establece la conexión con Montoneros y el ERP) quienes cuarenta años después pretendieron utilizar el mismo recurso político. Bayer, sin embargo, se mueve diferente. Según él, atribuir el advenimiento de la última dictadura a las organizaciones armadas de izquierda es facilismo y demagogia siendo que mucho más responsables son el gobierno peronista de Isabel y la bienvenida radical al golpe del 76 (P. 153). Bayer se preocupa por situar históricamente la violencia de Di Giovanni y no interpretarla desde la demagogia asentada en principios moralistas (como ser: “yo estoy contra toda violencia”). Hay que interpretarla en el escenario de los combates diarios con terribles absolutismos, como manifestación revulsiva a “los aparentes parlamentarismos permisivos con brutales verdugos de horca y guillotina y policías de rudeza extrema”, como resistencia a la colaboración de Yrigoyen y Alvear con el fascismo italiano, contra los elogios de *La Nación* a ese régimen (P. 155). Estos hechos, según Bayer, deben ser insoslayables para comprender el recurso a la violencia de Di Giovanni y no un psicologismo moral. Cuando Di Giovanni pone las bombas en el consulado fascista y los bancos norteamericanos Bayer no ahorra detalles del horror, pero eso sí, señala que su intención es meterse con la sociedad mentirosa y sus representantes (...) esa sociedad que derramó cataratas de lágrimas por Magdalena Villar y Taboada², el quinielero, pero que no se había sentido aludida cuando se fusiló a centenares de obreros patagónicos” (P. 167).

La denuncia a esta hipocresía de la sociedad argentina fue una de sus grandes obsesiones. Hipocresía que, según él, puede condensarse en la figura de Ernesto Sábato. En una polémica de 1985 en que Bayer muestra la complicidad de Monseñor Pio Laghi con la dictadura de Videla y, ante la defensa del religioso por parte del escritor Bayer, reacciona de manera implacable. Sábato en mayo de 1976 se reúne con Videla de quien dirá “el general Videla me dio una excelente impresión. Se trata de un hombre culto, modesto e inteligente. Me impresionó la amplitud de criterio y la cultura del Presidente” (P. 122). Pero también Sábato sostuvo en el matutino *La Nación* que “una guerra llevada a cabo sin piedad por la subversión ha hecho tabla rasa con los derechos humanos y ha llevado a los gobiernos a una lucha sin cuartel en cuyo transcurso es muy difícil atender las consideraciones en otros tiempos inviolables. Nadie puede dudar (...) de la vocación argentina por los derechos humanos y por la posición de las Fuerzas Armadas en el mismo sentido”. Ese mismo año en que el mundial de fútbol recubría con la algarabía deportiva los gritos y los ayes de los campos de concentración. Ese mundial de fútbol que según Sábato fue una gran alegría para la Nación. Todavía más: ese mismo año Sábato decía “sin duda alguna en los últimos meses en nuestro país las cosas han mejorado: las bandas terroristas armadas han sido puestas en gran parte bajo control”.

me tendría que callar la boca avergonzado.
A los repudios viscerales los reservo
para los verdaderos enemigos de
la humanidad(...)

Así las cosas, seguimos pensando que las reflexiones de Bayer son inconmensurablemente

(P. 134). Sábado, ídolo de la clase media, esa clase que rogó por la intervención de las FFAA en 1976, que se alegró de que las cosas hayan mejorado en el 78 al poner bajo control a las organizaciones político-militares de izquierda, que festejó en la calle por la argentina campeona del fútbol, que festejó el retorno democrático del '83 (P. 183) olvidándose del terror económico al que la dictadura estaba destinada a ejecutar y por el cual debió ejecutar 30.000 personas que se negaban a aceptarlo, ese mismo Sábado se erigió para la sociedad argentina como el adalid de los derechos humanos. Ahí está la hipocresía. Ahí está Bayer reaccionando.



Unos ocho años después, en 1993, se desata otra polémica, esta vez, con Mempo Giardinelli. La misma fue promovida por la nota que en esta revista aparece como su artículo inaugural, menos por considerar el método armado como solución política de los males latinoamericanos que por mostrar que la violencia que consideramos imprescindible y fundamental pensar es la violencia estructural.

Giardinelli reacciona ante esa nota³ y contrariamente al espíritu que, según él, reina en ella plantea que para que sea posible la vida democrática o cualquier ética, necesariamente estamos forzados a sostener el principio categórico según el cual “matar siempre está mal (“jamás dejaré de insistir en que matar siempre está mal. Y no solamente porque yo sea pacifista y nunca haya manejado un arma. Sinó porque está mal más allá de la circunstancias en que me encuentre” (P. 230); según el escritor los que matan por razones políticas o con justificativos ideológicos sean del signo político que sean son ubicados en una relación de equivalencia (“la lógica de que está bien matar al tirano es la *misma* lógica con que los tiranos consideran que está bien matar a zurdos, subversivos, planificar un asesinato con justificaciones y fines políticos, años después, como hizo Wilkens con Varela, como hicieron los Montoneros con Aramburu y como hizo la dictadura de Videla y sus abominables grupos de tareas con toda una generación” (P. 224). Pero que ocurriría, nos preguntamos nosotros, si los desposeídos vitalicios, quienes soportan las muertes evitables en cada país de Latinoamérica, se volcaran a la lucha violenta? ¿acaso se les podría reprochar que planificaron sus asesinatos? ¿Acaso no podrían argumentar que era justamente una cuestión de supervivencia, tal como exige Giardinelli para justificar la violencia política? ¿acaso no sería en defensa propia cuando la muerte por inanición, por enfermedades curables, por gatillos fáciles, por falta de educación, por falta de acceso al trabajo y vivienda digna se imponen a las clases más vulneradas? Insistimos, no pensamos que la violencia política sea la solución. Ni mucho menos. Pero sí pensamos que la violencia existe de hecho y que justamente no se desarrolla por *responsabilidad* ni de las clases desposeídas y oprimidas, ni por organizaciones armadas de izquierda que luchan o lucharon por una sociedad emancipada, sino más bien por los diversos actores que componen las clases dominantes o, peor, por la forma de organización social capitalista que por más buena voluntad tengan las clases sociales que la componen, tiene a la violencia como una cualidad intrínseca, inevitable, fatal.

3. Véase en esta misma revista Bayer, Osvaldo Matar al tirano

El problema está en qué hacer cuando los medios legales o pacíficos se agotan o están obliterados por la acción política de estas clases dominantes. Bayer, convencido pacifista, elabora la misma pregunta en torno a qué hacer con el tirano: “¿aguantarlo? ¿rezarle a la virgen de la Providencia para que nos proteja? ¿pasar inadvertidos? ¿firmar una solicitada para pedirle que se vaya? ¿sembrar con nomeolvides todos los días el camino que recorre para que comience a respirar poesía? ¿participar de protestas públicas hasta que se canse y me secuestre y me haga desaparecer? Claro que sí, que se puede hacer (y se debe hacer) todo eso. Siempre será un paso adelante de la dignidad. El problema comienza cuando todos esos medios racionales y pacíficos del derecho a la resistencia se agotan” (P. 221). Frente a los principios categóricos de Giardinelli (no matar a nadie, nunca, sin importar las circunstancias) Bayer sostiene que es necesario evaluar detenidamente las condiciones históricas: el grado de injusticias, la explotación, la violencia institucional, la intensidad de la represión, el estado de democratización alcanzado, el nivel de pobreza.

Un principio abstracto es cosa de metafísicos que sirven como norma, como utopía, que puede tener un efecto de complacencia en el enunciador o un efecto de tranquilidad en el remitente pero que deja inerte una realidad que justamente se manifiesta como intolerable al principio mismo: se mata. Mientras se sostengan, dice Bayer, las estructuras injustas no alcanza con enunciar principios morales; la reacción, más tarde, más temprano, en distintos matices, se hará oír. Bayer cierra su participación en la polémica citando a un cantor gaucho (Martín Castro): “Wilkins no es de una venganza: es el fruto, es la cosecha de quien sembró tiranía para recoger violencias” (P. 229)



valiosas, pues como decía su amigo personal Osvaldo Soriano **“Bayer es un hueso duro de roer. Sin él sería más fácil olvidar”**.

Hace justo setenta años. Una mañana idéntica a las de este pleno verano de fines de enero. Los porteños del barrio de Palermo no necesitaron despertador: a las 7.15 oyeron atónitos el estallido de una bomba y segundos después, con ritmo matemático, seis balazos consecutivos. A partir de ahí, ese silencio interminable del miedo ante lo inesperado. Y sí, luego, el estallido incontenible del terror de todos: gritos, corridas, nerviosos campanilleos de tranvías, bocinazos. Ese día *Crítica* vendió 800.000 ejemplares y la "quinta" se voceó ya al mediodía. Los titulares informaban acerca de lo ocurrido en la calle Fitz Roy casi Santa Fe.

Un escenario propio de tragedia griega. Porque allí había ocurrido algo más que la muerte del teniente coronel Varela a manos del anarquista alemán Kurt Gustav Wilckens. ¿Acaso ese obrero, ese lavador de coches, había ejercido el derecho del ciudadano de matar al tirado? ¿O era apenas un atentado más de los anarquistas contra un representante del Estado? O el otro aspecto: ¿Había pagado el militar Varela la culpa de los políticos? ¿O había muerto en su ley por aquello de que quien a hierro mata a hierro muere? En la calle Fitz Roy habían quedado frente a frente dos mentalidades, dos pensamientos, dos posiciones éticas frente a la vida y a la muerte. Varela, uniformado con rigurosidad, mostrando sus oropeles castrenses para diferenciarse del común, bien parado en su corta estatura con actitud de gallo de riña, con su espada al cinto, símbolo de autoridad y represión. Frente a él, el obrero pacifista haciendo uso de las armas que debían ejemplificar al derecho del ciudadano de matar al tirano cuando la sociedad no ha hecho justicia. Sí, el antiguo derecho griego y romano, legislado también por el famoso Avicena, filósofo y médico persa del siglo X, que tanta influencia tuvo en la escolástica cristiana. Aquel que estableció no sólo el derecho sino también el deber del ciudadano de salvar a la grey de una naturaleza tiránica. Y por el filósofo y teólogo inglés John de Salisbury, en su *Policraticus*, cuando propone la "aequitas" como ley ontológica, donde cada "officium" debe cumplir sólo su tarea y no sobrepasar de ella: el que tiene poder sólo debe ser un servidor del bienestar público y esclavo de la equidad. Cada uno puede ser un tirano en su misión, que destruya o interprete las leyes a su manera. Por eso –sostenía el filósofo– es equitativo y justo ("aequum et iustum") recomponer el equilibrio de lo perdido. "Matar al tirano –agregaba– no sólo está permitido sino que además es equitativo y justo". Eso sí, la muerte del tirano debía ser ejecutada sólo como "última razón". Y el teólogo franciscano Wilhelm von Ockham, cien años después,



es su *Derecho a la resistencia* apelaba el derecho natural y establecía que oponerse al abuso de poder y la resistencia a los tiranos corresponde a un principio irrenunciable de la persona humana.

El teniente coronel Varela, en la Patagonia, había ordenado el fusilamiento de centenares de obreros rurales que habían proclamado la huelga general por mejores condiciones de trabajo. Tales fusilamientos se hicieron sin siquiera los juicios sumarios previos que establece el código militar. Todo esto durante el gobierno constitucional de Yrigoyen. Los radicales han callado hasta ahora si –en 1921– existieron o no órdenes tan drásticas por parte del gobierno. Los militares defenderán a Varela diciendo que Yrigoyen les dio ordenes verbales. En sí, fracasó la democracia. Durante largos meses, la opinión pública espero pacientemente que se esclareciera la matanza de las peonadas. Pero todo se acabó cuando la bancada radical, en el Congreso, votó –con fuerza de la mayoría de los votos– contra la comisión investigadora.



El hecho típico de tapar la memoria

Wilckens, el anarquista alemán, esperó pacientemente justicia. Cuando comprobó que todas las denuncias no habían servido para nada, decidió ejercer su derecho de matar al tirano. Lo habían insinuado ya en reuniones obreras de la FORA: "Si sigue viviendo, ese militar va a volver a cometer otra vez los mismos crímenes". Y él resuelve hacer el atentado.

Solo y dando la cara

En la prisión, poco antes de ser asesinado, Wilckens en una carta pública explicará por qué se decidió a ejercer ese derecho de matar al tirano. "No fue venganza – afirma-, yo no vi en Varela al insignificante oficial. No, él era todo en la Patagonia: gobierno, juez, verdugo y

sepulturero. Intenté herir en él al ídolo desnudo de un sistema criminal. Porque la venganza es indigna de un anarquista. El mañana, nuestro mañana, no afirma rencillas ni crímenes ni mentiras; afirma la vida, amor, ciencia; trabajemos para apresurar ese día". ¿Quién era este hombre que podía escribir así? He ido a las fuentes. Fui a su pequeña ciudad natal.

Aquí pude dar con el último sobrino de él. Los Wilckens fueron siempre de la alta clase media. Todavía está la casa natal. Kurt Gustav hizo su servicio militar en la guarda escogida del Káiser. Conoció el militarismo prusiano en su mismo riñón. Luego de terminar sus estudios en botánica inició lo habitual en aquellos años para los estudiantes alemanes: la "Wanderung", el viaje por el mundo, durante un año. Fue a recorrer Estados Unidos y allí se unió a grupos de suecos, daneses y alemanes que llevaban una vida de bohemia y contacto con la naturaleza. Fue allí donde aprendió las teorías de Tolstoi, que predicaba el evangelio del amor y de la paz, el regreso al cristianismo de los primeros tiempos. Su vida cambiará. Se negará a ir a la Primera Guerra Mundial y después de terminada ésta regresará a Alemania, donde renunciará a toda su fortuna, en beneficio de sus hermanos. Sueña con ir a la Patagonia y fundar allí una nueva sociedad anti-autoritaria, en el amor mutuo y el equilibrio de la naturaleza.

Pero encontrará la antítesis: un latifundismo medieval y la forma más descarnada de la explotación del hombre por el hombre. De regreso, en Buenos Aires, se enterará de la masacre. Resolverá entonces hacer uso del imperativo de matar al tirano. Seis meses después de su acto, será asesinado en la cárcel, mientras dormía, por un miembro de la Liga Patriótica.

Tal vez, la mejor síntesis que hizo la historia de aquellos dos hombres que se enfrentaron hace setenta años en Fitz Roy y Santa Fe es –para Wilckens- este titular de *La Pampa Libre*: "**Gringo gaucho, hermano Wilckens, reciba el abrazo de los gauchos de La Pampa que los consideramos un ejemplo de la justicia del pueblo pobre**". Y para Varela, esta lápida puesta en su tumba: "**Los británicos residentes en Santa Cruz a la memoria del teniente Varela, ejemplo de honor y disciplina en el cumplimiento de su deber**".

Página/12, Berlín, enero de 1993

Reflexiones preliminares sobre las posiciones de Marx, Althusser y Foucault.



EL CUERPO SITIADO

Entre la fuerza de trabajo y las disciplinas

Introducción

Parece razonable pensar la dedicación tan esmerada que Michael Foucault instaló en torno a los estudios sobre el cuerpo, en relación no solo a un problema más antiguo sino también de mayor profundidad: de mayor profundidad pues atañe a la historia misma de la filosofía y remite a otros tantos campos de conocimiento como las ciencias sociales: esto es, el dualismo cuerpo-alma. Ya desde la Grecia Clásica nos encontramos con esta separación, la cual fue adoptando diversas formas en el curso del tiempo: Platón y su doctrina de los dos mundos (el sensible y el inteligible, separados ontológicamente según su filosofía) la instaló como una solución metafísica al problema sobre el conocimiento y sobre el gobierno (Di Camilo, 2016); por su parte la filosofía medieval ampliamente afectada por el pensamiento platónico, edificó ladrillo a ladrillo la doctrina cristiana sobre esta separación entre el cuerpo, la carne, lo terreno y el alma, el cielo, lo divino (D'ámico, 2008, p. 33-37). La temprana modernidad, si bien desplazó su orden de interrogantes, se mantuvo al interior de esta problemática: el caso tal vez de mayor alcance al pensamiento occidental haya sido el de Descartes, quien en el nuevo marco del pensamiento moderno, sostuvo y profundizó la diferencia o dualismo aludido, especialmente en sus *meditaciones metafísicas* (Descartes, 1980) El pensamiento ilustrado, ya por mediados del siglo XVIII y referencia ineludible de nuestras propias formas de pensar, sostuvo este dualismo desplazándolo al lugar de una antropología natural. El hombre, calculaban, contaba con una *naturaleza humana* traducida como una esencia que podía ser corregida, olvidada, recuperada, conquistada la cual, en tanto esencia, se contraponía con el exterior, corporal y/o social¹. El siglo XIX, laboratorio de pruebas del pensamiento del siglo anterior, también contribuyó a su manera a la consolidación del dualismo cuerpo-alma: un caso llamativo son los primeros textos de Marx y su teoría de la alienación: allí se postulaba que la esencia humana (el trabajo) estaba, bajo las condiciones de producción capitalistas, desplazada de su particularidad originaria; estaba, en una palabra, alienada, lo que implicaba un fuerte compromiso con un razonamiento teleológico: en el comunismo, la *esencia del hombre* se reencontraría, justamente, con el hombre. (Marx, 1932).

Este dualismo aludido, constante en la historia del pensamiento occidental, reposaba sobre una premisa fundamental: en el sujeto humano hay una interioridad irreductible, esencial que se contrapone con su afuera, con el mundo material y con el cuerpo en particular. Podríamos decir que el dualismo aludido reposa sobre la noción de una subjetividad interior, aislada de un exterior histórico.

Ahora bien ¿hubo que esperar hasta el siglo XX para que este dualismo (el cual, como vimos, no es otra cosa que la postulación de una esencia humana, de un *humanismo*) sea ubicado en frente del pelotón de interrogantes, fuera corrido del lugar de las certezas? Sí y no. No, porque de una manera subterránea, secreta, se venían realizando cuestionamientos a la existencia misma de idealidades sin estar inscritas en un régimen de materialidad, premisa ésta con la que la postulación de una esencia humana está más que comprometida. Spinoza, filósofo del siglo XVI, fue uno de los primeros en denunciar el carácter imaginario que suponía la pretendida existencia de ideas sin materia (Montag, 2005). Marx, unos siglos más tarde, y no en sus escritos de juventud, sino y principalmente con su obra cumbre *El Capital*, fue otro de los que pensó al sujeto no a partir de una supuesta esencia sino más bien a partir de las relaciones sociales que lo tramaban (Marx, 2008; Althusser, 2011b, Althusser y Balibar, 2012).

Pero también sí, porque es a partir del giro lingüístico de principios del siglo XX producido no sólo por Saussure sino también por el filósofo inglés Wittgenstein, que comenzó a invertirse el problema: las explicaciones sobre el

1. El caso de Kant es elocuente al considerar una interioridad humana libre y separada de las leyes que gobiernan el mundo físico (Montag, 1995, p. 164).

sujeto lentamente comenzaban a desplazarse desde su interioridad para ubicarse en otra perspectiva; el sujeto ya no es pensado como causa sino más bien como efecto de una estructura que no solo actuaba sobre él sino, y esto es fundamental, lo constituía (Pereyra Rozas, Karczmarczyk, Fontana, 2019). Esa misma tesis es la sostenida por el filósofo marxista Louis Althusser y por Michel Foucault, especialmente, en *Vigilar y Castigar*.

Ahora bien, martillar sobre este dualismo, como hicieron Spinoza y Marx, pero también Foucault y Althusser, era básicamente martillar sobre la idea de que el ser humano estaba dotado de una esencia interior, la cual se contraponía con su cáscara corporal. Era, en definitiva, postular, para utilizar una expresión de Macherey, una *subjetividad sin interioridad* (Karczmarczyk, 2018). Esta subjetividad sin interioridad planteaba una nueva forma de pensar al sujeto: si el dualismo cuerpo-alma implicaba una relación de exterioridad el uno respecto del otro, el cuestionamiento de las tesis humanistas planteaba una relación de inmanencia entre la materialidad del cuerpo y la materialidad de las "ideas". Esto sin duda significó consecuencias importantes en los estudios sobre el cuerpo. El cuerpo, desde estas posiciones contrarias al discurso filosófico dominante, no aparecía ya como *la prisión del alma* (sintagma tan caro a la filosofía cristiana) sino más bien, una vez puesto en cuestión el dualismo y puesta en jaque la posibilidad de concebir una esencia humana, el alma era, ahora, *la prisión del cuerpo* (Montag, 1995). Esta inversión del problema, que en sentido estricto es una ruptura y que célebremente planteó Foucault, implicaba que las formas de pensamiento, las ideas, las creencias, la moral, la verdad, debían pensarse, ahora, no al interior del ser humano, en tanto expresión de su esencia, sino más bien como los efectos que una determinada organización social opera sobre ellos: la explicación estaba del lado de la lógica de las relaciones sociales donde los cuerpos se inscriben y donde son, a su vez, urdidos y ya no en una interioridad que chorreaba metafísica por todos sus poros, que pretendiendo explicar *todo* se encontraba explicando la *nada*. El resultado de esta ruptura era que la interioridad ahora "no es una presencia ilusoria a la que la materialidad del cuerpo (con el que pensamos) podría oponerse, ya que el interior "interpelado" es "constituido" y, por tanto, completamente real, no opuesto al exterior, sino su continuación" (Montag, 1995, p. 195-196). En definitiva ni *alma como prisión del cuerpo*, ni *cuerpo como prisión del alma*, sino más bien *alma y cuerpo en una relación de inmanencia*.

Es dentro de los contornos de esta polémica que atañe a la subjetividad que Michel Foucault publica en 1975 *Vigilar y Castigar. El Nacimiento de la prisión* posicionándose justamente como uno de los más arteros defensores de este tipo de subjetividad sin interioridad. Y es en esa clave que leeremos algunas de sus tesis.

Disciplina y fuerza de trabajo: un cuerpo útil, un cuerpo dócil

La actividad teórica de Foucault como también de Althusser estaba dirigida a descubrir "el modo en que ciertos conceptos funcionaban en coyunturas históricas específicas, no desde una posición exterior a esta historia, sino más bien desde dentro de ella con el fin de posibilitar que algo nuevo sea pensado" (Montag, 1995, p. 168). Así, *Vigilar y Castigar*, termina por instalar las preocupaciones de Foucault por el saber bajo la perspectiva del poder para hacer emerger a través del análisis del cambio en las formas de penalidad, la especificidad misma del poder y su relación de inmanencia con el saber (Morey, 1983, p.161). Según Foucault a partir del siglo XVII y, especialmente, durante el siglo XVIII y XIX aparecen toda una serie de dispositivos que tienen por objeto la regulación y el disciplinamiento del cuerpo. Foucault señala que la modificación en la lógica de la penalidad no implicó, en el pasaje del suplicio a la prisión, una "humanización" de las penas, sino más bien lo que implicó fue un nuevo ejercicio del poder el cual no sólo mantenía una relación de inmanencia con el saber, sino también con sus prácticas y sus aparatos. En este sentido a lo largo de los siglos XVIII y XIX van apareciendo espacios, procedimientos, dispositivos, prácticas, aparatos, etc. en los cuales tenían lugar un conjunto de técnicas de control corporal. Una regulación del espacio, del tiempo, del movimiento, del gesto tenían un doble efecto: un cuerpo dócil políticamente y útil productivamente. Es el concepto de *disciplina* el que condensa estas ideas (Foucault, 2002, p. 142) La subjetividad y el control corporal parecían anudarse en una trama que los volvía indistinguibles.



Dijimos un cuerpo útil. Parece difícil no asociar el efecto de *utilidad* que el cuerpo soportaba con el momento histórico que Foucault analiza: comienzo, consolidación e inmediata expansión del modo de producción capitalista en menos de cien años. Un cuerpo útil, en el marco histórico en el que se detiene Foucault, es un cuerpo que soportaba las demandas de la producción. Es decir, las disciplinas tienen por efecto un cuerpo útil y dócil, esto es, un cuerpo que se encuentra atrapado en una relación de poder-saber donde la obediencia política articula con la necesidad de potenciarlo en términos productivos. Según Foucault, este efecto de docilidad y de utilidad no se desarrolla sino en toda una serie de dispositivos de regulación temporal y espacial que, a su vez, existían paradigmáticamente en diversas instituciones características de la época: los cuarteles, las fábricas, los hospitales y, por supuesto, los colegios (Foucault, 2002, p.139-199). Allí, los cuerpos quedaban inscriptos en una relación de saber-poder, poder-saber que tenían por efecto procesos de subjetivación que aseguraban tanto la docilidad política como la productividad económica. En dichas instituciones, lo sabemos, el poder disciplinario es un poder que no solo reprime, o mejor, que no reprime prevalentemente, sino más bien es un poder que produce, crea, encauza, en definitiva, endereza conductas (Foucault, 1992).

Ahora bien, estos mecanismos disciplinarios, según sostuvimos, están en estrecha sintonía con la gesta y consolidación de una de las mayores transformaciones de occidente: el modo de producción capitalista. Evidentemente, señala Morey, "son las exigencias del nuevo modo de producción las que indican el valor

de un objeto tal [el cuerpo]; pero, recíprocamente, es el surgimiento de una vasta tecnología de control, absolutamente nueva la que permite el establecimiento garantizado de este modo de producción en la forma específica en que lo hizo" (1983: 285). Ahora bien, una de las demandas de este modo de producción que hacía sistema con las instituciones de secuestro era, según dijimos, una corporalidad crecientemente productiva (y dócil). Pero para que ello sucediera, es



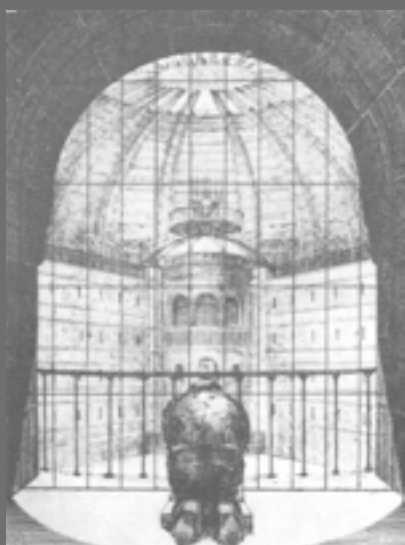
decir, para que se diera el caso de un cuerpo útil en términos productivos, se requirieron procesos muy complejos que lo volvieron susceptible de ser consumido productivamente; es decir, fue necesario que la capacidad productiva del cuerpo se vuelva una mercancía susceptible de ser utilizada en el seno de la producción. Esta mercancía es lo que la tradición marxista ha denominado *fuerza de trabajo*. Por tanto, el consumo productivo del cuerpo o, mejor, de la fuerza de

trabajo en tanto mercancía, aparece como un dato indisoluble de las técnicas disciplinarias que de manera constante buscan volverlos dóciles políticamente y útiles en términos productivos. Foucault y Marx se estrechaban las manos haciendo frente cada uno a su forma a las demandas del capital.

Detengámonos un momento aquí. Si bien el *comienzo* del capitalismo supone que la lucha de la burguesía está ganada, una cosa es ganar la guerra y otra muy distinta es realizar políticamente la victoria; se requirieron, por tanto, complejos entramados institucionales (*instituciones de secuestro*, dirá Foucault) para consolidar las incipientes relaciones sociales de producción capitalistas, donde el poder disciplinario jugó un rol central: si la sangre que Marx denunciaba en el comienzo del capitalismo, si esta guerra de la burguesía se imponía mediante una violencia sistemática que separaba a los individuos de sus condiciones materiales de producción, haciendo de su fuerza de trabajo la única mercancía de la cual disponían, si esta violencia fue decisiva para la consolidación del modo de producción capitalista (Marx, 2008, p. 891-955) es en el ámbito de la *paz* burguesa con su entramado institucional donde se constituyeron las condiciones políticas para su expansión: la disciplina y las instituciones paradigmáticas que Foucault estudia llenan esta *paz* de efectos políticos: cuerpos dóciles en términos políticos y útiles en términos productivos, utilizando una violencia atenuada, subrepticia, sorda. Pero indagemos un momento en el concepto de *fuerza de trabajo* expuesto por Marx en *El Capital* para luego analizar el rol de la ideología, entendida en términos de Althusser, en la constitución del cuerpo en tanto fuerza de trabajo.



Fuerza de trabajo: un cuerpo bajo la forma mercancía



El capitalismo, según el ya célebre capítulo de *El Capital* sobre la acumulación originaria del capital, tiene como condición necesaria para su desarrollo la separación de los medios de producción (tierra, herramientas, maquinaria, etc.) del productor directo, de quien trabaja realmente en el proceso productivo. Hecho éste que no fue ni por asomo pacífico, sino más bien tuvo a la violencia como su motor principal (Marx, 2008, p. 892). Esa separación forzosa tuvo por resultado la creación del llamado, según el pensamiento liberal, “trabajador libre” (Naves, 2008, p.104). A este grupo de individuos que fueron despojados de los medios de producción, medios que le permitían reproducir su existencia al aplicar su fuerza de trabajo, sólo les quedó esta última. Su fuerza de trabajo se convertía así en la única mercancía que poseían, la cual estaban forzados a intercambiar por un salario, o bien morir de hambre por carecer de las condiciones materiales de producción necesarias para su reproducción. Pero la fuerza de trabajo como mercancía tiene sus particularidades. Una de ellas (y aquí el punto clave de la teoría del valor de *El Capital*) es que en su uso (o para decirlo técnicamente, en su *consumo productivo*) durante el proceso de producción, produce más valor del que recibe como salario, ese *más-valor* que produce es lo que se apropia el capitalista y comúnmente se ha denominado plusvalía (Marx, 2008, p. 215-317). Como condición previa es necesario que el capitalista encuentre disponible en el mercado dicha fuerza de trabajo para poder disponer de ella en el proceso de producción y así (gracias a que esta mercancía comporta la cualidad específica de que su valor de uso produce no sólo valor, sino un plus de valor) obtener de ella más valor del que gastó en su compra. Es decir, el *proceso de trabajo* coincide con el *proceso de valorización* y como el valor que produce la fuerza de trabajo no es equivalente a su salario, el cual representa sólo la porción de valor para mantener disponible esa misma fuerza de trabajo para su consumo productivo, podemos concluir que el proceso de valorización, a su vez, coincide con el de *explotación* (Marx, 2008, p. 651-660). Así notamos no sólo que el salario que recibe el trabajador por la venta de su fuerza de trabajo no es igual al valor que ésta produce, sino también, y esto es fundamental para este trabajo, que un *cuerpo-fuerza de trabajo* es la condición necesaria para garantizar la producción capitalista; o para decirlo en un tono más dramático pero no menos real, para garantizar la explotación del trabajador por parte del capital.

Ahora bien, si es cierto, como sostuvimos arriba, que el conjunto de técnicas de control corporal que Foucault denomina *disciplinas* está en estrecha conexión con el modo de producción capitalista, sea en la forma de la docilidad política o, más específicamente, en la eficacia productiva, nos vemos forzados a concluir que uno de los efectos del control disciplinario, es decir, un tipo de corporalidad dócil pero también útil productivamente, está en estrecha conexión con la constitución del cuerpo en tanto fuerza de trabajo, esto es, un tipo de corporalidad específicamente capitalista.

Educación, ideología y fuerza de trabajo

Se ha escrito mucho sobre cómo la escuela, especialmente desde la articulación en un sistema educativo nacional a partir del siglo XIX, ha regulado y disciplinado el cuerpo en virtud de las necesidades de la producción económica. Aquí mencionamos al pasar cómo Michel Foucault puso especial atención en este problema al indicar en *Vigilar y Castigar* que la educación (en su caso los colegios) al igual que otras tantas instituciones como hospitales, cuarteles y fábricas, formaban cuerpos útiles y dóciles: espacios jerarquizados y cuerpos distribuidos por el espacio (Foucault, 2002, p. 145-153) panópticos (Foucault, 2002, p. 199-233) procedimientos que emplazaban a los cuerpos, el ejercicio (Foucault, 2002, p. 156), el examen, el silencio, una regulación precisa del tiempo (Foucault, 2002, p. 161) en un crono-sistema específico, las campanadas, timbres, los horarios precisos de entrada y salida, tiempos diferenciados de ocio y trabajo, configuraban formas de existir de las disciplinas que tienen, ya lo mencionamos, efectos corporales ligados a las formas de docilidad y a las formas de la utilidad. En un lenguaje pedagógico podríamos decir que este proceso se desarrolló a través del llamado currículum oculto (organización y distribución de los espacios, aulas, tiempos, moral, etc.) y a través del currículum explícito (en tanto encargada de la educación del cuerpo, la educación física, estuvo fuertemente ligada a un paradigma médico y biológico que hacía sistema con los requerimientos del capital). La escuela en el marco de los inicios del modo de producción capitalista edificaba sujetos útiles y dóciles, como dice bien Foucault, a través de la regulación y disciplinamiento del cuerpo, lo que tenía por efecto generar las bases, como bien dice Marx, para la constitución de un cuerpo-fuerza de trabajo, es decir, un cuerpo que espera y demanda su explotación.

Pero si bien Foucault es imprescindible para pensar este problema es con Althusser que podemos complejizarlo: podríamos decir, con enormes riesgos de simplificación, que el análisis foucaultiano se detiene prevalentemente en los aspectos físicos, mecánicos, biológicos del cuerpo que inscriptos en las lógicas de poder-saber que rigen las instituciones disciplinarias, en este caso la escolar, tienen efectos a nivel del comportamiento. Foucault nos dice qué tipo de cuerpo (físico, biológico) requiere la producción capitalista y cómo ciertas instituciones, entre ellas la escuela, lo fabrican. Pero esta construcción requiere, según nuestra perspectiva, un suplemento ideológico, es decir, ese cuerpo-máquina, ese cuerpo-fuerza de trabajo que la escuela construye debe "ser vivido", entendido, practicado por los sujetos como una evidencia, como efecto de un proceso de naturalización. No alcanza con que el cuerpo esté disponible físicamente para la



producción, sino que debe ser comprendido, como si fuese una disposición de la naturaleza, fundamentalmente como fuerza de trabajo. Nos acercamos así al concepto de ideología tal como lo pensó Althusser. En un sugerente artículo que aparecía en 1970: *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* Louis Althusser sostenía lo siguiente: las relaciones sociales de producción capitalistas no se reproducen prevalentemente con la represión sino más bien con la *ideología* (Althusser, 2011, p. 29-34). Ahora bien, ¿cuál es el significado de *ideología* para Althusser?. Arriba sostuvimos que tanto Althusser como Foucault forman parte, cada cual a su forma, de una perspectiva teórica que encontraba en la postulación de una subjetividad interior más que una solución a un problema, el problema de una solución. Dicho esto no deberíamos estar promovidos a pensar la *ideología* tal como fue pensada tradicionalmente: en tanto instancia interior del sujeto bajo la forma de ideas, creencias separadas del exterior (histórico). El concepto de ideología en Althusser traiciona su sentido tradicional especialmente demarcando el concepto de cualquier noción de interioridad, de cualquier tipo de explicación que supusiera una separación entre lo mental y lo físico, entre el alma y el cuerpo, entre el espíritu y la materia (Montag, 1995. P.161-164) Es más "las ideas que "son" las acciones de un individuo no trascienden la existencia física dado que están siempre ya "insertas" en prácticas que a su vez están gobernadas por los rituales de un aparato" (Montag, 1995, p. 164). La ideología para Althusser es, por tanto, inmanente a sus prácticas y a sus aparatos, lo mismo que la disciplina en Foucault (Althusser, 2011, p.47-51). Coinciden enteramente con ellos. Según Montag "las ideas han desaparecido de este modo en sus manifestaciones materiales, causas ausentes que "existen" sólo en sus efectos del mismo modo que la ideología siempre existe en un aparato, así las ideas (de los sujetos individuales) existen en (sus) acciones" (1995, p. 162). Pero lo propio de la ideología, es decir, su efecto específico, es imponer (sin que parezca una imposición) las obviedades en tanto obviedades, que no podemos dejar de *reconocer* en tanto tales. Es decir, la ideología tiene como efecto el hecho de vivir como relaciones evidentes, obvias, naturales, más o menos conscientes según el caso, un conjunto de ideas que no son sino un conjunto de acciones, un conjunto de prácticas, que por alguna razón se instalan en nosotros como certezas incuestionables, en ocasiones tan profundas que ni siquiera las podemos ver, interrogar, sino solo "vivir": creencias, ideas no en el sentido idealista del término en tanto "estados mentales" o "interiores", en tanto

disposiciones del alma. No. La ideología en Althusser radica en las prácticas de rituales concretos, que implican, la constitución misma de la subjetividad: la tesis central de *ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* es, justamente esa, la ideología interpela a los individuos como sujetos, produciendo en ellos el efecto de certeza, de obviedad de ciertas prácticas, de ciertas creencias, de ciertas formas de la corporalidad como, por ejemplo, la relación evidente de que nuestro cuerpo es, sobretodo, fuerza de trabajo (Althusser, 2011, p. 52). Una ideología, entonces, no existe por fuera de un régimen de materialidad donde, según entendemos, la relación imaginaria que tenemos con el cuerpo aparece como clave. Ahora bien, si la ideología no existe por fuera de sus aparatos y sus prácticas cabe interrogarse cuáles son esos aparatos, cuáles son esas prácticas. En el artículo mencionado Althusser despliega algunas de las formas en que esta ideología existe: el Aparato Ideológico de Estado familiar, el Aparato Ideológico de Estado religioso, el Aparato Ideológico de Estado político, el Aparato Ideológico de Estado jurídico (Althusser, 2011, p. 25) y se detiene, especialmente, en el Aparato Ideológico de Estado educativo (Althusser, 2011, p. 35) De este modo si es por la ideología que las relaciones de producción capitalistas se reproducen, en la medida que la ideología de la clase dominante es la que se impone como la "universal", es en el aparato de estado ideológico educativo donde las cosas asumen una transparencia inquietante. Sería el aparato de estado ideológico educativo el cual reproduciría de manera más efectiva las relaciones de poder que permiten la supervivencia del capitalismo en la medida que ocupa un lugar central en la reproducción de la fuerza de trabajo como una evidencia inalterable, o peor, invisible, oscurecida por el manto ideológico de la obviedad, de las certezas².

Ahora bien, si Marx nos permite identificar cómo la necesidad del capital constituye un cuerpo susceptible de ser consumido productivamente (y allí se produce la explotación capitalista, en ese consumo) esto es, un cuerpo-fuerza de trabajo, es Foucault quien nos aporta los elementos para pensar cómo diversas instituciones cumplieron esa función a partir del desarrollo del control disciplinario. Pero es con Althusser que podemos identificar cómo este cuerpo en tanto fuerza de trabajo es constituido como la evidencia primera, como la obviedad incuestionable sobre las que reposan las relaciones de dominación actuales. Vivimos nuestra corporalidad como fuerza de trabajo de manera evidente. Si Foucault nos permite detectar cómo la disposición

espacial y temporal de las instituciones educativas producen cuerpos dóciles, Althusser nos permite ver no sólo cómo esa docilidad se constituye como evidente sino también la manera en que esa evidencia contribuye específicamente a nivel corporal a sostener un orden social como el actual.

Pero, ¿cómo funciona concretamente este mecanismo que hace de la escuela una institución que en su relación con el cuerpo lo reproduce como fuerza de trabajo o, más precisamente, en qué medida la educación del cuerpo en su sentido más general, es decir, no sólo en las prácticas de los docentes de educación física sino también en el complejo de prácticas educativas, contribuyen a la evidencia de que nuestros cuerpos *son* fuerza de trabajo?

En un estudio³ de hace unos pocos años atrás se explicita cómo funciona el mecanismo de interpelación ideológica: en los núcleos de aprendizaje prioritarios (NAP) de materias tales como economía, ciencias sociales, ética, ciudadanía, filosofía, etc. podemos advertir sólo una de las maneras en que esto ocurre. La lectura de estos principios teóricos del Sistema Educativo Nacional nos muestra al menos parte de las características del funcionamiento de la práctica ideológica en la formación de la fuerza de trabajo. Por una parte el artículo establece que toda ideología, en tanto sistema de creencias que son vividas por los sujetos como obvias, evidentes, naturales, funciona un mecanismo de *desconocimiento* así como uno de *reconocimiento*. El primero parece funcionar (no exclusivamente) en la inexistencia de la promoción de instancias de reflexión sobre la producción o la economía capitalista en general. No existe el fomento de espacios de deliberación sobre el modo de producción, es decir, sobre aquella determinación que en última instancia diagrama la suerte de la sociedad. Se prioriza trabajar sobre los efectos dejando las causas en la oscuridad de la evidencia. La reproducción de las relaciones de producción en el Aparato Ideológico de Estado escolar crecen justamente en la ausencia de espacios que posibiliten la reflexión sobre el funcionamiento del capitalismo: el modo de pro-

ducción parece una evidencia a la cual cabe adaptarse, pero no problematizar y con él la necesaria vivencia del cuerpo en tanto fuerza de trabajo. En los documentos señalados no se menciona la lucha de clases, la acumulación originaria del capital, las relaciones sociales de producción, el análisis sobre la legitimidad de la propiedad privada de los medios de producción, el mismo proceso de trabajo, la extensión de la jornada laboral, el plusvalor, la tasa de explotación, la legitimidad de la herencia, la meritocracia, y por supuesto, tampoco parece prioritario el análisis de la fuerza de trabajo. Nada raro tratándose de una institución regulada por el sector apenas reformista de la clase dominante⁴. Pero este mecanismo de desconocimiento no funciona solo, sino que lo hace conjuntamente con otro, el reconocimiento. Este reconocimiento alude a la necesidad de reconocer como evidente tal o cual premisa ideológica: en el caso que acá intentamos pensar, alude al reconocimiento de nuestro cuerpo en tanto fuerza de trabajo. Este reconocimiento puede detectarse en aquellos documentos que postulan la necesidad -evidente- de vincular los objetivos de la escuela con las necesidades del mundo del trabajo, es decir, unificar la práctica ideológica (nuestro cuerpo como fuerza de trabajo) con la práctica económica (la necesidad de dicha evidencia para que todo ocurra sin problemas, para que la explotación capitalista suceda sin mayores sobresaltos). Este reconocimiento nos muestra que los sujetos deben reconocerse como trabajadores, esto es, deben vivir con la evidencia de que disponen de una única mercancía para intercambiar por un salario, el cual representa sólo el valor que requiere la fuerza de trabajo para estar al otro día disponible según las necesidades de la producción. Las consecuencias de este proceso de desconocimiento/reconocimiento están en estrecho vínculo con la reproducción de las condiciones políticas que permiten la reproducción de las relaciones sociales de producción y la necesaria reproducción de la fuerza de trabajo. Si ubicamos el arrojido ideológico expresado en los documentos en la balanza de la reproducción/transformación ésta caería paradójicamente del lado izquierdo del par.

2. Una breve consideración parece necesaria: althusser en varias ocasiones sostiene que esto no funciona mecánicamente sino en el marco de la correlación de fuerzas de la lucha de clases. Es decir, no se trata de que el Estado y sus aparatos sean un instrumento de la clase dominante para conducir al resto de las posiciones de clase a un estado de sometimiento según dicten sus intereses. Lo que dice Althusser es que en cada AIE hay una lucha de clases, o mejor aún, la forma específica que asuma cada AIE es el efecto de esta lucha de clases, aun cuando la correlación de fuerzas está claramente del lado de la clase que posee el control del poder del estado y con él sus maquinaria represiva.

3. Referencia al artículo http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4351/ev.4351.pdf

4. El artículo estudia los NAP de los años Kirchneristas.

¿Es posible una educación del cuerpo que no la reproduzca como fuerza de trabajo?



Ahora bien, ¿qué puede hacer la educación corporal frente a este panorama? Desde hace un tiempo hasta acá el campo de los estudios sociales y filosóficos sobre el cuerpo y las formas en que éste fue teorizado por diversas disciplinas, fue promovido dentro de la educación física; lenta, pero constantemente, fueron erosionando el paradigma médico-biologicista que daba sustento teórico (¿ideológico?) a los énfasis puestos en el deporte, el ejercicio, la gimnasia. Pensar el cuerpo desde las ciencias sociales e, incluso, desde la filosofía permitió que prácticas como el circo, la danza, los juegos teatrales, los ejercicios de improvisación corporal, el Clown, el teatro, etc. fueran incorporadas en la disciplina, provocando el surgimiento de nuevos caminos en investigación y docencia. En este sentido se sitúa lo que pretende ser nuestro modesto aporte.

Si bien la incorporación, en tanto mera adición, de actividades artísticas no es garantía por sí sola de que la educación corporal se posicione (cuando atendemos a sus efectos) en sentido contrario a la tendencia dominante que describíamos arriba (respecto a la educación del cuerpo y su ligazón con la formación de fuerza de trabajo) si creemos que la promoción de espacios ligados a la práctica artística en el marco de nuestras propias urgencias y con el nuevo horizonte estratégico que supone la ruptura con el viejo paradigma biologicista pueden ser insumos (y lo vienen siendo) para seguir desplazando nuestras prácticas (y nuestras prácticas teóricas) de las necesidades que dicho paradigma demandaba y aun demanda. Desplazamiento que tiene visos de ruptura y que puede condensarse en el pasaje de una educación *física* a una educación *corporal*. En este sentido el clown y el bufón como formas teatrales, se nos sugieren como posibilidades para seguir abonando ese recorrido.

En clown, el payaso, reposa sobre una serie de cualidades que le imprimen una singular ubicación dentro del universo teatral. Cristina Moreira vincula sus orígenes, en los albores de la Revolución Industrial, a un sector de la población destinada a la periferia social donde se buscaban maneras alternativas, paralelas y marginales respecto a las exigencias de las clases dominantes (2006, p. 197). Lo mismo hace Jesús Jara cuando lo asocia a gente irreverente "que han hecho de su arte burla del poder, las normas y la religión" (Jara, 2000, p. 15). A contramano, audaz, el payaso se instalaba en las formas contra-hegemónicas de la incipiente sociedad industrial. Ahora bien, el clown, en tanto forma teatral, se constituye sobre la base del desarrollo de un personaje particular, conforme y ajustado a características "propias", a ciertas cualidades alojadas, especialmente, en la estructura del inconsciente. Si bien la construcción de dicho personaje implica el dominio de cuestiones técnicas propias de esta práctica artística aquí quisiéramos ajustarnos al potencial que puede presentar para la educación corporal: la sutileza del gesto, lo grotesco del movimiento, el constante trabajo sobre la mirada, el trabajo de reflexión sobre lo realizado son



cuestiones técnicas que hacen surgir, en el marco de la improvisación corporal, rasgos inconscientes de la personalidad para ironizarlas, introducirlas a la escena, visualizarlas (Moreira, 2008, p. 41-51). Elaborar nuestro clown se convierte, entonces, en un proceso que implica conocer o desarrollar aspectos de la personalidad aletargados por la rutina y las normas sociales o, para decirlo en palabras de Althusser, implica la posibilidad de *mostrar(nos)* ciertos rasgos ideológicos que a fuerza de sedimentación han calado en lo profundo de nuestro inconsciente. Es decir, el valor que hallamos aquí está en relación no a que la formación en clown nos permite encontrar a un supuesto “yo interior”, a nuestra esencia, sino más bien, es porque permite como lo hace la cura psicoanalítica, desplazar la posición de sujeto al poner en diferentes formas del lenguaje corporal una porción del inconsciente en cuestión y con él la ideología que le daba contenido. Pero esta construcción no se reduce a un gesto meramente individual: esta técnica teatral supone el derrumbamiento de la “cuarta pared” y un perpetuo trabajo de la mirada. La idea de la cuarta pared significa la separación entre los personajes y los espectadores a partir de una pared imaginaria. Por lo tanto, su derribo implica un acercamiento al espectador, una relación irrefutable con él. Es decir “se abre un contacto directo e inmediato con el público (...) no se “hace un clown” *ante* un público, se actúa *con* él” (Legoc, 1997, 215). Por tanto, por su misma técnica, incorpora al espectador a partir del desmoronamiento de la cuarta pared lo que conlleva un trabajo meticuloso sobre la mirada: punto de conexión que busca implicar al que observa. Produce, en definitiva, uno de los rasgos que Brecht requería para construir su particular forma teatral: el efecto de distanciamiento (Brecht, 2004). El clown desde esta perspectiva trabaja por un lado con la propia posición del sujeto que lo encarna, pero, por otro lado con las condiciones históricas en las que ese sujeto adquiere sentido. En síntesis, la formación corporal del clown tan cercana al soplo dionisiaco nietzscheano, a la desmesura, a la transformación de sí, a la ironización y a la crítica de lo aparente, siempre ligado al contexto histórico en que se realiza, puede ser un insumo que la Educación Corporal podría incluir y materializar (tanto en su cuerpo teórico como en el dominio de sus prácticas) desde los intereses particulares que atraviesan su campo, en virtud de formar un cuerpo que no se ajuste a la forma fuerza de trabajo que escribiéramos arriba sino más bien que la cuestione.

Otro caso es el bufón. El bufón como el clown, es otro género subterráneo del teatro. En este caso lo corporal juega un rol más claro, pues la máscara del bufón no es sino una caracterización corporal: enfermedades, malformaciones, mutilaciones, rarezas y protuberancias son cualidades inherentes a la construcción del bufón: “todas las deformaciones que el actor pueda experimentar en su cuerpo son para encontrar desde la máscara esa corporalidad negada (...) por fuera de la norma o de lo normal” (Moreira, 2008, p. 102). Un cuerpo ficción el del bufón que se nos sugiere como las antípodas sea del cuerpo-máquina que denunciaba Foucault, sea del cuerpo-bello, sea del

cuerpo-fuerza de trabajo. El bufón, lo mismo que el clown en la elaboración de esa caracterización corporal, está constantemente aludiendo al entramado social donde está inscripto, es decir, mostrando a su corporalidad como un efecto de la estructura social donde está inserto.

Tanto el clown como el bufón nos permiten formas de la corporalidad que parecen no ajustarse ni al cuerpo dócil y útil de la disciplina o para decirlo con otras palabras (dado el maridaje entre la disciplina y el modo de producción capitalista) a las demandas de la producción mercantil. El primero poniendo en evidencia rasgos del inconsciente a partir del trabajo corporal y con éstos las adosadas formas ideológicas que nos hacen vivir como evidente y natural lo que es cuestionable e histórico: en este caso podría ser el cuestionamiento del cuerpo en tanto fuerza de trabajo. El segundo con formas de la corporalidad ligadas a lo aberrante, a lo ominoso, como forma de denuncia de lo que la sociedad mercantil hace de nuestros cuerpos. Simples insumos para seguir pensando una educación del cuerpo con efectos espinosos para las demandas de la producción.

Una salvedad. Una educación corporal que incluya las posibilidades corporales que brinda la formación en clown o bufón no significa olvidar o menospreciar las prácticas tradicionales, significa más bien ampliar su horizonte de actuación. En todo caso no se trata de desechar aquellas prácticas sino más bien de inscribirlas en un nuevo horizonte estratégico. Es decir, abrir las preguntas que hagan posible poner en el escenario de la crítica aquellas dimensiones de la disciplina y de la ideología que están sedimentadas, con el fin de pensar otra educación que favorezca la constitución de otro tipo de cuerpos, de otro tipo de sujetos⁵.

Otra propuesta que se nos ocurre está en relación con la literatura. En la novela *Mascaró, El cazador americano* de Haroldo Conti, encontramos a Oreste, un personaje que al comienzo de ésta (y también en su aparición en la anterior novela del autor: *En Vida*) es un hombre que anda sin más nada que su presente, con pocas pertenencias, sobre un destino incierto (¿cuál no lo es?) y un pasado que le es ajeno. El personaje tiene una vida pasada, una "otra vida", igual a la de todos los demás, en la que fue parte de la cadena de producción capitalista en tanto trabajador. Un buen día, decide nacerse, dice Conti, y echarse a andar por el camino, dejando atrás toda su historia, todo su pasado. Oreste (desde su aparición en *En Vida* hasta los comienzos de *Mascaró*, pues luego seguirá mutando) sufre una conversión: de hombre urbano marginal, entregado a la caída, pasa a ser un vago, así, a secas. Este gesto, según entendemos, tiene un potencial crítico: el cuerpo de ese tipo de vago es un cuerpo que se sustrae de la demanda central de la producción capitalista de ser una fuerza de trabajo; el cuerpo del vago (tal vez a un costo terrible) no es fuerza de trabajo, por tanto no produce plusvalor, por tanto es ajeno a la explotación del capital. Sin embargo, dicho cuerpo/vago está comprometido con un gesto liberal: el cuerpo del vago es individual, su actividad se reduce a sí mismo, no hay reproducción pero tampoco posibilidad de transformación. Avanzando en la novela de Conti, encontramos un personaje, El Príncipe Patagón, que al igual que Oreste, reniega de su corporalidad como fuerza de trabajo pero con un suplemento, que lo asemeja al anarquismo trashumante, y que lo torna más com-

5. Somos conscientes de que esta no es la única demanda: la masculinidad, la belleza, sin contar aspectos raciales son también demandas que hacen sistema con un orden social como el actual.

plejo: el Príncipe no sólo pasa su vida errante, sino que a partir de funciones de circo, espectáculos, sentencias morales, discursos, interviene en las comunidades por las que atraviesa; ese vago que es el Príncipe Patagón no reduce su gesto crítico a su mera subjetividad, a su más íntima individualidad, sino que al intervenir en las comunidades por donde pasa, se convierte en un cuerpo político: hay despojo de la fuerza de trabajo pero a su vez hay intervención política. Sin embargo, dicha intervención política tienen sus limitaciones, en la medida en que aún no la ha radicalizado. Hay, por último, una corporalidad diferente que también podemos ver representada en la novela que nos convoca: es en el personaje Mascaró, figura enigmática que puede vincularse sin mayores riesgos a la figura del guerrillero. La corporalidad de Mascaró, que claramente se desprende de la fuerza de trabajo, ahora es radicalizada hasta la paradójica situación de negarla (la posibilidad de muerte para cualquier guerrillero es real y peligrosamente inmediata). Su intervención es radical. El recorrido propuesto a través de estos tres personajes no debe confundirse con una especie de evolución; no es una especie humana en su versión menos o más desarrollada. Por eso no son niveles, etapas o momentos de madurez biológica o social; por el contrario, son diferentes personajes, formas literarias que elegimos para describir distintas corporalidades disidentes; porque la interpretación que se hace de lo artístico, no es cerrada pero tampoco puede ser cualquier cosa.

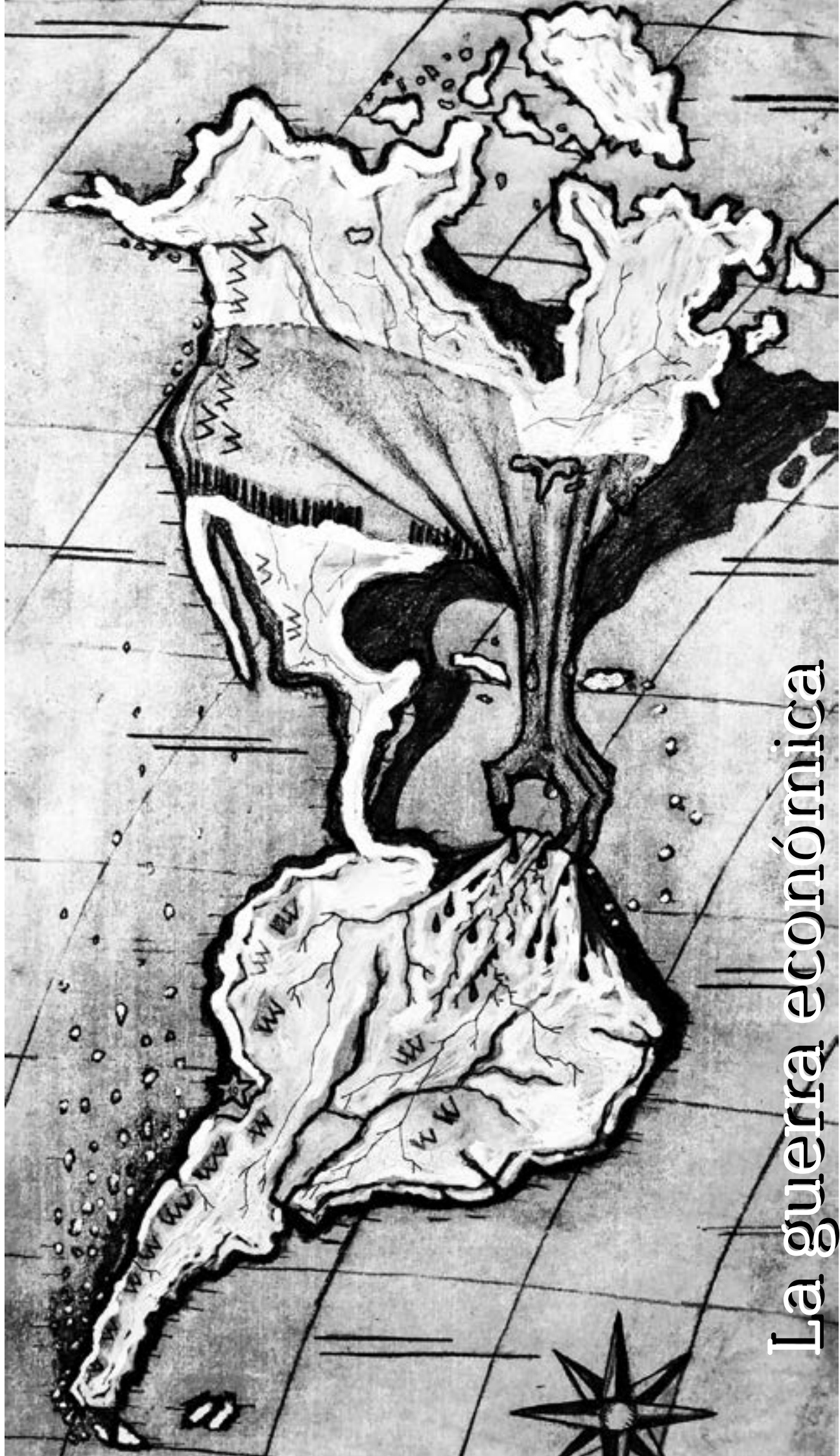
Tal vez trabajando desde la literatura o desde el clown o el bufón podamos contribuir a poner sobre la mesa esto no visto (desconocido) de la función de la escuela en tanto institución reproductora de la fuerza de trabajo.



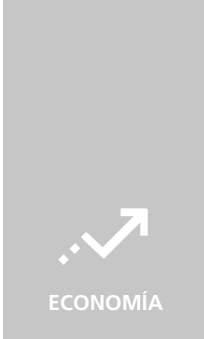
Bibliografía

- Althusser, L. (2011) *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. BsAs. Ed. Nueva Visión.
- Althusser, L. (2011b) *La Revolución teórica de Marx*, BsAs, Ed. Siglo XXI.
- Althusser, L. y Balibar, É. (2012) *Para leer El Capital*, Bs.As. Ed. Siglo XXI.
- Brecht, B. (2004) *Escritos sobre teatro*, Barcelona, Alba Editorial.
- D'amico, C. (2008) *Todo y nada de todo. Selección de textos de neoplatonismo medieval*. Bs.As. 2008, p 33-37.
- Descartes (1980) *Meditaciones metafísicas*, En de Olaso, E. *Descartes, Obras escogidas* Bs.As. Ed. Charcas.
- Di camilo, (2016) *La teoría platónica de las ideas*; La Plata, Edulp. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/53680>.
- Foucault, M. (1992) *Microfísica del poder*, Madrid, España, Ed. de La piqueta.
- Foucault, M. (2002) *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. BsAs, Ed. Siglo XXI.
- Jara, J. (2000) *Los juegos teatrales del clown. Navegante de las emociones*. Ed. Novedades Educativas.
- Karczmarczyk, P. (2018) *Reflexiones preliminares sobre la idea de una subjetividad sin interioridad*. En Torrano, A. Barrionuevo, L. Platzcek, J., *Sujetos sitiados: biopolítica, monstruosidad y neoliberalismo*, CABA, CONICET.

- Leqoc, J. (1997) *El cuerpo poético. Una pedagogía de la creación teatral*; Barcelona, España, Alba Editorial.
- Marx, K. (1932) *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. Recuperado de www.marxist.org.
- Marx, K. (2008) *El Capital Libro I*, Bs.As., Ed. Siglo XXI.
- Montag, W. (2005). *Cuerpo, Masas Poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Madrid: Tierra de nadie.
- Montag, W. (1995) *El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault, 1970-1975*. En Youkali revista crítica de las artes y el pensamiento, recuperado de Moreira, C. (2006), entrevista publicada en Grandoni, J. (2006) *J. Clowns. Saltando los charcos de la tristeza; Compilación y entrevistas*; Ed. Libros del Rojas; UBA; p. 197.
- Moreira, Cristina (2008) *Las múltiples caras del actor*, Bs. As.: Inst. Nacional del Teatro.
- Morey (1983) *Lectura de Foucault*, Madrid, España, Taurus Ediciones.
- Naves, M. B. (2008) *Marx Ciência e revolução*. [Marx. Ciencia y revolución] São Paulo, Brasil, Ed. Quartier Latin.
- Pereyra Rozas, F. Karczmarczyk, P. Fontana, M. G. *En torno a la materialidad del sentido: discurso, ideología y sujeto*. Investigación Joven, 6 (especial). Recuperado de <https://revistas.unlp.edu.ar/InvJov/article/view/7063>.



La guerra económica



La característica que adopta la dinámica de la guerra híbrida que el imperio promueve para derrocar gobiernos que no le son afines, es multi-dimensional. Por tanto, la dimensión económica resulta clave para generar la situación de descontento que da lugar luego a la fase de “guerra de guerrillas”, según señala Korybko del estudio de los documentos de entrenamiento de las Fuerzas Especiales para la Guerra No Convencional del ejército de los Estados Unidos.


Sin duda, conocemos una larga historia de intervenciones del imperio en función de asfixiar económicamente a la población de los países no alineados, responsabilizando a los propios gobiernos de esta situación. Desde el bloqueo a Cuba en octubre de 1960 que se consolidó en 1996 bajo la presidencia de Bill Clinton cuando fue aprobada la famosa ley Helms-Burton, pasando por las operaciones de sabotaje y desabastecimiento al gobierno de Salvador Allende en 1973 y las hiperinflaciones que recorrieron Latinoamérica entre los ‘80 y los ‘90 que fueron el puntapié inicial para la aplicación del Consenso de Washington, las intervenciones económicas imperiales fueron una constante. Las operaciones sobre la República Bolivariana comenzaron ya bajo el gobierno de Hugo Chávez y fueron in-crescendo desde allí hacia un mayor control de las inversiones extranjeras, promoviendo la fuga de capitales y la especulación sobre la moneda, instrumentando nuevas trabas comerciales e impulsando el desabastecimiento programado; todas ellas son las formas concretas de intervención del imperio en este plano.

Esta estrategia que comenzó en 2012, tuvo en 2017 un vuelco hacia mayores grados de beligerancia y agresividad contra el pueblo. Estos objetivos de la guerra económica fueron explicitados por el propio Jefe del Comando Sur de los EE.UU., Kurt Tidd, en el conocido texto titulado “Golpe Maestro”: incrementar la inestabilidad interna a niveles críticos, intensificando la descapitalización del país, la fuga de capital extranjero y el deterioro de la moneda nacional, mediante la aplicación de nuevas medidas inflacionarias que incrementen ese deterioro...obstruir las importaciones y al mismo tiempo desmotivar a los posibles inversores foráneos”.

Podemos sintetizar las múltiples herramientas de la intervención económica del imperio alrededor de tres dimensiones: la dimensión productiva-distributiva, la dimensión comercial y la dimensión financiera.

1. Agradecemos al Instituto Tricontinental de Investigación Social y al Dr. Emiliano López en particular quien generosamente y promovidos más por la difusión de pensamientos y situaciones latinoamericanas que por las función de autoría, nos permitieron publicar este trabajo, el cual forma parte del Dossier n° 17 VENEZUELA y las guerras híbridas en Nuestra América.

Sobre la primera, partimos de una situación conocida: los países de Nuestra América tienen una estructura productiva orientada, sobre todo, a la exportación de bienes primarios. Venezuela no es la excepción y el peso de la producción petrolera en las posibilidades de crecimiento económico, es insoslayable.



En el resto de los bienes, mayormente los que consume el pueblo, la producción nacional ha mejorado sensiblemente desde que el chavismo gobierna Venezuela, pero continúa siendo insuficiente para abastecer la demanda popular. Por tanto, un porcentaje muy importante de los bienes de consumo masivos son importados y las empresas importadoras son las que han controlado históricamente la oferta. Esta situación es el trasfondo de una forma muy concreta de la guerra económica: la hiperinflación. La gran burguesía que controla los alimentos es la que presiona al alza de precios, principalmente por dos vías: desabastecimiento de productos básicos y especulación con la moneda. De acuerdo a varios intelectuales estos dos elementos son la clave de la explicación política de la hiperinflación, es decir, la expresión mayor de la guerra económica. Luego de 2017, en promedio los precios aumentaron más de 2% diariamente, con picos en 2018 y principios de 2019. Esto se explica, como plantea la investigadora Pasqualina Curcio en más de un 90% porque los grandes proveedores de alimentos remarcan los precios en base a la cotización del dólar paralelo que publica Dólar Today y, al mismo tiempo, retienen los alimentos que tienen precios regulados y no los colocan en las góndolas, dando como resultado una escasez inducida. Por lo cual, ninguna de las explicaciones estándar de la inflación pueden aplicarse para el caso venezolano, y es hoy la estrategia central para generar descontento, caos y desesperación en el pueblo. Como es sabido por experiencias de otros países de Nuestra América, la hiperinflación y la recesión inducida por el poder económico son una forma feroz de disciplinamiento del pueblo trabajador y los gobiernos populares. La contracara de esta situación es el contrabando y el comercio ilegal, en el cual participan buena parte de los propios promotores locales de la inestabilidad económica, que a su vez provocan la disminución de las importaciones oficiales para vender luego en el mercado negro a precios no regulados y exorbitantes.

La segunda dimensión, es conocida por su implementación en otros países de la Patria Grande. El mismo problema de posición dependiente de nuestros países en el capitalismo global, provoca que el crecimiento económico dependa crucialmente de la obtención de una cantidad abundante de divisas para realizar los gastos de consumo necesario. En este sentido, sin el ingreso de dólares para financiar el proceso de crecimiento de producción de bienes en general y de alimentos en particular, nuestras economías se ven imposibilitadas para acelerar sus procesos de crecimiento. A sabiendas de esto, desde marzo de 2015 el gobierno de Estados Unidos dictó, como destacan economistas insospechados de ser chavistas como Mark Weisbrot y Jeffrey Sachs más de seis decretos que castigan las actividades económicas en Venezuela, bloquean los montos disponibles de importación de alimentos, medicamentos y bienes básicos para forzar situaciones de "crisis humanitaria". Además, establecen multas y sanciones a los diferentes socios comerciales que tengan la iniciativa de comerciar con Venezuela. Así

es que se llevan a cabo variopintas iniciativas que van desde las multas a socios hasta el bloqueo y la confiscación de cargamentos comerciales.

Por último, pero no menos importante, nos encontramos con la dimensión financiera. En este punto, la ofensiva del gran capital y el imperialismo ha sido de una agresividad inédita en relación a otros procesos populares. Desde 2015 y con mayor intensidad desde 2017, Estados Unidos impidió las operaciones financieras de Venezuela como Estado soberano (emisión de deuda e instrumentos financieros). No sólo impide transar bonos del Estado en los mercados financieros, sino que prohíbe también a Petróleos de Venezuela Sociedad Anónima (PDVSA) la emisión de instrumentos para lograr financiamiento en dólares en diferentes mercados. Esto se desarrolló aún más al punto de congelar la movilidad de fondos de la empresa CITGO – empresa dependiente de PDVSA que opera en Estados Unidos –, retención de las reservas de oro – valuadas en 550 millones dólares – que se encontraban depositadas en el Banco de Inglaterra, negativa de las organizaciones financieras internacionales a realizar transacciones desde o hacia Venezuela, acciones judiciales extranjeras que intentan confiscar activos públicos del Estado venezolano, entre otras medidas. Concretamente, desde que asumió Donald Trump el gobierno de Estados Unidos, firmó cuatro decretos de peso: a.– La Orden Ejecutiva Nro. 13827, de marzo de 2018 contra la cripto-moneda Petro (que intentaba resolver el problema cambiario), La Orden Ejecutiva Nro. 13835, de mayo de 2018 contra las cuentas por cobrar y otras operaciones de Venezuela, La Orden Ejecutiva Nro. 13850, de noviembre de 2018, contra las operaciones de comercialización del oro de Venezuela, La Orden Ejecutiva Nro. 13857, de enero de 2019, que establece el bloqueo – congelamiento de los activos de CITGO (PDVSA) en EEUU.

El complejo escenario que atraviesa por estos días la Patria Bolivariana nos pone en blanco sobre negro que la estrategia del imperialismo, como parte de las guerras híbridas, no puede evadir el plano económico. Sin duda la conjunción de hiperinflación y escasez inducidas, limitaciones a la obtención de dólares comerciales y bloqueo financiero, no hace más que tensionar hacia una crisis asfixiante al pueblo venezolano.

Tal como afirmó un vocero del Departamento de Estado de los EE.UU. en conferencia de prensa en 2008 la economía venezolana es un terreno de la intervención imperial en su formato de guerra híbrida: “La campaña de presión contra Venezuela está funcionando. Las sanciones financieras que hemos impuesto (...) han obligado al Gobierno a comenzar a caer en default, tanto en la deuda soberana como en la deuda de PDVSA, su compañía petrolera. Y lo que estamos viendo (...) es un colapso económico total en Venezuela” (en Resumen Latinoamericano 2018).

En el mismo sentido, el gobierno de Trump impuso nuevas medidas contra Cuba que implican demandar en tribunales estadounidenses a empresas extranjeras que operan en la isla acusadas de utilizar ilegalmente bienes que fueron en su momento expropiados por la revolución a familias cubanas ahora residentes en los EE.UU. Estas medidas, están tomadas en función del disciplinamiento económico de toda Nuestra América y en particular de los procesos de cambio más radicales, a los designios de la política estadounidense.

LA FILOSOFÍA Y EL ESTADO SE AMARON¹

Felipe Pereyra Rozas



Los caminos del hipervínculo son misteriosos. La razón de su misterio probablemente provenga de la infinitud de sus remisiones. Pienso que Borges retrata lo terrible de lo infinito sin ninguna concepción ética de la finitud, porque lo exasperante de la infinitud viene de su ausencia de orden. No angustia el infinito porque sea la conciencia de nuestra propia finitud, de la muerte, sino por todo lo contrario: lo terrible de la infinitud es que promueve el delirio. Y si promueve el delirio es porque es incapaz de introducir un orden, no nos pone ningún límite, es una ley ausente, un padre impotente, una biblioteca que no acaba nunca, una madre perfecta, un amor oceánico, una vida que no conoce la muerte... Está claro que la finitud no es un problema ¿no? El libro de arena es de esos objetos que promueven el delirio, porque como es infinito no importa por dónde uno lo comience. Eso es lo que dice el librero a Borges al ofrecérselo: "No puede ser, pero es. El número de páginas de este libro es exactamente infinito. Ninguna es la primera; ninguna, la última. No sé por qué están numeradas de ese modo arbitrario. Acaso para dar a entender que los términos de una serie infinita admiten cualquier número."

Cuestión que, navegando los misteriosos caminos de Youtube, en algún punto del hipervínculo, hay unas entrevistas que le hacen a León Rozitchner, y en una de esas cita a un poeta francés que habría conocido en su mocedad. Y esta cita de una cita me sacó de un par de apuros. Como su eficacia es proporcional a su frecuencia, al igual que los chistes, espero no estar mal usándola, porque sé que ahora entra en una suerte de plazo fijo, metáfora acorde a nuestros tiempos de neoliberalismo ultra financiero. En fin, la cita de la cita dice más o menos así: "para hacer cualquier cosa (o por lo menos algo), hay que ser arbitrario".

1. Muchas de las reflexiones vertidas en este artículo me han sido sugeridas por discusiones compartidas con Pedro Karzcmarczyk y Blas Estévez en el marco del ciclo de entrevistas "El afuera de la filosofía", proyecto dirigido por Pedro Karzcmarczyk cuyo objetivo fue registrar testimonios sobre la historia reciente de la filosofía argentina. Algunos de estos testimonios y discusiones pueden encontrarse en <https://www.youtube.com/channel/UCRgWbQptYP3sGLRTSMDsaVA>. Mi agradecimiento para ambos.



III

Hay otro tipo de objeto en el *Libro de arena*, pero diría que es lo contrario de un objeto infinito: es un objeto imposible. Y es lo contrario porque su imposibilidad no le viene de encontrarse fuera de cauce, de su falta de límite. Le falta algo, pero es como una falta que no se puede constatar: le falta demasiado. El objeto en cuestión es el disco de Odín.

Las circunstancias de aparición de este objeto son relevantes. En el relato, un leñador ermitaño desconoce los límites del bosque en el que ha vivido toda su vida, el cual concibe ubicado en una extensión de tierra circundada por una infinita extensión de aguas. Pero solo lo supone, nunca vio el otro lado. Un día recibe a un viejo vagabundo de maneras altivas. En un momento, el viejo vagabundo pierde el bastón que lo sostiene y ordena al leñador que se lo devuelva. Cuando este último indaga por qué debería obedecer a su arbitrio se encuentra con una respuesta inesperada. El vagabundo es rey y su poder le viene de un objeto que encierra en el puño, el cual solo en ese momento abre: “-Es el disco de Odín. Tiene un solo lado. En la tierra no hay otra cosa que tenga un solo lado. Mientras esté en mi mano seré el rey.” El leñador queda subyugado por la visión del objeto y, en cuanto el vagabundo le vuelve la espalda, éste le hunde el filo de su hacha en la nuca. Al caer, el puño del vagabundo se abre y el disco rueda en el aire, pero cae sobre su único lado. El leñador dedica lo que le resta de existencia a buscarlo.

Son tan modestos los requisitos de la catástrofe: el objeto imposible que otorga poder al rey bien puede tener un único lado, pero el rey no puede evitar tener un detrás.

Se ha dicho que la filosofía, aunque no tiene un objeto delimitado (como sí lo tiene cada ciencia en particular), tiene objetos en plural. Y que, de hecho, tiene demasiados objetos. Porque trata acerca de todo y de "lo todo". Es decir que no solo no deja ningún tema afuera, de manera que hay filosofías de la historia, filosofías de la matemática, filosofías del arte, y así... También trata de la totalidad, del Ser, del fundamento último de las cosas, dibuja los límites de lo pensable. Es como si no tuviese un lado de afuera, porque se incluye a ella misma en esa totalidad, en ese todo, y se piensa a sí misma; piensa la naturaleza del pensamiento desde el pensamiento mismo en el que se reconoce. A la pregunta "¿qué es la filosofía?" se responde filosofando, desde su interior, como si no tuviese un lado de afuera.



La filosofía es un objeto peculiar. Como el libro de arena cifra un orden para algo que no tiene principio y no tiene fin, que es decir todos los objetos del mundo (mundo incluido), por lo cual el orden de las cifras no puede ser menos que un orden arbitrario. Ahora bien, por arbitrario no debemos entender el tipo de arbitrariedad que tuvo Adán cuando lo mandaron a que pusiera el nombre que quisiera a las cosas y que, dando comienzo con esta orden a su tropezada carrera de nomenclador, no pudo con el narcisismo de los artistas y le clavó "varona" a la mujer, "porque del varón fue hecha". O sea, no queremos decir que tal orden sea arbitrario por caprichoso. El orden que la filosofía da a los objetos del mundo es arbitrario porque no refleja, no es una representación más o menos adecuada de lo que sucede fuera de la filosofía. Entonces es posible preguntarse ¿cómo ordena los objetos la filosofía? Y ¿Por qué la filosofía ordena sus objetos de una manera y no de otra?

Es también como el disco de Odín, porque todo lo que está afuera lo introduce dentro de sí, de manera que para alcanzar a pensar la totalidad que ella piensa tiene que volverse puro interior, tiene que volverse un objeto único en el mundo. Y, como en el cuento de Borges, tiene claramente una relación con el poder, con el rey, es decir, el poder del Estado. La filosofía se inicia con Platón, y eso por la simple razón de que él siempre la entendió como vinculada con el poder del Estado. Esto está claro en *La república*, donde el problema es la justicia. La manera del planteo me fascina: si lo justo depende de lo que diga el que tiene el poder, entonces no hay nada que se pueda llamar justicia, se vuelve un concepto vacío (se vuelve arbitrario en el sentido de caprichoso); pero si todos entendemos, aunque sea vagamente, la idea de justicia, debe ser porque hay algo que sea la justicia en sí, una idea de justicia que podría llegar a conocerse. Las ideas son unas, únicas (en virtud de lo cual producen acuerdo), y tienen una característica peculiar: no siendo parte del mundo de los objetos hacen posible que haya objetos como tales. Es decir que son unilaterales, porque siendo la razón de lo real no se encuentran sometidas a la degradación delirante que pierde a los objetos en la infinitud del tiempo, donde todo es ínfimo si no hubo minuto primero y no habrá último.

El lugar que ocupa la filosofía en la sociedad para Platón está bastante claro. Cuando uno enferma llama a un médico, porque sabe cuál es la medida que rige el paso de lo enfermo a lo sano. Pero cuando se trata de ordenar un Estado, una sociedad ¿Quién sabe? ¿Qué hay que saber? El rey, para Platón, debe ser el filósofo, porque este puede contemplar las ideas, objetos únicos, no exactamente del mundo, pero que hacen posible que cuando hablamos de una cosa del mundo hablemos de eso y nada más, que ordenan la multiplicidad de perspectivas, que unifica a los individuos y los vuelve súbditos de un mismo Estado. Si la filosofía parece tener un único lado, los objetos con los que trabaja también son unilaterales: la idea de justicia es una sola, el desacuerdo es circunstancial, su causa proviene de una falla, pero puede subsanarse.

I V

V Las relaciones entre la filosofía y el poder del Estado, ya lo sabía Platón, no son nada simples ni evidentes. Claramente no se trata simplemente de hacer hablar al garrote y decir que el poder produce caprichosamente cualquier discurso acerca del orden, ya sea que hablemos del orden de los objetos del mundo o del orden social que se plantee como más justo. Tenemos que hacer un desvío por otros objetos: objetos peculiares, extramundanos, unilaterales, que subyugan el celo de los leñadores. En su artículo sobre marxismo y psicoanálisis, Valentín Huarte plantea que lo más interesante de la discusión sobre poder y subjetividad comienza cuando se entiende que el poder no es simplemente la interiorización de una orden por un individuo cuyos deseos y libertades ya estaban dados de antemano, como si se tratara de la imposición de un límite a una voluntad que era de suyo infinita, porque podría haber deseado todos los objetos. De la misma manera, simplemente indicar que quien tiene algún saber detenta poder o que quien tiene poder dice saber, no basta para explicar la relación entre la filosofía y el poder del Estado. La equivalencia “saber = poder” es simplista porque da por sentada una relación que no ha sido esclarecida. Hay, sin embargo, momentos en que el poder del Estado y la filosofía se acercan con tanta ostentación que excitaría las fantasías platónicas y nos hace correr el peligro de creer que, por encontrarse más cerca, su relación es más clara. La filosofía es una cosa bastante abstracta, difícil de asir en su materialidad. El poder del Estado no lo es menos. Pero los congresos de filosofía y los jefes de Estado son, en su brutalidad, formas bastante reconocibles de tan etéreas entidades.

V “Llegó el jamón ¡Viva Perón!”², coreaban los comensales. Era el año 1949 y se realizaba en Mendoza el primer Congreso Nacional de Filosofía, el cual contó con la presencia y alocución del General Juan Domingo Perón. El congreso fue todo un suceso internacional, contando con importantes personalidades del mundo filosófico europeo y latinoamericano. Se trató de un verdadero despliegue que mostraba una Argentina pujante intelectual, económica y políticamente. Pese a que se celebró en un momento de auge del peronismo, que impulsaba sus mayores reformas, los conflictos de fondo no fueron pocos, especialmente en lo concerniente a las universidades, que habían sido intervenidas y muchos de sus docentes laicos reemplazados por católicos conservadores.

La cuestión nutricia, referida tanto al espíritu como al cuerpo, estuvo presente desde los inicios hasta el final. El discurso de la sesión inaugural en representación de los miembros argentinos estuvo a cargo de Coroliano Alberini, quien colegía que “la filosofía constituye parte de la vida humana, ya que ella transforma al hombre, de mera especie zoológica, en ente espiritual.”³ Carne para el cuerpo, metafísica para el alma, la filosofía alberga para Alberini el ingreso del animal humano en el reino de la universalidad: “Las vacas sagradas de la India se pasean libremente en los templos solemnes, bajo la mirada mística de los creyentes vegetarianos. Nosotros preferimos comernos las vacas. Nuestro muy comestible y celeberrimo vacuno, substantifica flor de zootecnia, no excluye el culto, cada vez más intenso, de la antropotecnia física y espiritual. Por ello cultivamos el instinto metafísico merced a la obra de un congreso de filosofía.”⁴

La conferencia de cierre estuvo a cargo de Perón⁵, pero no llevaba en ese momento el célebre nombre de “La comunidad organizada” ni fue leída en su totalidad durante el congreso, sino solo sus últimos seis párrafos. Su objetivo fue dar fundamento filosófico a la “tercera posición”, superación del liberalismo imperialista y del comunismo soviético. Para ello, Perón interpreta la historia

2. Remitimos al excelente estudio de Clara Ruvituso, *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2015. Allí se recoge el testimonio de una de las participantes quien recuerda el cántico citado. Este libro, tesis doctoral de Ruvituso, contiene una reconstrucción exhaustiva de las disputas políticas y teóricas que atravesaron el congreso, su repercusión mediática, etc.

3. 4.5.6. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomos I, II y III. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1950. Disponible en <http://www.filosofia.org/mfb/1949a128.htm>.

de la filosofía misma como tironeada por dos polos, espíritu y materia, que configuran dos formas de filosofía: idealismo y materialismo. La filosofía “como misión pedagógica halla su nobleza en la síntesis de la verdad, y su proyección consiste en un «iluminar», en un llevar al campo visible formas y objetos antes inadvertidos; y, sobre todo, relaciones (...) de los elevados espacios donde las razones últimas resplandecen, procede la norma que articula al cuerpo social y corrige sus desviaciones.”⁶

Para Perón, tomar posición no es un simple juego intelectual: “Inclinarse hacia lo *espiritual* o hacia lo *material* pudo ser una actividad selectiva de índole pensante o de génesis científica cuando aparecía pura en un grado anterior de la evolución. No es ésa la situación del mundo actual, ciertamente. Los problemas presentes, la superpoblación, la presencia de las masas en la vida pública, la traducción política de las doctrinas, confieren aguda responsabilidad al hecho, en apariencia intrascendente, de tomar partido en la suprema disputa.” La filosofía, forma superior de la militancia, se prolonga en la política y la toma de partido en el enfrentamiento no puede ser rehusada. Como diría Maquiavelo, las guerras no se evitan, sino que se difieren en provecho ajeno.

Perón continúa: “Si la derecha hegeliana puede derivar hacia un teísmo conservador, la izquierda se desliza necesariamente a un materialismo no filosófico y, me atrevería a sostenerlo, no humano. Por distintos caminos, se alcanza la pendiente marxista.” Marx y el marxismo son convocados unas diez veces en el texto, siempre para terror de la Historia y el Hombre, porque la pendiente del materialismo constituye un vicio de disolución de la filosofía en la política. Aunque el idealismo reviste también una de las desviaciones sobre cuya norma de resolución la filosofía debería echar luz, hay algo aún más desviante en el marxismo pues “el individuo hegeliano, que cree poseer fines propios, vive en estado de ilusión, pues sólo sirve a los fines del Estado. En los seguidores de Marx esos fines son más oscuros todavía, pues sólo se vive para una esencia privilegiada de la comunidad y no en ella ni con ella. El individuo marxista es, por necesidad, una abdicación.”

El panorama desolador del pensamiento, desgarrado en esta disputa entre idealismo y materialismo, conserva, sin embargo, esperanzas, pues para Perón, “la llamada lucha de clases, como tal, se encuentra en trance de superación”. Solo se trata de iluminar la *norma*, elemento unificador de la sociedad por el cual el *nosotros* se comprende como comunidad organizada, pues en la norma la sociedad encuentra el principio de armonía entre sus partes: “Si hubo épocas de exclusiva acentuación ideal y otras de acentuación material, la nuestra debe realizar sus ambiciosos fines nobles por la *armonía*.” Es entonces que podemos hablar de justicia, puesto que “la justicia no es un término insinuador de violencia, sino una persuasión general.”

VII

El discurso de clausura del primer congreso no fue el único que diera un dirigente de estado. El III Congreso Nacional de Filosofía se llevaría a cabo en el año 1980 en la Universidad de Buenos Aires y contaría con una breve comunicación por parte del presidente de facto Jorge Rafael Videla, para quien “...el lugar que en una sociedad ocupa la Filosofía [es el] índice revelador de sus

7. La memoria de la conferencia de cierre junto con la nómina de participantes y una serie de artículos ha sido publicada por el colectivo de la revista *Dialéctica* en el número titulado “La filosofía y sus tareas de legitimación. Ficha/memoria del tercer Congreso Nacional de Filosofía a 30 años de su realización.”, Buenos Aires, agosto de 2010. Disponible en <http://www.rebellion.org/docs/112739.pdf>

características”⁷. Resulta difícil refutar esta idea. Tomada al pie de la letra, nos lleva a entender a la filosofía, es decir, a las formas teóricas por las cuales una sociedad es reflexionada, como un “índice”: esto es, una señal de otra cosa. En todo caso no su conciencia. Podría ser, si se quiere, la forma inconsciente por la cual toma conciencia de sí, pero de modo desplazado, razón por la cual resulta necesario recorrer una mediación, realizar una operación de lectura para saber lo que indica. Esto implica que debemos ir fuera de la filosofía para saber lo que indica... o acaso tenga la filosofía su afuera dentro de sí.

Entre los temas centrales del congreso, al igual que sucedió en el del '49, estuvieron el tomismo y la filosofía heideggeriana⁸. Al igual que en el del 49', el marxismo fue un gran excluido, pero se suma ahora la filosofía de la liberación (que había sido central en el segundo congreso, celebrado en el '71) y, obviamente, el peronismo. Entonces, ¿Qué indicios daba la filosofía de su afuera?

La conferencia de Videla curiosamente no deja a nadie afuera, puesto que discurre en torno al ser humano que “caracterizado por su libertad inmanente, ha perseverado durante cientos de años en la búsqueda de la verdad a través de la Filosofía”. Para el filántropo, la filosofía no es “...sólo el amor a la sabiduría sino el amor a la Justicia y el respeto a la dignidad del hombre. Y es más aún: es una lección constante y permanente de libertad (...) Nuestro país, inserto en el mundo complejo e inestable de este siglo, ha sufrido, también, un agravio a la verdad y un intento de uniformar mentes y espíritus, de forzar voluntades y pareceres y ahora, superado el peligro, busca los marcos del disenso respetuoso, para el encuentro de sus verdades.”

Verdad, Justicia, Dignidad Humana... ¿cinismo? Podría ser que haya algo detrás de estos objetos teóricos que les da su razón de ser dentro de la filosofía ¿habría que exigir una “verdadera Verdad”, una “verdadera Justicia”? ¿O será que la unilateralidad de estos objetos teóricos es lo que les confiere toda su potencialidad, su capacidad de englobarlo todo (o casi todo)?

VIII

En la conferencia de cierre del congreso del 49' la lucha de clases se encuentra en vías de extinción. En la del 80' se habla de un peligro superado. En ambos casos el poder persuasivo de las ideas contrasta con la violencia que niega a la filosofía como campo del acuerdo ¿Será este afuera, el de la violencia, el que la filosofía indica? ¿y cómo puede la filosofía tenerla adentro? De Borges a Maradona, todos tenemos un detrás. Althusser, recogiendo la cita de un literato quien confesaba que durante su niñez vivía en la fantasía según la cual las personas ilustres no tenían culo, dice: “Tener un espacio exterior y tener un trasero se dirá que es lo mismo. Pero tener “un detrás” es tener un exterior inesperado. Y la filosofía, por supuesto, cuenta con esto.”⁹

Es claro que lo que la filosofía tiene detrás de sí es la lucha por el poder del Estado. Que esa lucha política tiene detrás a la lucha de clases es algo que simplemente planteamos. Lo que intentamos avanzar es el modo en que la filosofía convive con su dorso. Perón planteaba que la

8. Sobre este punto ver Lucía Belloro «El III Congreso Nacional de Filosofía. Un espacio académico desmembrado bajo la última dictadura en Argentina», Monograma. *Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, n. 3, pp. 65-82, 2018. Disponible en <http://revistamonograma.com/index.php/mnngm/article/view/84>. Fuera del artículo de Belloro y del excelentísimo trabajo realizado por el colectivo de la revista *Dialéctica*, no conozco otros estudios acerca del congreso. Todo indica que resta realizar un trabajo de reconstrucción histórica de este acontecimiento, tan cercano a nuestro presente.

9. Althusser, L. “La transformación de la filosofía” en VV. AA. *Filosofía y cambio social*, Buenos Aires, Ediciones Metropolitanas, 1984.

historia de la filosofía se mostraba como polarizada por el materialismo y el idealismo. Esta concepción retoma una idea de Engels¹⁰, quien la pensaba bajo el signo de la contradicción, central para el marxismo. La intuición de Perón, sin embargo, se encuentra dominada por la idea de armonización de los individuos bajo la norma de un régimen “justo”. Es, por decirlo de alguna manera, lo contrario de la contradicción. Si se hacía notoria la necesidad de “tomar partido”, resulta claro que la filosofía, cuando es la filosofía dominante, no lo hace tomando una de las posiciones definidas por la contradicción, sino presentándose como la liquidación de la contradicción misma, como su superación. El modo en que la filosofía opera sobre el todo es, justamente, unificando una contradicción que le viene del exterior. Para hacerlo pone a funcionar complejos dispositivos teóricos, objetos imposibles, que nos hacen desear la justicia como si ella cupiera en la palma de la mano, como si pudiera encerrarse en el puño. Las razones se sospechan: “Quien matare por la causa de la justicia, o por la causa que él cree justa, no tiene culpa”¹¹.



IX

Resulta bastante probable que la lucha de clases haya existido antes del año 1949 y sería plausible sospechar que no se haya acabado allí. Los años que van de ahí a los 80' parecen haberla llevado a su expresión más franca en la forma de una guerra abierta: desde el golpe del 55', pasando por los fusilamientos de José León Juárez, los Uturuncos, la experiencia del Ejército Guerrillero del Pueblo, el Cordobazo, los perros, los montos, la triple A, etc. Pero si esa fue la forma dominante de la lucha política durante esos años, no podría significar esto que se encuentra superada, sino que se ha continuado por otros medios. Uno de ellos es la filosofía, terreno donde la lucha de clases se libra de una manera peculiar. Esto no significa que ella sea lisa y llanamente política enmascarada. Ya dijimos que la ecuación saber=poder es demasiado simplista.

Lo cierto es que la forma dominante de la política a partir de allí dejó de ser la de una guerra abierta, en todos los sentidos de la expresión, en la que las tomas de posición se mostraban claramente. A partir de los ochenta la política reviste como forma dominante los ropajes de la institucionalidad democrática; la violencia abierta por la cual aparecía en primer plano, comienza a revestir una forma judicializada que la opaca. Las palabras que elegimos no son azarosas: se trata de identificar dominancias en la forma.

X

En 1987 habría otra ocasión para el idilio entre jefes de Estado y congresos de filosofía. Es el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, pero que podemos leer como un cuarto congreso nacional, enmarcado en el “retorno de la democracia” y la fuerte presencia del radicalismo. Raul Alfonsín no pudo estar presente por atender a los menesteres de su función, pero dio a leer algunas palabras a Eduardo Rabossi. Este último, que había atendido como expositor en el congreso del 80', fue una figura destacada del alfonsinismo, desempeñándose como director del Departamento de Filosofía en la UBA y en la Subsecretaría de Derechos Humanos. Las leyes de Punto Final y Obediencia Debida que este organismo hiciera valer encontraron oportuna jus-

10. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Moscú, Progreso, 1980.

11. J. L. Borges, extraído de “Fragmentos de un evangelio apócrifo”, en *Elogio de la sombra*, Buenos Aires, Emecé, 1969

12. Ver el artículo “La condena a los ex comandantes y la ley de extinción de las causas: un punto de vista ético” reproducido en *Dialéctica. Revista de Filosofía y Teoría Social*. Buenos Aires: Secretaría General del C. E. F. y L., n. 5-6, 19939. Althusser, L. “La transformación de la filosofía” en VV. AA. *Filosofía y cambio social*, Buenos Aires, Ediciones Metropolitanas, 1984.

tificación ética por parte de Osvaldo Guariglia¹², otro eminente filósofo de destacada presencia tanto en el congreso videlista como en el radical y titular de la cátedra de Ética en la UBA.

Las palabras que Alfonsín enviara al congreso fueron breves, pero no pudieron obviar la referencia al poder del Estado. El entonces presidente lamenta el estereotipo de filósofo que se refugia en torres de marfil, pero afirma que la dimensión de la política ofrece un ejemplo de otro tipo de práctica de la filosofía: "Cuando se concibe a la política no como el conjunto de estrategias y de las prácticas relacionadas con el logro del poder, sino como el "arte de gobernar", es decir el arte de diseñar, evaluar y poner en práctica proyectos globales en una sociedad, la necesidad de aportes filosóficos se torna evidente."¹³ Los desarrollos filosóficos, continúa, no son un mero "lujo intelectual" en la medida en que cumplen una "función fundante" ¿Nos excederíamos si tomáramos estas breves palabras como una nueva muestra de que existe una demanda hacia la filosofía, una demanda formulada por las personificaciones del poder del estado, y que consiste en una demanda por dar una forma específica a la lucha por el poder del estado? En esta demanda la filosofía queda separada de la cuestión "el logro del poder" y aparece como un instrumento del gobierno de la sociedad entendido como problema técnico. En los congresos de filosofía, la filosofía aparece como lo que es.

Si estas palabras resultaran demasiado breves, se podrían retomar las que pronunciara el entonces gobernador de la Provincia de Córdoba, figura prominente del radicalismo y de la política argentina durante los 80' y 90': El discurso inaugural estuvo a cargo de Eduardo Angeloz. Mucho antes de haber protagonizado el escándalo que culminó con el mega proceso del Banco Social, este político de primera línea tenía opiniones propias acerca de la labor filosófica. En efecto, juzgaba que el lugar del filósofo y el del político coinciden en la democracia una vez agotados los antiguos modelos de intelectuales. Por un lado estuvieron los "célebres intelectuales de izquierda, caracterizados por sus agudas críticas (anticapitalistas) y por sus testimonios y sus denuncias a favor de los oprimidos y marginados"¹³; pero "a fines de los años 60' y especialmente en los 70' (...) y en una suerte de euforia neoliberal, se trocaron en críticos implacables de estas nuevas formas políticas". Críticos por derecha o críticos por izquierda, a Angeloz le disgusta en cualquier caso la figura del intelectual marginal. En la democracia, afirma, el intelectual debe actuar como parte de la sociedad en la que se encuentra integrado (¿su exterior?): "Más que la forma solemne del contestatario rebelde, propia del gran maestro de pensamiento, que se hace fuerte y célebre en el rechazo de todo un sistema, al filósofo en la democracia contemporánea le compete, tal vez, la humilde función de estudiar y saber anónimamente y en silencio, cuanto se requiere y necesita en la postmodernidad, reservando la duda, la crítica, el examen solo para cuanto atente contra este principio supremo"¹⁵.

¿Cómo respondería la filosofía a esta demanda?

Hace poco Mario Santucho, hijo del máximo dirigente del PRT-ERP, decía en una entrevista que nos enfrentamos a una despolitización de la violencia: "La violencia no es un recurso de una fuerza ideológica en la política, es una dimensión del poder. Está presente, pero está despolitizada... Hoy hay organizaciones armadas, por ejemplo, los narcos, o empresas de seguridad y otras, que disputan territorios con el Estado. Pero no se explican ni constituyen como fuerzas

13.14.15. Actas del *Congreso extraordinario de filosofía*, realizado del 20 al 26 de septiembre de 1987 en la Ciudad de Córdoba.

16. La entrevista apareció en el diario digital *Tiempo argentino*. Disponible en el siguiente link: <https://www.tiempoar.com.ar/nota/mario-santuchola-violencia-sigue-muy-presente-pero-esta-despolitizada>

políticas. Son fuerzas del poder”¹⁶. La transformación de un problema político en un problema ético-jurídico ha sido una de las formas dominantes por las cuales la filosofía dominante ha respondido a las demandas de la ideología de la clase dominante. El modo en que responde a esta demanda supone la puesta en funcionamiento de objetos teóricos, que en su trama ordenan las prácticas sociales. El cuadro de ese ordenamiento, cuando se quiere transformar la política en ética bajo categorías jurídico-morales, nos da la imagen de una sociedad constituida por individuos que acuerdan/desacuerdan en función de su libre arbitrio el mejor modo de vivir en comunidad comunicando sus creencias, sus fines y sus valores. Las sociedades democráticas son el escenario del disenso y natural desencuentro siempre capaz de resolverse porque los seres humanos tienen por objeto la idea de su propia universalidad.



XIII

Esta forma ético-jurídica del pensamiento filosófico determinó el modo de reconstruir el período de mayor crudeza de la lucha de clases en la Argentina del siglo pasado. “El principio que funda toda comunidad es el no matarás. No matarás al hombre porque todo hombre es sagrado y cada hombre es todos los hombres.” El filósofo e intelectual de izquierda Oscar Del Barco reflexionaba de este modo en la carta a Sergio Schmucler, la cual abriría la rica polémica que en los años dos mil invitó a una gran cantidad de intelectuales a repensar la experiencia de la lucha armada¹⁷. Es el desgarrador relato de Héctor Jouvé¹⁸ el que motiva la carta que abre la polémica, porque allí se cuenta la experiencia del Ejército Guerrillero del Pueblo. Las consecuencias que Del Barco saca de allí no son extrañas, porque responden a la demanda de filtrar la lucha de clases por el tamiz de la ideología jurídica. Según el intelectual cordobés, “podría reconsiderarse la llamada teoría de los “dos demonios”, si por “demonio” entendemos al que mata, al que tortura, al que hace sufrir intencionalmente. Si no existen “buenos” que sí pueden asesinar y “malos” que no pueden asesinar, ¿en qué se funda el presunto “derecho” a matar? ¿Qué diferencia hay entre Santucho, Firmenich, Quieto y Galimberti, por una parte, y Menéndez, Videla o Massera, por la otra? Si uno mata el otro también mata. Esta es la lógica criminal de la violencia.”

Acá no se trata de hacer valoraciones ni de reconstruir experiencias personales, sino de intentar dar cuenta de las formas de pensamiento que configuran el modo en que podemos plantear el problema de la relación entre la filosofía y su afuera. Y quisiéramos plantearlo con todas las letras, si es posible. Por lo cual creemos no pecar de soberbia si tomamos esta carta como muestra de que no fueron nuestros intelectuales los que viraron, sino las condiciones bajo las cuales se producen conocimientos las que trazaron otras formas del pensamiento. A tal punto es el caso, que Del Barco no ve las demandas que identificamos como proviniendo de un afuera, puesto que el “no matar” es “un mandato que no puede fundarse o explicarse, y que sin embargo está aquí, en mí y en todos, como presencia sin presencia, como fuerza sin fuerza, como ser sin ser. No un mandato que viene de afuera, desde otra parte, sino que constituye nuestra inconcebible e inaudita immanencia”. No puede ser, pero es: no tiene lado de atrás, nada lo funda, no tiene exterior.

17. Gran parte de lo que suscitó esta polémica se recoge en AA. VV., *No matar. Sobre la responsabilidad*, Córdoba, Ediciones del ciclope-Ediciones La intemperie- Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2007.

18. Originalmente publicado en la revista *La intemperie*, puede consultarse en el siguiente link: <https://revistaelinterpretador.wordpress.com/2016/11/13/la-guerrilla-del-che-en-salta-testimonio-de-hector-jouve/>

XIII

Este artículo podría haber comenzado antes y terminado después. El recorte y recorrido es, inevitablemente, arbitrario. Llegados hasta aquí, quisiéramos intentar algunas conclusiones.

1. Para comenzar, hemos sido culpables de un empirismo malo. Ni la filosofía es una colección de nombres, ni el Estado se confunde con sus personificaciones. Los congresos de filosofía no son la forma concreta de la práctica filosófica, sino apenas un indicio de cómo se piensa a sí misma. Pero recusamos toda posibilidad de que la filosofía pueda dar su propia medida, puesto que sería tan absurdo como preguntar "¿qué hora es ahora en la superficie del sol?". Esta representación de la filosofía, sin embargo, nos permitió enfocar en una vía hacia su afuera. Allí quisimos encontrar su relación con otras prácticas sociales, especialmente la política. Entonces pudimos reconocer las demandas que el poder del Estado le formula a la práctica filosófica. Nuevamente, el Estado no es meramente un aparato, y sería caer en un empirismo supino creer que se resume en sus personificaciones. Pero en sus portavoces encontramos algunos indicios.

2. Hay un elemento común entre el Estado y la Filosofía: la lucha de clases. La lucha de clases tiene por objeto el poder del Estado. Dejamos en suspenso qué pueda ser esto, siempre comprendiendo que no se trata simplemente de controlar la violencia legítima. La reflexión de Mario Santucho es, al respecto, iluminadora: tampoco debemos caer en un empirismo de la violencia. La distinción entre persuasión y violencia es puesta claramente en duda en el artículo sobre el sistema educativo que aparece en esa misma revista, lo cual muestra que la libertad es esa substantífica flor donde la zootecnia y la antropotecnia se encuentran, porque son los espíritus las cárceles de los cuerpos. Por ello creemos oportuno revisar la manera en que la filosofía tramita la cuestión de la violencia política.

3. El giro ético que caracteriza a la judicialización de la lucha de clases a partir de los 80' no es sino otra forma del pensamiento filosófico dominante, cuya eficacia se cifra en la anulación de las contradicciones sociales que interioriza. La desaparición de la lucha de clases en el discurso filosófico es el modo en que la ideología de la clase dominante actúa y es actuada, justamente, en el discurso filosófico.

4. Para superar el empirismo del que adolece nuestro artículo resulta necesario realizar una historia de las formas históricas del pensamiento que condicionan toda producción de conocimientos. Esa no es una historia de nombres, ni de genios, ni de grandes dirigentes, ni de individuos, ni de dilemas éticos. Es una historia de la práctica de la filosofía en función de los problemas que cada coyuntura le permite plantearse. De tener alguna idea de lo que sería esa historia, podría comprenderse el modo de hacer otra pregunta, una que asuma su lado de afuera.

Hay un elemento común entre el Estado y la Filosofía: la lucha de clases.



En primer lugar queremos agradecerle no sólo por recibirnos en su casa-taller sino también por acceder a esta charla. Para nosotros es una alegría inmensa poder contar con usted para el primer número de la revista.

Esperemos entonces apuntalar la cultura pero sólo en algún sentido, tal vez, en algún otro, sería conveniente desapuntalarla ¿no? Es el desafío.

CONVERSACIONES

Joselito Bembé



CON LEO VINCI

Al contrario, me parece que es mi deber participar desde mi ángulo y desde mi posición con un emprendimiento de gente joven, que son los que empiezan a apuntalar la cultura que es necesario, cada vez más, reforzar frente a las presiones externas que quieren destruirnos culturalmente.

Las dos cosas.

En principio quisiéramos comentarle, en términos generales, que esta conversación se inscribe en una revista que tendrá su primer número a fin de año. El nombre de la misma, *Joselito Bembé*, es un homenaje no tan sordo a Haroldo Conti y a su obra *Mascaró, El Cazador Americano* que, si estamos hablando de arte, parecieran, tanto Conti como su obra, haber dado en el clavo en varios puntos.



El primer número propone desde su línea editorial reflexionar sobre la violencia política. Este trabajoso tema va a ser abordado desde las distintas secciones de la revista, las cuales representan a diversas disciplinas: educación, ciencia, filosofía, economía, psicoanálisis, feminismo y marxismo, práctica artística. Como recién conversábamos, previamente a la entrevista, la violencia política tal vez requiera una mínima aclaración, un mínimo rodeo para que se comprenda bien cuál es el punto que nos interesa destacar de este tema no sólo complejo sino también desbordante de sentidos, promotor de interminables polémicas. Tal vez, y siendo un tanto esquemáticos, podríamos agrupar las reflexiones que se han hecho sobre la misma en dos grandes campos: por un lado aquellas formas de pensamiento preocupadas por reflexionar (por razones políticas, ideológicas, teóricas) sobre las formas más concretas, más asequibles empíricamente de la violencia política. Sobre sus formas, digamos, más explícitas. Según entendemos estas perspectivas comportan en sí mismas una riesgosa ambigüedad o, si se prefiere, un límite analítico: porque si reducimos la violencia política a una perspectiva empírica se corre el riesgo de situar en un mismo plano tanto a las represiones, persecuciones, censuras, movimientos dictatoriales, la locura de algún tirano, como a las resistencias, o para ser más precisos, las legítimas resistencias de los diferentes pueblos ante las distintas opresiones, persecuciones o censuras. Violencias legítimas que se pueden traducir en varias formas, sean huelgas, desobediencia civil o, incluso, bajo la forma de movimientos armados. A nosotros estas formas más concretas de violencia política nos resultan insoslayables, sean de un signo político o de otro. Sin embargo, y aquí el segundo campo al que nos referíamos arriba, las pensamos como un efecto de una violencia política más profunda, como una suerte de respuesta a una violencia política que es otra, más estructural, más de fondo. Violencia estructural que, tal vez, tiene la particularidad de ser menos espectacular pero más inconmensurable en sus efectos. Este tipo de violencia la asociamos a una particularidad del modelo de acumulación capitalista según la cual es en el mismo proceso de producción donde ocurre el de explotación. Coincidencia o identidad entre el proceso de producción y el proceso de explotación que, según entendemos, tiene como efecto las violencias de carácter más explícito a las que nos referíamos arriba.

Ya lo creo.

La palabra violencia en sí misma tiene una carga muy profunda. Cuando ustedes hablan de esos dos tipos de violencia creo que hay una violencia que está ligada con el poder, con la dominación y que aunque sea real la considero ilegítima. Pero hay otra violencia que como bien dicen es de otra naturaleza, es una respuesta a dicha violencia. Esta otra violencia, la que responde a la opresión, la considero legítima. Es decir, hay una violencia legítima que ejercen los pueblos que tratan de resistirse y de alguna forma lograr cambiar la situación a la cual los conducen los distintos poderes, sea en economía, en política, sea en el pensamiento filosófico, sea en la creación artística. Una de las violencias más efectivas, aunque a veces más disimuladas, es la violencia contra la cultura, porque los que pretenden dominar a los pueblos en general lo que hacen es atacar la cultura porque saben que es la base fundamental de todos los pueblos. Eso pasó cuando llegaron a nuestra América los primeros conquistadores: lo primero que hicieron fue atacar violentamente todo lo que era la cultura local, por eso es que aún hoy no tenemos conciencia de los valores enormes que hay en el pasado histórico de América antes de la colonización.

¿Qué función le cabe a la práctica artística en la batalla cultural si es que le cabría alguna?

Tal vez estemos condenados a la metáfora en la medida que estamos condenados al lenguaje. Si Wittgenstein tenía razón en que los límites de nuestro mundo son los límites de nuestro lenguaje, el hecho de que ahora estemos hablando español es un efecto claro de violencia cultural de la conquista de América a la que usted se refería, sin contar al Dios que trajeron en los barcos...

“...uno no representa sino que presenta.”

En el fondo creo que en el acto creador, en el caso específico de las artes plásticas, sucede igual que en cualquier otra forma de expresión, las cosas se dan juntas, en una complejidad que es difícil dividir; incluso debemos lidiar con las formas de la violencia cultural y sus resistencias. En mi caso particular, con la escultura, noto que muchas veces estoy también, a la manera de entrecasa, haciendo algo de filosofía en lo que intento decir: existe la voluntad de transmitir un pensamiento, el cual a través de la imagen, se transforma en metáfora. No creo en la forma más directa de comunicación que pueda tener un creador. Creo que la metáfora es la mejor forma porque es una mentira que dice mucho más profundamente la verdad que cualquier “verdad”. Eso pasa en la poesía y pasa en el lenguaje de todos los días, vivimos haciendo metáforas en la comunicación diaria y no nos damos cuenta, porque todos los humanos, consciente o inconscientemente saben que diciendo las cosas con el límite de la descripción absolutamente real no alcanza.

Justamente. La imagen es un lenguaje que no necesita de la representación. En la plástica, al menos yo lo pienso así, uno no *representa* sino que *presenta*. No hay manera de describir una cosa con el sentido profundo que tiene un pensamiento simplemente haciéndolo con el equilibrio necesario para no excederse en las expresiones. Al contrario, me parece que hay que excederse, hay que exagerar, que hay que violentar la realidad en el mejor sentido, en el sentido de la violencia legítima de la que hablábamos, que en todo caso no es violencia porque si es una reacción que naturalmente tiene un pueblo para resistir a la opresión o a la agresión, esa violencia que ejerce tiene una legitimidad que la salva de cualquier crítica o análisis desde un pensamiento de derecha. Pienso que en cualquier obra sea ésta literaria, musical, visual, o lo que fuere, el soporte que va a sostener la permanencia y la trascendencia de esa obra es que esté ligada a un sentimiento profundo y a la convicción de lo que uno siente y piensa. Sentir y pensar tienen que ver con la realidad que uno vive y no sólo con una posición subjetiva. En mi obra pasa eso, mis esculturas nunca responden a la búsqueda de un hecho estético, responden a la búsqueda de un hecho ético. El alimento está en la realidad que me llena de motivaciones.

Según su punto de vista, entonces, lo ético precede a lo estético.


Absolutamente. Yo creo que lo estético aparece en el final de un proceso. Cuando éste es auténtico termina siendo estético. O sea, la estética no se puede buscar, es lo mismo que cuando hablan de abstracción. La abstracción no puede ser el inicio de nada, es siempre el final de un proceso de pensamiento que en cada creador se desarrolla de una manera diferente y quien cree que tiene que partir de la abstracción a la que llegó otro se equivoca, porque lo que sucede es que en la cultura no hay progreso, hay proceso, y lo que hay es cambio: cambia la realidad, cambia la forma de expresarla, cambia la forma, cambian los elementos. Por lo tanto las ideas del progreso y de la evolución pueden servir solamente para la técnica y para lo práctico pero nunca podemos aplicarla a la creación en sí misma porque si así fuese no podríamos aún hoy admirar la obra de grandes creadores del pasado y no de un pasado inmediato sino de uno muy lejano. En definitiva, quien se considere autónomo, independiente de la realidad que lo atraviesa, se equivoca. Hay que recuperar el sentido histórico de la vivencia de un pueblo que vive una realidad concreta; perder el sentido histórico es peligroso, somos el último eslabón de un proceso histórico que viene desde muy lejos, que viene de la necesidad de independizarse casualmente de los dominadores que han sido varios y que han tenido que dejar de serlo porque han venido otros. Me parece a mí que tenemos que recuperar la conexión con la historia, nosotros somos los mismos que le tiraron aceite hirviendo a los ingleses, nada más que ahora estamos en otro momento, pero hay que seguir tirándole aceite hirviendo a los invasores, de otra manera, con otras armas, pero finalmente somos los mismos, somos los continuadores. Creo que en la cultura pasa eso, mejor dicho, debería pasar eso.

Más arriba hablaba de una violencia cultural, la cual es más sorda y, tal vez por eso mismo, más eficaz. Ahora nos dice que en la cultura "debería pasar eso", es decir, debería haber formas de resistencia cultural. ¿Podría ampliar esas consideraciones?

Obviamente sólo con la creación artística no alcanza, se tienen que dar muchas más cosas, por eso yo no hablo de arte, sino de creación; como en el caso de la revista están creando un medio para llegar a los demás y transmitir una idea y un pensamiento; a mí me tocó ser escultor y el pensamiento lo transmito a través de la imagen; pero yo siento que estamos ligados, cada uno lo hace a través de lo que le sirve mejor para expresar lo que quiere decirle a los demás y decírselo a uno mismo, porque nunca estamos totalmente seguros de la totalidad de lo que queremos comunicar; a veces vamos descubriéndolo y eso se produce a partir del hacer; el hacer genera un desarrollo interno que modifica y enriquece al pensamiento consciente y justamente eso es lo más valioso que tiene el acto de crear. Últimamente escucho a varios analistas del arte contemporáneo que dicen "lo importante es la idea, luego lo puede realizar cualquiera", quien dice eso no sabe lo que es crear, porque sólo el que crea sabe que el hecho de ir generando algo, sea escribiendo, sea haciendo plástica o música, nota que es justamente *haciéndolo*, en el mismo proceso del hacer, que uno va desarrollando, descubriendo e hilando un pensamiento.







El hecho de darle tanta importancia a la idea o a lo formal, olvidándose del tiempo histórico y lugar geográfico donde pertenecen los artistas y por tanto donde están tramados no sólo como artistas sino como sujetos históricos, tiene un trasfondo político, que si no es direccionado al menos hay una línea dominante en la cual la figura de los críticos y las grandes instituciones del arte tienen un papel ineludible. No parece inocente, tampoco casual, que los críticos fomenten estas manifestaciones artísticas a través de premios, subsidios, de la tentación de exponer en lugares reconocidos, etc. En los lugares en que se fomenta el arte contemporáneo cualquier obra artística ya sea vista en Japón, Francia, México o Argentina tienen las mismas características: se borra la historia y en un mismo movimiento se borra su potencial crítico al ser el arte un puro goce mercantil...

El pensamiento único...

“La geometría puede tener un sentido estético, pero nunca se mete con lo ético”.

Hay de todo. Yo pienso que hay mediocres, críticos o curadores, que se anclan en las tendencias internacionales porque es una forma de sentirse sostenidos por una cosa que tiene un sentido, digamos, universal, y resulta que no es universal sino más bien internacional; hay que diferenciar entre lo internacional y lo universal. Lo internacional es, en el acto creador, un limitante que hace que nos manejemos con parámetros que no son nuestros, la globalización en la cultura es hibridación porque unifica, neutraliza, hace que todos piensen lo mismo, quieran las mismas cosas, planteen las mismas ideas y estén pendientes de los mismos objetivos; este es un verdadero mecanismo que lo conocen muy bien los poderes que dominan a los pueblos, consiste en ofrecerles objetivos que no le son propios.

Uno de los problemas que tenemos nosotros con el lenguaje que utilizamos es que las palabras a veces tienen grandes riesgos: cuando uno pretende distinguir entre arte, política, filosofía, ciencia o religión, pienso que cae en una imposibilidad: es imposible una separación tajante. En nosotros está todo junto, se da todo junto, pienso que no podemos encasillar todo como si estuviese independizado del conjunto; sucede más bien al contrario. Me parece a mí que hubo movimientos en Argentina, los cuales muchas veces estaban integrados o promovidos por artistas muy valiosos desde el punto de vista humano, que queriendo desprenderse de la influencia de la cultura occidental buscaron un camino alternativo pero que por estar aliados a un pensamiento rígido en lo político los llevo a desprenderse de lo humano, de lo histórico: eso pasó con los movimientos de arte-inventiva, movimientos geométricos abstractos; yo creo que no hay que negar lo anterior sino encontrar un camino propio, el camino propio se encuentra si uno responde a todo lo que lo alimentó antes de nacer. Pero esto pasó internacionalmente también, por ejemplo, Pevsner, Kandinski, Malevich y muchos movimientos que tuvieron que ver con un pensamiento político que por no caer en la influencia del arte tradicional occidental, encontraron un camino por el lado de la geometría y con la geometría es muy difícil expresar algo; si uno escribe un poema es raro que busque nada más hacer una buena métrica o una buena rima, si uno escribe sin querer decir nada se queda en el camino. La geometría puede tener un sentido estético, pero nunca se mete con lo ético.

En el proceso de realización de sus esculturas ¿piensa o considera qué efecto estético, político o ético puede generar en el espectador?

Un chanco es igualmente bello que un cisne: si hay coherencia en la obra el hecho estético se da naturalmente sin buscarlo; yo, igualmente, nunca lo busco. Si uno desarrolla a través de lo que hace una imagen y cada parte de esa imagen responde a una idea que la contiene, eso genera una unidad que estéticamente tiene valor. Yo no pienso estéticamente nunca. A mí no se me ocurre pensar estéticamente, yo hago según viaja mi posición ética y la imagen surge, y en la medida que esa imagen responda al sentimiento que me impulsa a hacerla o desarrollarla, es suficiente. No pienso en lo estético ni en lo que va a pasar con el espectador. Después, a posteriori, descubro qué le pasa al espectador. No hay en mi caso un objetivo anterior al hecho de la realización que pretenda que otro reaccione, digo algo que me pasa o que siento, y como yo soy los otros también, a ellos otros -que soy yo mismo- les termina llegando. Finalmente estoy viviendo la misma realidad que vivimos todos y esa realidad me condiciona, me modifica, me hace reaccionar de una manera determinada, así que yo no especulo con el objetivo, yo hago y vivencio la realidad que nos toca. Tengo una posición política, desde ya, y es en base a esa manera de entender la realidad desde donde realizo mi obra. En todas mis esculturas tengo siempre la carga de esperanza, no puedo evitarlo, hasta cuando muestro alguien encerrado, lo muestro encerrado pero a la vez mirando hacia arriba y, en cada caso, siempre se filtra la esperanza, la esperanza de que finalmente el ser humano va a llegar a un momento en donde los valores éticos estarán incorporados en el espíritu de cada uno; es una utopía pero no lo puedo evitar. Por ejemplo, en mi obra *El norte es el sur* se ve la imagen de una cabeza joven puesta en una posición natural, que está sosteniendo, todavía, esa otra cabeza de ser humano que vive en el otro hemisferio totalmente deshumanizado y además está cabeza abajo; ¡ellos están cabeza abajo! ¿Quién dijo que nosotros estamos abajo? Es mentira, pero nos han hecho creer que estamos abajo y eso está tan incorporado en nosotros porque hasta en la escuela nos han enseñado que el sur está abajo. Esta escultura es una crítica indirecta, pero no tan indirecta, transformada en imagen, el que lo ve, lo ve, y el que no, lo ve estéticamente.

Usted nombró al grupo *Madi* con lommi, Kosiche, Loza etc. ¿El grupo *Espartaco*, con Carpani a la cabeza, corrió con la misma suerte en su lucha frente a las imposiciones del imperalismo dominante en la cultura de aquellos años? Y en este sentido, ¿cómo ve el arte hoy en día en nuestra América en este claro contexto de avance neoliberal?

Fíjense que el único del grupo Espartaco que se sostuvo fue Carpani y posiblemente se dio esto porque él tuvo la capacidad de flexibilización que no tuvieron los otros. Me parece que ahí está la clave. La flexibilización puede ser positiva como también negativa. Pienso que la ortodoxia, la rigidez en el pensamiento político hacen que uno a veces se desprende de la realidad del pueblo. Yo utilizo la naturaleza para todo... por ejemplo, todo río va al mar, pero no va en línea recta, hace ondulaciones, choca contra partes rocosas, a veces se mete y sale por otro lado y se adapta a movimientos que están ligados a lo que hace al paisaje y, finalmente, llega al mar pero por caminos muy diversos superando los obstáculos como puede: en política también pasa eso, hay que ir viendo cuales son los escollos y como soslayarlos, cómo superarlos porque éstos están y van a seguir estando. Las formas reaccionarias que hay en la humanidad son los escollos y en cada momento y proceso histórico se muestran de una manera u otra. Ahora mismo estamos viendo que hay un escollo político en nuestro país que tomó una forma distinta al que tomaron los anteriores, ya sean dictaduras o formas de copar el dominio de una región como nuestra patria grande, que llegaron por primera vez en la historia democráticamente, con el voto popular. Me parece inteligente soportar hasta las elecciones del 2019. Porque entendemos que no se puede romper desde abajo con el esquema democrático en nuestro país. Una cosa que me pareció interesante, provocadora, en tanto apertura de una posibilidad futura, es lo que pasó en Francia donde la policía se sacó las máscaras, se unió a la gente y hubo que volver a atrás con las medidas que se querían tomar.

Algo así como los discursos de Fidel hacia los prisioneros de las fuerzas de Batista, donde los persuadía al interpelarlos como parte misma del pueblo al que estaban forzados a reprimir...



“No respetarlo no quiere decir negarlo, pero si permitirse la posibilidad de la trasgresión, del riesgo, de pensar que también puede ser de otra manera. Ese riesgo vale la pena correrlo siempre”.

¿Cómo influyó o como afectó en su producción artística esa participación activa en la Resistencia?

Viendo que había material para “inspirarse” en aquellas épocas y viviendo la situación catastrófica que se está propagando por toda nuestra América actualmente ¿conoce algún artista o movimiento que hoy en día esté jugando un rol contra-hegemónico?

Yo creo que pretender convencer a los demás a través de la obra que uno realiza es un poco ingenuo, a la larga va a funcionar pero, me parece a mí, a la corta es con otros medios y de otra manera. Lo que no sé es si la reacción en forma de un piquete por ejemplo puede llamarse violencia; yo no la llamaría así, me parece más bien una auténtica y legítima reacción a una violencia que viene escondida detrás de frases y conceptos absolutamente mentirosos. Esa es la verdadera violencia, la violencia es la mentira, quitarle al pueblo la posibilidad de desarrollo, de crecimiento, de vida digna. Esto es lo que está pasando hoy en nuestro país pero cada uno de nosotros resiste como puede y con lo que puede, yo ahora lo hago desde la escultura pero hubo épocas que estuve realmente en la Resistencia, cuando uno es joven puede hacerlo. Lo hacía de diversas maneras, como docente lo hice, por eso me echaron, pero llegué a hacer cosas como docente muy lindas. Yo tenía el último año de la carrera de la escuela Pueyrredón y les propuse proyectar un mural para realizarlo todos juntos y se eligió uno que era un homenaje a Felipe Vallese; se pudo hacer ese mural, que tenía 23 metros de largo por 3 metros de alto, en mi taller. Entonces los alumnos venían a trabajar a mi taller y una vez finalizado lo colocamos por partes en el sindicato de FOETRA, pero cuando llegó fin de año había que calificar el trabajo de los alumnos y los profesores que no eran de mi misma "tendencia" se vieron obligados a ir al sindicato a calificar el trabajo. El mural fue muy importante, salió todo fenómeno, creí que podía hacer algo positivo como resistencia y lo hice pero no me la perdonaron. Antes de esto también participe en el levantamiento del General Valle, era un muchacho, y en mi taller se reunían personas que nunca supe ni siquiera cómo se llamaban. Yo llegué a tener bombas incendiarias en el bolsillo que por suerte nunca llegué a usar...

En ese momento tenía planteos más existenciales en el sentido de expresar vivencias propias frente al mundo y estaba interpelado por los interrogantes que tiene todo ser humano: por ahí iba la imagen y lentamente fui cada vez más, sin darme cuenta, cargándome de la realidad de todos los días.

Debe haberlos pero no se conocen. Las instituciones legitimadoras del arte, como hablamos anteriormente, eligen qué mostrar y qué no mostrar, son los primeros en ejercer esa violencia más estructural de la que hablábamos. Últimamente están pasando cosas interesantes en los barrios: agrupaciones de gente que se organiza para hablar, para discutir sobre arte, literatura, hay teatros barriales, etc. Creo que hay gente que intenta otro camino sin miedo a equivocarse, que busca por otros medios. En este sentido el arte y la ciencia tienen mucho en común. Pienso que tanto en uno como en otro hay que perseguir la trasgresión. Hay que conocer a fondo primero lo que se quiere trasgredir para luego modificarlo. También en ambas entra en juego el factor del error. No hay que tenerle miedo a los accidentes porque muchas veces te ayudan a hacer lo que no te animabas a hacer. El verdadero científico es el que se atreve, puede equivocarse, sí, pero no importa, ésa es una verdadera forma de crecimiento. Todo esto uno lo dice por haber vivido, por haber hecho cosas, pero no es un pensamiento a priori, es un pensamiento a posteriori. Como todos. El primero limita porque lo respetás y lo que hay que hacer es no respetarlo. No respetarlo no quiere decir negarlo pero si permitirse la posibilidad de la trasgresión, del riesgo, de pensar que también puede ser de otra manera. Ese riesgo vale la pena correrlo siempre.





MARXISMO

No es fácil resumir en un comentario breve los problemas que ha planteado la articulación entre marxismo y psicoanálisis. Mucha tinta corrió bajo lo que sigue presentándose como una intuición digna de meditación: la realidad psíquica sobre la cual se supone que la teoría psicoanalítica arroja algo de luz debe encontrar un punto de contacto con la realidad social en una dimensión más general, de la cual se supone que la teoría marxista descubre algunos de sus mecanismos esenciales. Las primeras controversias iniciadas en la década de 1920 alrededor de este problema toman la forma de una oposición entre marxismo y psicoanálisis consideradas como *Weltanschauungen* contradictorias cuya superioridad para develar la sustancia de la humanidad debe ser probada. Sin embargo, alrededor de estos debates surge una autoproclamada izquierda freudiana.

PSICOA- NÁLISIS

...el inconsciente



Cobra cuerpo el primer proyecto de articulación: el freudomarxismo, cuya estela todavía puede leerse en algunos debates contemporáneos. Sin poder exponer detalladamente las aristas de esta significativa vertiente teórica, se reconocerá en la actualidad cierto consenso acerca de los límites que la constituyeron. Fundamentalmente su incapacidad de sobreponerse a la crítica que Michel Foucault dirige hacia las hipótesis represivas a la hora de explicar el poder y la sexualidad. Sintéticamente se dirá que no es históricamente verificable que la sociedad burguesa se caracterice por la negación y la censura de la sexualidad, ni que la interiorización de una coerción externa basta para explicar la relación que existe entre los individuos y el poder. Lo que no puede sostenerse es un modelo biológico que opone una energía natural tendiente hacia el placer al orden artificial de las instituciones que la reprimen. En una jerga más afín a la filosofía contemporánea, se puede referir a la insuficiencia de una teoría de la subjetividad suficientemente desarrollada.

Este panorama se ve modificado a partir del retorno a Freud inaugurado por la enseñanza de Jacques

Lacan a partir de los años 1950 en Francia. Asumiendo los límites a los que obliga una presentación esquemática, se aceptará que la apuesta principal que subyace en esta renovada lectura de la obra freudiana radica en un osado intento por sustraer el núcleo racional de la doctrina a una matriz epistemológica que se presenta como perimida. La productividad probada por el programa estructuralista en el campo de la lingüística desde finales de los años 1920 obliga a una profunda reestructuración del campo de las denominadas ciencias humanas. Claude Lévi-Strauss será el primero en una larga sucesión de autores que intentarán extraer a partir del modelo lingüístico una metodología general para el análisis social. No puede esperarse aquí un balance de lo que podría designarse a justo título como uno de los grandes capítulos en las aventuras del pensamiento contemporáneo. Baste decir que Lacan recoge el guante para hacer lo suyo en el campo del psicoanálisis.

La célebre fórmula que condensa lo esencial de la teoría es conocida: el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Por supuesto que de su repetición a su explicación existe un largo trecho. Pero vale la pena el desafío de franquearlo en unas pocas frases. La fórmula apela a un supuesto: el lenguaje está estructurado. En el contexto en el cual la tesis es enunciada, el antecedente se presenta como un hecho incuestionable. El esclarecimiento epistemológico de la gramática comparada parece arrojar como resultado la delimitación de un objeto preciso. Este objeto es la lengua, cuya definición fundamental es enunciada por Saussure en el *Curso de lingüística general*: la lengua es una forma y no una sustancia. Esto implica que no puede definirse por ningún atributo ni cualidad sustantiva. La lengua es un sistema homogéneo en el cual la existencia de un elemento coincide con la diferencia formal que lo separa del resto. Para usar un ejemplo no del todo feliz: la letra 'a' permanece en sus diversas variantes, grafías y soportes. La hipótesis de Lacan es la siguiente: *si el lenguaje tiene una estructura, el inconsciente tiene la misma estructura*. No se trata del contenido de las representaciones inconscientes, ni de la naturaleza sustantiva de lo que podrían ser sus elementos. Más bien habría que decir que el inconsciente es una forma y no una sustancia.

Las consecuencias de esta lectura son múltiples y están lejos de haber agotado su productividad. Para Lacan parece brindar el marco necesario para articular una teoría del sujeto que no debe nada a las hipótesis biológicas que en última instancia satisfacían la función de sustrato último para las operaciones del inconsciente. Sin negar la realidad biológica del individuo se sostiene que la relación con la subjetividad es más bien de suposición. La teoría psicoanalítica comienza entonces en donde la biología parece agotarse, incluidas sus prolongaciones psicológicas. Sin pretender demasiado rigor puede afirmarse que se trata de circunscribir todo lo que puede deducirse en el orden conceptual a partir de la historización retroactiva de los accidentes que se presentan con fuerza de necesidad en el pasaje del pequeño animal al mundo de la cultura.

La matriz que ofrece la inscripción del inconsciente freudiano en el campo abierto por el programa estructuralista generó entusiasmo en toda una generación que vio en ella una nueva oportunidad para la articulación con la teoría marxista. Aun rechazando esta hipótesis debe aceptarse que parece suficiente para atravesar la crítica dirigida contra la hipótesis represiva en la cual se detienen los primeros proyectos. La artificialidad de la institución social coincide con el fundamento mismo del inconsciente que ya no admite como definición un mítico reservorio de pulsiones irracionales. El singular descubrimiento freudiano se presenta más bien como la revelación de la dependencia íntima del sujeto respecto del lenguaje concebido como un sistema autónomo.

Las consecuencias del retorno a Freud sobre el marxismo no se hicieron esperar. Louis Althusser desarrolla a partir de los años 1960 un singular programa de investigaciones en el cual la derivación de algunas conclusiones del relevo lacaniano constituye uno de sus capítulos centrales. En el período 1963-64, el caimán de la *rue d'Ulm* organiza un seminario en conjunto con sus estudiantes para estudiar el pensamiento de Lacan. Se conocen los intervalos fundamentales de la obra de Althusser. El nombre de Marx designa el espacio en el cual ha de efectuarse una enorme revolución teórica que conmocionará todo lo que cae bajo la etiqueta genérica 'humanidades'. El rastro de este acontecimiento tiene dos caras. El descubrimiento de un

nuevo continente en la historia de las ciencias acarrea como consecuencia la restructuración del campo filosófico. Lo primero es un dato del que bastaría para convencerse del registro escrito de *El capital*. Lo segundo es una tarea que toma la forma de una consigna bajo la cual se organizará el trabajo colectivo. Althusser ve en la articulación entre marxismo y psicoanálisis la posibilidad de destituir lo que a sus ojos se presenta como el referente más claro para toda filosofía idealista: la categoría de sujeto.

El inicio de esta larga marcha es inaugurado por un breve texto de 1964 titulado "Freud y Lacan" (Althusser, 1996, pp. 17-49). Sus objetivos son múltiples. No cabe descartar que su propio autor tenga razón al afirmar que se trata fundamentalmente de una intervención polémica al interior del PCF para contrarrestar la caracterización del psicoanálisis como ideología reaccionaria. Sin embargo, debe reconocerse que se encuentran allí algunas *indicaciones justas* – si esto fuera demasiado, al menos algunos trazos elementales que hacen al núcleo de un programa que tendrá un despliegue considerable. Para decirlo rápidamente: Freud fundó una

es una forma y no una sustancia.

ciencia nueva cuyo objeto es el inconsciente. La transición de la existencia biológica a la existencia humana se lleva a cabo bajo una ley que coincide en su esencia formal con el orden del lenguaje. Hasta aquí se puede avanzar de la mano con Lacan. La cuestión para el marxismo se resume entonces en la pregunta: ¿cuál es la relación entre el orden formal del lenguaje y la historia? La respuesta está dada desde el comienzo: la teoría psicoanalítica depende para su realización del materialismo histórico. Para seguir con la metáfora se dirá más bien que Freud avizoró una región desconocida de límites aún difusos pero circunscripta con certeza en el continente de la historia. El precio que se debe pagar por esta osadía es hacer saltar a Lacan de la carreta: “Nous voilà dans la même Charrette!”, añadió Lacan a modo de dedicatoria sobre la copia de los *Écrits* enviada a Althusser. Pero existen buenos motivos para pensar que se trata de uno de sus típicos *Witze*, que el encuentro imaginado nunca fue más que la oportunidad del encuentro: “Tout de même sur la route qu’on a choisie”, continúa la dedicatoria (Althusser, 1996, p. 244).



Sin embargo, hay que decir que Lacan tampoco se privó de algunos gestos borrosos dirigidos a los jóvenes marxistas que constituyen buena parte – o tal vez la parte buena – de los asistentes a su seminario, reubicado en la ENS gracias a la intervención de Althusser. Esto es palpable en dos intervenciones publicadas en los *Cahiers pour l’analyse*, experiencia editorial impulsada por el grupo de estudiantes que estaba llamado a ocupar el centro de la escena filosófica parisina en los próximos años. Hay buenos motivos para pensar que en sus páginas cuaja el trazado fundamental de este segundo momento en la historia de la articulación entre marxismo y psicoanálisis. En cualquier caso, Lacan sostiene que el psicoanálisis esclarecido por la función del lenguaje en su estatuto de objeto científico es compatible con el materialismo histórico, en la medida en que puede arrojar luz sobre lo que allí permanece vacío, i.e. una teoría del sujeto que no admite reducción ni al individuo biológico ni al individuo psicológico (Lacan, 2008, p. 831). De donde se sigue la conclusión que asume la forma de una provocación: “mi teoría del lenguaje es verdadera sea cual sea la suficiencia del marxismo” (CpA, 3.1, p. 10). Es justo decir que más allá de la aprobación que parece deducirse de cierta indiferencia, el proyecto de los *Cahiers* no es el proyecto de Lacan. Lo que atraviesa el filtro de la publicación de los *Écrits* no es más que una declaración de compatibilidad posible con la indeterminación de resolverla en algún sentido: “no tomaremos aquí partido ni punto de partida, dejando en sus tinieblas las relaciones originales del significante y del trabajo” (Lacan, 2014, p. 463).

Del otro lado existe cierto consenso en torno a la determinación del punto en el cual el carruaje de Althusser se empantanó. El charco es inmenso: “una verdadera obra de filosofía que pueda ser nuestra Ética” (Althusser, 1996, p. 100). De este proyecto nos quedan cientos, tal vez miles de páginas inconclusas, que empiezan a ver la luz con la publicación de los escritos póstumos. Se dispone hace tiempo de las “Tres notas sobre la teoría de los discursos” (Althusser, 1996, pp. 97-147). Valen al menos como el testimonio de un salto interrumpido antes de efectuarse, una intención que se expresa como una declaración de principios para concluir un ajuste de cuentas nunca saldado. Ni más ni menos. El movimiento iniciado con “Freud y Lacan” se profundiza. Puede decirse que gana algo de claridad, al menos en la vertiente negativa de un gesto un tanto brutal. Se dice ahí que es impropio hablar de sujeto del inconsciente: al lado del *Ich* hay una *Spaltung* que es todo menos sujeto (Althusser, 1996, pp. 141-142). Se le disputa así al psicoanálisis lo que se supone no sin cierta premura que debería ser su asunto propio. La categoría de sujeto debe ser devuelta a su tierra ideológica, i.e. a la historia, que puede ser pensada con legitimidad únicamente en los límites definidos por los conceptos marxistas.

De aquí en adelante el panorama de este desencuentro se vuelve incierto. Por motivos que no pueden analizarse aquí pero que ciertamente exceden los límites de la teoría no es legítimo hablar de un programa de investigaciones que disponga de la homogeneidad que en algún momento puede haber brindado el estructuralismo, al menos en su promesa inconclusa que dibujaba un horizonte común. El marxismo tampoco parece poder satisfacer hoy este requisito alguna vez divisado en la reunión de la teoría y la práctica revolucionarias. Sin embargo, pueden identificarse todavía algunas tendencias en base a las distintas respuestas que se dio a los obstáculos con los que se topó esta travesía. Las páginas de los *Cahiers pour l’analyse* registran una disyunción que precipita dos decisiones teóricas a simple vista inconmensurables, que puede adivinarse a partir de la relación entre Althusser y Lacan, pero que son susceptibles de un desarrollo tanto más elaborado.

La democracia
burguesa se
consagra
teóricamente
como el único
horizonte
posible para
toda acción
colectiva.

El nombre de Jacques Alain Miller sintetiza una de las direcciones posibles: los discursos de Marx y Freud son susceptibles de reflejarse en un discurso teórico unitario (CpA, 9.6, p. 103). El detalle de esta tesis requeriría un trabajo de articulación que es imposible de restituir en pocas líneas. Pero en términos sintéticos puede decirse que la teoría del discurso que puede desprenderse de la lectura de Lacan coincide con una lógica del significante susceptible de ocupar el lugar vacante de una ontología general asumida en su imposibilidad constitutiva. Una vez corregida su declinación lingüística, la lógica del significante se presenta como una teoría de la estructura en general, cuyas categorías y operaciones no guardan ninguna relación de exclusividad con la lengua. Se acepta entonces como un hecho la conquista de su derecho legítimo a la circulación. Es cierto que Miller no extrae todas las consecuencias de esta decisión, contentándose más bien con algunas indicaciones generales. Sin embargo, esta alternativa coincide exactamente con el proyecto teórico delineado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* (L&M, 2004). La nueva lógica de lo social asume la homología estructural entre sociedad e inconsciente: el sujeto hegemónico es el sujeto del significante (Laclau, 1987). Las dificultades que plantea esta maniobra no podrían ser desarrolladas en este breve comentario. Baste decir que del marxismo en su especificidad no parece quedar más que el nombre, que se deslizará rápidamente del prefijo post en la teoría hacia una posición *anti* en la política. La historia reduce su espesor social hasta coincidir con la sucesión lineal de los discursos que pretendían explicarla. La autoproclamada 'izquierda lacaniana' que sigue las consecuencias de este razonamiento toma la forma de una defensa a ultranza de las instituciones democráticas liberales, condenando toda política anticapitalista bajo la forma de una fantasía totalitaria que pretendería abolir el conflicto social (Stavrakakis, 2007). La debacle de los proyectos revolucionarios no debe tanto a las disyuntivas estratégicas como a una insuficiente deconstrucción de la metafísica. La democracia burguesa se consagra teóricamente como el único horizonte posible para toda acción colectiva.

La intervención del joven Alain Badiou en los *Cahiers pour l'analyse* pretende contrarrestar este movimiento para lanzarlo en una dirección diametralmente opuesta. Rechaza los términos en que se plantea el problema. Deducir la falta a nivel ontológico a partir de una serie de operaciones lógicas sobre el discurso es hacer abuso de la filosofía. Las categorías de la teoría psicoanalítica



sólo valen sobre el terreno específico en el cual el sujeto del significante está convocado a surgir en su desvanecimiento: el discurso ideológico. La teoría de la ideología se presenta entonces como un complemento necesario. Las leyes de entrada y las conexiones en virtud de las cuales se vincula un sujeto con los lugares que distribuyen las formaciones sociales son el dominio propio de la teoría psicoanalítica. Más allá de este pequeño imperio el materialismo histórico recupera sus títulos. Diluir la especificidad de cada dominio en una lógica general de la iteración oscilante –o de la *identificación*, en términos de Laclau y Mouffe– tiene como consecuencia impedir la reunión de Marx con Freud (CpA, 10.8, p. 162). Asegurar la posibilidad de esta reunión implica mantener un espacio que, sin dejar de compartir algunos elementos, debe permanecer disyunto. La publicación de *El ser y el acontecimiento* marca lo que a simple vista parece ser una concesión sobre esta línea de demarcación trazada con claridad en los años 1960. Del materialismo estructural al materialismo ontológico, el símbolo del vacío pasa a jugar una función distinta: sutura el discurso ontológico al Ser mismo (Badiou, 2009, p. 25). Sería imprudente tomar posición aquí sobre una obra que es sin lugar a dudas monumental. Pero puede reconocerse que el estilo de la indagación sobre la teoría del sujeto permanece fiel en el precepto de la disyunción: “un acrecentamiento sin fusión con el psicoanálisis” (Badiou, 1988, p. 475). En cuanto a sus relaciones con el marxismo debe decirse que la cuestión es más compleja. El espectro va del coqueteo con cierto espíritu posmarxista hasta la lectura retrospectiva de su pensamiento en el marco de una nueva dialéctica materialista. Se suma a esto un pathos filosófico bien distinto que no reniega de su pasado maoísta. A diferencia de muchos de sus contemporáneos, a quienes no vacila en calificar de renegados, Badiou intenta inscribir su obra en relación de continuidad con la tradición revolucionaria.

Puede agregarse a este panorama una alternativa de elaboración más reciente delineada por Omar Acha en un libro publicado en 2018 que retoma este viejo debate con la intención de enmarcarlo en un nuevo horizonte: la teoría crítica del valor (Acha, 2018). Apoyándose sobre esta vertiente del marxismo se indica que lo fundamental para la crítica de la sociedad capitalista radica en que la dominación se ejerce bajo una determinada forma de abstracción social. Rechazando el proyecto del materialismo histórico se identifica la crítica marxista con el descubrimiento de una lógica social particular de validez históricamente limitada. Reduciendo el

campo del marxismo al análisis de la lógica del capital se deja espacio para la especificidad de otras lógicas de abstracción y dominación que, sin oponerse completamente a la primera, no llegan a fundirse con ella: monoteísmo y patriarcado, por ejemplo, pero también el lenguaje como matriz de intersubjetividad gramaticalmente objetiva (Acha, 2018, p. 84). El proyecto se define entonces como el de una ciencia general de la abstracción social, de la cual tanto psicoanálisis como marxismo no son más que fragmentos de vigencia limitada (Acha, 2018, p. 14). En este marco el psicoanálisis parece poder constituir una teoría crítica capaz de dar cuenta de formas de alienación de más larga duración que aquellas promovidas por la sociedad productora de mercancías. Lo que diferencia a esta dirección de las variantes más clásicas de la teoría crítica es cierta valoración de la teoría de Lacan como un eslabón ineludible, que adquiere sus méritos al vincular el inconsciente con el lenguaje. En este punto comienzan los problemas, dado que la célebre fórmula lacaniana es interpretada en una perspectiva histórica que la pluma de su autor no parece legitimar con facilidad. El inconsciente freudiano se transforma así en una categoría limitada a la modernidad. El sujeto de la ciencia que Lacan identifica con el sujeto del psicoanálisis no es más que el sujeto moderno. Se pretende sustraer así la problemática a la tradición epistemológica francesa, abandonando la figura del corte para reemplazarla con una reflexión sobre la extensión de la forma-mercancía como supuesto ontológico sobre el cual se recortan las categorías más abstractas del pensamiento moderno. Sea cual sea la posición que se tome frente a esta lectura, el cuestionamiento de lo que debe entenderse hoy por teoría marxista parece constituir un elemento insoslayable para cualquier intento de retomar el debate.

Esta breve exposición con suerte permitirá identificar tres matrices generales sobre las cuales es posible reencontrar los debates planteados por la articulación teórica entre marxismo y psicoanálisis en las producciones teóricas contemporáneas. Sin poder realizar un balance definitivo, se reconocerá al menos que la temática se encuentra a la base de buena parte de la filosofía y la teoría crítica contemporáneas. Restaría decir algo sobre las consecuencias prácticas del problema.

Debe destacarse que esta temática nunca se agotó en una reflexión teórica: desde la revolución sexual a las consecuencias subversivas del proceso de des-sujetación, se ha intentado elaborar la problemática clínica en el marco de una utopía de emancipación. Pero la distancia de las formas de experimentación surgidas durante el siglo pasado a la actualidad de las instituciones psicoanalíticas parece ser abismal. Baste considerar el debate suscitado al interior de la AMP en torno a la situación de Venezuela. Por supuesto, la cuestión excede en mucho al campo específico de la práctica analítica. La carencia de un proyecto revolucionario viable y la sedimentación del consenso neoliberal con la consecuente despolitización de la vida social constituyen hoy la atmósfera del mundo vivido. La artificialidad del dispositivo clínico no bastaría para escapar a esta influencia. Pero la pregunta por aquello que puede deducirse en este orden a partir de la teoría psicoanalítica no pierde vigencia. Debe recordarse que Lacan sostuvo con todo rigor que el corazón de la metapsicología freudiana guarda las huellas de una reflexión ética (Lacan, 2007, p. 48). Sin embargo, el punto de conexión de esta reflexión que rechaza todo hedonismo con una problemática política es tan borroso como aquel en el que el deseo se separa de la necesidad. Se afirma en cualquier caso que la realización humana no puede contentarse con la articulación entre la razón y la necesidad. Pero la cuestión radica en saber extraer las consecuencias adecuadas de este razonamiento.

Bibliografía

- Acha, O. (2018) *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo*, Argentina, Ed. Teseo. - Althusser, L. (2011b)
- Althusser, L. (1996) *Escritos sobre psicoanálisis, Freud y Lacan*, México, Ed. S. XXI.
- Badiou, A. (2009) *El concepto de modelo, Introducción a una epistemología materialista de las matemáticas*, Argentina, Ed. La bestia equilátera.
- Badiou, A. (1988) *L'être et l'événement*, Francia, Éd. De Seuil.
- *Cahiers pour l'analyse*, disponibles online en <http://cahiers.kingston.ac.uk/> [Las referencias obedecen al formato sugerido en la página]
- Lacan, J. (2008) *Escritos 1 y 2*, Argentina, Ed. S. XXI.
- Lacan, J. (2007) Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, Argentina, Ed. Paidós.
- Lacan, J. (1981) Seminario 1, *Los escritos técnicos de Freud*, Argentina, Ed. Paidós.
- Laclau, E. y Mouffe, C. [L&M], (2004) *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, Argentina, Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (1987) "Psychoanalysis and Marxism", en *Critical Intuiry*, vol. 13, n° 2.
- Stavrakakis, Y. (2007) *The lacanian left*, Great Britain, Edinburgh University Press.

Al menos Lacan no parece contentarse allí con lo que denomina como una ideología progresista que parece obviar la crítica de la ciudadanía política del joven Marx (Lacan, 2007, p. 251). Digamos que en la actualidad existe cierto consenso en torno a un pesimismo que invalida de antemano la problemática misma de la emancipación en virtud del carácter insuperable de la alienación a la que obliga el lenguaje. Esta parece ser la conclusión que define al menos las variantes con mayor dominancia en el campo. Sin embargo, me gusta pensar que no es la última palabra sobre el asunto. Hay algo que insiste y que merece reflexión en la dirección planteada por Lacan en el Seminario de 1953: "¿Deberíamos impulsar la intervención analítica hasta entablar diálogos fundantes sobre la valentía y la justicia, siguiendo así la gran tradición dialéctica? Es una pregunta. No es fácil resolverla porque, a decir verdad, el hombre contemporáneo se ha vuelto singularmente poco hábil para abordar esos grandes temas. Prefiere resolver las cosas en términos de conducta, adaptación, moral de grupo y otras pamplinas. De ahí la gravedad del problema que plantea la formación humana del analista." (Lacan, 1981, p. 294).



LA ASUNCIÓN DE JAIR BOLSONARO EN BRASIL



Por Amanda Cotrim*

*Amanda Cotrim es periodista y estudiante de doctorado en Análisis del Discurso en la Universidad Estatal de Campinas - UNICAMP.



Brasil vivió intensas transformaciones discursivas y políticas en los últimos seis años, más específicamente después de las manifestaciones que fueron conocidas como “manifestaciones de junio de 2013”, en las cuales, principalmente, la juventud, salió a las calles a luchar contra el aumento de tarifas de ómnibus, en la ciudad de San Pablo. Esos actos llamaron la atención para otras demandas estructurales y hasta para otras formas de pensamiento. Ese escenario de reivindicaciones proporcionó condiciones para la existencia de un Brasil que había “aprendido” a pedir, pero no necesariamente había “aprendido” a pensar en aquello que pedía. Dos años después, algunos centenares de personas empezaron a exigir el *impeachment* de la presidenta de Brasil, Dilma Rousseff. Fue el inicio del fin.

Es importante contextualizar: junio de 2013 es, considerado por especialistas en ciencias políticas, uno de los mayores acontecimientos políticos brasileros de los últimos veinte años. Consecuentemente, junio de 2013 representa el fin de un silencio que dejaba adormecidas las contradicciones estructurales del capitalismo, sobre el cual ancló el discurso “anti corrupción”. Las demandas iniciales de las manifestaciones, que eran justamente las voces de una juventud angustiada por una ciudad más democrática, no fueron oídas. Esas voces fueron prohibidas. ¿Cuáles fueron las condiciones que impidieron esas voces y qué se emplazó en su lugar?

Los discursos son impedidos en condiciones específicas, casi siempre en las relaciones de poder. Si pensamos en Foucault no vamos a caer en la dicotomía poder por oprimido, más pensaremos el poder como un mecanismo que funciona en todo momento, con más o menos eficacia. La lengua, el lenguaje, los discursos, en ese sentido son excelentes significantes para pensar el poder y, consecuentemente, la prohibición. ¿Qué no se dice cuando se dice que el mayor problema del Brasil es la corrupción?

Los Aparatos Ideológicos de Estado, como dice Althusser, funcionan como elementos primarios en la producción y circulación de la ideología, materializados en discursos. En el juego complejo de negociaciones de significados, algunos sentidos-contenidos quedan afuera de la interdiscursividad que, a su vez, legitimará la acción concreta del poder institucional. Esos impedimentos son efectos de poder. Como podemos ver, la lucha de clases no se da exclusivamente en el campo económico, a pesar de ella ser, en última instancia, la más determinante. Hay otras “trincheras”, como la mediática y jurídica, cuyo papel es permitir la regularización de determinados discursos, produciendo un efecto de naturalización.

Discursos a favor de la vuelta de la dictadura cívico-militar brasilera, de la pena de muerte, del uso de armas por civiles y el discurso de la intolerancia y el amor a instituciones pasaron a circular en redes sociales, en los medios, y luego en las manifestaciones de la calle. En esas condiciones, el político como un gestor, o sea, la figura del político profesional, se torna más atractiva porque a fin de cuentas, esa figura estaba representando a aquél que organizaría la empresa con sus millones de funcionarios, sin dejar de cuestionar la jerarquía y manteniendo la evidencia de la división de clases.

Hay otras
como la
y jurídica,
es permitir la
de determina
produciendo
natura

El conocimiento de Brasil como un discurso

Discurso no es un texto o un modo específico de expresión del lenguaje. Discurso es aquello que produce sentido. El sentido, como nos explica Pecheux, es histórico, tiene su materialidad en la lengua, en el lenguaje, en el discurso. Con la prohibición de las pautas sociales que impulsaron las primeras manifestaciones de junio de 2013, se produce un determinado discurso: el conocimiento sobre Brasil. Quien conoce Brasil es quien tiene las condiciones de “salvarlo”. El discurso sobre el conocimiento del país gana fuerza y se regulariza como un terreno altamente fértil para que surjan figuras como Jair Bolsonaro, no en cuanto persona-individuo, sino en cuanto posición-sujeto. O sea, no se trata de la persona, sino de su discurso. Bolsonaro se construyó en esas condiciones como aquel que podría salvar a Brasil.

57

“trincheras”,
mediática
cuyo papel
regularización
dos discursos,
un efecto de
lización.

Bolsonaro como salvador de la patria

La producción del conocimiento en Brasil es construida por medio de disputas en el campo de la discursividad, lo que lleva a desplazamientos conceptuales sobre el poder, las fuentes de investigación, la aproximación del locutor con su interlocutor y la materialidad lingüística de los discursos.

Bolsonaro, así como políticos de la misma línea de pensamiento que la suya, se construyó sobre un discurso anticorrupción, un discurso de solución, un discurso, principalmente, antipetista. Para poder analizar tal acontecimiento con más criterio, necesitaríamos más tiempo y más espacio material. Por eso, o sea por las condiciones de producción de este texto, me limito a producir preguntas más que a presentar análisis y respuestas. Los registros mediáticos sobre las manifestaciones de junio de 2013 pasaron a ser interpretados como documentos históricos, no como una historia que precisa restituir, criticar, observar lo que fue hecho o dicho, sino como una historia que pasó a ser definida en el propio tejido documental, o sea, como si el material hablase por sí mismo, mostrando la eficacia de la ideología, principalmente o justamente por causa de internet y de las redes sociales, condiciones que producen un efecto de aproximación y veracidad de los acontecimientos.

Bolsonaro no presentó argumentos, pero se valió de una memoria, de un pre-construido sobre corrupción para poder articularse frente a una pseudo demanda social que exigía días mejores para Brasil. Los temas políticos fueron contruidos en una evidente articulación con enunciados del discurso económico y jurídico. Sus bases fueron cínicas; idea que estoy trabajando en mi tesis de doctorado, en la cual analizo el funcionamiento del discurso cínico y las condiciones de producción. El cinismo se constituye en espacios

“duals”, producciones que “aceptan” un fondo binario, o sea, al mismo tiempo que afirman enunciados en los discursos, sus sentidos son diferenciados de algo que, en ese proceso, va a ser afirmado como otro. Es un decir dual. El cinismo transforma la noticia ruin en noticia buena. La demanda anti corrupción se transforma en fascismo.



¿Decir que Brasil eligió un presidente fascista es exagerado?

Cuando los discursos son construidos en relaciones interdiscursivas, hay impedimentos y contradicciones en esos procesos, allí el lenguaje opera: algo no se dice para que alguna cosa sea dicha. Por ser algo tan complejo, sería insuficiente afirmar que fue solamente una la razón por la que Bolsonaro se convirtió en presidente de Brasil. En mis observaciones es posible decir que, como en todo proceso discursivo, hubo cierta discontinuidad de los propios procesos ligados a la discursividad, esto es, algunos temas que parecían dominar la candidatura de Bolsonaro sufrieron deslices, y otros temas más “abiertos” a veces dominaron la pauta política y mediática. En ese sentido, Bolsonaro trabajó por los bordes y tuvo un aliado fundamental: las noticias falsas que circulaban por las redes sociales; las famosas *fake News*.

Pensar en la elección de Bolsonaro de modo más complejo permite afirmar que no todas las personas que eligieron a Jair Bolsonaro son fascistas, sino que el discurso fascista fue electo. Son cosas diferentes, pero se complementan.

El fascismo en el período de entre guerras se tornó un régimen -y no sólo un movimiento- porque los países en cuestión enfrentaron grandes obstáculos de orden político y económico. El fascismo del siglo XX por ser un régimen, propiamente, se hacía ver. Hoy, en Brasil, el fascismo del siglo XXI es cínico, porque él no se hace ver, se va haciendo. Esto es, todos saben que hay un movimiento fascista en curso, un discurso fascista, pero fingen no saber. El cinismo es una especie de espacio discursivo, como intento desarrollar en mi tesis de doctorado, que proporciona cierta condición para que el fascismo y discursos de odio circulen en Brasil. Es decir: en un espacio discursivo cínico, la contradicción (de clases) es transformada en un discurso de alianzas, de



— FAIKE 



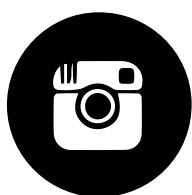
bien común. La estrategia apunta al ataque de la clase trabajadora, esforzándose por fragmentarla y por debilitar una posible reacción de izquierda. En esa trama discursiva están los fascistas, la izquierda, la extrema derecha y centro izquierda.

Jair Bolsonaro le ganó al candidato del partido de los trabajadores (PT), Fernando Haddad, por muchas razones. Las que más me llaman la atención son el deseo de los electores de no votar al PT, o sea, por odio al partido de Lula se votó a Bolsonaro. Hay quienes lo tenían elegido por identificación con su discurso a favor del armamento, contra las minorías (gays, negros y mujeres) y, principalmente, por su discurso de “limpiar Brasil”. Y hay quienes eligieron a Bolsonaro porque afirmó que él sería el político que salvaría a Brasil de la corrupción, discurso que moldeó los rumbos de las manifestaciones de junio de 2013, como abordé en el inicio de este artículo.

Hay especialistas en política que alegan que la izquierda tiene responsabilidad, o culpa, por la elección de Bolsonaro, ya que el trabajo de base de conciencia política y de clase, en teoría, no fue realizado durante los tres gobiernos del PT. Ese argumento me parece excesivo, ya que puede dar la idea de que la izquierda hubiese podido salvar a Brasil de lo que está viviendo actualmente. Entonces la pregunta es: ¿el verbo “salvar” es el correcto en esta situación?

Movimiento en defensa de las conquistas del gobierno petista

Con la inminente posibilidad de que Jair Bolsonaro venza en las elecciones presidenciales de Brasil en segundo turno, militantes, artistas, estudiantes y personas que entendían que un gobierno de Bolsonaro sería un retroceso terrible para el país, se unieron, con la ayuda de las redes sociales, y fueron a las calles de las principales ciudades brasileras con un objetivo: conversar con las personas; explicarles a aquellas que estaban indecisas o que recibían en sus celulares las fake News, quién era Jair Bolsonaro, quién era Fernando Haddad y por qué un gobierno de Bolsonaro sería en detrimento de todos los derechos ya conquistados de las clases más pobres. En la red social *Instagram* fue creada una cuen-



NEWS



ta llamada "Vira Voto", la cual presentó relatos de personas que votaron a Bolsonaro en el primer turno pero decidieron cambiar sus votos para Haddad en el segundo turno después de conversar con los militantes en las calles. Los comentarios eran muy diversos y retrataban de alguna forma las experiencias de los militantes que intentaron dialogar con los votantes de Bolsonaro.

El movimiento se esparció por Brasil; los militantes estaban en las calles desde las siete de la mañana hasta el fin del día, entregando panfletos y conversando con la población. Algunos corrieron riesgos, fueron amenazados por electores de Bolsonaro, pero ninguna confrontación fue grave. Uno de los relatos dice lo siguiente: "el cobrador de ómnibus a quien le pagué para volver a casa no sabía que la reforma laboral ya había sido aprobada y cambió su voto cuando supo que Bolsonaro votó a favor". Las fake News creadas y respaldadas por la campaña de Jair Bolsonaro fueron los principales jugadores políticos de la campaña presidencial brasileira.



Brasil = un país violento y zurdo

Lo que vivimos hoy en Brasil es un efecto colateral de una cuestión mucho más compleja, efecto de la bipolaridad partidaria construida discursivamente. El argumento de que el país vive la cultura del odio porque es un Brasil dividido entre los corruptos y los no corruptos, es una narrativa comfortable para los oídos, porque queda la impresión de que si sustituyéramos la polarización partidaria y construyéramos una tercera, cuarta, quinta vía (¿partidaria?)... la intolerancia desaparecería. Esa narrativa fue una fantasía que intentó apagar el problema de que la polarización es un efecto y no la causa en sí.

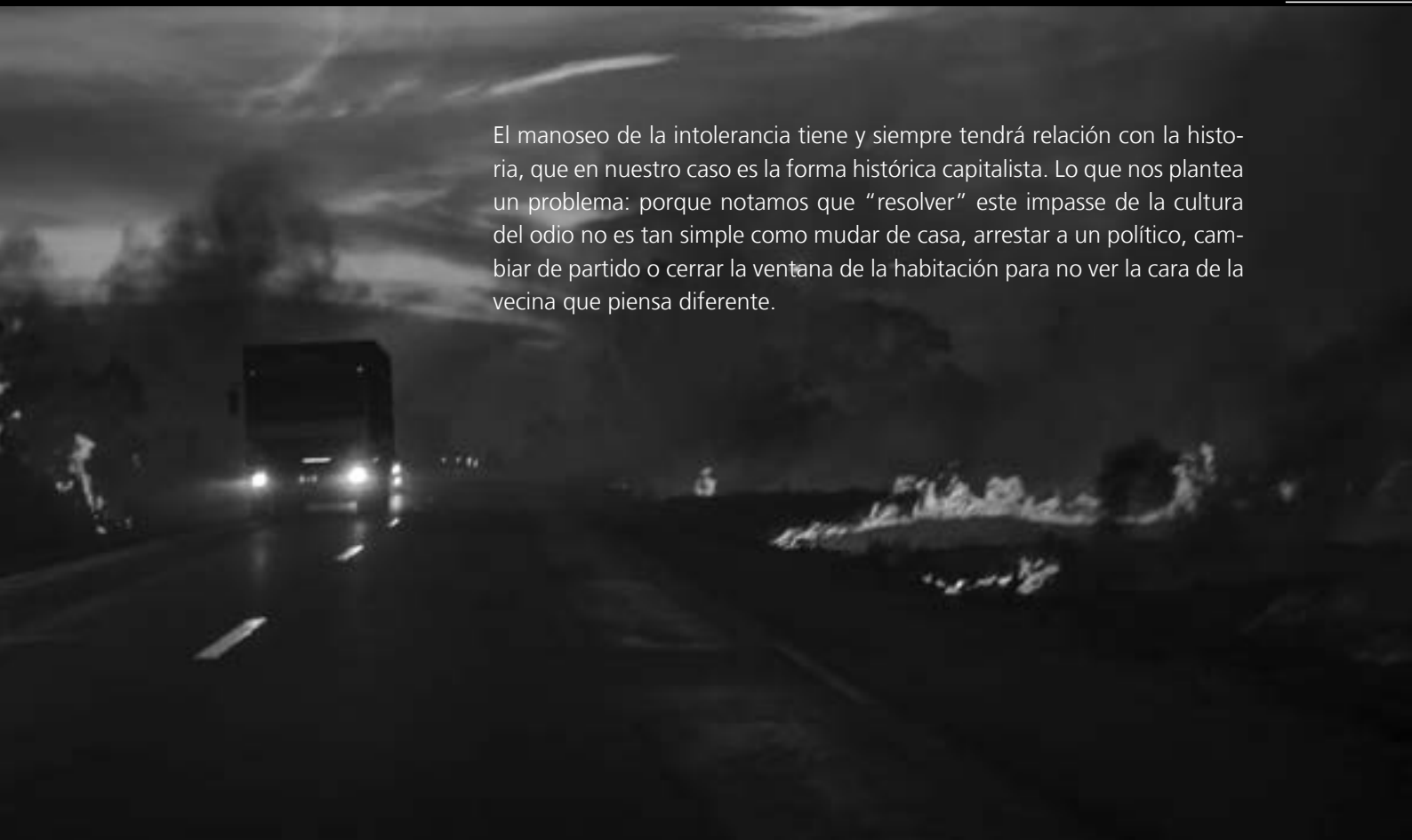
El Estado brasileiro se sostiene en una estructura de **desigualdad social radical**, esto es, el Estado capitalista brasileiro es responsable de esa cultura de la individualización, de la hiperidentificación y, principalmente, de la idea de que "todos somos iguales", discurso atravesado por una ideología jurídica que dice "todos somos iguales ante la ley", pero sabemos que en la práctica eso no es así. El discurso del odio, fascista, a favor de la dictadura militar en Brasil y las agresiones físicas a militantes de izquierda funcionan como una especie de revelación de Brasil delante de su vida histórica-ideológica. El discurso del odio es la materialidad de la crisis del capitalismo brasileiro. Y es un lenguaje en el que es posible localizar lo político. La **intolerancia** versa sobre no permitir que el otro exista, porque ese lugar, hasta entonces ocupado sólo por las clases dominantes, pasó a ser cohabitado por la clase más pobre.

Es importante salirnos de la cuestión individualista de la cultura del odio y de la propia subjetividad porque nos hace caer en una maravillosa trampa: la dicotomía entre el bien y el mal, nosotros y ellos. La cuestión es: ¿qué tenemos que ver con eso, es un problema nuestro? Esa pregunta implica cuestionar nuestra posición-sujeto, incluso. O sea, en qué ese malestar generado por la intolerancia tiene relación con el propio proceso histórico.



El manoseo de la intolerancia tiene y siempre tendrá relación con la historia, que en nuestro caso es la forma histórica capitalista. Lo que nos plantea un problema: porque notamos que "resolver" este impasse de

61



El manoseo de la intolerancia tiene y siempre tendrá relación con la historia, que en nuestro caso es la forma histórica capitalista. Lo que nos plantea un problema: porque notamos que "resolver" este impasse de la cultura del odio no es tan simple como mudar de casa, arrestar a un político, cambiar de partido o cerrar la ventana de la habitación para no ver la cara de la vecina que piensa diferente.

la cultura del odio no es tan simple como mudar de casa, arrestar a un político, cambiar de partido o cerrar la ventana de la habitación para no ver la cara de la vecina que piensa diferente.

LA ACU- MULIACI



Foto **Gabriela Hernández**
Campaña *Somos Plurinacional*

ÓN

ORIGINARIA DESDE UNA PERSPECTIVA FEMINISTA SITUADA

63





En el cap. XXIV del Libro I de *El Capital* (EC) Marx llama *acumulación originaria* (AO) al proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción, mediante los cuales el capital fue concentrándose en pocas manos y se les arrebató a los productores directos los medios de producción. Este proceso que ocurre de forma violenta - “la historia de esta expropiación de los trabajadores ha sido grabada en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego”¹- transforma a los productores directos en *trabajadores libres*², vendedores de la fuerza de trabajo³.

Desde esta perspectiva, la AO configura la prehistoria del capital y el modo de producción correspondiente, revelando que 1) el capitalismo no podría haberse desarrollado sin una concentración previa de capital y de trabajo; 2) sin la separación de los trabajadores de los medios de producción.

Ahora bien, si Marx examina la AO desde el punto de vista del proletariado asalariado de sexo masculino y del desarrollo de la producción de mercancías, Silvia Federici (2010) lo hace desde el punto de vista de los cambios que introduce en “la posición social de las mujeres y en la producción de la fuerza de trabajo” (Federici, 2010: 19-20).

De allí que su análisis incluya una serie de fenómenos que están ausentes

en el análisis de Marx de la AO, y que son sumamente importantes para la acumulación capitalista (AC): 1) el desarrollo de una nueva división sexual del trabajo que somete el trabajo femenino y la función reproductiva de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo; 2) la construcción de un nuevo orden patriarcal basado en la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado y su subordinación a los hombres; 3) la mecanización del cuerpo proletario y su transformación, en el caso de las mujeres como *máquinas productoras de fuerza de trabajo*.

La apropiación histórica de los cuerpos femeninos – de manera individual y colectiva- revela la complejidad de las relaciones sociales estructurales de sexo que se *interseccionan*⁴ con relaciones de clase, étnico-raciales, aportando una mirada diferente sobre el trabajo de reproducción social y sobre la historia de la AO.

La mirada desde los feminismos, es en este marco de análisis, una mirada que amplía y redefine el trabajo al añadirle el análisis de la apropiación de los cuerpo-máquina en vinculación con tres factores: a) el confinamiento de las mujeres al ámbito doméstico a partir de la nueva división sexual del trabajo; b) el trabajo femenino más barato en el mercado de trabajo; y c) la coerción sexual.

En este sentido, Christine Delphy (1985) advierte que existe un modo de producción doméstico que está ausente en el análisis de Marx y que es precondition de la riqueza del sistema capitalista. Se trata del trabajo doméstico –un trabajo no remunerado y no intercambiable en el mercado- que la clase “esposas” le cede a la clase “esposos” mediante el contrato matrimonial.

Con el concepto de *doble invisibilización de las mujeres* (de la situación de las mujeres, de su trabajo y su explotación) Delphy señala que el no planteamiento de la división sexual en el análisis del capital constituye una obstrucción y un problema, que impide al materialismo histórico analizar “las relaciones específicas de las mujeres con la producción” (Delphy, 1985: 11), y, en consecuencia, las subsume simplemente a la categoría de clase proletaria sin más. Para Delphy, las mujeres mantienen una relación específica con la producción que es asimilable a la servidumbre, puesto que su trabajo es explotado dentro de la unidad familiar. En este marco, son las mujeres las que son excluidas del mercado, en tanto agentes económicos, y no su producción. De manera que son “esas relaciones de producción las que explican que sus trabajos se vean excluidos del mundo del valor” (ibíd.: 14).

1. Es más que sugerente en este sentido, la propuesta de las feministas descoloniales y anticoloniales que consideran que la AO generada en Europa con la expropiación de tierras y metales en las Américas, corrió paralela a la “violación originaria” mediante la cual se produjo la apropiación de los cuerpos de la mujer indígena o negra. Análisis que son sumamente productivos para leer la AO en clave situada (Espinosa Miñoso, 2014).

2. Se trata de trabajadores libres en el doble sentido: en que ni están incluidos directamente entre los medios de producción- ni tampoco les pertenecen a ellos los medios de producción -a la inversa de lo que ocurre con los campesinos que trabajan su propia tierra (Marx, 2004: 892)-. Federici advierte que “Marx no distingue entre trabajadores y trabajadoras en su discusión sobre la liberación de la fuerza de trabajo” (Federici, 2010: 103).

Hay otras críticas al enfoque de Marx, como la de Samir Amin quien centra su atención en el eurocentrismo de Marx; mientras que María Mies pone énfasis en la ceguera en relación con la explotación de las mujeres.

3. Para Marx, al transformar el trabajo en una mercancía, el capitalismo hace que el proceso de trabajo se convierta en un espacio de extrañamiento: el trabajador “sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo” (ver Marx, 1968).

4. El concepto de *interseccionalidad* fue acuñado por Kimberlé Crenshaw (1989) para señalar las múltiples opresiones experimentadas por las trabajadoras negras de General Motors. La autora ha señalado que su aplicación de la interseccionalidad ha sido y continúa siendo contextual y práctica, y que su pretensión no ha sido la de crear una teoría general de la opresión. Este concepto tiene puntos de contacto con la *contradicción sobredeterminada* formulada por Althusser, que permite comprender la imbricación de las diferentes instancias –con autonomía relativa- en la formación social entendida como un todo complejo estructurado y sobredeterminado.

Bajo el diagnóstico de Heidi Hartmann (1979) “las categorías marxistas, como el propio capital, son ciegas al sexo” (p.8) y es a causa de esta “ceguera” que el marxismo postula que el capitalismo es un sistema de puestos vacantes que crea jerarquías entre trabajadores, pero no establece quién debe ocupar los “lugares vacíos”⁵. Por ello, Hartmann, propone analizar la combinación del patriarcado y del capitalismo sobre la que se estructuran nuestras sociedades, puesto que “la acumulación del capital se acomoda a la estructura social patriarcal y contribuye a perpetuarla” (Ibíd.: 2- 3).

En ese sentido, Hartmann critica a Mariarosa Dalla Costa (1975) porque ésta no parte de las relaciones entre el hombre y la mujer en su reivindicación del salario doméstico, sino que “utiliza la concepción feminista del trabajo doméstico como un trabajo real para reivindicar su legitimidad bajo el capitalismo, afirmando que debería ser un trabajo asalariado” (Ibíd.: 6). Sin embargo, para Hartmann, la importancia del trabajo doméstico como relación social es que perpetúa la estructura del patriarcado.

Ahora bien: ¿cómo es que las mujeres quedan sujetadas al trabajo doméstico? Federici responde esta pregunta colocando el foco sobre las cacerías de brujas entendidas como un momento fundacional del capitalismo a comienzos de la era moderna, el que surge “mientras esta guerra contra las mujeres está en marcha” (Federici, 2010: 23) y que sirvió para allanar el camino al desarrollo de un régimen patriarcal más opresivo⁶.

Desde los puntos de vista social, económico, cultural y político la caza de brujas, así como el control de la natalidad y la intervención del Estado para disciplinar los cuerpos feminizados, fue un momento decisivo en la vida de las mujeres; similar a la derrota histórica a la que alude Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* como la causa del desmoronamiento del mundo matriarcal.

De acuerdo con la tesis de Federici, a partir de la nueva división sexual del trabajo las mujeres quedan sujetadas al trabajo doméstico y reproductivo – el conjunto de actividades que son necesarias para reproducir y mantener la vida, no para producir en el circuito de valorización de capital- bajo el supuesto de su predisposición natural al *cuidado*.

Con el concepto de *cuidados* se hace referencia a aquellas actividades que cubren los espacios que los mercados dejan vacíos por ser no rentables, y que se

rigen “por la ética conservadora”, y por desarrollarse de manera invisible y oculta. Por ello, es que desde perspectivas críticas se considera que “cumplir adecuadamente la labor de cuidadora es un elemento fundamental en la construcción del género” (Pérez Orozco, 2014: 92). Ya que se trata de una tarea constitutiva de la matriz heterosexual del capitalismo heteropatriarcal⁷, que se acompaña de una división étnica y de clase.

Sin embargo, la preocupación por el bienestar de los otros no es lo único en juego en los *cuidados*: hay grandes dosis de culpa, de sentimiento, de responsabilidad, de imposición normativa⁸. En este sentido, hay un riesgo que consiste en idealizar los *cuidados*⁹ al contraponerlos a las actividades reguladas por el mercado (“mientras que el capital destruye la vida, los cuidados la garantizan”); lo que tiene como efecto que éstos sean esencializados como naturalmente inherentes a la femineidad¹⁰.

Immanuel Wallerstein (1988) argumenta en *El capital histórico* (1988) que fue en el contexto de esta estructura de unidades domésticas donde empieza a imponerse a las clases trabajadoras la distinción social entre trabajo productivo y trabajo improductivo. De hecho, señala Wallerstein, el trabajo productivo comienza a ser pensado como un trabajo que devengaba un salario y el trabajo improductivo, era pensado meramente como una

5. Aunque una respuesta a este no planteo de Marx, se encuentra en la formulación althusseriana de sujetos (*Träger*) portadores de funciones necesarias para el funcionamiento de la sociedad; sin embargo, Hartmann advierte que la base delimita funciones, pero no indica quién las debe ocupar.

6. Para Segato el patriarcado es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad, que moldea la relación entre posiciones y precede a la era colonial- moderna. En esta línea sostiene que “la conquista misma hubiera sido una empresa imposible sin la preexistencia de ese patriarcado de baja intensidad, que torna a los hombres dóciles al mandato de masculinidad” (Segato, 2016: 19) y que coloca a la mujer como vencida y disciplinada, es decir, en una posición de subordinación y obediencia.

7. En este sentido, se vislumbra que “heteropatriarcado” es una categoría útil de análisis porque permite dar cuenta de cómo las estructuras sexuadas impregnan espacios e instituciones además de condicionar a los sujetos.

8. No menos importante ha sido en este sentido, la construcción del amor romántico, ya que bajo este mito se coloca a las mujeres en una posición subalterna, al enmascarar y ocultar la arquitectura intencionada del patriarcado para perpetuar las desigualdades. En esta dirección, por ejemplo, Shulamith Firestone ha señalado que el amor es un instrumento más del poder masculino para mantener la desigualdad en su propio beneficio. Kate Millet por su parte, ha señalado que “el amor era el opio de las mujeres”. En esta línea autoras contemporáneas como Marcela Lagarde o Coral Herrera, advierten que el mito del amor romántico “está detrás” de muchas de las violencias que sufrimos las mujeres, vinculadas al cuerpo como propiedad privada, pertenencia del otro, características todas del capitalismo heteropatriarcal.

9. La complejidad para rotular a los *cuidados*, hace que puedan ser emparentados con los monstruos de Haraway: conceptos que se sitúan en fronteras conceptuales, analíticas y políticas, y permiten pensarlas. Ya que si, por un lado, permite avanzar en discusiones en torno a lo público y lo privado, lo afectivo de lo meramente laboral. Por otra parte, se ha exhibido un desgaste del uso del término que “al ser todo, es nada a la vez” (Pérez Orozco, 2014: 93).

10. Atendiendo a éstas críticas, Pérez Orozco opta por utilizar la expresión “sostenibilidad de la vida”, combinando diversos modos de referencia para los trabajos invisibilizados (trabajos no remunerados, trabajos residuales, reproducción).

actividad de subsistencia, y que, por tanto, “no producía un excedente del que pudiera apropiarse alguien”. En este marco, mientras que el trabajo productivo era realizado fuera de la unidad doméstica, en “el centro de trabajo” por parte de un varón, asalariado, mayor de edad; el trabajo no productivo, era realizado dentro de la unidad doméstica (Wallerstein, 1988: 14- 15).

Así las cosas, la nueva división sexual del trabajo diferenció no sólo las tareas que las mujeres debían realizar, sino también sus experiencias, sus proyectos de vida, sus posibilidades, sus deseos. Es mediante un discurso ideológico que las interpelaba¹¹ para ocupar su rol de madres, de esposas, de hacedoras domésticas, de “sostén” de la familia -el aparato ideológico de Estado fundamental- que éstas quedan reclutadas al trabajo doméstico y reproductivo.

El discurso ideológico y el mandato de género durante este período fueron efectivos en la medida que pudo sujetar a las mujeres a las actividades domésticas que el sistema requería por parte de ellas, al mismo tiempo que las constituía como reproductoras, por un lado; y no trabajadoras, por otro. No sorprende entonces, que, por entonces, el matrimonio se presentara como “la verdadera carrera para una mujer” (Federici, 2010: 167), y que la maternidad se haya calificado como una experiencia femenina ineludible, valorada por encima de cualquier otra, fundamentada en las cualidades naturales de la mujer para la reproducción y la crianza de los hijos.

De qué manera, la nueva división sexual del trabajo reconfiguró las relaciones entre hombres y mujeres es algo que puede verse a partir del amplio debate que tuvo lugar en la literatura culta y popular de la época acerca de una supuesta *naturaleza femenina*. Se estableció que las mujeres eran inherentemente inferiores a los hombres, excesivamente emocionales, poco razonables, vanidosas, salvajes, despilfarradoras y lujuriosas, incapaces de manejarse por sí mismas y que, por lo tanto, *debían* estar bajo control masculino.

Estos *discursos naturalistas* en torno a las mujeres, legitimaron una serie de prácticas de apropiación y violencia contra éstas, similar a la que recibían “los salvajes indios” (Ibíd.: 182). Lo cual se ha logrado gracias a la complicidad del Estado con la introducción de leyes y nuevas formas de tortura dirigidas a controlar el comportamiento de las mujeres dentro y fuera del ámbito doméstico.

En este sentido, Federici destaca que durante los siglos XVI y XVII, en un contexto de creciente misoginia, al tiempo que se criminalizaba la prostitución se legalizaba la violación (Federici, 2010: 169) así como se radicalizó el proceso condenatorio por infanticidio, y por delitos reproductivos (Ibíd.: 159) para controlar la natalidad.

Lo sintomático es que, una vez que se instaura el sistema capitalista (y patriarcal), el discurso en torno a las mujeres cambia rotundamente. A partir de entonces, éstas son representadas como “pasivas”, “dulces”, capaces de “apaciguar a los hombres” y de “ejercer una influencia positiva sobre ellas”.

En el cambio de discurso ideológico sobre las mujeres, se manifiesta que el capitalismo debe justificar y mistificar las contradicciones incrustadas en sus relaciones sociales (como “la promesa de libertad frente a la realidad de la coacción generalizada y la promesa de prosperidad, frente a la realidad de penuria generalizada”) denigrando la “naturaleza” de aquellos a quienes explota: “mujeres, súbditos coloniales, descendientes de esclavos africa-

11. La *interpelación ideológica* es la función central de la ideología en la formulación de Althusser (1988) y se trata de una tesis que ha tenido desarrollos frondosos en teorías feministas diversas. Judith Butler, por ejemplo, toma el concepto de interpelación ideológica para dar cuenta de la ambivalencia constitutiva del sujeto y de la forma mecánica del poder. La sujeción habilita así el terreno de disposición del sujeto a ser producido bajo determinado ideal normativo (Butler, 2001: 30). Por su parte, Teresa de Lauretis (1986) también toma explícitamente la teoría materialista de la ideología de Althusser y propone sustituir en la tesis althusseriana de que “toda ideología tiene la función de constituir individuos concretos en sujetos” (Althusser, 1988: 53) el término *ideología* por el de género. Bajo la convicción de que esa sustitución permite mantener la eficacia del discurso ideológico, puesto que: “...el género tiene la función (que lo define) de constituir individuos concretos como varones y mujeres” (Lauretis, 1996: 12). Mientras que, desde una perspectiva feminista descolonial, Ochy Curiel (2013) propone utilizar el término de interpelación ideológica para “interpelar a la hegemonía”. En ese sentido, la feminista dominicana, invita a cuestionar “¿por qué la blanquitud no es un sujeto de investigación? ¿por qué no hacemos antropología de los privilegios?” (Curiel, 2013: 36).

12. Para Sandra Ezquerro (2012) retomando discusiones con Harvey y Harstock, el momento actual de globalización debería ser pensada como un momento de *acumulación por desposesión*, un momento de feminización de la fuerza de trabajo y donde la clase trabajadora es denigrada y goza cada vez menos de menos poder de negociación.

13. Colette Guillaumin en “Practica de poder e idea de Naturaleza” [1978 (2005)] realiza un aporte muy valioso al mostrar que los discursos racistas producen “razas”, junto con las construcciones simbólicas que definen sus características y que generó una serie de dicotomías conceptuales homologadas a *sexo/raza*. Para Guillaumin es el efecto material de la palabra (“la teoría no es sólo un acto contestatario”) el que define la dimensión material de las relaciones de apropiación ya que la idea de naturaleza es la que luego sirve para enmascarar las opresiones. En esta dirección, articula sexismo y racismo en los procesos de subordinación de las mujeres (aun blancas) que estaban naturalizados al punto de volverse invisibles.



nos, inmigrantes desplazados por la globalización¹²” (Federici, 2010: 31). Lo que manifiesta que la *ideología naturalista* (Delphy, 1985: 15) juega un rol central como instrumento de dominación, ya que es a partir de una supuesta inferioridad natural¹³ que se legitima la dominación y la hostilidad contra éstas alteridades. En el caso de las identidades feminizadas, la homologación de éstas con la naturaleza, es fundamental para justificar la lógica extractivista del sistema capitalista, que objetiva sus cuerpos, expropia sus decisiones y sus proyectos.

Una de las consecuencias más nocivas del capitalismo para las mujeres se vincula al hecho de que sirvió para destruir el control que éstas tenían sobre sus propios cuerpos, ya que destruyó todo un mundo de prácti-

cas femeninas, relaciones colectivas y sistemas de conocimiento que habían sido la base del poder de las mujeres en la Europa precapitalista (vinculada a conocimientos medicinales, sabiduría ancestral y cosmovisiones femeninas). De manera que el modo de producción capitalista, tiene como efecto escasez para las mujeres, no riqueza, ya que a partir de entonces éstas pierden relación con su propio cuerpo y con la comunidad. Uno de los derechos que perdieron en este sentido fue el de poder realizar actividades económicas por su cuenta, lo que habilitó su sujeción a los hombres perdiendo así, tanto poder social como político y económico.

En esta línea, cabe atender, por ejemplo, a que la eliminación de las brujas como curanderas tuvo como contrapartida la creación de una nueva profesión médica

Las mujeres indias daban colibríes a las curanderas españolas para que los usaran para la atracción sexual, las mulatas enseñaron a las mestizas a domesticar a sus maridos, una hechicera loba contó sobre el Demonio a una coyota. Este sistema “popular” de creencias era paralelo al sistema de creencias de la Iglesia y se propagó tan rápidamente como el cristianismo por el Nuevo Mundo, de tal manera que después de un tiempo se hizo imposible distinguir qué era “indio” y qué era “español” o “africano.

(Federici, 2010: 97)

masculina bajo la protección y el patrocinio de las clases dominantes. Lo que revela que una de las estrategias del proyecto político capitalista era despojar de autonomía a las mujeres, pero, además, intentaba dividir las alianzas entre estas, alianzas que iban más allá de sus pertenencias de clase, étnica/ racial: La partición de lazos sociales puede ser pensada bajo la categoría de *epistemicidio sexo genérico* (Sousa

Santos, 2010) en tanto destruyó un mundo de prácticas y saberes ancestrales que constituía el empoderamiento de las mujeres. Lo cual significó también la destrucción de la vida comunal dictada por el interés económico específico de asegurar las condiciones para una economía capitalista, para lo cual la reclusión forzosa de las mujeres a las actividades domésticas, fue fundamental para la acumulación de capital.

Para lo cual hay que atender también que, en un sistema donde la vida está subordinada a la producción de ganancias, la acumulación de la fuerza de trabajo sólo podía lograrse con el máximo de violencia, para que la violencia misma se transforme en la fuerza más productiva. En este sentido, Federici confronta a Marx argumentando que:



Cada fase de la globalización capitalista, incluida la actual, ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación originaria, lo que demuestra que la continua expansión de los campesinos de la tierra, la guerra y el saqueo a escala global y la degradación de las mujeres son condiciones necesarias para la existencia del capitalismo en cualquier época. Debería agregar que Marx nunca podría haber supuesto que el capitalismo allanaba el camino hacia la liberación humana si hubiera mirado su historia desde el punto de vista de las mujeres.

(Federici, 2010: 21)

Si desde el proceso de constitución del capitalismo, la violencia y el control se ha descargado con virulencia contra quienes representan un “peligro” y una amenaza para mantener el orden capitalista patriarcal; en la actualidad, en un contexto de avanzada neoliberal y neoconservadora, asistimos a un recrudescimiento de violencia por parte de los “voceros del capital”¹⁴. Lo que se manifiesta no sólo en discursos moralizantes propios de la retórica conservadora de la familia tradicional; sino también en el disciplinamiento que buscan los feminicidios actuales, cuya naturaleza expresa un exceso de crueldad contra los cuerpos femeninos y los cuerpos disidentes sexual y racialmente, donde la conquista, la rapiña y la violación como damnificación se asocian y se inscriben en los cuerpos para dejar su mensaje¹⁵.

Bibliografía

- Althusser, Louis (1988) *Aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1ª edición: 1970.
- Althusser, L. (1996) "Tres notas sobre la teoría de los discursos" en *Escritos sobre psicoanálisis*, México: Siglo XXI. 1ª ed. francesa: 1966. Trad.: Eliane Cazenave Tapie.
- Butler, Judith (2001) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra. Publicado originalmente en inglés en Stanford University Press en 1997.
- Curiel, Ochy (2013) *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Bogotá, Brecha lesbica y en la frontera.
- Dalla Costa, Mariarosa (1975) "Las mujeres y la subversión de la comunidad" en Dalla, Mariarosa y James, Selma (1972) *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, México, Siglo XXI editores. 1º publicación, 1972. Trad. Isabel Vericat.
- Delphy, Christine (1985). *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos* en Cuadernos inacabados 2.3, Barcelona, La Sal ediciones de les dones.
- Espinosa Miñoso, Yuderkis (2014) "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional". En Yuderkis Espinosa, Diana Gómez, Karina Ochoa, *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ezquerro, Sandra (2012) "Acumulación por desposesión, género y crisis en el Estado español" en *Revista de Economía Crítica*, núm. 15, 2012, pp. 124-147.
- Federici, Silvia (2010) *Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Federici, Silvia (2018) *El patriarcado del salario*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Guillaumin, Colette (2005) "Práctica del poder e idea de Naturaleza" en y Curiel, Ochy y Falquet, Jules (2005) *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu*, Buenos Aires, Brecha lesbica ediciones. Publicado inicialmente en *Questions Féministes*, nº 2 y 3, febrero y mayo de 1978.
- Hartmann, Heidi (1979) "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", en: *Capital & Class*, No. 3, pp. 1-33. ed. cast. "Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo" en *Papers de la Fundació* núm. 88.
- Lauretis, Teresa de (1996) "La tecnología del género" en *Revista Mora* nro. 2, año 1996. Tomado de *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, London: Macmillan Press, 1989, pp. 1- 30.
- Marx, Karl (1968) "El trabajo alienado" en *Manuscritos económicos- filosóficos de 1844. Economía política y Filosofía*. Buenos Aires: editorial Arandú. Traducción Hugo Acevedo, pp. 107- 123.
- Marx, Karl (2004) *El Capital: El proceso de producción del capital*. Libro I, Vol 1 y vol. 3. Buenos Aires: Siglo XXI editores. Traducción Pedro Scaron.
- Pérez Orozco, Amaia (2014) *Subversión feminista de la economía*. Buenos Aires: Traficantes de sueños.
- Segato, Rita (2016) *La guerra contra las mujeres*. Madrid: tinta Limón.
- Sousa Santos, Boaventura (2010) *Para descolonizar Occidente*. Buenos Aires: CLACSO.



14. La demonización de la "ideología de género" por parte del neoliberalismo de los gobiernos de "derecha" -que por ejemplo destituyeron a Dilma Rousseff en 2016 bajo los valores de la "familia"- constituye una muestra de cómo la cuestión de género se encuentra en el centro de la batalla política, y revela que simultáneamente al avance de gobiernos neoconservadores y neoliberales, se recrudece la violencia contra las mujeres.

15. Tal recrudecimiento sólo puede explicarse, para Segato, al reconocer que la pedagogía masculina y su mandato se transforman en pedagogía de la crueldad, funcional a la codicia expropiadora "porque la repetición de la escena violenta produce un efecto de normalización de un pasaje de crueldad" (Segato, 2016: 21).

GARANTÍA DE VERDAD,





LA GRAN FALACIA

“Violencia es mentir”

Carlos Alberto Solari

La verdad es aquel concepto que aflige al hombre casi tanto como la existencia repudiable del inconsciente; es detestable tener la certeza de que no se tiene certeza ¿Pero cómo escapa la sociedad a tal falta? aboca a dios, y de repente la modernidad... pero otra vez el hombre puede mirar al sudeste, en Grecia hacía ya dos milenios había nacido la ciencia y su gloriosa *garantía de verdad*. Este texto intenta denunciar vehementemente la utilización, por parte de las prácticas política/ideológica/judicial, de la verdad científica (una verdad particular y con una gran ausencia de verdad en términos estrictos, aunque como negar la penicilina). Es decir, denunciamos el proceso de garantización de verdad de conocimiento/conceptos (CC) ideológicos que realizan prácticas no científicas, apelando a la ciencia y presentándolos como CC científicos. La causa de esta denuncia radica en la utilización política de dichos CC ideológicos maquillados de científicos y su consecuencia: ser un puntal más que sostiene la hegemonía de la clase dominante.



A lo largo del texto utilizaremos multiplicidad de veces la palabra "verdad", entendiéndose el carácter expositivo de dicha utilización. Consideramos imposible e innecesario analizar la profunda complejidad de esta categoría. El texto se centra en la *garantía de verdad*, consideramos que la fuerza política de expresar este concepto científico exige mantener, aunque a regañadientes, la palabra "verdad" en su interior. Se observa que garantía también nos ofrece una resistencia imposible de soslayar, esta palabra proviene de garante (similar al garante de un préstamo en el banco), es en este punto donde la unión garante-verdad cumple una función política-expositiva que queremos resaltar. Althusser utiliza este concepto científico en su curso de filosofía para científicos, adoptamos de aquí la idea que guiará el presente texto.

Entiéndase como *proceso de producción de conocimientos/conceptos* (PPC) a un proceso similar al proceso de producción de manufacturas donde un sujeto (el trabajador) aplicando su fuerza de trabajo a los medios de producción transforma una materia prima en una manufactura. Cuando la producción es científica el sujeto que aplica la fuerza de trabajo es el científico, la materia prima es el objeto de conocimiento, los medios de producción contienen al conocimiento acumulado hasta ese momento sumado a los medios de investigación y el producto es el CC científico. Analizaremos al PPC ideológico y sus diferencias con el científico a lo largo del texto.

El PPC atraviesa visceralmente al desarrollo de todas las agrupaciones humanas de la historia, es decir, es un proceso ahistórico inherente a toda formación social. Los PPC son inherentes a todas las prácticas de una formación social, toda práctica contiene un PPC característico. Tal PPC tiene múltiples determinantes, infinitos en sentido estricto, pero que podríamos clasificar en dos:

Determinantes internos al PPC: son las relaciones de producción, los medios de producción y la fuerza de trabajo de la práctica productora de conocimiento. También encontramos aquí la propia ideología científica y los aparatos ideológicos científicos (universidades, institutos, etc.) con sus propias formas de reproducción. .1

Determinantes externos al PPC: son el resto de las prácticas de una formación social (prácticas religiosas, ideológicas, filosóficas, artísticas, económicas y políticas). .2

Tales determinantes tienen una relación de influencia mutua constante (sobredeterminación). Esta relación promueve un constante movimiento del PPC (cambio), tanto por determinaciones internas como externas; una homeostasis del PPC, un equilibrio dinámico.

En el 2018 se encontraron en Sudáfrica las pinturas rupestres más antiguas que se conocen, pertenecientes al paleolítico; estas pinturas fueron hechas con técnicas determinadas, con pigmentos determinados y simbolizaban cuestiones determinadas. Al interior del arte rupestre hay un conocimiento técnico, es decir, se da un PPC artístico con características propias. A su vez, se considera que algunas de estas pinturas tenían fines religiosos debido a los lugares recónditos de las cavernas donde se hallaban, contrastando con los lugares más luminosos y de fácil acceso donde se encontraban pinturas que detallaban acciones de la vida cotidiana de estas sociedades, el lugar donde se encuentra la imagen está determinado externamente por prácticas como la religiosas, política y económicas. En síntesis estamos en condiciones de afirmar que hace más de 78.000 años las sociedades producían CC (técnicas pictóricas) por medio de un PPC condicionado por determinaciones internas y externas.

En el todo complejo de la formación social sucede lo singular (que contiene al todo en esta mínima expresión);

ejemplifiquemos: Los pigmentos utilizados en el arte rupestre suponen todo un conocimiento de su forma de preparación, lugar de adquisición, tiempos de secado, características de aplicación; todos son parte del proceso de producción artística que contiene un PPC particular. Si pensamos tan solo en el lugar de adquisición de pigmentos, más específicamente, en el conocimiento del lugar de adquisición ¿cuáles son los determinantes internos y cuales los externos? En un día de caza el artista rupestre vio tal planta y pensó ¿Servirá como pigmento? Determinante externo económico (la caza), externo político/ideológico (el cazador), interno-fuerza de producción (el artista), interno-medio de producción (el color), interno-conocimientos previos (con que colores contaba y con cual no). ¿Y en que pensaba, lejos de su casa, en la peligrosidad de una jornada de caza que al ver una planta vió la posibilidad de color? Sintéticamente diremos que los determinante son infinitos, mas no inabarcables. No son inabarcables gracias a la posibilidad de categorización, que si bien insume un error sistemático, permite sintéticamente “abarcar” la complejidad del todo (asumimos el *bias* y por lo tanto la imposibilidad en términos estrictos). No pretendemos estudiar tamaña complejidad, solo planteamos la posibilidad de su estudio.

Demarcación del campo de estudio y breve presentación de categorías epistemológicas, paso previo indispensable para analizar nuestra problemática política

Hemos encontrado en nuestra propia PPC científica ciertos desacoples entre la práctica científica y las condiciones de posibilidad de la misma, la ciencia solo es posible con una relación en lo no científico, las características de estas *condición necesaria* se vuelven abrumadoras, pues lo científico es necesariamente no científico en algún grado. A su vez esta gradualidad es tenebrosa pues subyace el cosmos en su interior ¿Pero esto no científico que es? ¿Esta condición necesaria qué tipo de relación supone? ¿En que practica se encuentra si no es la científica? O mejor dicho, ¿En qué y con qué relación de las prácticas no científicas? La complejidad de estas preguntas requiere un análisis necesario, pero inabarcable por el momento para nosotros. Intentaremos delimitar artificialmente todo este campo de estudio, trazaremos algunas líneas para afrontar de esta inmensa tarea una porción inteligible a nuestra posibilidad teórica:

1. Solo evaluaremos los PPC de las prácticas científica e ideológica, todo ingreso en prácticas distintas será por cuestiones expositivas.
2. Las siglas PPC y el CC contiene la palabra conocimiento y concepto, a los fines expositivos adoptamos esta expresión, aclaramos que conocimiento no aplica cuando hablamos de PPC ideológico, la practica ideológica carece de conocimiento.
3. Las relaciones internas serán expuestas en una parcialidad y solo aquellas que nos sirvan a una finalidad política: evidenciar la utilización por parte de las prácticas ideológica/política/judicial de la *garantía de verdad* que tiene consigo el concepto científico.
4. Se intentará no analizar las relaciones externas debido a su grandísima complejidad, ingresaremos en este terreno lo mínimo indispensable, aceptamos que esto insumirá errores de gran complejidad.

El PPC es contenido por todas las prácticas humanas y cada una de estas presenta PPC particulares, pero sus efectos (los CC) se reducen a tres tipos, CC científico, CC teórico-técnico y CC ideológico.¹ Nombraremos de la práctica filosófica una particularidad, si bien es una práctica teórica con un PPC propio (un PPC muy particular que no será analizado en este texto), en múltiples ocasiones se presenta como generadora de CC, estrictamente no crea conocimiento y consideramos más adecuado presentarla como una práctica organizadora/confundidora (según los intereses ideológico/políticos del periodo histórico coyuntural) del conocimiento.



A modo de ejemplo diremos que:

La práctica científica es la que practican los científicos, genera CC científico y ejemplo de ellos son el concepto de gravedad, la singularidad del inconsciente, las leyes de la termodinámica y el concepto de lucha de clases; por nombrar algunas. **.1**

Los CC teórico-técnica los generan distintas prácticas de la formación social, por ejemplo la médica: el cirujano al abrir un abdomen, no se basa en la verdad científica para resolver tal ligadura o tal disección, sino que se basa en su saber científico (expertis científica), una capacidad de resolución técnica (expertis manual) y una experiencia acumulada (expertis empírica). Esta práctica genera CC *teóricos* (técnica de Dixon, Mils o Hartman para resolver un cáncer de colon). También sería el caso de un montañés que reconoce que ante la presencia de una determinada ave sucederá tal característica climática o el propio CC generado por el artista rupestre.² **.2**

La práctica ideológica generan CC ideológicos y ejemplo de ellos son la libertad, la democracia, la propiedad privada, el trabajador libre. **.3**

La práctica filosófica es la ejercida por los filósofos y genera categorías filosóficas, ejemplos de ello son el átomo de Platón o el sujeto trascendental de Kant.³ **.4**

El PPC no termina con la producción de un CC, si no que continúa en su aplicación dándose un doble proceso dialéctico. Durante la génesis del CC el mismo se desarrolla en un proceso causal-dialéctico entre el objeto teórico y su efecto CC, en términos estrictos es un proceso positivo dado que sintetiza en un CC contante y sonante; sin embargo, el CC puede ser errado, en tal caso sería negativo; en síntesis, es un proceso dialéctico inespecífico (su especificidad será determinada solo en el curso del tiempo, solo en el fin de los tiempos sabremos si es verdad y aun así tendremos dudas). La segunda dialéctica surge durante la aplicación del CC; entre objeto a nombrar (mismo objeto otra función) y el CC, ambos como causa, y su efecto que es el CC *en acción*; aquí siempre la dialéctica es negativa dada la deformación ideológica inherente e insoslayable del proceso. Para resumir diremos que el objeto aparece dos veces en el proceso:

Como objeto nombrado en un proceso de aplicación de CC.⁴ **.2**

Como objeto de conocimiento y este es el proceso de generación de CC. **.1**

Se dan dos batallas (lucha de clases), una en la producción y otra en la aplicación del CC; este texto abarca el primer momento de esta doble dialéctica.⁵

El *objeto de conocimiento* es la materia prima del PPC. El objeto existe a priori por fuera del PPC, se encuentra ya en el seno de las prácticas humanas científicas y no científicas, pero debe transformarse en un problema, en una incomodidad, debe hacerse visible en la formación social (objeto/problema). El objeto problematizado es la materialización del accionar humano en el seno de una formación social, cuando este objeto/problema sea parte de una teoría incompleta en el campo del conocimiento (un gap del conocimiento) hablaremos de materia prima de un PPC. El objeto/problema es un recorte coyuntural e histórico que una formación social realiza como producto particular durante su hacer. Este gap/problema/recorte (objeto) es vehiculizado por el investigador al interior de su campo de conocimiento⁶ y pudiendo ser inabordable en términos estrictos (imposibilidad de acceso a lo real), completamente abordable en términos ontológicos (total acceso a lo real) o algo de su esencia se nos es rebelada en el PPC (parcial acceso a lo real); supera enormemente a este texto que intenta abordar cuestiones político-ideológicas que son inherentes al PPC.

El PPC ideológicos es distinto del PPC científicos por lo tanto sus productos (CC) son distintos también, estos procesos de producción se encuentran relacionados por un proceso que hemos nombrado con el concepto *garantía de verdad*. El CC ideológico esconde su origen y simula un PPC idéntico al científico. El CC ideológico utiliza del científico su grado de verdad, a modo de garantía, se baña de una supuesta verdad a través de la impostación de una forma de producción (presentada como igual), al describir esta diferencia entre ambos PPC podemos decir que el CC ideológico se encuentra externamente validado (ideológicamente validado). El PPC ideológico se presenta como igual al PPC científico, intenta demostrar que sus métodos no distan, que son iguales; nosotros describiremos (parcialmente debido a cuestiones expositivas) que ambos PPC son distintos. Esta garantía de verdad que usurpa la ideología disfrazada de ciencia es un hecho de una desmesurada violencia, *la libertad* del hombre no es un hecho científico, y el mundo traga cadáveres diarios en pos de esta verdad teorizada por tantos locuaces “defensores” del hombre, de los verdaderos hombres... Kant dijo: “...nadie puede imaginar que esas narices tan aplastadas correspondan al hombre...” se encontraba dividiendo a las personas de las no personas y esta frase describía a un sujeto de color.⁷

Queda planteada para siguientes investigaciones la siguiente problemática que es parte del proceso de garantía de verdad del PPC ideológico: la neutralidad del conocimiento científico. Dejamos planteado que consideramos que tal neutralidad científica es un supuesto ideológico, por lo tanto: no existe la neutralidad política/ideológica en la ciencia, como es de suponer si consideramos una formación social sobredeterminada, aunque la ideología liberal hoy por hoy afirma lo contrario y presenta una supuesta neutralidad en la ciencia como en otras prácticas sociales.

1. Para ser estrictos nunca es enteramente científico el CC científico o ausente completamente de científicidad el CC ideológico, la división tajante es meramente de carácter expositivo, merece un estudio particular este punto y su relación con el CC teórico-técnico.

2. El CC teórico es una categoría muy compleja y requiere de un análisis profundo que no será realizado. Este CC tiene un efecto y un PPC, pero ambos pueden ser más o menos cercanos a los científicos o a lo ideológico según cada CC teórico particular. El CC teórico bascula entre el científico y el ideológico pudiendo transformarse en uno u otro, ahí yace su existencia tensional. Es una garantía más para el CC ideológico: la gradualidad de este hacia el CC científico a través del CC teórico. Tema de otra investigación.

3. Supera a las posibilidades de este texto inmiscuirse en el exquisito espacio que dista al concepto (propio de las prácticas productoras de conocimiento) de las categorías (propio de la práctica organizadora del conocimiento). Reconocemos que en la práctica filosófica la presentación de algunas categorías son rápidamente aprehendidas como CC, pero esta rápida aprehensión y su difícil diferenciación no son justificativo para llamarlas CC. Es muy fina la diferencia entre un CC de un PPC y una categoría debido a que en la utilización ideológica de la categoría (por ejemplo: espíritu absoluto) se presenta como un CC de un PPC, pero en realidad no es ningún conocimiento referido a un objeto de conocimiento, refiere a un orden lógico, sintomatiza un locus vacío de una concatenación lógica, completa la concatenación y ocupa ese locus, su existencia es previa a su producción (ya veremos algunas similitudes de la categoría con el CC ideológico).

4. Nota: se produce un transcurrir dialéctico donde el CC en acción nombra al objeto, recorta este y le da forma. Es decir, el objeto de conocimiento es delimitado por el CC en acción y es causa del CC que lo delimitará. Se desdibuja la relación causal que tiene solo fines descriptivos, la complejidad de los hechos precisa de estas categorizaciones para una descripción humanamente inteligible de los mismos.

5. Probablemente infinitas dialécticas, a modo de estudio diremos dos.

6. Althusser nombra la ciencia como una práctica sin sujeto, de acuerdo con este autor remarcamos la función expuesta previamente del investigador y dejamos planteadas futuras investigaciones.

7. ¿Qué es el hombre? Pregunta Kant. ¿Por qué Kant pregunta y responde que es *el hombre*? ¿Qué práctica social debiera definir lo que es *ser humano*? ¿O cada práctica definirá *hombre* según su interés coyuntural? ¿Qué determina que una práctica social defina qué es *ser humano*? ¿Qué implicancias en la formación social tiene tal definición de *ser humano*? La pregunta materialista pertinente: ¿Qué implicancias políticas tiene la definición científica y/o ideológica, predominantemente aceptada en una formación social, de *ser humano*? O mejor aún: ¿Qué implicancias políticas tiene un CC científico y/o ideológica, predominantemente aceptada en una formación social, de *ser humano*?

Problema político y presentación de ejemplos

La verdad científica ostenta un grado de verdad muy poderoso validado por los productos que a lo largo de la historia la ciencia ha concretado, por ejemplo: la posibilidad de sobrevivir a la peste o la llegada del hombre a la luna; estas "verdades" son un gran aval.⁸ Imaginemos lograr impartir sobre el concepto *propiedad privada* tal garantía de verdad, y no encontraremos ante las ciencias jurídicas actuales y su incansable trabajo de sostener política e ideológicamente lo insostenible científicamente.



Nombraremos seis puntos claves en los PPC ideológico y científico que muestran las diferencias insoslayables que distan entre ambos procesos y por consecuencia en sus productos, los CC:

<i>Objeto de conocimiento</i> ●	<i>Diferente relación objeto/CC</i> ⊕
<i>Lucha de clases</i> ●●	<i>El concepto científico es indestructible</i> ⊕⊕
<i>Lo ideológico presente en el CC</i> ●●	<i>o no es científico.</i>
<i>Falsacionismo y falso falsacionismo</i> ⊕⊕	<i>Diferente sistematización teórica</i> ⊕⊕

Objeto de conocimiento ●

El PPC tiene una relación causa-efecto, inicia en su fase de generación de conceptos con la materia prima y concluye con el concepto, pero atraviesa este proceso influenciado por las relaciones de producción internas al propio PPC y externas del resto de las prácticas de la formación social en cuestión. De otra forma podríamos decir se trata de un proceso causal pero relativo a la influencia interna y externa.

El CC científico es producto de un PPC, al ser un proceso recorre un espacio (lugar donde se materializa la lucha de clases), y al recorrerlo es traccionado ideológicamente en mayor o en menor grado (efecto de la lucha de clases que funciona al interior del proceso). Durante el PPC las relaciones internas y externas no permiten una pureza ideal, solo ensombrecen, pero este oscurecer es parte inexorable. Cuando el CC es científico el PPC busca que la tracción tienda a cero, que el CC sea el objeto de conocimiento, la ciencia vive en un idealismo escéptico; es sin duda una herida terrible (una cuarta herida narcisista) saber que el CC científico más finamente producido, no escapa a las influencias de las relaciones de producción, no escapa a la lucha de clases inherente a toda relación de producción, no logra ralearse de ideología; pero si el CC es científico se intentará destruir a si mismo (falsacionismo) en la búsqueda de una pura e ideal (por lo tanto imposible) relación causal.

La ley de gravedad intenta poner en palabras un proceso físico, su intención es la descripción exacta del proceso físico (contar exactamente la actividad a lo largo de un día lleva inexorablemente 24 horas). Tal identidad entre el proceso físico y su exposición en palabras es imposible por las relaciones sociales intervinientes en la que sucede la producción de dicha ley, las mismas relaciones sociales que atraviesan un relato "exacto", la imposibilidad de identidad entre materia prima y CC es propia del PPC científico. Pero la práctica científica desconoce o quiere desconocer este hecho, y busca esa identidad que nosotros a lo largo del texto hemos llamado verdad.

En la relación causal del CC ideológico existe un desplazamiento metonímico del efecto hacia una supuesta causa que esconde el verdadero origen (la categoría). ¿El CC "libertad liberal" de que objeto es efecto? ¿O es un significativo vacío, una concatenación de luchas ideológicas de un imposible significado? ¿Cuál es la materia prima que le dio origen a este desplazamiento anhelante de objeto? ¿Cuál es su objeto de conocimiento? ¿Cuál es su objeto de aplicación? ¿El hombre? ¿El hombre libre? No hay objeto de conocimiento ni CC, no hay objeto de conocimiento ni objeto de aplicación, hay movimiento, dialéctica, desplazamiento por similitud, significantes sin origen destinados a CC deseados, hay anhelos de clase, hay lucha de clases. El CC libertad se desplaza direccionado por la lucha de clases de la nada hacia la nada, es el direccionamiento coyuntural el PPC ideológico.

8. La validación de la ciencia es externa a ella y se da cuando el CC científico se encuentra en acción, en la segunda fase del PPC.

Conceptos como democracia, herencia, propiedad privada; todos conceptos de las ciencias jurídicas. Se hace muy difícil (evidentemente imposible) encontrar los objetos de conocimiento en los que inicia sus PPC. Lo que no se hace difícil es encontrar categorías filosóficas que sean causa, materia prima de estos CC ideológicos. Un CC como "libertad liberal" es efecto de la categoría filosófica el *hombre es libre por naturaleza* (Aristóteles, Tomas Moro, John Locke), no hay objeto de conocimiento, hay una idea (ideología) de que la libertad es un atributo inherente al hombre. Iniciamos el PPC ideológico en la categoría filosófica (el hombre es libre), que concluye a través del PPC ideológico en el CC ideológico (libertad liberal); luego mediante un desplazamiento metonímico del efecto describimos el objeto de conocimiento (falso objeto de conocimiento): libertad.⁹

Por último la libertad es investigada en un falso PPC científico, pero el PPC ya sucedió y no fue científico, genero el CC ideológico a partir de una categoría.

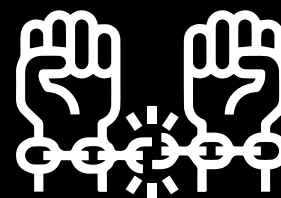
Dijimos previamente el CC ideológico es un significante vacío que se desplaza de la nada hacia la nada y que los callejones por los que viaja este significante (las condiciones de posibilidad del CC ideológico) son el PPC ideológico. Luego mostramos que PPC ideológico tiene un origen en la categoría filosófica y concluye en la demarcación de un falso objeto de conocimiento, entonces: ¿Cómo se salva esta supuesta contradicción? La categoría filosófica es de origen idealista, es un *a priori*, no nace de la interacción dialéctica del hacer humano sobre el entorno, nace de la interacción dialéctica de la razón con la razón. Por supuesto que el falso objeto de conocimiento no es más que una necesidad lógica que justifique al propio CC ideológico,¹⁰ el falso objeto de conocimiento es la condición necesaria para el falso PPC científico.

La tracción por parte de las relaciones internas y externas demarca las posibilidades reales del CC ideológico, es el PPC ideológico que parte de la categoría filosófica y concluye en un CC, es la lucha de clases en estado práctico. Los modelos políticos comunistas y liberales no negaron la libertad, de hecho la practicaron ¿Qué libertad practicaron? Pues bien: la libertad inherente al hombre, que no es más, que la categoría filosófica: El hombre es libre por naturaleza. La tracción que la lucha de clases produce sobre esta categoría filosófica determina que libertad hablamos (la de Stalin o Eisenhower). No se cuestiona la cientificidad del concepto libertad, no se cuestiona el origen ideológico del constructo, solo se manipula la categoría para que concluya en una sola interpretación acorde a fines político/económicos, la clase que domine impondrá.

Los PPC ideológicos y científicos son procesos causales de naturaleza completamente diferente, el CC científico tiene su aval en la puesta en práctica de sus CC (gravedad, penicilina, etc.), este es su innegable grado de verdad. Este grado de verdad es deseado por cualquier religión, rey o político; pero mal que nos pese el mundo del CC ideológico es distinto, claramente tiene su efecto contante y sonante, al morir defendiendo la libertad se muere, pero aquí

9. El desplazamiento metonímico del CC ideológico hacia la supuesta causa (falso objeto de conocimiento) requiere un análisis muy exhaustivo, el mismo no se realizará en presente texto por dificultades teóricas no resueltas aun por los investigadores. Analizaremos en el texto el desplazamiento de la categoría filosófica al CC ideológico (verdadero PPC ideológico); proceso previos a la génesis del falso objeto de conocimiento teórico.

10. ara una comprensión cabal de nuestra tesis se torna indispensable la descripción detallada de las diferencias entre categoría y objeto de conocimiento, próximas investigaciones abordaran esta problemática que excede ampliamente las intenciones de este texto.



Categoría filosófica
El hombre es libre



Concepto ideológico
Libertad liberal



Falso objeto de conocimiento
Libertad

PPCI: Proceso de Producción de Conocimientos Ideológico

Falso objeto de conocimiento
Libertad



CC ideológico
Libertad liberal

FPFC: Falso Proceso de Producción de Conocimientos Científico

yace la gran diferencia: ¿Se muere por qué libertad? y la bala que los mata responde a una sola física.

Lucha de clases ☉

La lucha de clase se expresa a lo largo de PPC, internamente en la propia práctica y externamente en la relación del conjunto de las prácticas de una formación social con el PPC de la práctica en cuestión. Al interior del PPC las diferencias entre CC científico e ideológico se pueden explorar al analizar cómo son atravesados por la lucha de clases. En el CC ideológico es la lucha de clases el propio PPC, no se debate sobre un objeto de conocimiento sino sobre una categoría filosófica, lo que está en juego es la interpretación de esta categoría filosófica, la interpretación que se imponga será materialización de la lucha de clases, es decir, ideologías dominadas y no dominadas conviven en el CC con diferente grado de especificidad, claramente una domina, tiene mayor peso específico y determina preponderantemente el CC. En el caso de CC científico la lucha de clases ocurre en el PPC no lo es en sí, desde la circunscripción que determina el objeto de conocimiento, como durante la generación y aplicación del CC; a lo largo de todo el proceso clases dominantes y dominadas se enfrentan por la hegemonía del PPC científico. Sintéticamente: la lucha de clases es por la hegemonía del PPC científico y, siendo el PPC ideológico, es por la hegemonía de CC ideológico.

Lo ideológico presente en el CC ☉

Lo ideológico es inherente a la práctica científica, pero el CC científico no es falseable por la intervención ideológica (solo lo es por la intervención científica), puede ser reducido a la mismísima nada su efecto, pero no la validez conceptual, puede ser derrotado en el campo político-ideológico, pero no lo será en el campo científico, esta es una especificidad del concepto científico. Esta intervención científica puede ser inflada, desesperadamente ayudada por intervenciones ideológicas-políticas; pero solo será falseado el concepto en cuestión si no es científico. La ciencia se depura constantemente de sus errores, no existe una ciencia terminada, la ciencia siempre está deshaciéndose de sus CC ideológicos, que no los reconoce y que son parte de teorías sólidas, solo el trabajo de la ciencia sobre la ciencia logra eliminar los CC ideológicos que contiene. La influencia externa (ideológica-política) es múltiple, habrá conceptos ideológicos en el seno de una ciencia que la ideología no permita descubrir, conceptos científicos que la ideología intente demoler y concepto científico que la práctica ideológica-política intente promover.

El concepto ideológico no intenta deshacerse de la ideología que contiene, es cierto que intenta limpiarse de ideología, pero no de toda la ideología, sino de la ideología no dominante que también lo conforma. Al interior del concepto ideológico las ideologías dominantes y dominadas conviven y en el PPC ideológico batallaran para que tal categoría filosófica genere un concepto de determinadas características, raleándose por medio de un supuesto falsacionismo de la ideología dominada. Este *falso falsacionismo* les da ese estigma de científicidad del que carecen, es un garante ante quien juzgue "lo verdadero de lo que no".

En PPC ideológico es la lucha de clases la que genera el movimiento de la categoría filosófica al CC ideológico. En tanto que en PPC científico, en el seno de una lucha de clases, sucede el desarrollo del concepto a partir de un objeto de conocimiento. Como ya dijimos ambos intentaran ralearse de ideología, el concepto ideológico solo de las dominadas, el concepto científico de toda; ambos procesos imposibles.

Falsacionismo y falso falsacionismo ☉

Los PPC en su primera fase concluyen con la generación del concepto, pero esta fase es infinita debido a que a lo largo de su existencia se intentará demostrar la falsedad de tal concepto. ¹¹

El concepto científico atraviesa toda su existencia en un limbo hacia ningún lado (un limbo intransitable), su existencia termina con la demostración de su falsedad o continúa falseándose infinitamente. La teoría científica con este mecanismo intenta deshacerse de todos los conceptos no científicos que contiene, tarea obviamente imposible.

De modo muy distinto el concepto ideológico intenta deshacerse de todo lo que contiene de ideologías dominadas, en un proceso que llamamos *falso falsacionismo*. No es solo la teoría ideológica la que se limpia de conceptos ideológicos no dominantes, sino que es también el propio CC ideológico (y sus múltiples posibles presentaciones)



quien intenta desprenderse de lo ideológico no dominante para ser de una sola forma: la políticamente adecuada a la ideología de la clase dominante.

⊕ **Diferente relación objeto/categoría-CC científico/ideológico**

El concepto científico tiene una relación "única" entre objeto de conocimiento y CC¹² por supuesto que no existe tal absoluto, pero es una tendencia donde las vibraciones incesantes intentan algo imposible, tender a cero. En el caso del CC ideológico uno no puede definir exactamente cuál es el CC que alude a la categoría, pues depende del contexto (coyuntura histórico/político/económica de la lucha de clases), el contexto define que CC (significado) se aplica a tal categoría filosófica, la libertad es libertad liberal, populista, socialistas, anarquista, feudal, etcétera ¿Libertades distintas? ¡¡¡Libertades distintas!!! El significado se desplaza irremediable e interminablemente conformándose en un significante vacío, un nexo entre una categoría filosófica y algún significado inespecificable (CC ideológico). Este desplazamiento interminable del significante desde la categoría filosófica hacia un CC ideológico es la propia lucha de clases, es una materialización de la lucha de clases.

Tratemos el concepto ideológico "*libertad*¹³" de las dictaduras del proletariado¹⁴, "*libertad*" de los procesos cívico/militares y "*libertad*" de las democracias liberales. Este CC ideológico es inherente a estos sistemas políticos, es decir, la clase dominante que ostenta el poder del estado impone su hegemonía sobre el PPC ideológico. El CC libertad existe con la forma política de democracia liberal, proceso cívico/militar o dictadura del proletariado. Es un CC ideológico que es realizado en el seno de la lucha de clases; dicho de otra manera, es un significante vacío con efecto y sin causa. En el andar errante e indeterminable de la historia nace de una necesidad política una sentencia descriptora, la ideología rescata esta nada conceptual y la revela como objeto, como algo humano, propio del humano; la lógica presta su capacidad de diseñar premisas sobre premisas en un orden hermoso y "*La Libertad*" florece con cara de causa, con una ontogenicidad siniestra ¿Ella es la causa de la dictadura del proletariado, la causa de los procesos cívico/militares, la causa de la democracia liberal, la causa de las intervenciones militares estadounidenses... O es un efecto al interior de la práctica ideológica de un objeto, que en el marco de un PPC científico, Marx describió como *Lucha de clases*?

Más relevante aun es el análisis de "*La libertad*" al interior de la clase dominante latinoamericana. Fíjese que la misma clase que ostento la forma política cívico/militar defiende la posterior democracia; es notable como este estandarte (libertad) trasciende cualquier intento de científicidad, es increíble la capacidad de la ideología liberal de adaptarse a lo que práctica política/económica/jurídica le exige, es temible la capacidad de la práctica informativa/desinformativa de sostener lo insostenible.

⊕ **El concepto científico es indestructible o no es científico**

La teoría científica se encuentra conformada por conceptos científicos e ideológicos en órdenes lógicos. El concepto no científico, que por error del proceso de producción de conceptos científicos, ha sido admitido en la ciencia, al ser debelado como teórico/ideológico derrocará todo lo edificado a partir de él y fundará toda una nueva línea de investigaciones científicas. La química sufrió la pérdida del flogismo de Sthal con el descubrimiento de Lavoisier inaugurando la química moderna. La caída del CC científico tiene dos consecuencias propias de la ciencia y claramente diferentes a lo que sucede con el CC ideológico:

11. Teoría filosófica obra del metodólogo Karl Popper, postulada en 1934 en su obra *La lógica de la investigación científica*. El falsacionismo sostiene que para constatar una teoría es necesario intentar refutarla mediante un contraejemplo, porque la única forma de corroborar la validez provisional de una teoría es cuando no es posible refutarla. Desde este punto de vista ninguna teoría es verdadera sino: *aun no refutada*.

12. *Signo y significado, llamar signo al objeto de conocimiento lo puede igualar a categoría filosófica, lo mismo llamar significado al CC científico e ideológico, esto aporta algunas ventajas discursivas. Continuando con una clara alusión a la lingüística y el psicoanálisis, ya utilizamos múltiples veces el concepto signifi- cante a lo largo del texto.*

13. La dictadura del proletariado implica una serie de restricciones puestas a la libertad de los opresores, de los explotadores, de los capitalistas. "El estado y la revolución" de Vladimir Lenin

14. Sostenemos el carácter científico del concepto dictadura del proletariado y referimos al lector a "Sobre la dictadura del proletariado" de Étienne Balibar. Adoptamos el nombre de proceso cívico/militar en vez de dictadura militar debido al uso ideológico del CC "dictadura" por parte de la clase dominante en nuestra formación social, deseamos rescatar y darle el verdadero valor científico a este concepto.

- a. Demuestra que tal CC científico era llamado científico por error del PPC científico.
- b. Inaugura un cambio absoluto de la ciencia, la misma no puede adaptarse; irremediablemente el desenmascaramiento de un supuesto concepto científico, exponiendo toda su ideología oculta, hace irreparable a la ciencia que lo contiene (la ciencia es incurable).

Estrictamente no cae la ciencia entera, si no, toda cadena lógica que contenga relaciones más o menos estrechas con el CC ideológico infiltrado. En términos teóricos todo CC científico está en relación con el todo de la ciencia en cuestión, pero en la práctica el describir la falacia de que la crotoxina curaba el cáncer no hizo temblar a la oncología. Esto se debe a que no todos los conceptos sustentan de igual manera a una ciencia, pero esto es campo de otra investigación. La ciencia no busca adaptarse a la caída de un concepto falsamente científico si se sostiene es debido a lo periférico del concepto; la física clásica no soportaría la demolición de la ley de acción de masas.



El CC científico es indestructible o no es científico: La problemática de esta sentencia es que solo el tiempo puede demostrarnos que tal concepto científico no lo es; nunca sabemos cuál es el CC ideológico en el seno de una teoría científica. Sin duda la ciencia se haya repleta de CC ideológicos disfrazados, inmiscuidos en grandes edificios lógicos, a la espera de ser derrumbados al demostrar la falacia de su cientificidad. En el depurarse siempre está la posibilidad de que se introduzca un nuevo concepto ideológico y así al infinito, una ciencia nunca está terminada¹⁵.

Al destruir un CC ideológico la estructura total de sistema ideológico se deforma pero el sistema soporta, su funcionamiento contempla el cambio; es la adaptación de la práctica ideológica a los cambios que le impone la lucha de clases la posibilidad de su existencia sostenida en el tiempo, esta adaptación que hace constantemente le ofrece al CC ideológico la posibilidad de adaptarse a las cambiantes condiciones políticas en las que se desarrolla su efecto. La ideología se adapta por medio de la versatilidad de sus componentes a las condiciones políticas en pos de generar un plafón donde pueda asentar su hegemonía la clase dominante.

Diferente sistematización teórica ☼

El sistema teórico científico contiene a sus CC en una relación donde el todo conforma la teoría, donde todos los conceptos en una conformación determinada hacen a la teoría pero cada concepto tiene una singularidad, es decir, el concepto contiene coherencia por fuera del sistema, la primera ley de Newton es parte de central en la teoría de la física clásica, pero tiene coherencia por fuera del sistema teórico.

Cada CC ideológico tiene su especificidad en relación al resto, siempre se definen contextualmente, es una relación recíproca compleja y global que define el sentido de cada concepto en un sistema de interrelaciones; qué sentido tendría el CC herencia si no existiera el CC propiedad privada. Este sistema funciona como una estructura abierta, en constante adaptación y cambio. La adaptación y el cambio son dependiente de las condiciones que les impone la lucha de clases. La libertad del hombre de Eisenhower es muy distinta a la de Stalin.

Conclusión

Este texto sostiene que el CC ideológico no posee ningún grado de verdad, tiene efectos incuestionables en el desarrollo histórico de las formaciones sociales, pero su traducción en efecto a lo largo de la histórica no le da veracidad a priori. Tiene semejante efecto porque se presenta como verdad, logra tal atributo por medio de un PPC que tiene la particularidad de simular ser igual al PPC científico, llamamos a esto garantía de verdad. Describimos el grado de verdad que contiene el concepto científico y detenidamente expusimos su carácter necesariamente falseable. Por último decimos que presentar al concepto ideológico legitimándose por un proceso de producción similar/igual al científico es de carácter absolutamente violeto: es mentira que somos libres, que la democracia es una expresión de esta libertad inherente al hombre, que en este sistema liberal tenemos el derecho de cambiar nuestra fuerza de trabajo por un salario y que los medios de producción se mantienen en las mismas manos debido a leyes naturales como la herencia y la propiedad privada. La violencia no está en denunciar como sea necesario esta gran falacia (como lo realiza un revolucionario), la violencia es la falacia.

15. Nótese que el análisis es incompleto debido a que el CC teórico no es tenido en cuenta, no hemos realizado el análisis introduciendo esta categoría debido a la complejidad intrínseca de la temática de estudio y nuestras propias limitaciones analíticas.

Quisiera en esta breve sección -la cual me fue encomendada especialmente desde las más altas esferas de una organización cuyo nombre no puedo revelar- advertir al lector desprevenido que no debe subestimar el impacto que la lectura de esta publicación tendrá en su vida diaria.

Pocos textos a lo largo de la historia de la humanidad han alcanzado el nivel de profundidad analítica y claridad conceptual que ostentan las páginas que acaba de leer. Digo más, me sorprende que usted lector (o lectora/lectore/lectorx/lectriz) haya llegado hasta aquí, no habiendo aún iniciado el camino hacia la revolución. Si eso no ocurrió es porque claramente le falta un empujoncito más para acceder a lo que los eruditos llaman una “epifanía guevarocastroleninmarxstrostkista” y lanzarse a las calles para propalar mensajes tendientes a promover la liberación de los oprimidos.

Pues bien, voy a intentar desde esta sección (para eso es que me han contratado, y no es poca la cantidad de pan caliente que recibo a cambio de escribir estas líneas) darle ese hábito de vida libertadora, que le permitirá acceder a la categoría de “revolucionarie del mes”, la cual podrá exhibir gozoso en reuniones de claustro estudiantil/docente o incluso mientras se fuma un charuto en la puerta de un centro cultural y tararea versos de Pablo Milanés, alcanzando así la elevación máxima. Ud Será, al final de este segmento, algo así como un Supersaiyajin decidido a tomar el mundo por las astas y conducirlo a un futuro mejor.

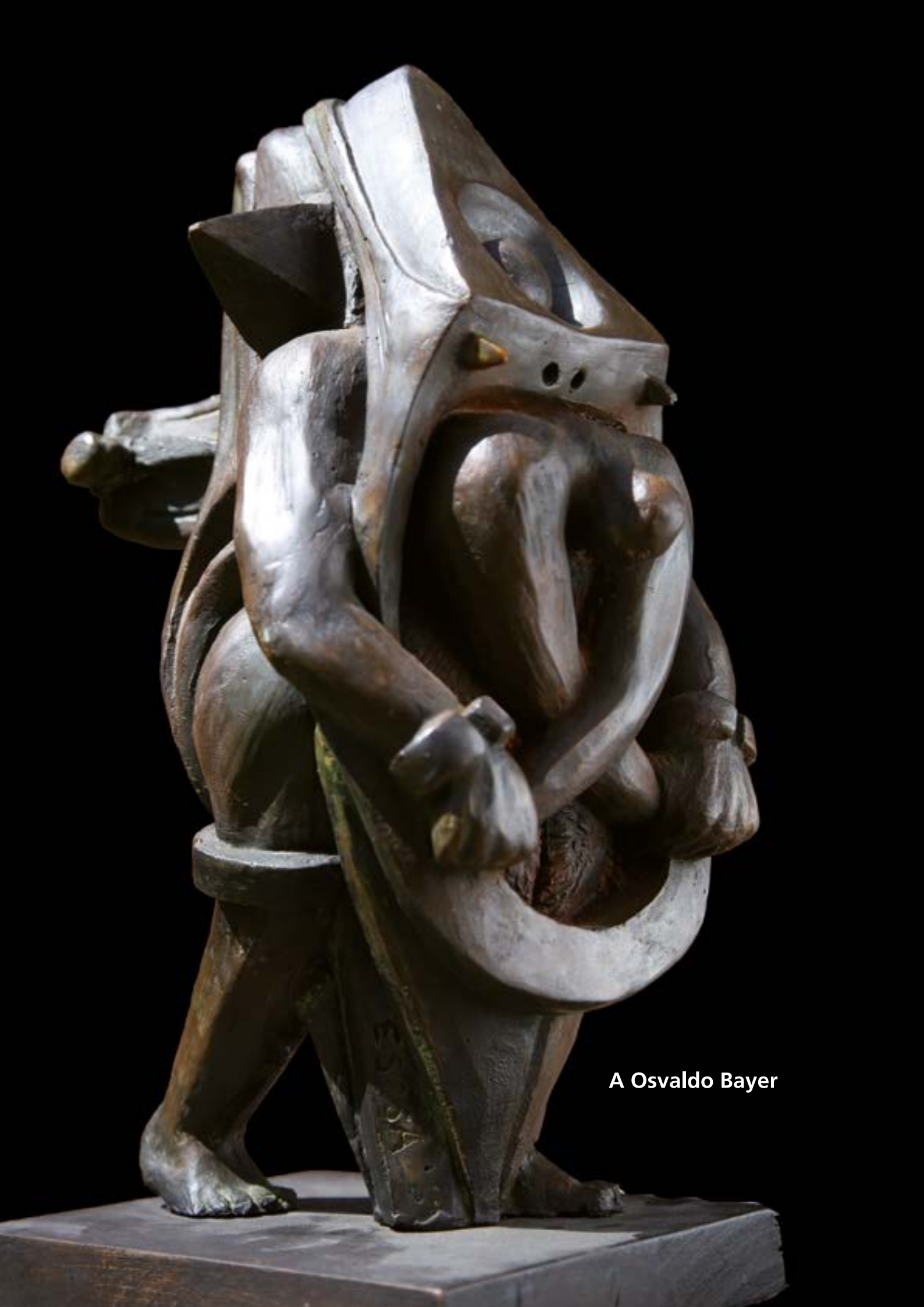
Intentaré ser breve y conciso, pues el revolucionario del siglo XXI también viene preparado para procesar ideas de no mucho más de 280 caracteres. El objetivo principal de esta publicación es, como ya hemos dicho, hacer la revolución. Aún no queda claro de qué revolución hablamos. Puede ser política, económica, religiosa, gastronómica... no importa. El punto es que hay que revolucionar. Y para eso le necesitamos, estimado lector. Por lo tanto, a continuación comenzaremos un período de entrenamiento acelerado, el cual deberá seguir al pie de la letra.

En primer lugar, debe saber que si no posee barba, debe comenzar a dejársela crecer (sea del género que sea). El revolucionario será barbudo o no será.

En segundo lugar, deberá conseguir al menos cinco volúmenes de bibliografía revolucionaria para poder llevar algunos en su morral (y que no sean siempre los mismos). Le sugerimos comenzar con “Las venas abiertas de América Latina”; “El diario del Che en Bolivia” y el “Manifiesto del partido comunista”. No es necesario que los lea, con aprenderse algunos párrafos está bien.

El tercer paso será adoptar un gesto adusto. La felicidad está prohibida en la revolución. Cuanto más preocupado parezca por el hermano nicaragüense, mayor probabilidad de éxito tendrá en su discurso.

Considero que estos primeros pasos deberían practicarse al menos durante dos meses para pasar a una siguiente etapa. Aunque no me gustaría cerrar esta sección sin antes hacerle alguna observación que pueda serle de utilidad fisiológica (pues es sabido que la debilidad del cuerpo puede hacer fracasar cualquier revolución). El revolucionario desprecia el encuentro sexual hacia el afuera (niega algunos impulsos internos, los sodomiza), no puede reconocerse débil. Sin embargo, luego de una charla-debate acerca de los campesinos rusos del 1800 la atracción revolucionaria y las posibilidades de un florecimiento fisiológico se hacen presentes, esto se potenciará si usted ha tomado un baño en los últimos dos ó tres días (bañarse el mismo día puede evidenciar cierta desesperación ante sus compañeros, no se recomienda). Ante este hecho siempre cuente con la memorización de algún poema latinoamericano –si es posible de un autor poco conocido para iniciados como Roberto Fernández Retamar- y láncelo en el momento oportuno, visualícese diciendo “Con las mismas manos de acariciarte estoy construyendo una escuela” y entréguese al éxito revolucionario.



A Osvaldo Bayer