

MILEI, MODO DE USO

Cinismo, nihilismo y transparencia



MAURO GRECO
(COORDINADOR)

t
teseo

MILEI, MODO DE USO

MILEI, MODO DE USO

Cinismo, nihilismo y transparencia

Mauro Greco
(coordinador)



Milei, modo de uso: cinismo, nihilismo y transparencia / Mauro Greco... [et al.]; Coordinación general de Mauro Greco. – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2026. 246 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-723-522-7

1. Nihilismo. 2. Política. 3. Argentina. I. Greco, Mauro II. Greco, Mauro, coord.

CDD 320

© Editorial Teseo, 2026

Buenos Aires, Argentina

info@editorialteseo.com | www.editorialteseo.com

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

DOI: 10.55778/ts877235227

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.



EBOOK



TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 271402. Sólo para uso personal

teseopress.com

A Hebe, Kiru y Ari, por enseñarme a (ha)ser familia

Índice

Introducción. De la fascinación y el horror al problema de la verdad y la representación.....	11
<i>Mauro Greco</i>	
1. Gobierno de la ira algorítmica	53
<i>Adrián Cangí</i>	
2. ¿Nihilismo distópico, utopía neoliberal conservadora o refundación presentista? Consideraciones sobre las condiciones subjetivas para el mileísmo antes de Milei y lo novedoso de su interpelación.....	131
<i>Gisela Catanzaro</i>	
3. ¿Y si Javier Milei hubiera leído al Marqués de Sade? Una pieza para pensar el mileísmo.....	151
<i>Margarita Martínez</i>	
4. La hiperstición sintética. Un nuevo régimen de verdad	171
<i>Helga Fernández</i>	
5. El diario de Milei. Posdemocracia y confusión.....	195
<i>Luis Ignacio García</i>	
6. Milei y lo porno. Una aproximación a lo “incomprensible”	229
<i>Daniel Mundo</i>	
Agradecimientos.....	241

Introducción

De la fascinación y el horror al problema de la verdad y la representación

MAURO GRECO

Iván Schargrodsky: Procedimentalmente me genera cierta fascinación Milei, para ser te completamente franco.

Alberto Fernández: Te fascinás fácilmente, vos.

IS: Bueno... , no (risas).

AF: La palabra fascinación es tremenda, eh. Bueno, a ver, te fascinate con Milei, sí.

IS: No con Milei, con él procedimentalmente, en términos de *esto no se puede hacer*, porque yo creo que ustedes, digo, el peronismo, en su última expresión, se volvió conservador, había mil narrativas de lo que no se podía hacer¹.

Creo que todos en algún momento tuvimos una fascinación con algunas de las cosas de Milei².

On ne saurait en effet s'adresser à une liberté en tant que telle par la contrainte, la fascination ou les suppliques. Pour l'atteindre, il n'est qu'un procédé : la reconnaître d'abord, puis lui faire confiance : enfin, exiger d'elle un acte, au nom d'elle-même, c'est-à-dire au nom de cette confiance qu'on lui porte³.

-
- ¹ Cenital. (5 de mayo del 2024). *Alberto Fernández habla por primera vez tras dejar la presidencia | #OnTheRecord | Iván Schargrodsky* [Archivo de video], 1h22m. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=SUBigVm4UMM&t=4968s>.
 - ² Crónica TV. (31 de octubre de 2025). *Pedro Rosemblat y Facundo Pedrini mano a mano- El ojo del Lobo- Capítulo 7* [Archivo de video], 36m7s. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=T_2F2r-nADg.
 - ³ Sartre, J. P. (2008 [1948]). "Pourquoi écrire ?". En *Qu'est-ce que la littérature ?*. París: Gallimard, p. 54.

1. Presentación

Este libro es fruto de un ciclo. Entre marzo de 2024 y julio del mismo año, en el marco de una larga estancia de investigación y docencia en el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética y en el Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca, organicé un ciclo de charlas llamado “Pensar Milei: conversaciones en caliente sobre fascinación y horror”. En este, junto con once académicos/as argentinos/as en Argentina y el exterior, nos propusimos *pensar Milei*, pensar al mileísmo, en los parecidos y diferencias evidentes –pero también problemáticas– entre personaje y corriente, si es que hay tal. *Si es que hay tal* porque, como los resultados electorales vienen demostrando desde las elecciones legislativas de 2023 y las de octubre 2025 lo confirmaron, la figura de Javier Milei no tracciona tanto local (provincial y municipalmente) allí donde va la lista del recientemente fundado y nacionalizado partido La Libertad Avanza (LLA), como cuando –*si y solo si*– él se involucra personalmente en la campaña. Es decir, suple con su particularidad la falta de construcción de un partido y de candidaturas espontáneas que acaban de nacer (la *vedette* Virginia Gallardo, el *streamer* “Tronco”, por solo dar dos ejemplos). Entonces, para las ciencias sociales y humanas, constituye un desafío pensar –*en caliente*– la excepcionalidad (bizarra, extraña, *path-ética*) de un personaje mediático que, desde sus primeras apariciones comunicacionales, no hace sino parecer estar al borde de *craquer*, de estar justamente siempre al borde, y que sin embargo aumenta su caudal electoral⁴ o renace de las cenizas como un ave fénix del *burnout* funcional. Esto no lo sabíamos en enero de 2024, cuando comenzamos a

⁴ *Aumenta su caudal electoral* porque, en las elecciones de medio término desdobladas de octubre 2025 (luego de *la derrota* de septiembre en provincia de Buenos Aires), aunque haya perdido más de cinco millones de votos con respecto a los obtenidos en el balotaje de noviembre 2023, logró monopolizar el espectro de la derecha argentina, deglutiendo, incorporando, *cooptando* a innumerables dirigentes y votantes exmacristas.

organizar el ciclo, pero sí teníamos con nosotros la sorpresa, la persistencia de la pregunta martinezestradiana “¿qué es esto?”, y el deseo de comprensión sin justificación ni demonización que condujeron al ciclo y ahora, dos años después, a este libro.

Este libro, entonces, parte de otra constatación: considero que el entendimiento bajo el cual proponemos pensar a(l) Milei(ismo), es decir, los conceptos y prácticas del nihilismo, el cinismo y lo porno (no la pornografía), constituyen un aporte teórico y conceptual necesario, no para que esta experiencia termine ayer –como se viene vaticinando autotranquilizadamente desde los comienzos mismos del experimento–, sino para mejor entender políticamente las características culturales del gobierno en cuestión. Si uno tuviera que dicotomizar las formas generales de entender a(l) Milei(ismo) desde diciembre de 2023 diría lo siguiente. Por un lado, Milei como *líder*, y el mileísmo como corriente por construir serían la cuarta versión del experimento neoliberal en Argentina, luego de la última dictadura militar argentina (1976-1983), Carlos Menem (bajo un gobierno peronista y la continuidad de la convertibilidad con la Alianza delarruista) y el macrismo (2015-2019). Es decir, no habría ninguna novedad, ninguna o no mayores especificidades, estaríamos en la tercera repetición de un intento de gobierno que ya ha demostrado sus limitaciones (las huelgas sindicales del 82, el 2001, las resistencias a la reforma laboral macrista, etc.). Del otro lado, de un otro lado tan ideal como real, Milei y el mileísmo, personaje y corriente, serían casi una pura novedad, con puentes absolutamente dinamitados hacia el pasado, por lo cual todo intento de entenderlo bajo categorías heredadas (neoliberalismo, fascismo, neofascismo, etc.) estaría siempre-ya condenado al fracaso, o peor, a la infertilidad teórico-política. Este libro, si es que uno pudiera elegir conscientemente dónde posicionarse, intenta ubicarse en un punto intermedio, hamacarse entre una tentación y la otra, sirviéndose no solo de las herramientas de la sociología, la antropología y las ciencias políticas, sino

también de la filosofía, el psicoanálisis y las ciencias de la comunicación.

Pero, antes de avanzar tan rápidamente, volvamos lentamente sobre los cinco conceptos que, en presencia o ausencia, estructuran este proyecto y propuesta de comprensión de(l) Milei(ismo): fascinación, horror, nihilismo, cinismo y porno.

2. Fascinados: “vivre et respirer”, “participer”, “one of the boys”

Cuando comenzamos a organizar el ciclo, diciembre 2023-enero 2024, el primer concepto que propuse para intentar pensar lo que estábamos viviendo en Argentina fue el de fascinación. No porque esa fuera la experiencia propia para con el presidente y nuevo gobierno en cuestión, o en todo caso desconfiando de que la fascinación se reduzca a una confesión consciente de parte. Sí existía una suerte de hipótesis de que la fascinación hacia Milei existía o, mejor dicho, que había ganado terreno y se había consolidado desde sus primeras apariciones mediáticas en 2015 hasta su consagración como presidente en 2023, pasando por su elección como diputado nacional en 2021. La construcción de una carrera política exitosa –¿qué otra cosa es ser presidente?– que a otros/as les lleva toda una vida de intentos, fracasos, frustraciones y rencores. Sin embargo, aquella fascinación, aquella imposibilidad de apartar la mirada aunque el contenido *escandalizara* –como sucedía, recordamos en Argentina, con el *periodista* Bernardo Neustadt en los 90: parte de su *rating* provenía de quienes lo veían para insultarlo–, no era exclusiva de huestes *libertarias*, de sus seguidores que pasaron de ser burlados por humoristas en 2011 a convertirse en batalladores culturales, sino también de quienes no lo votaron ni nunca votarán. Milei, como panelista mediático antes que líder político, apareció como una

rara avis de los medios y la política que repuso el insulto y la descalificación justo cuando las buenas maneras macristas-marcopeñistas⁵ venían de decir, desde diciembre de 2015: “dejaremos lo que está bien del kirchnerismo (*Fútbol para todos*, Asignación Universal por Hijo, Plan Procrear, Becas Progresar, etc.), modificaremos lo que estuvo mal, entre ello las formas”. Milei fue a contracorriente mucho antes de ser reconocido yendo a contracorriente. Incluso, en un vínculo tal vez no muy explotado en los *Milei Studies*⁶, su vínculo con el feminismo no fue solo de negar su agenda, reivindicaciones y conquistas, sino también de ignorar la efectiva reformulación comportamental que la cuarta ola feminista coadyuvó en quienes fuimos socializados como varones. De allí, lejos de ser la excepción, sus repetidos encontronazos particulares con mujeres (*vedettes*, periodistas de calle, conductoras de piso) con las que se cruzaba en los *plateaux* televisivos. Milei, tal vez, creó su propio pueblo –un pueblo *harto* de la inflación, de la imprevisibilidad, de la imposibilidad de proyectar la vida familiar–. Pero también supo ver –él o su equipo de asesores, lo mismo da– en *el pueblo realmente existente* un rechazo visceral a lo que los progresismos considerábamos conquistas de las últimas dos décadas –la política de derechos humanos, la agenda feminista, etc.– que sobrepasaban los buenos modales indirectos del macrismo en su oposición. La fascinación *con* Milei, más que *por* Milei, también pasaba por ahí, transitaba estos carriles.

César González, ex Camilo Blajakis, escritor y cineasta argentino nacido en una villa miseria que estuvo preso y que ha hecho de esta procedencia –y de su superación, en un sentido– una carrera profesional, en una película producida por la radio/canal de *streaming* Futurock llamada *Al borde*, estrenada el 5 de noviembre de 2023, llama a Milei

⁵ Peña, Marcos. (2024). *El arte de subir (y bajar) la montaña. Cosas que aprendí sobre la dimensión humana del liderazgo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

⁶ Rodríguez, Martín. (27 de octubre de 2025). *Nunca es el momento exacto*. Revista Panamá. No todo es política. Disponible en: <https://panamarevista.com/nunca-es-el-momento-exacto/>.

“fenómeno pop”. Milei, vemos a través del insumo –y, en un sentido, prueba empírica– del documental realista de González, es tomado, recibido y percibido como fenómeno pop en los barrios populares que César recorre cámara en mano en la mejor tradición del cine militante de los años 60 y 70⁷. ¿En qué consistiría esta potencial condición de “fenómeno pop”? En que, en buena medida con autonomía relativa de su estilo personal, construcción de personaje e imposibilidad de construir una corriente coherente y homogénea a nivel nacional, Milei es percibido, entre agosto y noviembre de 2023, como “*crack* total”, “sinónimo de libertad” (“–¿Te gusta Milei? –La libertad, más vale”), como “un proyecto al cual *apostar* todo por el todo” (mis cursivas). Alguien que “sabe de matemáticas”, alguien por quien “habría que *apostar*: yo tengo hijos adolescentes que están enloquecidos con Milei”. Cuando este último hombre, vendedor callejero de diarios en una ciudad del *interior*, dice “enloquecidos”, también podemos leer “fascinados”. “No sé por qué lo voté. Estoy de acuerdo con lo que propone. Es piolita”. ¿Hay algo que demuestre más el estado de fascinación hacia una persona –un líder, o un marco teórico– que el hecho de no poder explicar con palabras cuáles son los motivos de

7 Durante la organización de las “II Jornadas Tiempos rotos. Conversaciones sobre la batalla cultural y derechas manifestantes” (<https://iigg.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/22/2025/10/Programa-Segundas-jornadas-Tiempos-rotos.pdf>), organizada por el Grupo Arte, política y cultura en la Argentina reciente (IIGG-FSoc-UBA) dirigido por Ana Longoni y Cora Gamarnik, de las cuales participaron Cristian Alarcón, Camila Barón, Gabriel Di Meglio y Camila Perochena entre otros/as, Maximiliano de la Puente, colega de Ciencias de la Comunicación (UBA) y del CONICET, me recordó que esta película de González se inscribe perfectamente dentro de la tradición del cine militante de los años 60 y 70, sobre todo los grupos Cine Liberación y Cine de base y las películas *La hora de los hornos* y *Los traidores*. Instrumentalizar las proyecciones, exhibirlas en fábricas y centros culturales, filmar y exhibir clandestinamente, debatir posteriormente (la película se completa en su exhibición), ir a las bases si estas no van al cine, hacerse y prestar equipos (pantallas, proyectores, cámaras) entre grupos para este *entrismo cinematográfico*, que alguien del grupo realizador/proyector guíe y coordine las discusiones, son algunas de las características de esta corriente cinematográfica.

apoyo y que, sin embargo, nada de ese apoyo se ponga en duda, en que –justamente– el apoyo no se reduzca a palabras –al *logos*, a la racionalidad, a lo articulado– sino a algo que se encuentra más allá y acá de ellos? Ese casi tocar con los dedos *lo real*, lo que se resiste –pero también prescinde de– la simbolización, quizá sea también un indicador o una entrada para comprender la fascinación que parte del pueblo argentino sintió hacia su figura, al menos, entre 2021 y 2023. Helga Fernández, con su capítulo “La hiperstición sintética. *Un nuevo régimen de verdad*”, desde el psicoanálisis lacaniano nos ayuda a pensar algunas de estas dimensiones, retomando –y extendiendo, complejizando– la noción de Nick Land de “hiperstición”. “La sociedad”, testimonia en la película otra chica crítica de Milei, “vota a un desquiciado, entonces hay que preguntarse si no es la sociedad la que está desquiciada”. Es esta *sociedad out of joint* –¿por la inflación normalizada, por la inestabilidad de precios, por la memoria económica traumática?– la que no entendemos, como claramente nunca la entendió Alberto Fernández, cuando descartamos de cuajo la hipótesis de la fascinación para comprender lo votado, apoyado y sostenido.

Sin embargo, también habría que contemplar una segunda dimensión de la fascinación, o fascinatoria: la mediática. No para reponer la vieja y hoy desprestigiada hipótesis de la *hypodermic needle* –¿quién, luego de lo que los estudios culturales hicieron de los estudios de medios, postularía medios masivos de comunicación todopoderosos y *usuarios* desprovistos de cualquier capacidad de resistencia, desvíos y escamoteos?: solo cuando se pierden elecciones–. Sino, en todo caso, para recuperar y recordar cómo, desde sus primeras apariciones mediáticas, en 2015 pero sobre todo a partir de 2018 sobre el final del experimento macrista, Milei parecía entroncar perfectamente *con el medio*, como si él –su tuneamiento emocional, del que tanto hablamos para patologizarlo– estuviera ya *en el medio*, entroncando con el estado de ánimo *out of joint, saccadé, loquito* además de *piolita*, que se esperaba de alguien visitando un estudio televisivo.

Los medios (pienso especialmente en el Grupo América, propiedad de José Luis Manzano y Daniel Vila) estaban fascinados con Milei: en cuanto la cámara lo enfocaba y comenzaba a despotricar, el *rating* no paraba de subir. Algunos adjudicaron esta sintonía fina al enojo, la indignación, la bronca que habrían compartido, a nivel emocional, como si dijéramos en el medio emotivo, Milei y audiencia, como si el principal punto de conexión –¿y fascinación?– no hubieran sido las propuestas económicas (destruir el Banco Central, pulverizar el peso, dolarizar la economía) sino *el estado* anímico comprendido. Finalmente alguien nos comprende, no voy a dejar de verlo, no porque esté de acuerdo o siquiera entienda de lo que está hablando, sino porque me veo en él: su desesperación, su no esperar nada y, por ende, estar dispuesto a apostar todo, me refleja, me refracta, me representa. La automoderación de Massa me resulta sospechosa: ¿cómo alguien puede mantener la calma en medio de este quilombo? El aplomo de Bullrich también: ya la he visto así desde hace veinticuatro años y sin embargo acá estamos. El único que me habla a un nivel emocional preconsciente, prelingüístico, antepredicativo, carnal, visceral, es Milei. Lo voy a ver, voy a seguir sus *reels*, videos e intervenciones, su vida a tiempo real: acelerada, alocada, desbocada, como la mía.

Por último, debemos contemplar la fascinación académica con Milei. Pierre Bourdieu, en “L’objectivation participante” (2003)⁸, la conferencia que brinda cuando el *Royal Anthropological Institute of London* le entrega la *Huxley Medal*, haciendo un juego de palabras entre observación participante y objetivación participante, define a la última como: “objectivation du sujet d’objectivation, objectivation du sujet analysant, bref, du chercheur lui-même”⁹, Esta

⁸ Bourdieu, Pierre. (2003) “L’objectivation participante”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150, “Regards croisés sur l’anthropologie de Pierre Bourdieu”, 43-58.

⁹ Bourdieu, 2003, p. 43.

objetivación del sujeto objetivador (antropólogo, sociólogo, etnólogo) nada tiene que ver –se apresura a decirlo– con lo que llama “diary disease”¹⁰, es decir, ubicándolo sobre todo en Clifford Geertz, Roland Barthes y Michelle Rosaldo,

*l’explosion de narcissisme frôlant, parfois exhibitionnisme, [...] les considérations faussement sophistiquées sur le ‘processus herméneutique d’interprétation culturelle’ et la [...] observation naïve de l’observateur qui [...] tend à substituer les délices faciles d’exploration de soi à la confrontation avec les réalités rugueuses du terrain*¹¹.

Entonces, ni narcisismo exhibicionista, ni consideraciones falsamente sofisticadas, ni observaciones ingenuas, la objetivación participante “se donne pour objet d’explorer non l’‘expérience vécue’ du sujet connaissant mais les conditions sociales de possibilité (donc les effets et les limites de cette expérience) et, plus précisément, de l’acte d’objectivation”¹². ¿Cuáles son, y cuánto o cómo fueron contemplados en los análisis las condiciones sociales de emergencia, consolidación y triunfo de Milei, pero también –y, en un sentido, para Bourdieu, sobre todo– de sus actos de objetivación (de análisis, pensamiento y clasificación) en sus efectos y límites de conocimiento? Dicho de otra manera, no solo cuánto y cómo influyó el fracaso del gobierno de Fernández-Fernández, de Macri y doce años de estancamiento de la economía en el boom Milei, sino también el “milieu d’origine, sa position et sa trajectoire dans l’espace social, son appartenance et ses adhésions sociales et religieuses, son âge, son sexe, sa nationalité, etc., mais aussi et surtout sa position particulière dans le microcosme des anthropologues”¹³ de sociólogos, de ensayistas? ¿Podemos contemplar, sin que esto implique tirar el agua sucia con el

¹⁰ Bourdieu, 2003, p. 44.

¹¹ Bourdieu, 2003, p. 44.

¹² Bourdieu, 2003, p. 44.

¹³ Bourdieu, 2003, p. 45.

niño dentro, que en muchos de los análisis –yo diría fascinados, secretamente fascinados– de y con Milei se colaban no solo asuntos de medio de origen y posición y trayectoria en el espacio social –en la vieja tradición marxista–, sino también saldaduras de cuentas, en función de pertenencia, sociales, religiosas y políticas previas, con la Argentina de los últimos veinte años? Milei, y esta quizá sea una cucarda que le valga y que –como una medalla– sea difícil sacarle de su cuello, apareció, tal vez ya en 2021, como quien estaba dispuesto a (no) dar los debates, a golpes de motosierra si era preciso, que no solo los progresismos sino también el campo nacional y popular nos habíamos negado a dar durante años a riesgo de hacerle el ju(e)go a la derecha: la relación entre movimiento de derechos humanos y Estado, los usos de la agenda de género y cuarta ola feminista, y los problemas de poner el grito climático en el cielo luego de años de extractivismo de “neoliberalismo nacional”¹⁴. Lo que hace que no podamos ver lo que no vimos –ni vemos–, dirá Bourdieu, es la “représentation charismatique qu’ont souvent d’eux-mêmes les producteurs culturels et leur propension à se penser comme libres de toute détermination sociale”¹⁵. Entonces, si dejamos, aunque más no sea un momento, la “representación carismática” (familiar, amistosa, etc.) que hacemos de nosotros los académicos, productores culturales, etc., siempre libres de toda determinación que no sea económica: ¿cuánto acertamos, y cuánto fallamos, en nuestros diagnósticos, fascinados u horrorizados, serios o subestimadores, del fenómeno Milei?:

Mais on oublie, ou on ignore trop souvent, qu’un point de vue n’est, en toute rigueur, qu’une vue prise à partir d’un point qui ne peut se révéler en tant que tel, et livrer sa vérité de point

¹⁴ Colectivo Situaciones. (2009). “Cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa”. Entrevista a León Rozitchner”. En AA.VV., *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente* (pp. 97-134). Buenos Aires: Tinta Limón, p. 132.

¹⁵ Bourdieu, 2003, p. 45.

de vue, et de point de vue particulier, irréductible à un autre, et, à la limite, unique, que si on est capable, paradoxalement, de reconstruire l'espace entendu comme ensemble de points coexistants¹⁶.

Más allá de que no hay posibilidad de *punto de vista* sin un espacio no euclidiano previamente discretizado que permita identificar, en su superficie, puntos de vista individuales –y, por ende, tampoco, sin in-dividuo–: ¿podemos preguntarnos cuál era el estado del *campo intelectual argentino*, por más pomposo que suene, cuando Milei dejó de ser un fenómeno meramente de redes o mediático y comenzó a convertirse en una amenaza, minimizada hasta que *la sangre llegó al río*, política? ¿Podemos diferenciar, en nuestras fascinaciones o indignaciones hacia su figura, nuestros posicionamientos previos, insisto, no solo de clase, sexo y género, sino también político-ideológicos, salariales, y dentro del campo académico/intelectual argentino? Creo –“il me semble”, “je crois”, como no se cansa de repetir Bourdieu¹⁷– que asumir esto implica una *ganancia cognoscitiva*, o al menos, en sus términos, un “*effet de connaissance*”¹⁸, porque revela que los posicionamientos al respecto de la figura/personaje de Milei no responden a una *temporalidad-sábana-corta* sino a una pequeña *longue durée* que se remonta, al menos, al 2003, o a 2008 como muy tarde. Como si uno hipotetizara: en el origen de ciertas fascinaciones u horrores hacia Milei está el posicionamiento ante el *conflicto con el campo* durante el comienzo del gobierno cristinista. Qué hacemos con el

16 Bourdieu, 2003, p. 46. “Pero olvidamos, o muy a menudo ignoramos, que un punto de vista, en rigor, no es más que una vista tomada desde un punto que no puede revelarse como tal, y mostrar su verdad de punto de vista, y de punto de vista particular, irreductible a otro, y, en el límite, único, que si somos capaces, paradójicamente, de reconstruir el espacio entendido como conjunto de puntos coexistentes”. Salvo explicitado, todas las traducciones son mías.

17 Bourdieu, 2003, p. 56.

18 Bourdieu, 2003, p. 52.

progresismo (transversalidad, movimientos sociales, movimiento de derechos humanos, etc.), *that's the question*.

“La réflexivité à laquelle conduit l’objectivation participante n’est pas du tout [...] celle que pratiquent d’ordinaire les anthropologues ‘postmodernes’”¹⁹. No se trata de literatura (académica) del yo, por más demonizada o santificada que se encuentre. Se trata, más bien, de resaltar “les intérêts qu’il peut avoir à l’objectivation [...] mais aussi de l’inconscient historique qu’il engage inévitablement dans son travail”²⁰. ¿Podemos siquiera acercarnos al “inconsciente histórico” trascendental, académico de nuestra comprensión de Milei? “Par inconscient ou transcendantal historique, ou plus précisément académique, il faut entendre l’ensemble des structures cognitives qui est imputable aux expériences proprement scolaires [...] ou, sous une forme spécifiée, à tous les membres d’une même discipline à un moment donné”²¹. Más allá del acento en el “sistema escolar”, típico de un momento en la obra bourdieuana, ¿no nos sorprende, por ejemplo, que las pocas voces críticas de las críticas a Milei, o mejor, comprensivas y no demonizatorias de su singularidad, originalidad y particularidad, debieran, como si dijéramos, gritar para ser escuchados/as? ¿No hubo, y hay todavía, una suerte de *tone policing* –todos quisiéramos hablar susurrando, pero a veces no se puede– progresista, en cuanto la interpretación de Milei se aleja de la denuncia y la indignación, sintetizadas en los grupos de WhatsApp compartidos cuyo último mensaje siempre es “qué tremendo”, “qué horrible”, “qué desastre”? ¿No habla también de un campo académico e intelectual, cuando se obliga –obliga– a determinados/as colegas a determinarse y posicionarse en la posición de provocadores/as, *épate.urs.uses de bourgeois*, suerte de –la historia da muchas vueltas– *party-poopers* y *killjoys* de las veinte verdades progresistas? Esta

¹⁹ Bourdieu, 2003, p. 47.

²⁰ Bourdieu, 2003, p. 47.

²¹ Bourdieu, 2003, p. 47.

incomprensión de la comprensión no se reduce a la emergencia y *consolidación* de Milei, sino también a los resultados de las elecciones de diputados y senadores nacionales del 26 de octubre de 2025.

Finalmente Bourdieu, citando a su amigo E. P. Thompson y lo que este llama el “French flu” (“toutes sortes de ‘perversions’ liées à la position occupée dans l’espace scientifique, comme ces fausses ruptures théoriques, plus ou moins tapageuses, auxquelles sacrifient parfois aujourd’hui certains jeunes ethnologues *trop pressés de se faire un nom*”²²), aporta, crítico de la fascinación, una definición bien cortita, operativa y operacionalizable de los “effets scientifiques” de “l’objectivation du sujet de l’objectivation”: vigilar que “l’impensé associé à une époque, une société, un état d’un champ anthropologique national, peut se glisser en contrebande dans le travail de la pensée”²³. A riesgo de redundar, pero también elípticamente: lo impensado de una época, una sociedad, un estado del campo (académico o intelectual en general, sociológico, politológico en particular). “L’erreur de Lévy-Bruhl” (“créer une distance insurmontable entre l’anthropologue et celui qu’il prend pour objet, entre sa pensée et la ‘pensée primitive’, faute d’avoir su mettre à distance, en objectivant, sa pensée et sa pratique indigènes”²⁴), error no solo de quienes no vieron –vimos– venir lo que venía sino que además supusieron que iba a partir a los dos años de haber aterrizado (como un plato volador o invasión extraterrestre), puede haber sido respondido por un error simétrico: la fascinación con el objeto, no por *falta* de objetivación del propio pensamiento y las prácticas propias no puestas a distancia, sino por *exceso*. Tanto objetivé mis propios supuestos, pensamientos y prácticas que me encuentro vaciado y extrañado para formular no solo una comprensión de mi objeto sino también una crítica,

22 Bourdieu, 2003, p. 49. Cursivas en el original.

23 Bourdieu, 2003, p. 49.

24 Bourdieu, 2003, p. 49.

posautoobjetivación, de sus elecciones, daños y consecuencias. Luis Ignacio García, en el capítulo “El diario de Milei: posdemocracia y confusión”, lo dice mucho mejor: la frase “Milei no tiene razón, sus votantes sí”, del amigo Martín Rodríguez, tiene un límite, como si dijéramos temporal. Eso aplica a diciembre de 2023, no a meses después, cuando la gramática del gobierno libertario fue evidente: ajuste y represión. *Ajuste y represión* se ajustan y reprimen a los fines de la redacción: ajuste (devaluación, pérdida del poder adquisitivo del salario, acelerada financiarización de la economía) y represión (“Protocolo Antipiquete”, imposibilidad de manifestarse [salvo siendo una multitud] en la vida pública, represión semanal espectacularizada a jubilados) no pueden, *faute de* cargarse todo tipo de responsabilidad (individual y colectiva) del electorado, ser justificados por: inflación descontrolada + internismo frentista + ausencia de responsabilidad por el fracaso.

Finalmente, quizá no sea Charles Soulié, a quien Bourdieu –como uno de sus discípulos más destacados– cita en su investigación sobre la relación entre temas de investigación (“mémoires, thèses de doctorat, etc.”²⁵) en filosofía, sociología y antropología y origen social, género y la trayectoria escolar de los tesisistas, sino Loic Wacquant, quizá su discípulo *más* destacado, quien mejor haya descrito de qué va o puede ir la fascinación o, en sus palabras, la seducción, el encantamiento, cierto enamoramiento entre sujeto-y-objeto de una investigación:

En témoigne cette note, parmi d'autres du même acabit, consignée dans mon carnet de terrain en août 1990 : ‘Aujourd’hui, je me suis tellement régalé d’être au gym, à parler et rire avec DeeDee et Curtis assis dans l’arrière-salle et à simplement vivre et respirer là, au milieu d’eux, à m’imbiber comme une éponge de l’atmosphère de la salle, que j’ai eu soudain une bouffée d’angoisse étouffante à l’idée de devoir bientôt partir

²⁵ Bourdieu, 2003, p. 46.

à Harvard [où je venais d'être nommé]. J'éprouve un tel plaisir à simplement participer que l'observation devient secondaire et, franchement j'en viens à me dire que j'abandonnerais volontiers mes études et mes recherches et tout le reste pour pouvoir rester ici boxer, rester « one of the boys ». Je sais que c'est complètement dingue et sûrement irréaliste mais, à ce moment précis, la perspective de migrer à Harvard, d'aller présenter un papier à l'ASA [Congrès annuel de l'American Sociological Association], d'écrire des articles, de lire des bouquins, d'assister à des confs et le tutti frutti universitaire, je trouve ça totalement dépourvu de sens, déprimant, tellement morne (et mort) par rapport à la joie charnelle pure et vivace que me procure ce putain de gym (il faut voir les scènes de dispute dignes de Pagnol entre DeeDee et Curtis !) que je voudrais tout laisser tomber, drop out, pour rester à Chicago. C'est vraiment crazy. PB [Pierre Bourdieu] disait l'autre jour qu'il craignait que je me « laisse séduire pour mon objet » mais s'il savait : je suis déjà bien au-delà de la séduction !²⁶.

¿Quién pudiera sentir morriña de dejar un gym de Chicago para volver a Harvard, cuánto privilegio –cuánta

26 Wacquant, Loic. (2022). *Corps & âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur (second édition revue et augmentée)*. Marseille: Agone, p. 8. "Como atestigua esta nota, entre muchas otras de la misma índole, escrita en mi cuaderno de campo de agosto de 1990: 'Hoy, disfruté tanto en el gym, hablando y riendo con DeeDee y Curtis sentados en el vestuario y simplemente *viviendo y respirando* ahí, en el medio de ellos, absorbiendo como una esponja la atmósfera de lugar, que de pronto tuve una ráfaga de angustia sofocante por la idea de deber volver pronto a Harvard [donde acababa de ser nombrado]. Siento un placer tan grande en simplemente *participar* que la *observación* se vuelve secundaria, y, francamente, llego a decirme que abandonaría encantado mis estudios y mis investigaciones y todo lo demás por quedarme acá boxeando, siendo "one of the boys". Sé que es completamente loco y seguramente irrealista pero, en este momento preciso, la perspectiva de mudarme a Harvard, de ir a presentar un *paper* a la ASA [el congreso anual de la American Sociological Association], de escribir artículos, leer manuscritos, asistir a conferencias y el *tutti frutti* universitario, lo encuentro totalmente vacío de sentido, deprimente, sombrío (y muerto) en relación a la alegría carnal, pura y vital que me produce este maldito gym (hay que ver las escenas de peleas entre DeeDee y Curtis, dignas de Pagnol!) que me gustaría dejar todo, *drop out*, para quedarme en Chicago. Es realmente *crazy*. PB [Pierre Bourdieu] decía el otro día temer que 'me deja seducir por mi objeto', pero si supiera: estoy ya mucho más allá de la seducción!'"

carrera académica ideal, en *les grandes écoles*, estudiando las lenguas que hay que estudiar, haciendo los contactos que hay que hacer, nunca tomando las decisiones que alejan del objetivo prefijado— hay en esas palabras? Más allá de esta pregunta, no solo retórica sino también hecha desde un sentido común plebeyo que es también lo que está en discusión, Wacquant, a través de “vivre et respirer, participer, one of the boys” puede haber sintetizado, en tres simples palabras y una frase, lo que un objeto, en este caso (el) Milei(ismo), puede haber generado en determinados espíritus. Luego de la estatalización de movimientos y estados de ánimo (los derechos humanos, la memoria, ciertos feminismos, nuestras vidas), volvía a aparecer una persona que, aunque me causara rechazo contenidísticamente, movilizaba energías vitales innegables. Que, incluso cuando abiertamente me desagradara su ritmo de respiración, volvía a respirarse algo fresco, novedoso, no *careta* en la política profesional nacional argentina. Que, finalmente, luego de dos fracasos rotundos —y presuntamente opuestos— primero del macrismo y luego de la dupla Fernández-Fernández, surgía una figura que suscitaba el deseo, el siempre bendito deseo de participar y ser uno de ellos, no casualmente *one of the boys*. Estas palabras, de más está decirlo —pero la autocensura se activa—, no buscan justificar las movilizaciones disparadas, las sensaciones sentidas y los deseos producidos, pero sí entenderlos, porque, sin comprensión, mal se puede siquiera comenzar a intentar modificarlos.

3. Horrorizados

Hablar de Milei(ismo) y horror, para un nosotros (inclusivo) tan dado por hecho como que nunca debería dejar de ser sospechado y sospechoso, es mucho más *intuitivo*, menos *contraintuitivo*, que hablar de Milei(ismo) y fascinación, de una fascinación por Milei, *d'un secret charme* del Milei(ismo).

Su estilo personal, sus *ideas* económicas, sus insultos a troche y moche (sobre todo a siniestra) hicieron y hacen de su personaje una figura que, si primero fue subestimada por el *establishment* intelectual que puede resultar la academia y la universidad²⁷, luego dejó de estarlo solo al costo de poder suscitar indignación, escándalo y horror. Milei, como tanto se repetía en un momento, era/*es todo lo que está mal*, como si la misma definición de bueno y malo, como veremos cuando nos inmiscuyamos en los asuntos del nihilismo, el cinismo y el porno, fueran definiciones universales incontrovertibles y no confesiones de parte que hacemos pasar como únicas. Milei, en su estilo chabacano (Beatriz Sarlo, en una de las últimas entrevistas que dio antes de morir, lo resumió muy bien: “es un gobierno vulgar y chanchero”, dijo y nos tranquilizó²⁸); en sus atuendos desvencijados (las tres camperas, los jeans colgantes de tres días y las zapatillas altas de las que nos burlamos); en su caterva de insultos que no deja –salvo hermana y perros– afuera sin descalificar e intentar humillar. Evidentemente, representó un afuera de nuestros marcos comprensivos que, lejos de horrorizarse por insultar la justicia social, los derechos humanos y la perspectiva de género, estaba esperando esos dichos, o al menos le resultaron abiertamente indiferentes. *It’s the economy, stupid?*, puede ser, pero la tentación economista de todo explicarlo por la economía, más concretamente por el dólar y su control, siempre queda a la vuelta de la esquina de una aproximación tal²⁹. Sin embargo, hagamos un rápido repaso, antes de proponer dos intelecciones para acercarnos a este *horror mileísta*, de las declaraciones, acciones y

²⁷ Lo que Mark Fisher llama “the catedral”: Fisher, Mark (2013). *Exiting the Vampire Castle*. Open Democracy. Disponible en: <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/exiting-vampire-castle/>.

²⁸ GELATINA. (9 de abril de 2024). BEATRIZ SARLO: “ESTE GOBIERNO ES VULGAR Y CANCHERO” | CON PEDRO ROSEMBLAT [Archivo de video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=VyCIDVxBZag>.

²⁹ Rodríguez, Martín. (10 de octubre del 2021). *El dólar, ese camello de la democracia argentina*. eldiario.ar. Disponible en: https://www.eldiarioar.com/politica/dolar-camello-democracia-argentina_129_8384253.amp.html.

medidas de gobierno que pueden haber estado en la base de aquella *sensación de horror*. Porque también es un hecho que la memoria cibernética, la memoria bajo condiciones cibernéticas –tal es el bombardeo de información superando nuestras modestas capacidades humanas de procesamiento–, olvida a los pocos meses los hechos indignantes que la habían horrorizado tiempo atrás.

Eliminación del lenguaje inclusivo y de la “perspectiva de género” (comillas nativas); cierre del Ministerio de la Mujer, Géneros y Diversidad; reforma de la Identidad de Género (DNU) y prohibición de traslados carcelarios por cambio de género; cierre de Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo; clausura de Télam y revisión de contenidos de la TV Pública; auditoría del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y recorte de investigaciones ideologizadas!; crítica a los “derechos sexuales y reproductivos” (comillas en el original); rechazo a la interseccionalidad y a la ideología *woke*; incorporación del concepto “trata con fines reproductivos”; cese de compras de fármacos abortivos; reivindicación de la familia como eje social; abandono de la Organización Mundial de la Salud (OMS) y de la Agenda 2030; revisión de contenidos de la ley de Educación Sexual Integral (ESI); postura presidencial sobre el aborto como “asesinato agravado por el vínculo” (comillas en el original); celebración del día del niño por nacer; liderazgo internacional provida en la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y en la Organización de Estados Americanos (OEA); rechazo a defensor abortista y progénero; designación de representantes con perfil *provida*; aplicación del protocolo antipiquetes; proyecto de reforma del Código Penal; revisión del relato de los 70; cuestionamiento del número de 30.000 desaparecidos; rechazo a pactos globalistas; restauración del Día de la Raza; debate global sobre la Agenda 2030; incorporación de pesebre en la Casa Rosada y nombramiento de la Virgen de Luján.

Esto, que para algunos –y, en un sentido, para *nosotros*– puede leerse como una mismísima lista de horror –elaborada sobre una *bitácora de la batalla cultural* circulante por internet³⁰–, puede leerse como un cuento de terror, una historia de horror que desciende a lo más *oscuro* de las catacumbas argentinas. O bien como una respuesta, política y por ende perfectamente entendible en sus apoyos, al desgaste o descascaramientos de ciertos relatos—en el sentido no peyorativo del término—, aproximaciones y perspectivas. Recuerdo de una parte de la tesis doctoral de Pilar Calveiro en México, publicada –por razones editoriales– bajo dos libros distintos en Argentina como *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina* y *Política y/o violencia*³¹, que la repetición seca los oídos. El lenguaje inclusivo estuvo en discusión, inclusive en huestes progresistas, desde que nació. El Ministerio de las Mujeres, los Géneros y la Diversidad, creado en 2019, ha sido criticado –de nuevo, no solo desde *la derecha, las derechas*– como cerrado a los colectivos más desfavorecidos que realmente lo necesitaban³². La TV pública, el viejo ATC, al menos desde los 90 es criticada por su sistemática partidización, bajo gobiernos de diferente y hasta opuesto cuño político. El CONICET, desde su recuperación y masivización por las políticas científicas del kirchnerismo entre 2003 y 2015, generaba resistencias tanto internas –de investigadores/as atemorizados/as de que *ahora cualquiera entra a Carrera*– como exteriores –de quienes precisamente no habían entrado a Carrera del/a

³⁰ *Bitácora de la batalla cultural*. (sin fecha). Disponible en: <https://culturamilei.com/>.

³¹ Calveiro, Pilar. (2005). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Colihue; Calveiro, Pilar. (1998). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Norma.

³² Regina Martínez, Claudia. (27 de septiembre de 2025). *Georgina Orellano: "Una parte del feminismo abandonó los problemas de las personas de los sectores populares"*. eldiario.ar. Disponible en: https://www.eldiarioar.com/sociedad/georgina-orellano-parte-feminismo-abandono-problemas-personas-sectores-populares_1_12633513.html.

Investigador/a Científico/a y veían a sus colegas con más tiempo, menos docencia y más publicaciones que ellos/as—. La familia es centro de *la vida social argentina* antes de que un grupo de solteros/as sin hijos/as, como si fueran miembros bizarros del Opus Dei, la eleve a unidad básica, mínima o mínimo común denominador social. El aborto, cuando estaba a punto de ser declarado ley luego de su media sanción, seguía siendo rechazado por dirigentes *streammente* opositores al mileísmo porque *dividía al campo popular*. La clase media porteña, la más afectada por –o, antes, comprensiva de– los piquetes desde 2001, estaba harta de no poder llevar rápido a los/as niños/as al colegio por un corte de diez personas en Av. Rivadavia y Carabobo. *La puerta giratoria* había dejado de ser un sintagma extraño en la boca de herederos locales del exalcalde neoyorquino Rudy Giuliani, muchos/as de ellos/as peronistas. Los 70 ya no moralizaban a nadie, y *la generación perdida* ya no era solo la de militantes/as desaparecidos/as sino también los hijos y nietos de una Argentina que no los incluyó en cuarenta años, desde 1975, en el mercado del trabajo, la vivienda, la educación y el consumo. El *slogan*/grito de guerra político de 30.000 desaparecidos, fundamental y sobre el cual se recuperó primero la democracia en 1983 y luego la confianza en la clase política en 2003, ya estaba siendo problematizado académicamente desde la segunda década del siglo XXI, es decir, cuando el establecimiento de verdades judiciales nos permitía avanzar sobre lugares comunes políticos³³. Quizá, que “la extrema derecha” está “entre nosotros”, y que “no vimos venir”³⁴, también quiere decir esto: que todos estos

33 Crenzel, Emilio. (2024). “¿Cuántos son los desaparecidos y cuántas las víctimas de la desaparición forzada en la Argentina? Debates político-memoriales e investigación académica”. *Latin American Research Review*, 59, 948-964.

34 Es verdad, como bien dice Luis Ignacio García (2026) en su inminente *Fascismo cosplay. Crónicas de la aceleración en el laboratorio argentino* (Buenos Aires: Caja Negra) que Pablo Semán (2024), con su *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* (Siglo XXI: Buenos Aires), ordenó el debate no sobre las derechas en la Argentina, campo que precede vastamente al mileísmo, pero sí sobre las

nuevas derechas y sus efectos sobre la actualidad política argentina. También es cierto, como bien señala García, que es muy problemático que en aquel libro, que cuenta con valiosísimos aportes de Sergio Morresi, Martín Vicente, Melina Vázquez, Ezequiel Saferstein y Nicolás Welschinger (además de la introducción del propio Semán), no se mencione ni una sola vez el intento de asesinato que, el 1 de septiembre de 2022, esto es bien antes de su publicación, sufriera la expresidenta Cristina Fernández de Kirchner, como si las *nuevas derechas* no tuvieran ninguna relación con este ensayo de magnicidio. Ídem reflexión podría extenderse sobre alguna hipótesis, poco después del atentado, acerca de la procedencia meramente como *mano de obra disponible precaria* de Fernando Sabag Montiel, Brenda Uliarte y demás *copitos*. Cito algunos libros que estuvieron en el origen de este ensayo de comprensión. Por un lado, el infaltable *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)* de Pablo Stefanoni (2022), sobre todo en lo que permite aprender sobre la “*Philosophy of Rape*” (p. 85), sobre la preocupación de la extrema derecha francesa acerca de negros en la selección y la “imagen de país” (p. 131), y de las críticas de Diego Fusaro a una izquierda que solo se ocuparía de “los derechos de las mujeres” (p. 191). Gisela Catanzaro (2021), un año antes (capitulista de este libro), había publicado su *Espectrología de la derecha. Hacia una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío* (Cuarenta Ríos: Buenos Aires), sobre todo –su espectrología no derrideana pero sí adorniana y de un Adorno muy benjaminiano– de esos “sujetos infinitamente emprendedores que han desarrollado todo tipo de capacidades supra-humanas para sobrevivir se encuentran sin embargo sistemáticamente por debajo de las insatisfacibles demandas a las que están sometidos” (p. 44). No habla sobre nosotros sino sobre *films* apocalípticos, pero también recordando “ese ‘nunca más neoliberalismo’ invocado por Cristina Fernández en el acto del 17 de octubre de 2019” (p. 172) para dar cuenta, entre otras cosas, cuánto se desplazó –y neoliberalizó– la política argentina en solo cinco años (está claro, este neoliberalismo –de masas, de abajo, capilar– ya existía, todo lo que hizo, al calor del contexto, fue salir a la superficie, como la puntita de un iceberg). En los últimos dos años, al calor de los escalofríos que puede haber producido (el) Milei(ismo), aparecieron numerosos libros que, con distintos focos, se proponen comprender o explicarlo. *Desquiciados. Los vertiginosos cambios que impulsa la extrema derecha*, coordinado por Alejandro Grimson (2024), cuenta con las destacadas participaciones de Marina Franco y Daniel Lvovich, Gabriel Vommaro, Ulises Ferro y Pablo Semán, Sergio Caggiano, Julián Rebón y Agustina Sunico, Andrea Torricella, Tomás Borovinsky, Martín Plot y Daniela Slipak, Leandro Sowter y Ezequiel Ipar. Se propone, desde distintos lugares (por lo general centrados en “las derechas”), historizar ciertas características de Milei y el mileísmo. El aporte más interesante del libro, *à mon avis*, es, en el marco del capítulo de Franco y Lvovich, la cita del trabajo de Daniel Azpiazú y Martín Schorr (2010), *Hecho en Argentina. Industria y economía, 1976-2007* (Buenos Aires: Flacso), discutiendo que, para 1975, el modelo sustitutivo de importaciones se encontrara

sentidos sociales –sobre el lenguaje inclusivo, *el gobierno de científicos*, la TV pública, los organismos de ciencia y técnica, la familia, el aborto, los cortes de calle, el delito, la inseguridad, el pasado reciente– ya estaban ahí, circulando, dando vueltas, girando. Y que no nos atrevíamos a verlo(s), a decirlo, como un todo, primero porque atentaba contra nuestras vacas sagradas y, segundo, incluso si hubiéramos querido, porque no podíamos³⁵. Milei, quizá, no sea más que el nombre de quien pudo articular, poner en palabras –en gritos, mejor dicho– esta *Gestalt* epocal, este *Zeitgeist* criollo.

Marcos Navarro y Vicente Palermo, en su mamotético –y fundamental– *Historia Argentina: la dictadura militar 1976/1983*³⁶ recuperan una categoría del trabajo de Oscar Landi e

agotado (p. 55), un lugar compartido por el análisis político-económico de la historia reciente argentina. El último aporte significativo en este sentido sería el libro de las colegas Melina Vázquez y Carolina Spataro (2025), *Sin padre, sin marido y sin Estado. Feministas de las nuevas derechas* (Buenos Aires: Siglo XXI), donde las autoras se proponen retratar primero la existencia y luego la heterogeneidad de mujeres feministas habitando mundos liberales y libertarios. Luego existen trabajos periodísticos (de Juan Luis González, Ernesto Tenenbaum, Victoria de Masi, y Maia Jastreblansky y Manuel Jove) sobre la propia figura dislocada de Milei, su hermana y su asesor estrella, Santiago Caputo.

³⁵ Por supuesto que las problematizaciones de (el) Milei(smo) estos años no se restringieron a la forma-libro, al artefacto-libro, a la tecnología-libro, con sus particulares características editoriales de propuesta, recopilación, edición, *double-blind peer review*, aceptación, etc. Desde mucho antes que diciembre de 2023, el noble género del ensayo, con una historia profusa y rica en el caso de Argentina (pero también en Francia y Reino Unido), viene intentando pensar, asir, entender qué cosa es Milei y el mileísmo. A solo título ilustrativo, cito algunos de los/as ensayos y ensayistas que (in)formaron este libro, cuyos datos editoriales se aportan en la bibliografía: en 2025, Juan José Martínez, Martín Rodríguez, Diego Stulwark, Luis Ignacio García, Sergio Olguín, Ezequiel Adamovsky, Hernán Vanoli, Gabriel Kessler, Diego Valeriano, Brigitte Vasallo, Pablo Semán y Nicolás Welschinger, Alejandro Galliano, Maurizio Lazzarato, Antonio Ramón Gutierrez, Jeremy Rubenstein, Valeria de la Vega y Diego Vecino. Nadie piensa solo ni solamente leyendo libros, mucho menos en estas épocas cibernéticas. Agradezco también a Sergio Caletti por, hace ya veinte años, habernos enseñado a organizar bases documentales de lo que leemos.

³⁶ Navarro, Marcos y Palermo, Vicente. (2003). *Historia argentina: la dictadura militar 1976/1983. Del golpe de Estado a la restauración democrática*. Buenos Aires: Paidós.

Inés González Bombal³⁷, la de “show del horror”, para, en el marco de su historia de la última dictadura, ocuparse de “La transición al orden democrático”³⁸. Una de las dos claves, junto con “el mito de la inocencia” (de la militancia revolucionaria pero también de *la sociedad argentina*), que los autores identifican de y en aquella transición es el horror escenificado, es decir, “la sobreexposición de su audiencia a imágenes, testimonios y relatos truculentos sobre el exterminio (a lo que ha referido González Bombal)”³⁹. ¿O acaso alguien piensa que la represión de todos los miércoles a jubilados y pensionados, sobre la cual sabemos tanto como el genocidio en Gaza desde 2023 –con la única pequeña diferencia de que “Gaza”, incluso como signifiante, nos queda a 12000 km, mientras que al Congreso llegamos en subte, colectivo y bici–, apunta exclusivamente, como lo pensábamos hace no mucho, a *disciplinar, normalizar* y *aterrorizar*, si no a la población en general –otra abstracción–, sí a todo aquel con la más mínima intención de reclamar por solidaridad o propia afectación? Por supuesto que sigue habiendo e implementándose disciplinamiento, normalización y temor producido, pero no entendemos algo de lo que estamos viviendo, de la época que nos toca vivir, si no comprendemos que aquella represión cumple una versión *showsistizante*. Es decir, no solo de “fascismo psicotizante”⁴⁰ sino también, si no puedo dar pan, al menos doy represión. Se objetará: eso no es nuevo, es tan viejo como “panem et circenses”. Es verdad, pero atiéndase a la primera palabra de este sintagma: *panem*, no represión, no palos (aunque

37 Landi, Oscar y González Bombal, Inés. (1995). “Los derechos en la cultura política”. En C. Acuña, I. González Bombal, E. Jelin, O. Landi, L. Quevedo, C. Smulovitz, A. Vacchieri y A. Przeworski, *Juicios, castigos y memorias. Derechos humanos y justicia en la política argentina* (pp. 147-192). Buenos Aires: Nueva Visión.

38 Navarro y Palermo, 2003, pp. 410-489.

39 Navarro y Palermo, 2003, p. 435.

40 Carbone, Rocco. (2024). *Lanzallamas, Milei y el fascismo psicotizante*. Buenos Aires: Penguin Random House.

sean para otros). “Solidaridad negativa”⁴¹ reformulada más bien: si yo no puedo tener pan –*s’ils n’ont pas de pain, qu’ils mangent de la brioche*–, al menos que otros reciban los palos que deben estar en el origen de mi escasez. Ahí debe estar la causa de mi pobreza, de mi indigencia, de la carestía de la vida. Si la vida ya es dura para mí, ¿por qué no lo sería también para estos pobres viejitos, tan pobres como yo, aunque yo sea joven?

Navarro y Palermo, en una reflexión que recuerda las palabras de Susan Buck-Morss leyendo la obra de Walter Benjamin (pero sobre todo el sentido original de la estética como una de las tres ramas de la filosofía), reponen las “facetas anestésicas del *show*”⁴². Es decir, horror y parálisis. Parálisis, incluso, sobre todo, mirando atentamente, *informadamente*, aquel horror, todo aquello que sucedía vecino a mi casa, sobre lo cual, sin embargo, yo no tenía idea. No se trata solo, *usando* la transición argentina de la última dictadura militar (1976-1983) a la democracia para *pensar* Milei(ismo), de ir del “algo habrán hecho” y “yo no sabía nada” a “los jóvenes idealistas” y “la generación perdida”. Se trata, sin abusar de las continuidades indiferenciadoras, de intentar ver, identificar y conceptualizar las continuidades subrepticias, pero sobre todo capilares y microfísicas, que pueden jugarse, a nivel societal, molecular, en los procesamientos y elaboraciones de altas dosis de violencia social mediatizada. Susan Buck-Morss fue mentada porque, en su lectura de Benjamin, afirma:

The original field of aesthetics is not art but reality –corporeal, material nature [...] The terminae of all of these—nose, eyes, ears, mouth, some of the most sensitive areas of skin—are located at the surface of the body, the mediating boundary between inner and outer⁴³.

41 Williams, Alex. (31 de enero de 2010). *On negative solidarity and post-fordist plasticity*. Splintering bone ashes. Disponible en: <https://splinteringboneashes.blogspot.com/2010/01/negative-solidarity-and-post-fordist.html>.

42 Navarro y Palermo, 2003, p. 435.

43 Buck-Morss, Susan. (1992). “Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin’s Artwork Essay Reconsidered”. *The MIT Press Stable*, 62, 3-41. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/778700>.

Sin forzar sus palabras, podemos decir: nuestra interfaz con el mundo no es el cuerpo, con sus metáforas y usos organicistas o desterritorializadores, sino la piel, algo a la vez mucho más concreto, material y tajeable que un cuerpo propio o propio cuerpo abstractizado. La piel –*tener piel, dejar la piel, jugarse la piel, curtir el cuero, estar curtido*, “no le da el cuero”, “a Perón le sobra cuero”–. Es decir, la piel social y cuero colectivo posinflación albertista-cristinista-massista, internismo interminable y catorce años de estancamiento económico quizá sean los elementos que haya que pensar hasta el cansancio, propio y ajeno, para acercarse a la particular combinación de deseo y sacrificio (deseo de sacrificio, sacrificio deseante y deseo sacrificial) que parecen darse en amplios sectores de apoyo *o indiferencia* hacia (el) Milei(ismo).

Porque justamente también este *blend* de deseo sacrificial –“¡rompan todo!”–, sacrificio deseante –“¡no hay plata!”– y deseo de sacrificio –“que se ajusten como yo”– permite, volviendo a Navarro y Palermo, entender posibles y potenciales cimbronazos que puedan darse en la *opinión pública*, esa que no existe pero *que las hay las hay*:

¿cuántos se indignaban por los derechos violados y cuántos encontraban en ello el motivo ocasional para descargar culpas por las frustraciones de otro tipo experimentadas?, ¿cuántos consideraban imperdonable el fracaso más que la violación de derechos?, ¿cuántos trataban simplemente de recomponer el equilibrio afectado de sus conciencias a través de una transacción mental, consistente en cuestionar no la metodología represiva sino que esta había sido aplicada no solamente a “subversivos” sino también a “inocentes”?⁴⁴.

¿No podemos, sin forzar los traslacionismos, retomar estas palabras para imaginar –la tan mentada falta de imaginación contemporánea– posibles imaginarios futuros, parafraseando aquellas palabras? ¿Cuántos, en caso de un

⁴⁴ Navarro y Palermo, 2003, p. 437.

fracaso de Milei, se indignarán por los derechos (laborales, de estudiar, de ser curado) violados y cuántos encontrarán en ellos el motivo ocasional para descargar culpas por las frustraciones de otro tipo, por ejemplo no haber podido volverse los *traders* de la propia vida sin el *holding me back* estatal? ¿Cuántos considerarán imperdonable más el fracaso –que vuelva a haber más inflación, que continúe la que hay, que no se reactive la economía, que haya otra devaluación en cuanto comience la fuga– más que la violación de derechos de jubilados, pensionados y discapacitados? ¿Cuántos tratarán, simplemente, de recomponer el equilibrio afectado de sus conciencias a través de una *transacción* mental, consistente en cuestionar no la metodología represiva –*Bullrich lo hizo*–, sino que esta haya sido aplicada no solamente a piqueteros, viejitos *quilombos* y *zurdos* sino también a médicos de bata blanca y personas con discapacidad? “‘Todos’ habían tenido ‘miedo’ y por ello habían callado”⁴⁵, agregan y problematizan Navarro y Palermo, hablando de la transición de la dictadura a la democracia. No voy a repetir preguntas ya hechas en mi tesis doctoral y libro –¿quién era ese “todos”, cómo se componía, qué dejaba fuera?–, pero sí podemos continuar el ejercicio: ¿*todos* habían tenido miedo a una nueva devaluación, inflación, licuación del poder adquisitivo de los salarios –¿de qué salarios?– y por ende habían callado sobre las metáforas pedófilas, los discursos porno, los ataques, insultos y agresiones? ¿*Todos* habían tenido miedo –a estar *llenos de derechos* pero sin ahorros, a poder casarnos con una foca pero no comprarnos un monoambiente, a ser moralizados por derechos humanos, feminismo o ambientalismo– y por ende habían callado sobre los casos de corrupción ligados a la hermana del presidente, a los vínculos con la *narco-politics* o a ser una nueva neocolonia norteamericana? ¿Pero no era que los que *roban pero hacen*, en contraposición al radicalismo, eran los peronistas? “A fines de 1982 [agregan Navarro y Palermo,

⁴⁵ Navarro y Palermo, 2003, p. 441.

volviendo sobre Landi y González Bombal] solo entre el 14 y el 20 % de la población consideraba el de los desaparecidos uno de ‘los más importantes temas para el país’ (encuesta citada en Landi y González Bombal, 1995)”⁴⁶. Parece una nota esperanzadora, y podría serlo, siempre y cuando no olvidemos, justamente, que en todo caso una condición de posibilidad de haber pasado de ese “14 y 20 %” a convertirse en el suelo mismo de la naciente democracia argentina, los derechos humanos no habían dejado de ser re TRABAJADOS, reformulados y activados desde el comienzo mismo de la dictadura. Queda por *ver si*, de nuevo, subrepticia y molecularmente, algo de eso está sucediendo, sin que lo sepamos al momento, en algún *fragmento* de la sociedad argentina.

La última reflexión de la cual me gustaría valerme para pensar esta oscilación entre fascinación –social, política, académica– hacia (el) Milei(smo) y el horror que sus palabras y gobierno generan es la muestra, estrenada en noviembre 2012, “Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en Argentina”, realizada por el proyecto Conceptualismos del sur, integrado por más de treinta investigadores/as de más de nueve países latinoamericanos, desde Argentina hasta Cuba, pasando por México, Colombia y Brasil, dirigido por Ana Longoni. Un sintagma que recorre la muestra, primero expuesta en Madrid, luego en Lima y finalmente en Buenos Aires (Universidad de Tres de Febrero), es “entre el terror y la fiesta”. Pero, explica Longoni, poniendo el acento en aquel *entre*, es decir, en todo aquello que pasaba (por debajo, *underground*) entre el terror dictatorial (centros clandestinos de detención, torturas, desapariciones) y las fiestas del mundial 78, del mundialito 79 y de los primeros días de recuperación o *reconquista* de las Islas Malvinas. Resumidamente, resistencias alegres, lúdicas, heterogéneas en general, lejos no solo de las homogeneidades demandadas –y necesarias, en el marco de organizaciones armadas altamente verticalistas, machistas

⁴⁶ Navarro y Palermo, 2003, p. 445.

y militaristas– de las guerrillas revolucionarias de los 60 y 70, sino también de un tipo de resistencia que en otro lugar llamé “espectacular”⁴⁷. Es decir, puesta para ser vista, estableciendo una separación clara, distinta y precisa entre actor y espectador, es decir, cualquier cosa menos *perder la forma* de una separación así establecida.

Sin embargo, lo que me interesa de aquel sintagma, “entre el terror y la fiesta”, para *pensar Milei*, es retomar nuestro propio *entre-el-terror-y-la-fiesta* de estos dos años de mileísmo, como mínimo, como máximo desde que Milei comienza a ser una figura pública en los medios. No porque establezca una homología, ni siquiera una analogía, entre Milei y última dictadura argentina, sino porque estos dos años están siendo vividos como una dictadura por todo aquel que no lo votó y jamás votará, es decir con pánico, angustia, desconsuelo, temor, terror por las consecuencias de este experimento⁴⁸. Lo que me gustaría intentar recordar en esta introducción son aquellos años de *fiesta consumista* hasta 2015 (quizá en verdad hasta 2011), de *terror* por lo que suponíamos –en un *nosotros* tan abstracto como real– como la peor experiencia de derecha *democrática* que podíamos vivir (el macrismo). De fiesta por *la jugada maestra* cristinista de elegir un candidato neutro que uniera al peronismo y no despertara los ya existentes espíritus antikirchneristas, de terror –pero sobre todo de incredulidad– por la posibilidad de que un *candidato* como Milei (economista excéntrico, panelista de *Intratables*, sexista tántrico, *dog lover*) se hiciera del sillón de Rivadavia. Hasta la misma experiencia del

⁴⁷ Greco, Mauro. (2019). *Responsabilidades y resistencias. Memorias de vecinos de la dictadura*. Villa María: Eduvim.

⁴⁸ Es Jean-Louis Deotte, en su *L'époque des appareils* (2004. París: Leo Scheer, pp. 65, 69, 90), quien recuerda que, etimológicamente, *angoisse* proviene del latín *angustus*, angosto, como del sustantivo *angustiae*: pasarelas o pasadizos cerrados, encerrados, por donde es difícil pasar, y donde sentimos que nos falta el aire y carecemos de espacio (tanto exterior como interior). Cuánto de esta metáfora, o de esta etimología no caprichosa, puede servir para representar cierta sensación compartida, pero quizá no mayoritaria, bajo el mileísmo, depende casi de cada uno.

terror, de estar aterrados, parece devaluada en Argentina, aunque efectivamente el gobierno de Milei haya implicado amenazas reales –y casi mortales– a colectivos originarios, feministas, travestis, transexuales, foto-periodísticos, de discapacitados, de personas con *enfermedades raras*, etc. (un *etc.* compuesto por docentes, científicos, etc.). Si hace diez años –de nuevo este *nosotros*– nos parecía que posar un perro, Balcarce, en *el sillón de Rivadavia* era una forma de bajarle el precio a la función presidencial, a la política y al lugar e importancia del Estado-nación (cumpliendo, de forma paradójica, aquel viejo dicho ochentista espetado a Raúl Alfonsín por un magnate de medios: “puesto menor”), que en ese sillón se siente el dueño de cuatro perros, vivos o muertos –poco importante–, parece aún más humillante y degradante, si posible.

Sin embargo, menos diacrónicamente –aunque esta diacronía sea muy modesta, no más de quince años–, quizá también sincrónicamente haya algo a pensar sobre la *enceffrona entre-el-terror-y-la-fiesta* que podemos estar viviendo desde hace dos años. Por un lado, el terror –pero también la fiesta consumista y de evaporación– de la inflación, su recuerdo traumático –con todo el *peso memory studies* de esta palabra– en la historia reciente argentina, simbolizado en la frase de aquella joven: “como no puedo ahorrar, me la quemó en salidas”. ¿Hasta qué punto, aquellos que está(ba)mos *dentro* de la economía –aunque fuera con un salario por debajo de nuestras expectativas– habíamos naturalizado no ya un dos por ciento de inflación –lo cual anualmente daba el número nada despreciable de veinticuatro por ciento–, sino incluso una inflación mensual del diez por ciento, total luego la paritaria lo empataría al mes siguiente? El salmoncito no tanto que nada contra la corriente, sino que podíamos seguir comiendo una vez por mes si ganaba Massa. La fiesta de la no inflación (mejor dicho, de una inflación que Milei no puede bajar del 2.2 % mensual), de la *estabilidad*, de la tranquilidad que una inflación del 2 % mensual brinda mentalmente (incluso si se hubiera mantenido

desde diciembre 2015) es, como en *Glosa de Saer*, una fiesta magra y amarga a la que muchos parecemos no estar invitados, pero quizá porque ya estábamos dentro de ella o en otra, pero *de fiesta* igual. El *terror de la inflación*, aunque nos tocara, lo sublimábamos atribuyéndolo a la especulación empresarial, a la economía bimonetaria argentina o a alguna otra explicación *ad hoc*. Nunca faltarán, en la caja de herramientas de las justificaciones tranquilizatorias, la apelación a alguna guerra o invasión inesperada (“Argentina, do your thing: declare yourself neutral and sell soy to both sides”), de una sequía (¿no decía ya Cristina Fernández, en la apertura de las sesiones legislativas de 2013, que un “seguro contra sequía” evitaría que tamaña inversión quede sujeta a *caprichosas* inclemencias del tiempo?), de una pandemia. De todo esto lo único incontrollable es una pandemia, y fue el momento de mayor popularidad del gobierno de Alberto Fernández. Pero *todo cambia*. Lo que no cambia es cierta oscilación entre el terror (discursivo, económico, laboral) y la fiesta (de desinflación, de estabilidad, incluso cuando sea perdiendo poderes de todo tiempo) con la que nos acercamos a(l) Milei(ismo) estos dos años.

4. 2026 nos encontrará nihilistas, cínicos y/o pornos

Sin embargo, en cuanto salimos de ciclo y nos *engageamos* en las conversaciones y discusiones que mantuvimos con colegas, directores/as y compañeros/as estos dos años, otros ejes, y no solo *fascinación* y *horror*, emergen como gramáticas explicativas de(l) Milei(ismo). Nihilismo, cinismo y porno, diría, son los tres significantes que lo resumen, donde importa menos cada uno de esos términos por separado –*no creer en nada; desconfiar de la existencia de una verdad, y/o de sus funcionalidades al poder; la pornografía*– que ellos tomados sintagmáticamente. Es decir, como si la hipótesis de trabajo fuera: no hay Milei(ismo) sin nihilismo-cinismo-

y-porno, sin una articulación muy precisa de 1) la postulación de ausencia o *falta* de una verdad trascendente que regule la inmanencia loca del capital; 2) la especulación, en caso de que alguna verdad existiera, con lo que se muestra y se esconde, incluso mostrando al mismo tiempo discursos y enunciados incongruentes entre sí; y 3) proponiendo una forma de relación social porno, no pornográfica, esto es –de vuelta la muerte de Dios– directa, sin mediaciones, *transparente*. Si algo Milei pudiera dejarnos como moraleja para nuestro trabajo en ciencias sociales y humanas, tal vez puede ser la necesidad de insistir menos en nuestras preciadas hipótesis de trabajo de toda la vida –responsabilidad colectiva y deseos de represión–, el esfuerzo de abrir(se a) otras cajas de herramientas con conceptos que, siendo igual de célebres, tal vez nos permiten entender *cosas* que no estamos pudiendo pensar bien.

Adrián Cangi, en su “Gobierno de la ira algorítmica”, propone un verdadero –y extenso– tratado filosófico de comprensión del Milei(ismo). En este, además de sus reflexiones sobre una sociedad –la nuestra– “aterrorizada por una historia acumulativa de crisis productivas sostenidas por gobiernos de diversos signos políticos”, y sobre una democracia –la nuestra, retomando a León Rozitchner, “abierta por el terror y no por el deseo”–, el mileísmo, en su doble faz política y (auto)satírica, es historizado filosóficamente, en todo un trabajo foucaultiano –metodológicamente hablando– de lectura y análisis de Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises y Murray Rothbard. Una *Naissance de la biopolitique* criolla, también cocinada en el calor de la discusión.

Gisella Catanzaro, en “¿Nihilismo distópico, utopía neoliberal conservadora o refundación presentista? Consideraciones sobre las condiciones subjetivas para el mileísmo antes de Milei y lo novedoso de su interpelación”, piensa un nihilismo sin lugar, dislocado, *out of joint*. Pero sobre todo se interna en lo que podríamos llamar el mileísmo antes de Milei, las precondiciones subjetivas –pero también

económicas– a nivel local (macrismo, larretismo, massismo) e internacional (un capitalismo sin promesas y que todo lo que puede garantizar es *aguantar los trapos*). Para entender así no solo la emergencia sino también el éxito de la interpelación mileísta: “¡Viva la libertad, carajo!”, y no “ahora la tranquilidad”, o “si no es todo, es nada”.

Margarita Martínez, en “¿Y si Javier Milei hubiera leído al Marqués de Sade? Una pieza para pensar el mileísmo”, un ensayo nacido no solo del ciclo mentado ni de mesas posteriores sino de un *diálogo twittero* –dando cuenta de que *las cloacas de X*, cuando no son solamente virtuales, pueden dar lugar a ensayos reflexivos y profundos– se hace una pregunta simple, compleja y lúdica, interpelando una imagen incómoda: ¿y si Milei hubiera leído a Sade? Lo que interesa de esta pregunta no es literalmente imaginarse a Milei sentado leyendo a Sade, con el ano del que tanto habla en la silla y subrayando *Justine ou les infortunes de la vertu*, sino la pregunta por el sadismo, una entrada –sintómicamente– ausente en las inteligibilidades hegemónicas de Milei(ismo). “¿Y si la clave de la fascinación generada por aquel radicara en cierto goce colectivo compartido, así como el Marqués gozaba constatándose repugnante ante el resto y sabiendo que, en esa repugnancia, radicaba la fascinación que desperataba?”, se pregunta Margarita.

Helga Fernández, en “La hiperstición sintética. *Un nuevo régimen de verdad*”, propone recuperar una categoría del filósofo aceleracionista británico Nick Land, la de “hiperstición”. Se trata de la producción de verdad como profecía autocumplida que prescinde de toda confirmación exterior porque su misma formulación es la producción de aquella verdad, para entender el régimen de verdad y sensibilidad en el que nos sumió (el) Milei(ismo), pero también y fundamentalmente del que es producto. Fernández, desde el psicoanálisis, recuerda la categoría lacaniana de “letosa”, *lathouse* (mezcla de *léthé*, olvido, y *aletheia*, verdad). Es decir –en las quince veces que Lacan nombra el término en su *Séminaire 17. L'envers de la psychanalyse*–,

les menus objets petit a que vous allez rencontrer en sortant, là sur le pave à tous les coins de rue, derrière toutes les vitrines, dans ce foisonnement de ces objets faits pour causer votre désir, pour autant que c'est la science maintenant qui le gouverne, pensez-les comme lathouses⁴⁹.

Fernández la retoma para conceptualizar la latosa como “cuerpo orgánico y dispositivo inanimado” capaz de reproducir el “lenguaje en estado viral” que caracterizaría –aunque no solo– a(l) Milei(ismo). Pero su aporte no se agota acá: “Helga también trae a colación el trabajo de Thomas Pettitt, profesor asociado emérito de la University of South Denmark, sobre lo que este –con claro espíritu mcluhiano– llama “the Gutenberg parenthesis”, es decir, que la época de la imprenta, la página escrita, los linotipos, el libro y la lectura silenciosa no sería más que una pequeña excepción, digamos desde el s. XVI a la invención de la televisión, en una civilización fundamentalmente oral, participativa y fría (en términos mcluhianos).

Finalmente, Luis Ignacio García, en “El diario de Milei: posdemocracia y confusión”, parte de una hipótesis que niega uno de los tres términos unificadores de este libro, todo lo cual no es sino muy positivo si partimos del diagnóstico de que hemos discutido poco y mal, y que las numerosas derrotas políticas que contamos en *nuestro* haber son las discusiones que no dimos por miedo, prudencia o autocensura de hacer ju(e)gos. “Milei no es cínico”, dice Luis Ignacio, porque “cínico es y era Macri”, en todo caso Milei encarna “el nihilismo radicalizado de nuestro tiempo”. Nihilista no porque no crea en nada (lo hace, y vaya si lo hace), es decir “por opinión”, sino “por condición, esto es, como suelo antropológico de las posdemocracias actuales”. Este “oscurantismo nihilista contemporáneo”, nihilismo que funciona por “erosión y entropía” (así hablamos desde 2009 de la

⁴⁹ Lacan, Jacques. (1991). *Seminaire XVII. L'envers de la psychanalyse, texte établi par Jacques-Alain Miller*. París: Éditions du Seuil, p. 189.

erosión de las democracias latinoamericanas y aguardamos una pizca de neguentropía de fuerzas revolucionarias y conservadoras), es opuesto al “cinismo o ironía que asume la inexistencia de un afuera”, es decir, en los términos de Mark Fisher, que abraza el “capitalist realism” (CR) de “there’s no alternative” (TNA)⁵⁰. El problema es que este cinismo-sin-afuera no es exclusivo de fuerzas *libertarias*, reaccionarias o hiperconservadoras, sino que, dice Luis *Nacho*, también el “antiprogresismo”, esa corriente desatada luego de la derrota terminal del Frente de Todos/Unión por la Patria/Fuerza Patria y de la victoria en balotaje de Milei, “es una forma de cinismo”. Ya que imposta incorrección ante memoria, género, ambientalismo y raza allí donde sus cuadros –en al menos el doble sentido de la palabra– están llenos de láminas, *stickers* y cucardas *progres*. Si “el nihilismo de la extrema derecha actual es la expresión de su hipermodernidad”, la “ausencia de dobles intenciones (y por ende de cinismo)” define a Milei.

Sin embargo, diría yo, el Milei(ismo) es cínico. Sabe –alguna parte suya, sartreanamente, lo sabe– que el modelo que defiende no es fácticamente el único existente, sino el que –por circunstancias históricas y políticas– le toca defender, y que tampoco funciona bien como pregon. Nadie que se vanaglorie de escuchar ópera, y por ende que puede separarse del *ruido* mundanal de lo cotidiano para *apreciar la gratuidad* del arte, puede no contemplar –aunque más no sea por un instante– un pensamiento opuesto a sus convicciones más íntimas, lo que, para la pensadora judía alemana Hannah Arendt, constituía la misma definición de pensar. Que también sea cínico, que –como se dice ahora– *finja demencia* sobre los estragos del capitalismo sobre la condición humana, el (medio)ambiente y la subjetividad (que, como decíamos antes, esconda sus muertos dentro del *placard* o su mugre debajo de la alfombra), no quita que (el)

⁵⁰ Fisher, Mark. (2016). *Capitalist Realism. Is There No Alternative?* Londres: Zero Books, p. 8.

Milei(ismo), como potencial fuerza política de *longue durée*, no sea nihilista. Todo lo contrario, lo confirma y reafirma: cínico porque esconde la obscenidad capitalista (siendo, justamente, obsceno, chabacano y porno), y nihilista no porque niegue la existencia de cualquier verdad sino porque lleva una, hipersticial, a la única posible. Entonces, a la mesa (de la comprensión) de tres patas le falta una: (el) Milei(ismo) también es porno, no pornográfico, cibernético, *smooth*, *clean*, financiero (y por todo esto al mismo tiempo corrupto, oscuro, acusado de coimas y oscurantismos varios, de retornos y médiums, de sobreprecios).

Daniel Mundo, filósofo y comunicólogo argentino, en “Milei y lo porno. Una aproximación a lo ‘incomprensible’”, aporta una punta de comprensión a este ovillo que repetimos sin comprender: ¿por qué (el) Milei(ismo) es porno? ¿Solo por la explicitud de sus discursos, por la soecidad de sus expresiones, por lo chabacano de su verba? No, dirá Daniel, volviendo sobre una separación que hoy parece anacrónica, casi nostálgica: es porno porque construye “usuarios”, no “espectadores”, o mejor dicho, “tele-usuarios”. Pero este “candidato *outsider*” con su “discurso nihilista” también es porno por lo siguiente, que, a fuerza de no poder parafrasear mejor, me permito citar *in extenso*:

La capa ilustrada de la clase media también fue cómplice en el surgimiento de este fenómeno anarcoliberal, pues no solo no propuso una consigna atrayente, sino que acompañó prácticas, acontecimientos y actores que, vistos a la distancia, condujeron a la realidad a las puertas de una hiperinflación, que es el gran cuco de la sociedad argentina.

Lo porno –de nuevo: no la pornografía, no el género, sino la relación, el vínculo– de (el) Milei(ismo) también deriva del hecho de *no haberse hecho ilusiones* sobre la sociedad a la que le hablaba, que pretendía –efectivamente– gobernar, modificar y refundar, y a la que terminaría gobernando. Un discurso (y método de gobierno, *mode de (des)emploi*) liso, llano, directo, sin rodeos, sin mediaciones, de espaldas al

Congreso, sin rugosidades ni ripios. Es cierto que existen tecnicismos en su método, sobre todo en lo referente a lo económico, pero, como bien explica Margarita Martínez en este libro, eso no lo hace un intelectual, lejos de eso: lo vuelve alguien que, pudiendo *hablar en difícil*, logró ascender los picos empinados de la montaña para comunicarse *lo más simple posible* con su pueblo. Una suerte de Luis Almirante Brown capusotteano de lo económico-político. En contraposición con esta *sinceridad mileísta*, con esta producción de sinceridad y sinceridad como manufactura, nos dice Daniel, *nosotros* –la clase media ilustrada horrorizada por las barbaridades mileístas– somos:

una clase que se preocupa de reproducir sus privilegios difundiendo mensajes que sobreactúan su preocupación por las desgracias ajenas. Este combo de contradicciones patenta una imagen porno de este momento histórico de la sociedad argentina, un nuevo momento de “plata dulce” que significa una reconfiguración de la clase media y un ensanchamiento sísmico de la pobreza.

Si alguien, en conclusión, piensa que puede comprender (el) Milei(ismo) solo recitando Maurice Merleau-Ponty y Arendt, y no también a Marshall McLuhan, Eric Havelock y Walter Ong, está muy equivocado, podríamos concluir con Mundo.

Para terminar, este libro, en una estela martinezestradiana, podría haberse titulado *Muerte y transfiguración de Milei. Ensayo de interpretación de la vida mileísta*, pero se titula –en la estela perequiana– *Milei, instrucciones de uso: cinismo, nihilismo y porno* porque efectivamente creo, considero que estos tres conceptos resultan fundamentales para comprender, y enfrentar políticamente, a(l) Milei(ismo). Es necesaria una clara comprensión –y, primero, contemplación– de los modos específicos y puntuales en los que se articulan el cinismo como negación/ocultamiento de una verdad posible pero efectiva, el nihilismo como negación de toda

verdad, o incluso de su misma posible construcción, y de lo porno —no la pornografía— como la postulación de vínculos sociales y simbólicos a-simbólicos (directos, explícitos, sin mediaciones, *transparentes*). Sin ello, no podremos entender a) como (el) Milei(ismo) se hizo del poder político en Argentina; b) como sigue en él, con altos niveles de aprobación, para principios de 2026, cuando los vaticinios apocalípticos proliferaban desde diciembre 2023; y c) finalmente, cómo el mileísmo, más que Milei, sea una estructura de sentimiento, una *Stimmung*, una disposición sexo-afectiva con la que haya que convivir por mucho tiempo en Argentina y la región. La articulación de cinismo-nihilismo-y-porno es una herramienta heurística de comprensión y combate de esta encrucijada, este *conundrum*.

Referencias bibliográficas

- Adamovsky, Ezequiel (19 de junio de 2025). *Los profesores son el enemigo*. eldiario.ar. Disponible en: https://www.eldiarioar.com/opinion/profesores-son-enemigo_129_12249468.html.
- Bitácora de la batalla cultural* (sin fecha). Disponible en: <https://culturamilei.com/>.
- Bourdieu, Pierre (2003). “L’objectivation participante”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150, “Regards croisés sur l’anthropologie de Pierre Bourdieu”, 43-58.
- Buck-Morss, Susan (1992). “Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin’s Artwork Essay Reconsidered”. *The MIT Press Stable*, 62, 3-41. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/778700>.
- Calveiro, Pilar (2005). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Norma.
- (1998). “Resistencia y fuga”. En *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina* (pp. 113-128). Buenos Aires: Colihue.

- Carbone, Rocco (2024). *Lanzallamas, Milei y el fascismo psicotizante*. Buenos Aires: Penguin Random House.
- Catanzaro, Gisela (2021). *Espectrología de la derecha. Hacia una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.
- Cenital (5 de mayo del 2024). *Alberto Fernández habla por primera vez tras dejar la presidencia | #OnTheRecord | Iván Schargrodsky* [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=SUBigVm4UMM&t=4968s>.
- Colectivo Situaciones (2009). “Cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa”. Entrevista a León Rozitchner”. En AA.VV., *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente* (pp. 97-134). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Crenzel, Emilio (2024). “¿Cuántos son los desaparecidos y cuántas las víctimas de la desaparición forzada en la Argentina? Debates político-memorales e investigación académica”. *Latin American Research Review*, 59, 948-964.
- Crónica TV (31 de octubre de 2025). *Pedro Rosemblat y Facundo Pedrini mano a mano – El ojo del Lobo – Capítulo 7* [Archivo de video], 36m7s. https://www.youtube.com/watch?v=T_2F2r-nADg.
- Déotte, Jean-Louis (2004). *L'époque des appareils*. París: Leo Scheer.
- Fisher, Mark (24 de noviembre de 2013) *Exiting the Vampire Castle*. Open Democracy. Disponible en: <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/exiting-vampire-castle/>.
- (2016). *Capitalist Realism. Is There no Alternative*. Londres: Zero Books.
- Galliano, Alejandro (8 de septiembre de 2025). *Hardware kirchnerista y software mileísta*. Panamá. No todo es política. Disponible en: <https://panamarevista.com/hardware-kirchnerista-y-software-mielista/>.
- García, Luis Ignacio (18 de febrero de 2025). *Porno y pescado. Milei: la estafa de su verdad*. Revista Anfibia. Disponi-

- ble en: <https://www.revistaanfibia.com/milei-cripto-la-estafa-de-su-verdad/>.
- (25 de agosto de 2025). *Karina, entre la mafia y el Estado*. Revista Anfibia. Disponible en: <https://www.revistaanfibia.com/karina-entre-la-mafia-y-el-estado-corrupcion-andis/>.
- (2026). *Fascismo cosplay. Crónicas de la aceleración en el laboratorio argentino*. Buenos Aires: Caja Negra.
- GELATINA (9 de abril de 2024). Beatriz Sarlo: “Este gobierno es vulgar y canchero” | Con Pedro Rosemblat [Archivo de video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=VyCIDVxBZag>.
- Gleyzer, Raymundo (Director) (1973). *Los traidores* [Película]. Cine de la Base.
- González, César (Director) (2023). *Al borde* [Película]. Futurock. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=cOvADswfajw>.
- Greco, Mauro (2019). *Responsabilidades y resistencias. Memorias de vecinos de la dictadura*. Villa María: Eduvim.
- Grimson, Alejandro (Coord.) (2024). *Desquiciados. Los vertiginosos cambios que impulsa la extrema derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gutiérrez, Antonio Ramón (3 de noviembre de 2025). *El mileísmo como lugar de inscripción simbólica*. Página/12. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/870843-el-mileismo-como-lugar-de-inscripcion-simbolica/>.
- Kessler, Gabriel (14 de agosto de 2025). *Mientras Milei cumpla la promesa de bajar la inflación, las cuestiones culturales importan poco o nada*. El Economista. Disponible en: <https://tinyurl.com/5n8va622>.
- Lacan, Jacques (1991). *Séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse, texte établi par Jacques-Alain Miller*. París: Éditions du Seuil, p. 189.
- Landi, Oscar y González Bombal, Inés (1995). “Los derechos en la cultura política”. En C. Acuña, I. González Bombal, E. Jelin, O. Landi, L. Quevedo, C. Smulovitz, A. Vacchieri y A. Przeworski, *Juicios, castigos y memorias*.

- Derechos humanos y justicia en la política argentina* (pp. 147-192). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lazzarato, Maurizio (8 de septiembre de 2025). *Estados Unidos y el "capitalismo fascista"*. Tinta Limón Ediciones. Disponible en: <https://tintalimon.com.ar/post/estados-unidos-y-el-capitalismo-fascista/>.
- Martínez, Juan José (24 de enero de 2025). *El acontecimiento Milei*. Panamá. No todo es política. Disponible en: <https://panamarevista.com/el-acontecimiento-milei/>.
- Navarro, Marcos y Palermo, Vicente (2003). *Historia argentina: la dictadura militar 1976/1983. Del golpe de Estado a la restauración democrática*. Buenos Aires: Paidós.
- Olgún, Sergio (12 de abril de 2025). *Pensar a Milei*. Página/12. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/817576-pensar-a-milei/>.
- Peña, Marcos (2024). *El arte de subir (y bajar) la montaña. Cosas que aprendí sobre la dimensión humana del liderazgo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Regina Martínez, Claudia (27 de septiembre de 2025). *Georgina Orellano: "Una parte del feminismo abandonó los problemas de las personas de los sectores populares"*. eldiario.ar. Disponible en: https://www.eldiarioar.com/sociedad/georgina-orellano-parte-feminismo-abandono-problemas-personas-sectores-populares_1_12633513.html.
- Rodríguez, Martín (16 de febrero de 2025). *Pies de barro*. Panamá. No todo es política. Disponible en: <https://panamarevista.com/pies-de-barro/>.
- (10 de octubre del 2021). *El dólar, ese camello de la democracia argentina*. eldiario.ar. Disponible en: https://www.eldiarioar.com/politica/dolar-camello-democracia-argentina_129_8384253.amp.html.
- (27 de octubre de 2025). *Nunca es el momento exacto*. Revista Panamá. No todo es política. Disponible en: <https://panamarevista.com/nunca-es-el-momento-exacto/>.

- Rubinstein, Jeremy (31 de octubre de 2025). *Triomphe électoral de Milei: nouveau modèle d'interventionnisme US ?* Le graphomane. Disponible en: <https://rubenstein1974.substack.com/p/triomphe-electoral-de-milei-nouveau>.
- Sartre, Jean-Paul (2008 [1948]). *Qu'est-ce que la littérature ?*. París: Éditions Gallimard.
- Semán, Pablo (2024). *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Semán, Pablo y Nicolás Welschinger (5 de septiembre de 2025). *Los jóvenes y Milei: se acabó lo que se daba?* Infobae. Disponible en: <https://www.infobae.com/opinion/2025/09/05/los-jovenes-y-milei-se-acabo-lo-que-se-daba/>.
- Solanas, Fernando y Getino, Osvaldo (Dirs.) (1968). *La hora de los hornos* [Película]. Cine Liberación.
- Stefanoni, Pablo (2022). *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Stulwark, Diego (18 de febrero de 2025). *Milei hizo mileísmo*. Página/12. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/804881-milei-hizo-mileismo/>.
- Valeriano, Diego (20 de agosto de 2025). *Me despolitizo encima*. Panamá. No todo es política. Disponible en: <https://panamarevista.com/me-despolitizo-encima/>.
- Vanoli, Hernán (8 de marzo de 2025). *Teorías de la militancia: encrucijadas del mileísmo de izquierda*. Dólar barato. Una pequeña e inestable bolsa de soberanía cultural argentina en el océano del neoliberalismo-progresista agonizante. Disponible en: <https://dolarbaratomag.com/1239/teorias-de-la-militancia-la-encrucijada-del-mileismo-de-izquierda/>.
- Vasallo, Brigitte (19 de agosto de 2025). *Incendiar sobre quemario*. Eldiario.es. Disponible en: https://www.eldiario.es/opinion/tribuna-abierta/incendiar-quemado_129_12544104.html.

- Vázquez, Melina y Spataro, Carolina (2025). *Sin padre, sin marido y sin Estado. Feministas de las nuevas derechas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vecino, Diego (6 de marzo de 2025). *Una teoría estética del mileísmo temprano*. Dólar barato. Una pequeña e inestable bolsa de soberanía cultural argentina en el océano del neoliberalismo-progresista agonizante. Disponible en: <https://dolarbaratomag.com/1429/una-teoria-estetica-del-mileismo-temprano/>
- (17 de noviembre de 2025). *Ofelia y Martina, las musas del capitalismo extractivo*. Dólar barato. Una pequeña e inestable bolsa de soberanía cultural argentina en el océano del neoliberalismo-progresista agonizante. Disponible en: <https://dolarbaratomag.com/2543/ofelia-y-martina-musas-del-capitalismo-extractivo/>.
- Vega, Valeria de la (8 de noviembre de 2025). *River, Milei y el que se vayan todos*. Panamá. No todo es política. Disponible en: <https://panamarevista.com/river-milei-y-el-que-se-vayan-todos/>.
- Wacquant, Loic (2022). *Corps & âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur (seconde édition revue et augmentée)*. Marseille: Agone.
- Williams, Alex (31 de enero de 2010). *On negative solidarity and post-fordist plasticity*. Splintering bone ashes. Disponible en: <https://splinteringboneashes.blogspot.com/2010/01/negative-solidarity-and-post-fordist.html>.

1

Gobierno de la ira algorítmica

ADRIÁN CANGI

Por eso, mis queridos orejones del tarro, a seguir laburando, la neurona atenta, vermouth con papas fritas... y ¡*Good Show!*

Tato Bores

1. Gobierno del presente político

Thriller psicopolítico

Entre el hambre creciente y el cierre de instituciones, entre el desfinanciamiento institucional y la derogación de leyes laborales de larga tradición, la llamada “nueva derecha” coloniza imaginarios comunes de deliberación cooperativa y de justicia distributiva. Derecha con ímpetu de timba o de casino, aunque por igual conservadora, autocrática y populista, que se presenta como una “revolución cultural” con aspiraciones de refundar la nación con prácticas de una matriz de rendimiento algorítmico. Borrar memorias vividas y pasados anteriores es parte de su gubernamentalidad algorítmica, inseparable del rendimiento técnico, como un unificado dispositivo de sentido. Su modo de producción consiste en la velocidad, cuantificación y ejercicio capilar. No hay hasta el presente ni estafas en criptoactivos, ni corrupción moral, ni narcocultura que la detenga en su “batalla cultural” capilarizada. “Batalla cultural” es

el nombre que concentra una unificada acción pragmática, empresarial y algorítmica que avanza sin cuestionamientos morales, porque su lógica está más allá del bien y del mal. La empresa tecnocrática, pragmática y algorítmica funciona entre nosotros, aquí y ahora, como un gas expansivo, volátil y capilar, del orden de una “fuerza” o de un “alma”¹, aunque siempre considerada como una figura de pensamiento que atraviesa capas sedimentadas que encubren y exponen una embrutecida “epistemopolítica”. El sustento de esta figura de pensamiento se sostiene tanto en una posición escéptica frente a los dispositivos de gobierno como en una descarnada “ira algorítmica”, tal como la imagina el sociólogo y escritor italo-suizo Da Empoli² en *Los ingenieros del caos* (2019). La anomalía que atraviesa la crisis de representación política domina el presente global y local de los bancos de insumos de la ira algorítmica. Nos gobierna una política ejecutiva, de base “democrática” refrendada por el voto, aunque de “dependencia consentida” económica, jurídica y cognitiva sin la conformidad de los ciudadanos. Una pregunta irrumpe sin miramientos: ¿el Uno en el poder gobierna solo? Cuando las anomalías se vuelven la regla, el paradigma conocido resulta trocado por uno nuevo. Aunque solo percibimos que, como en los antiguos mitos del subsuelo de las democracias liberales, las aspiraciones de refundar la nación no dejan de conjugar, tanto en el presente como lo hicieron en el pasado, una fe con una técnica. En ese intervalo del análisis político nos encontramos expectantes y escépticos. Enfrentamos un problema multicausal de

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique* (París: Seuil/Gallimard, 2004); Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population* (París: Seuil/Gallimard, 2004); Gilles Deleuze, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, *L'autre journal* 1, París (1990). Foucault y Deleuze abordan por igual la noción de “empresa”, como figura de pensamiento, que se despliega entre la “fuerza” y el “alma” de una ontología del presente que afecta y define a los cuerpos individuales y en relación de rendimiento. Incluso, Deleuze llega a denominar a la empresa como un “gas”, por su carácter expansivo, volátil y capilar tan empírico como trascendental.

² Giuliano Da Empoli, *L'ingénieur du chaos* (París: Folio, 2019).

larga data que reúne una fe sedimentada en una población mancillada, entramada con una tecnología social de declaraciones performativas directas. ¿Nos encontramos, por la gestión del ejecutivo y su poder de veto, con la pretensión de una “democracia directa”? Quienes confrontan estos modos autoritarios, ¿desean una “democracia plebiscitaria” por igual directa? Las asociaciones organizadas gremiales en nombre de paritarias libres o de derechos laborales legítimos desean un referéndum social sobre las reformas pretendidas, el libre comercio a espaldas de la sociedad o de la deuda externa creciente comprometida sin aprobación del legislativo. La representación de las maneras republicanas cruje por todos sus flancos en nuestro suelo. También ocurre en otros territorios con el mismo efecto.

Comprendemos que las tecnologías algorítmicas afectan todos los aspectos de nuestra vida cotidiana, desde el aprendizaje hasta la prevención de enfermedades, desde los actos de invención expresiva hasta las declaraciones políticas globales. Estas tecnologías concentran la mayor inversión planetaria del capitalismo actual y se pueden definir como los últimos sistemas integrados propios de una “sociedad de control” y del “diseño de sí”³ –que suponen dispositivos y recursos energéticos– que la “humanidad” en la figura de su último depredador geológico –el Antropoceno⁴– ha desarrollado para enfrentar problemas vitales y

3 Gilles Deleuze, “Post-scriptum...”; Boris Groys, *Going Public* (Nueva York: Sternberg Press, 2010); Adrián Cangí, “El problema del ‘cuidado de sí’ y del ‘diseño de sí’ entre la obediencia y la servidumbre”, en *Servidumbre neoliberal*, ed. por Adrián Cangí y Alejandra González (Buenos Aires: Autonomía-Red, 2021), 131-169. En el contexto del “cuidado de sí” y del “diseño de sí”, el texto analiza la tensión entre obediencia y servidumbre como dos formas de relación con el otro que implican una pérdida de autonomía y la posibilidad de un modo de servidumbre voluntaria. En la tradición del “cuidado de sí” antigua, las tecnologías en juego actúan sobre el cuerpo para configurar las prácticas de los hábitos, mientras que en la tradición del “diseño de sí” contemporánea se vuelve pletórica la imagen del ágora medial que vectoriza demandas para la presencia tecnológica de las vidas.

4 Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique* (París: La Découverte, 2015); Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes*

explorar nuevas fronteras simbólicas de los ambientes de la vida. Da Empoli⁵, en *La hora de los depredadores* (2025), se refiere a la emergencia de una nueva élite autoritaria, llamada los “depredadores tecnopolíticos”. Élite contemporánea que gestiona la vida como mera “información”, mientras domina la geopolítica global de la tierra como una fuerza “extractiva”. Se la considera aún más salvaje que la de los encubrimientos modernos coloniales, aunque no ha dejado de ejercer ciertos modos de un colonialismo de asentamiento, porque desconoce cualquier modo democrático de la soberanía de pueblos y Estados. Se impone en el escenario mundial mediante el caos, la provocación y la velocidad de acciones. Sin dudas, todo ello resulta alimentado por enjambres técnicos dominantes de laboratorios bélicos sobre la ingeniería de las poblaciones, activados por inteligencia artificial y redes sociales. La posición sostenida por Da Empoli en *Los ingenieros del caos* (2019) fue replicada en el encuentro de “Tecnopolítica y nuevos liderazgos”, realizado en Buenos Aires el 23 de octubre de 2024. En esa ocasión el sociólogo afirmó que “Milei está muy en línea con el esquema de ‘ira sumado al algoritmo’ y con cierto ‘estilo carnalesco’”. Acordamos con esta posición⁶ porque creemos que no es posible un gobierno satírico de la crisis como lo entendemos –con apoyo popular en su voluntad destructiva de instituciones y prácticas públicas– sin el uso capilar táctico de la inteligencia artificial y el abuso estratégico de

(París: La Découverte, 2009); Adrián Cangi, “Poéticas y políticas sobre la tierra. Variaciones sobre Gaia”, en *Meditaciones sobre la tierra*, ed. por Adrián Cangi y Alejandra González (Buenos Aires: Red y Ediciones del Signo, 2020), 345-373. El debate sobre Gaia y el Antropoceno se centra en cómo la actividad humana afecta al planeta. Gaia propone que la Tierra es un sistema autorregulado que la vida misma como técnica ha ido modificando, mientras que el Antropoceno reconoce a la humanidad como una fuerza geológica dominante con impactos significativos y duraderos, como el cambio climático y la pérdida de biodiversidad.

⁵ Giuliano Da Empoli, *The Hour of the Predator* (Londres: Pushkin Press, 2025).

⁶ Adrián Cangi y Ariel Pennisi, *Sátira y Política. Diario de la Argentina de Milei* (Buenos Aires: Prometeo, 2025).

las redes sociales. Deseamos agregar que, en los momentos de ira frente al pasado político, parecen desprenderse los sedimentos sensibles de una fe reclamada como sustancia de las cosas esperadas.

Da Empoli asegura que la ira siempre fue utilizada por los políticos y sostiene su posición entramada con la del filósofo alemán Sloterdijk⁷, quien habla de los “bancos de la ira” en *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico* (2006). Instituciones como la Iglesia y los partidos de izquierda supieron usar el enojo de la gente que tenía dificultades y, desde púlpitos diversos, se les prometía que ese enojo iba a servir para un proyecto más grande, abarcador y transformador de la sociedad. El nacionalsocialismo utilizó los púlpitos como promesa de pleno empleo a costa de una guerra total y de la eliminación de un enemigo interno. En nuestro caso, la promesa local consiste en refundar la nación en su matriz productiva para pocos. Los “bancos de la ira” han perdido su eficacia histórico-política tal como la conocimos y han sido reemplazados por nuevos emprendedores de la ira, que han aparecido en Europa y América, reutilizando los sedimentos sensibles motivados por las izquierdas progresistas o los nacionalismos estatales, aunque como modos de actuar para un resurgimiento planetario de derechas conservadoras. El núcleo de la narración de *Los ingenieros del caos* sostiene que la cólera y el enojo, sumados a los algoritmos de redes y a la IA, constituyen los vectores para crear una novedosa trazabilidad en la actual ingeniería social de las poblaciones. La ira siempre existió en la sociedad, pero en momentos de crisis aumentada como la nuestra puede producir efectos “objetivos” de un fondo emocional, aunque estas “razones sensibles” sean exploradas con multiplicidad de mentiras ingeniosas. La ira funciona como esquiras centrífugas y puede ser potenciada por aviesos intereses sobre prometidos derechos endebles. El algoritmo hoy permite

⁷ Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2006).

que la ira sea intensificada de manera tan precisa en los nichos de su consumo como difuminada de modo escalar. Da Empoli sugirió en el encuentro de “Tecnopolítica y nuevos liderazgos” que “es como si se hiciera fracking de petróleo, pero ahora realizado sobre la ira. Antes hacías el pozo y la ira salía como el petróleo: era el mismo mensaje para todo el mundo y había que converger en el centro, con un enunciado en el que la mayoría de las personas pudiera reconocerse. Esta posición se ha vuelto centrífuga con las redes sociales”.

Con el surgimiento político activo de las redes sociales y de la inteligencia artificial como práctica de gobierno, se pueden auscultar “depósitos” o “nichos” de ira con “sedimentos” de decepción acumulada en diferentes núcleos sociales junto a su fuerza centrífuga expansiva. En lugar de percibir movimientos centrípetos de reestructuración afectiva solidaria o adherencia comunitaria, ocurren movimientos centrífugos de rabia expansiva individualista, propios de una sociedad aterrorizada por una historia acumulativa de crisis productivas sostenidas por gobiernos de diversos signos políticos. Con estos últimos movimientos centrífugos de rabia expansiva se pueden constituir nuevas mayorías sociales axiomáticas y desadherentes, aunque, sobre todo, “dividuales”. El supremacismo patriarcal de derecha entronizó la crisis de la “comunidad” desde dentro y vectorizó el ascenso de la desadherencia colectiva, la flexibilidad relacional y el cifrado “dividual” maquínico. La inmanencia del libertariado que predica Milei, con su pretensión “absoluta” externa e interna, exige la demarcación de los dominios de tensión entre “dividuo”, comunidad y modularización de la vida. Los últimos sistemas integrados propios de una “sociedad de control” y del “diseño de sí” han fabricado una figura “dividual”, performativa y declarativa en la escena social. ¿Cómo funciona la figura del “dividuo” en nuestro medio político?

Inmanencia del libertariado

La inmanencia sin afuera pretendida por el libertariado algorítmico que predica Milei junto con las prácticas del mileísmo, enfrenta la paradoja concentrada entre la nostalgia de la “división” de la persona individuada como un todo y la simpatía implícita por el “individuo” soberano de la modernidad capitalista. Aunque debemos aceptar que, en la descripción del capitalismo financiero actual, la crisis “dividual” se revela por el peligro de convertir al individuo en mera cuantificación en el reino de las cosas. “Dividuo” es nuestra categoría antropológica en un capitalismo cognitivo, axiomático, flexible y financiero, donde la economía fabrica agencia de “personas con cosas”. Aunque insiste con regularidad otra posibilidad, en la que las cosas limiten, posean y administren a las personas. Podemos llamar a esta posibilidad “conjunción de cosas con personas”. El concepto de “dividuo”, en clave antropológica, resulta un aporte de las investigaciones de campo de los años 70, publicadas durante los 80 por autores ingleses y estadounidenses como Strathern y Wagner⁸. Strathern realiza un estudio en Melanesia que le permite enfrentar la pregunta en una economía de *potlatch*: “¿Individuo? ¿Qué es en el *potlatch* ritual de los intercambios lo que no se divide?”⁹. Ante estas preguntas,

⁸ Para indagar sobre la noción de “dividuo” resultan claves en términos antropológicos las investigaciones de: Nancy Munn, *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim Society* (Durham/Londres: Duke University Press, 1986); Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia* (Berkeley: University of California Press, 1988); Frederick H. Damon y Roy Wagner, *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring* (Norte de Illinois: Cornell University Press, 1989); Alfred Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1998); Marilyn Strathern y Eric Hirsch, *Transactions and creations: property debates and the stimulus of Melanesia* (Oxford: Berg-hahn, 2004); Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural* (São Paulo: Cosac Naify, 2015); Adrián Cangi, “La deuda infinita. Entre la crueldad y el crédito”, en *Servidumbre neoliberal*, ed. por Alejandra González y Adrián Cangi (Buenos Aires: Red, 2021).

⁹ Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia* (Berkeley: University of California Press, 1988),

describe con precisión el proceso ritual de los habitantes de las Tierras Altas de Papúa Nueva Guinea, para indagar en las relaciones y resoluciones de conflictos que despertaron su interés por los estudios de género, donde aparece la noción de “dividuo” o la “conjunción de cosas con personas”. En su concepción del *potlatch*, la “agencia ritual” la lleva a afirmar que en la base de la economía de intercambios: “lo único que veo son fragmentos, son partes, son dividualidades, es decir no hay un individuo que no se divida en nada; por el contrario, todo cuanto existe se divide sin cesar”¹⁰. El concepto de “dividuo” –introducido por la antropología inglesa y estadounidense, aunque utilizado de modo crítico por la filosofía francesa y alemana contemporáneas– describe una visión de la “persona” dividida desde sus asociaciones e intercambios, que se diferencia del concepto occidental de individuo pretendidamente soberano. En lugar de una entidad indivisible, el dividuo es visto como fragmentado y divisible, aunque en constante relación compleja con otros dividuos.

Vivimos en un torrente presente de flujos de lo dividual situados en el “entre-lugar” de una corriente de fuerzas, en el que parece estar en crisis el nombre de lo colectivo. No habitamos en ninguna dicha en este estado de cosas porque crece entre nosotros la pobreza de experiencia, aunque no creemos en la desdicha de la oscuridad del tiempo como único camino actual. El dividuo cifrado de las “sociedades de control” es la gran promesa de los populismos a diestra y siniestra, incluso cuando son defraudados en sus demandas electorales: aquello que

13-15. “Individual? What is it in the ritual potlatch of exchanges that is not divided?”.

¹⁰ Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift*, 13-15. “All I see are fragments, parts, individualities, that is to say, there is no individual that is not divided into anything; on the contrary, everything that exists is constantly divided”. Los conceptos centrales sobre la “persona dividida” (dividual) y la relación como foco de la “acción social” se desarrollan extensamente a lo largo del libro, con especial énfasis en el análisis etnográfico entre las páginas 13-15 de la edición original, donde se introducen las “formas divididas” (divided forms) y la crítica a la “noción de individuo”.

no merma y crece de modo central es la humillación al “otro”, que pasa por la denigración de cualquier activo de derechos declarados o adquiridos entendidos bajo el estigma de “casta”. La oposición a un enemigo bajo la figura en que se presente y la emocionalidad directa de la circulación de la provocación conducen a la “batalla cultural” como gestación de la rabia y gestión del odio en las políticas públicas. Resulta preciso considerar que Milei dio sentido a la expresión “batalla del gobierno contra la cultura”, fundada en la ira intensiva centrífuga y en el odio sedimentado por la fe de aquellos que no se sintieron integrados por reformas “progresistas”, aunque contaran en el haber con derechos potenciales prometidos para sus vidas. En esta batalla declarada de arriba para abajo, aunque con cauce propio en el nervio social, Milei cree que se trata de desmantelar lo existente y no de ajustar aquello que funciona sin eficacia.

Hoy sabemos que solo el linaje refuerza el mito del individuo, tanto de la aventura liberal como de la pretensión de la comunidad en cualquiera de sus composiciones. Esto no significa que no exista asociación, aunque esta se sustraiga de la filiación que apela a la pretendida unidad de las comunidades. Por todas partes avanza la multiplicidad molecular de las singularidades en asociación. Los entrelazamientos de la asociación son tácticos en un capitalismo maquínico que desconoce fronteras claras para su reproducción. Vivimos en un mercado capitalista financiero, definido por obligaciones garantizadas por deudas ilimitadas que toman el mercado productivo, de servicios e inmobiliario. La pobreza o riqueza de los individuos remiten a la política financiera que los determina en sus asociaciones. Todo préstamo o intercambio se transformó en una zona misteriosa, donde las ganancias solo se producen en los sectores concentrados¹¹. Debemos enfrentar, en la descripción del capitalismo financiero actual, la crisis dividual que revela el peligro de convertirse en mera cuantificación. Crece en

¹¹ Arjun Appadurai, “The Wealth of Individuals”, en *Derivatives and the Wealth of Societies*, ed. por Benjamin Lee y Randy Martin (Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2016), 17-36.

este medio un intelecto transversal de las cooperaciones en la corriente maquina-dividual. La praxis dividual no es sumisa y en su asociación no resulta fácil de ser gobernada. El medio se ha transformado en dividual, porque implica un dividir de las partes sin fin. Dividido y divisor, lo dividual configura las muchas instancias de un movimiento por el medio en el que habitamos. En el medio del torrente de los flujos de información, trazamos líneas y somos trazados por ellas, balanceando las luchas y resistencias a la velocidad de una corriente que desborda los modos productivos y económicos en todas las direcciones de la vida. Esta figura resulta resbaladiza en clave política, aunque parece indefectible pensar en sus lógicas para comprender la inmanencia económico-jurídica del libertariado.

Conocemos bien el sentido de las luchas de emancipación americanas, que cumplieron su bicentenario desde Simón Rodríguez¹². La instrucción pública sin restricciones, la libertad de expresión sin mediaciones, la salud integral sin desadherencia selectiva y la equivalencia del acceso laboral sin rotación mal paga igualan sin resto ante las conveniencias tácticas de las gramáticas del poder. Las poéticas emancipatorias lo hacen sin dejar de valorar las diferencias plurimodales de los modos y maneras de vivir, aunque con igualdad de oportunidades y justicia social activa. La emancipación deseada confronta las lógicas clasistas de estirpes que han heredado sus fortunas o han sabido construir las, salvo excepciones de un empresariado integrado a la localidad y de una burocracia eficiente que hace funcionar a los Estados. Las estirpes que solo obran por conveniencia en el poder culminan por obliterar a los encubiertos, desclasados o perseguidos. La emancipación no es posible sin transformación igualitaria singular, tanto consciente como inconsciente, ante una matriz colonial racista de emoción y pensamiento, sobre la que se requiere la transformación irreductible de modelos heredados en nombre de la

¹² León Rozitchner, *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez, el triunfo de un fracaso ejemplar* (Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2012).

invención de instituciones nuevas, lenguajes transformadores y modificaciones histórico-jurídicas. ¿Cómo nos disponemos en una netocracia pletórica, sostenida en un capitalismo dividual?

Netocracia de un capitalismo dividual

¿Cómo enfrentamos la lógica de Milei y de sus seguidores, donde ya no parece posible pensar en términos de comunidad? Todo cuanto observamos y leemos nos conduce a una ficción distópica que enuncia con claridad nuestro presente. El filósofo alemán Raunig¹³ piensa muy cerca del hindú Appadurai. Vivimos en un medio que es lo contrario de un *mainstream* regulado, donde domina la mediocridad y la mediación del “diseño de sí”, como modo de hacer público en el ágora mediática¹⁴. El capitalismo industrial de servicios, como su modalidad posindustrial de redes, se transforma sobre la tendencia de un dividualismo progresivo y depredador, ajeno a cualquier Estado de bienestar. La modulación no es solo extensiva sino intensiva, excede la cuantificación y opera sobre la modulación de todos los procesos vitales de cuenta, medida y estriado¹⁵. La asimilación cualitativa antecede por creencia a la gradación cuantitativa. Lo múltiple no depende en gran medida de la voluntad, aunque lo arrastre una visión de supuesta tendencia a la “modularización” sobre una línea. Se nutre de la fabricación inconsciente y de la experimentación azarosa, donde prima la divergencia involuntaria o por creencia. Hacer lo múltiple en el capitalismo axiomático supone, en el campo de la voluntad, una analítica lógica del “capitalismo-dividual”

¹³ Gerald Raunig, *Dividuum, Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution* (Berlín: Transversal, 2014); Arjun Appadurai, “The Wealth of Dividuals...”.

¹⁴ Adrián Cangí, “El problema del ‘cuidado de sí’ y del ‘diseño de sí’ entre la obediencia y la servidumbre”, en *Servidumbre neoliberal*, ed. por Alejandra González y Adrián Cangí (Buenos Aires: Autonomía, 2021), 131-169.

¹⁵ Gilles Deleuze, “Post-scriptum...”.

(desgarrado, divergente e imposible) con sus formas de invención y dominación. También consiste en comprender tanto sus modos de hacer la división de los cuerpos y las materias por los dispositivos de saber-poder patriarcal y colonial, como sus formas de asociación y conformidad de los procesos colectivos de enunciación y deseo, en nuevas transformaciones moleculares. Requerimos indagar en una ficción distópica para ajustar la lente sobre nuestro presente. Los convido a la lectura de la novela *Netocracy: The New Power Elite and Life after Capitalism*¹⁶ (2002) de Bard y Söderqvist.

Curiosamente, el filósofo esloveno Žižek en *Órganos sin cuerpo*¹⁷ culmina citando la novela *Netocracy* de Bard y Söderqvist. En esta narración se describe un mundo de la industria del *management* informático, en el que se hacen necesarias nuevas relaciones sociales y donde se sostiene como hipótesis una sustitución del antagonismo de clase entre capitalistas y proletarios por un nuevo antagonismo de clase entre *redócratas* y *consumariado*. Rápidamente comprendemos, por el antagonismo de clases, por qué la novela es del interés de Žižek. Categorías en la narración que quedan fuera del humanismo burgués y que dan cuenta de una nueva forma de producción, ligada a la virtualización de la vida y a la transformación biopolítica del capital humano. En esta sociedad descrita no muy lejana de la nuestra, el dinero y las posesiones materiales parecen quedar relegados a un papel secundario frente al capital informático de la IA. La clase dominada ya no es el proletariado sino la clase de los consumidores, llamada el “consumariado” o los condenados a consumir la información preparada y manipulada por la élite “redocrática”. Los autores de la ficción señalan que este cambio en el poder genera una lógica social y una ideología

¹⁶ Alexander Bard y Jan Söderqvist, *Netocracy: The New Power Elite and Life after Capitalism* (Londres: Pearson, 2002).

¹⁷ Slavoj Žižek, *Organs without bodies: Deleuze and Consequences* (Londres: The Psychology Press & Routledge Classic Editions, 2004).

enteramente nuevas. Dado que la información circula y se transforma en todo momento, lo que asegura que no habría entonces ninguna jerarquía estable ni ningún proceso de larga duración, sino que existe una red de relaciones de poder que cambia sin tregua. Los individuos se reinventan constantemente y adoptan papeles diferentes, mientras que la sociedad ya no constituye un “todo jerárquico”, sino una “red de redes” o un “sexto continente virtual” abierto a la contingencia.

Netocracy presenta a la nueva élite política de un planeta de la información, pensado como islas de “comunidades utópicas” desligadas. Volvemos a comprender, por el interés utópico, por qué la novela es del interés de Žižek, aunque la use en un sentido crítico. Esto permite describir una “nueva clase simbólica” sostenida en un estilo de vida y en un tipo de acceso a la información. Los círculos sociales de acceso a la información importan más que el dinero y están ocupados por académicos de alto nivel, periodistas, diseñadores, programadores y especialistas en imagen global. Todos ellos viven efectivamente del reconocimiento y la novedad informática. Las nuevas élites se preocupan por la manipulación de la información, porque lo que afirma su abundancia como poder es la conectividad independiente de su riqueza. Esta ironía extrema pensada por Bard y Söderqvist resulta aún lejana a nuestro presente cuando leemos a los poderes concentrados y su proyección en el valor de su riqueza¹⁸. Bard y Söderqvist concentran su interés sobre el poder hegemónico de la red y de la ideología de la nueva clase dominante emergente del capitalismo digital. Esto lleva a Žižek a homologar esta sociedad con los planteos sobre “lo virtual y la virtualización” que realiza de modo crítico el filósofo francés Deleuze. El problema de la novela es que todo se mueve con excesiva rapidez y, sin embargo, esta rapidez resulta insuficiente para poder imaginar un

¹⁸ Alejandro Bercovich (Comp.), *El país que quieren los dueños* (Buenos Aires: Planeta, 2025).

gobierno que recomponga los antagonismos en la lucha por el poder. Hay demasiadas características de la clase *redocrática* que solo son sostenibles en nuestro actual régimen de un capitalismo de redes.

Lejos de lo que piensa Žižek, consideramos que Deleuze trabaja para una descripción crítica precisa de los modelos de información y de control de las prácticas políticas del capitalismo actual. Vale recordar dos fórmulas ontológicas y críticas que elaboran un “desfundamento” del control, según Deleuze, y que tienen peso político en la definición de su pensamiento: “la naturaleza de lo virtual es tal que actualizarse es diferenciarse para esta” y “para algo potencial o virtual, actualizarse siempre es crear las líneas divergentes que se corresponden sin semejanza con la multiplicidad virtual”¹⁹. Ambas fórmulas ponen en juego la idea de que las estructuras o las máquinas encierran acontecimientos ideales que se cruzan con contingencias actuales a las que afectan. Descripción precisa y escéptica que se distingue de cualquier utopía de refundación de una sociedad de la información. Tenemos que atender que para Deleuze la actualización y diferenciación siempre son una verdadera invención que no se hace por limitación de una posibilidad preexistente o por reducción a algún modo de sociedad utópica idealizada. De modo tal que la descripción política de *Netocracy* es lo más lejano a la crítica radical a la “sociedad de control” que realiza Deleuze. Nos parece central mantener viva esta crítica para pensar nuestro actual modo de vida social, local y global. Lo virtual es un principio de acontecimiento de apertura problemática y nunca de consumación de una utopía social o de una ficción científica posible de un capitalismo digital. Las tecnologías de la inteligencia colectiva proponen tantas promesas como abismos, entre las cuales Deleuze señaló en “Post-scriptum sobre las sociedades de control”²⁰ (1990), que “no es preciso apelar a

¹⁹ Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (París: Minuit, 1968).

²⁰ Gilles Deleuze, “Post-scriptum...”.

la ficción científica para conocer un mecanismo de control capaz de proporcionar a cada instante la posición de un elemento en un medio abierto²¹. El régimen empresarial, los encantos del *marketing* y la formación permanente fueron señalados por el filósofo “como la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación²², constituido por individuos concebidos como “dividuales”, modulados por “lenguajes numéricos” y por “cifras” que funcionan como nuevos fantasmas extensivos e intensivos al ritmo de redes. Deleuze criticó el mundo de las cifras de la información como nuevas palabras de orden del funcionariado comunicacional e imaginó la virtualización, lejos de la consumación de un modelo de sociedad sostenida en la inteligencia artificial, como la del capitalismo digital. Nada hay más temible para la lógica de Milei y de sus seguidores que el pensamiento crítico e inventivo que propone Deleuze. ¿No resulta imprescindible percibir, en el revés del derecho de persona, aquello que simultáneamente oprime o libera?²³

El peligroso derecho de persona

Para Milei y sus seguidores no parece posible pensar en términos de comunidad. Cuanto más alejadas de este término se mueven las prácticas de gobierno, más clara resulta la declamatoria de que el Estado no debe ocuparse ni de

21 Gilles Deleuze, *Pourparlers* (París: Minuit, 1990), 240-247.

22 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, 240-247.

23 En este párrafo se trata de una composición entre dos obras de Gilles Deleuze: *Différence et Répétition* y *Pourparlers*. Deleuze en el texto original de *Différence et Répétition*, cap. 4, dice en variadas formas lo que traduzco en el texto: “Telle est la nature du virtuel, que s’actualiser, c’est se différencier pour lui”; “Pour quelque chose de potentiel ou de virtuel, se mettre à jour consiste toujours à créer des lignes divergentes qui correspondent sans ressemblance à une multiplicité virtuelle”. Deleuze en el texto original de “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, en *Pourparlers*, dice con precisión lo que traduzco en el texto: “Il n’est pas nécessaire de recourir à la science-fiction pour comprendre un mécanisme de contrôle capable de fournir la position d’un élément dans un environnement ouvert à tout moment donné”; “comme l’installation progressive et diffuse d’un nouveau régime de domination”.

jubilados, ni de educación, ni de salud e infancias, ni de discapacidades y condiciones alimentarias mínimas. Vemos cómo el dominio contemporáneo técnico, de corte lingüístico y cognitivo, no toca la vida en su núcleo de necesidades imprescindibles, porque se vincula con la idea política de que el capitalismo no es un “modo de producción” como lo conocimos en las lógicas modernas –en tanto que ya no es un “sistema” concentrado y localizado–, sino una “red de redes” algorítmicas, entendidas por sus “efectos” axiomáticos, desadherentes, modularizados y dividuales, que afectan a un conjunto de dispositivos estructurales y simbólicos. Raunig elaboró un preciso trabajo genealógico y filológico sobre la noción de *dividuum*²⁴. Investigación que dialoga con la que ha realizado el filósofo político italiano Esposito²⁵,

²⁴ Gerald Raunig, *Dividuum...*, capítulos I, II y III.

²⁵ Georges Bataille, *Le problème de l'Etat et La structure psychologique du fascisme* (París: Gallimard, 1970); Maurice Blanchot, *La communauté inavouable* (París: Minuit, 1983); Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée* (París: Christian Bourgois, 1994); Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* (Turín: Einaudi, 1998); Roberto Esposito, *Immunitas: Protezione e negazione della vita* (Turín: Einaudi, 2002). Resulta imprescindible seguir este linaje de lecturas para enfrentar la noción crítica sobre la idea de comunidad. No restan dudas de que las posiciones del filósofo político Roberto Esposito provienen en buena medida de las lecturas de Deleuze y Guattari sobre *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*. La relación entre la noción de *communitas* de Esposito y las ideas de Deleuze y Guattari se centra en la crítica a la concepción tradicional de “comunidad cerrada” y en la “exploración de formas de relación y diferencia abiertas”. Los autores, aunque desde perspectivas diferentes, cuestionan la idea de una “comunidad cerrada y homogénea”, enfocándose en procesos de devenir, multiplicidad y diferencia. La pregunta por la “comunidad” y el diagnóstico sobre la “biopolítica” son quizás dos de los problemas centrales de la filosofía política contemporánea. La singularidad y potencia de la apuesta filosófico-política de Esposito radica precisamente en que se sitúa en el espacio en que estos dos vectores se cruzan: comunidad y biopolítica. Aborda su lectura de la comunidad en el marco de una ontología de lo común y a partir de la figura del *munus*. Luego, analiza como esa perspectiva desemboca en la formulación del paradigma *inmunitario*, como principio de ineligibilidad de la modernidad “biopolítica” y “tanatopolítica”. La inmunidad niega la vida sobre la base del carácter apropiador del derecho (la democracia formal, representativa, jurídica) y del poder (sobre lo que podemos identificar dentro del esquema de la gubernación).

aunque con otras fuentes de lectura y una misma coincidencia de fondo. Se trata de retornar sobre la obra de Deleuze y Guattari. Ambos se interesan en rescatar que el sustantivo *munus* (don, obsequio, obligación moral y económica) se une al prefijo *cum* (con, en compañía de, poner en común) para conformar la noción de *communitas*. Desde la República romana se impone el *munus* como gravamen personal o financiero –servicio militar u obligación tributaria–, nunca como “don para la compañía u obsequio no obligatorio”. El peligroso derecho romano de persona no lo es en menos grado que el sentido de comunidad sagrada del cristianismo primitivo. El significado de fondo que se vuelve motor del capitalismo como cristianismo actual –en tanto “fe en las cosas esperadas” o como “fe en la sustancia esperada”– constituye la obligatoriedad moral y económica de la deuda/culpa, encubierta bajo la forma del “don”. Este problema crea las líneas duras de segmentación sobre las que se organizan las sociedades y sus estructuras de valores.

Raunig piensa de modo muy cercano a Deleuze y Guattari, porque cree que el *munus* constituye la “comunidad” como “co-obligación” y fundamenta la admisión de la persona aislada de la comunidad con arreglo a una relación de obligación afectada por la “deuda”. Para el derecho romano no existe ninguna igualdad en el lazo que obliga; tampoco existe singularidad aceptada en el cristianismo primitivo. La comunidad solo trabaja para la merma de la singularidad y la rendición de sí. La comunidad se basa en el sacrificio y la deuda, la renuncia y la rendición, la disminución de la conexión y de la asociación. En el deseo de volverse más, la comunidad implica menos. “El *munus* es menos”. Y el *munus* se transforma en la búsqueda de la plena eficacia como fe (“fe como sustancia de las cosas esperadas”, tal como lo define Pablo de Tarso en la “Carta a los hebreos” [*Epístolas*] o como “fe en la sustancia esperada”, tal como lo poetiza

mentalidad). De esta manera, la inmunización por excelencia es el derecho aplicado a la gubernamentalidad.

Dante Alighieri en un pasaje del “Paraíso” [*Divina comedia*]).²⁶, que se convierte en la liturgia en sí de los “signos imaginales” desligados del capitalismo actual. En la comunidad universitaria de sus detractores, Deleuze descubre que la *communitas* puede restar singularidad hasta volverse asfixiante o perseguidora. Y con su resta, la pluralidad de modos y maneras de existir resultan coartadas o expulsadas. El filósofo francés solo aspira a instituciones plurimodales que admitan la diversidad y heterogeneidad, tanto de creencias y puntos de vista no homogeneizados como de fugas impersonales por fuera de lo instituido, de sus contratos y códigos. La palabra “dividual” es una contraseña actual para referirse al modo en que nos convertimos en efluvios de datos de gramáticas generativas, aunque su genealogía permite abordar una concepción alternativa frente a la idea tradicional de “individuo”, especialmente en el contexto del capitalismo contemporáneo, fluido y desadherente. Se utiliza para describir cómo las personas son fragmentadas y reducidas a datos en la era digital, donde son objeto de análisis y manipulación por algoritmos y plataformas de gramáticas de inteligencia generativa de IA²⁷. Milei no deja de operar de modo voluntario e involuntario, con un programa consciente o inconsciente de gobierno, sobre estas lógicas sensibles. El capitalismo financiero no solo es axiomático sino especializado en problemas escalares, que van

²⁶ Pablo de Tarso concibe la noción de “fe como sustancia de cosas esperadas” en la “Carta a los hebreos”, y abre desde allí un núcleo de debates teológicos y políticos que prosiguen hasta el presente, y que permiten comprender modos del capitalismo actual. Nos concentramos aquí en los debates locales que abrieron los discursos de Milei sobre el sacrificio y el fanatismo de una immanencia sin resto. Adrián Cangí, “El sacrificio de los otros”, *Coyunturas. La política en disputa*, marzo 2024; Adrián Cangí, “El fanático. Fe como sustancia de cosas esperadas” (Buenos Aires: *Coyunturas. La política en disputa*, 2024); Adrián Cangí, “Del caminar en el filo de la hoja. Pablo de Tarso o el corrector de la vida futura de los gentiles”. Conferencia pública en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019.

²⁷ Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature* (Londres: Free Association Books Ltd., 1991).

de la microscopía a la macroscopía, de la microeconomía a la macroeconomía.

Milei abrió con sus percepciones debates locales que problematizaron discursos sobre la mezcla entre sacrificio y fanatismo de una inmanencia sin resto. Camino que nos traslada a los debates ajenos, a la impulsión social de la diferencia, para enmarcarse en la modularización continua de los comportamientos. *Dividuum* rompe con uno de los consensos filosóficos más arraigados de nuestro tiempo: la primacía de la individualidad como última dimensión que se creía “unitaria”. Una concepción fosilizada en el mito del sentido de la “unicidad”, que estanca el pensamiento en los territorios del derecho, la propiedad, la identidad e incluso la comunidad sustancializada. La ruptura de lo algorítmico dividual implica, para empezar, que se puede entender mejor la nueva condición dividual del capitalismo maquínico, donde las economías de derivados y algorítmicas necesitan de la disección de datos y deseos para expandir e intensificar la acumulación y la servidumbre. La dividualidad no es solo una forma mucho más precisa de entender el capitalismo contemporáneo, también es un concepto denso cuyos componentes atraviesan los comentarios de Cicerón a Platón, las notas de Gilbert de Poitiers a Boecio, de Nietzsche a Strathern, la conjunción problemática de la deuda en el don de Deleuze y Guattari, los saberes indígenas sobre el intercambio o los movimientos sociales que se juegan la vida del presente. Y, sobre todo, lo dividual también puede suponer una ruptura en las formas de concatenación social y conceptual, donde se despliegan nuevas máquinas revolucionarias, abstractas y sociales; donde se trazan las líneas de una nueva revolución “condividual” de las luchas sociales; donde se precipita una actualización de los territorios “subsistenciales” y donde se trenza una nueva “filosofía de las multiplicidades”. Si hiciéramos el experimento de mirarnos a nosotros mismos con la misma mirada con que miramos a los demás, radicalmente distintos de nosotros, el efecto de reflexividad producido hacia dentro nos permitiría ver

si somos ese “occidente moderno” que nos estamos creyendo que somos o, a partir de allí, si logramos contemplar la importancia de la “diferencia”.

Vale insistir en preguntas centrales: ¿qué trayectorias del deseo y de la asociación condujeron el pensamiento de Deleuze y Guattari a pensar la deuda ilimitada por gravamen personal o financiero en el núcleo de las instituciones del capitalismo? ¿Cómo intuyeron que en lo “dividual”, propio de las sociedades de control, se encontraban afirmados los dos sentidos a la vez, que expresan aquello mortal que se fracciona y todo aquello que huye de la obediencia? A juicio de Appadurai, en los años 90 creció una forma depredadora de dividualismo, sostenido en la multiplicación de los procesos más opacos y completamente ilegibles, que se sustraen a regulaciones sociales democráticas. Para definir esta emergencia, estudia los préstamos depredadores para viviendas de 2006 y 2007 en Estados Unidos y Europa. Ante el poder disciplinario pastoral, el dividuo enfrenta en su hacer al poder patriarcal. Para Deleuze el control opera sobre tipos de cambio flotante y modulaciones de las divisas claves en el mercado de valores. Las fluctuaciones de los mercados de cambio se han transformado en el laboratorio de la descomposición y recomposición simultánea de la línea dividual. Aunque “modularización” y “modulación” son términos opuestos, parece necesario revisar la “modularización” tanto cuantitativa como cualitativa en todos los detalles y escalas. Raunig y Appadurai perciben la IA como modularización inseparable del capitalismo financiero. ¿Qué efectos posee la estandarización y modularización continua sobre la libertad proclamada por Milei?

Estandarización y modularización continua

El capital político de Milei emerge de la ira explosiva centrífuga y del odio sedimentado, unido a la estandarización y modularización continua de la vida. Nunca más lejanos de la libertad proclamada, aunque estemos muy cercanos a una impulsión

social que homogeniza a las mayorías. Aunque lo que resulta del mayor interés es que la idea de “libertad” resulta mezclada con una estandarización y modularización continua de la vida productiva del mileísmo. Con apoyo popular amplio en su mandato, Milei insiste en refundar la nación constituida de “dividuos”, aunque avance a fuerza de resentimiento macerado. No deja de hilar lo más rancio de las castas y lo más misérrimo del vasallaje neoliberal, forjado a fuego en el sedimento emocional de las poblaciones. La sola presencia del nadir de Javier Milei, Donald Trump, engendra tanta fascinación como terror en nuestro medio. Su práctica en el poder y sus actos de intervención colonial de asentamiento en diversos territorios fueron y son una humillación para el Partido Demócrata, para la vieja guardia del Partido Republicano, para la prensa, la academia y los intelectuales estadounidenses. ¿Acaso Javier Milei no reproduce esta misma práctica de gobierno, aunque con menos restricciones, cupos o acuerdos de simetría para economías extranjeras, aliado y entregado en su economía política a los Estados Unidos de América? ¿Esperábamos esta lógica política sin “soberanía” del Estado ante prácticas de ocupación táctica del territorio? ¿Vimos venir esta nueva ola de la llamada “revolución conservadora” con los efectos reales de un autopercebido “topo” en el Estado? Los datos históricos, tanto aquellos “considerados apoyos del peronismo” como los sobrentendidos “errores del progresismo” y de su “funcionariado” indican que así sería. ¿Es ajeno el progresismo al fenómeno Milei? Parece que no. ¿Prepararon el “peronismo” y el llamado “progresismo” la trazabilidad de intereses para una emocionalidad social reactiva? Ocurre que sí. Esta posición es sostenida por el antropólogo y sociólogo Semán²⁸ en *Está entre nosotros* (2023) y en *El ascenso de Milei. Claves para entender a la derecha libertaria en Argentina* (2024).

²⁸ Pablo Semán (Coord.), *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2023); Semán, Pablo (Coord.), *El ascenso de Milei. Claves para entender a la derecha libertaria en Argentina* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2024).

Semán cree que hay una especificidad en nuestra región distinta a Europa occidental. Si uno ve los números donde las extremas derechas de América Latina ganan, son porcentajes cercanos a la mayoría. Después forman coaliciones y luego absorben los votos del partido ligado al triunfante, entonces siempre terminan con un piso electoral alto. Es el caso de Bukele, Bolsonaro y Milei. Piensa que sus programas son mucho más radicales que el de la extrema derecha europea. Y sostiene que lo “revolucionario” que tienen en común desde el primer día es que gobiernan casi sin topes institucionales. Pero toda esa caracterización es superficial si uno no la conecta con la principal diferencia entre América Latina y Europa. América Latina, para Semán, es una sociedad polarizada social y políticamente desde el inicio de la conquista. La sociedad constituida por castas revela que las mayorías quedaban fuera de todo derecho, y en el siglo XX la incorporación progresiva y limitada de las mayorías a un régimen de derechos políticos, sociales y comunitarios siempre fue muy conflictiva. En Europa, durante 70 años hubo un bajo cuestionamiento de los derechos políticos, y dentro de ellos hubo unos 30 años con pleno empleo, integración social, derechos sociales y profundización de la ciudadanía. Entonces, la polarización política en la que aparece la extrema derecha es un fenómeno relativamente reciente después de una larga pacificación. América Latina nunca estuvo pacificada. Más allá de la analítica en curso, una formidable transferencia de recursos ya se produjo entre el sector público y el privado en los primeros nueve meses de gestación de la “nueva ultraderecha”, aunque el impulso inicial fue brutal y desconocido por la aceleración de su gestión, el trabajo de zapa continúa con apoyo de las urnas. Dos años después, el curso del gobierno refrendado por las urnas prosigue el sendero del desfinanciamiento selectivo por sus anomalías ejecutivas en la falta de políticas de gestión pública (discapacidades, salud, educación, investigación, jubilaciones), su estado de excepción frente a las leyes legislativas (sostener vetos en favor de un déficit cero,

confrontando a la posición legislativa del Congreso) y ejercer una crueldad de la corrupción constelar de la estructura de gobierno (sospechas de estafa en criptomoneda, narcocultura, coimas, prebendas en la función pública). Una historia neoliberal muy conocida en nuestra tierra retorna como sátira, bajo el espejo deformante de la farsa, en la que con derecho muchos aún creen. Javier Milei, su líder, ocupa el lugar deseado de bufón del poder con su cetro de asesores caninos. Para Milei y sus seguidores no parece posible pensar en términos de composiciones de afectos con el otro distinto. La disposición dividual solo reconoce la obligatoriedad moral y económica de la deuda/culpa.

La libertad predicada por Milei posee un alto grado de estandarización y modularización continua de la vida. La diferencia singular queda subsumida a las reglas de un mercado de apuestas que se presenta como el único mundo posible del capital pletórico. La impulsión social es la diferencia que solo reviste algún valor para los elegidos del mercado. Necesitamos una ampliación crítica y anacrónica de esta lógica. Los planteos conceptuales de Tarde²⁹ en el siglo XIX fueron reivindicados mucho después, al reconocerse el sentido de que lo único constante y común que insiste en la impulsión social es la diferencia. Para Tarde, y luego para Simmel, lo único constante y común es aquello que difiere en el proceso inmanente. Lo que los lleva a la cercanía de Nietzsche, para afirmar que “ser es diferir en

²⁹ Gabriel Tarde entrama un pensamiento de la diferencia que horada la pretensión disciplinaria de la sociología. Los planteos conceptuales de Tarde pueden leerse como “agenciamientos afectivos” en un “devenir microscópico activo”. Gabriel Tarde, *Les Lois de l'imitation* (París, Les Empechêurs de Penser en Rond, 2000[1890]); Gabriel Tarde, *Monadologie et Sociologie* (París: Les Empechêurs de Penser en Rond, 2004[1895]); Gabriel Tarde, *Les Lois Sociales. Esquisse d'une sociologie* (París: Les Empechêurs de Penser en Rond, 1999[1898]). El pensamiento de Gabriel Tarde funciona para asociaciones escalares, excepto para la concepción del Estado, que produce identidades de derecho para la gestión de poblaciones, tal como lo observa Michel Foucault. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet* (París: Seuil/Gallimard, 2001); Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres I, 1982-1983* (París: EHESS-Gallimard: Seuil, 2008).

devenir continuo”. Esto nos parece capital para pensarnos hoy a nosotros mismos y para identificar qué dimensiones estamos usando para concebir al “otro”. Queremos señalar que “alteridad” no es un concepto que nos agrade, porque viene de la mano del de “identidad” como su opuesto, que es altamente problemático cuando pensamos que “identidad” es una noción tomada de la lógica-matemática, y que significa que algo es igual a sí mismo, y de allí se deriva que puede considerarse a alguien como propio o igual a sí mismo, cuando en realidad todo lo que se observa en la vida real son secuencias de diferencias y variaciones. Nadie permanece igual a “sí mismo”, porque el “sí mismo” deviene en el curso de la vida inmanente en proceso. Excepto para el Estado, que produce identidades de derecho para la gestión de una ingeniería de las poblaciones, tal como lo observa Foucault entre *La hermenéutica del sujeto* y *El gobierno de sí y de los otros*.

Conviene retornar sobre la línea interpretativa de Appadurai³⁰ para comprender las lógicas del gobierno de Milei, porque señala que en el capitalismo financiero insiste una “modulación de tipo constante” propia de las “sociedades de control”. Sociedades que operan por cuantificación de las intensidades y de los deseos. La “modularización”, como la denomina Appadurai, es un procedimiento de cuadrículación, estandarización y modulación continua, aunque se transforma permanentemente, fabricando subjetivación por reformatión y deformación de las vidas. La “modularización” funciona como una “reterritorialización” estriada y una “subyugación” social, con un claro disciplinamiento y control, simultáneos de tiempos y espacios. Esto nos enfrenta a una cara de la “desterritorialización” servil y a una “servidumbre” maquínica, que tienden a lo ilimitado. La “modularización” es incesante e ilimitada porque expresa una invocación a la variación intensiva y al alisado de

³⁰ Arjun Appadurai, “The Wealth of Dividuals”; Adrián Cangi, “El problema del ‘cuidado de sí...’”.

“sí mismo”. Estriar y contar resultan inseparables de alisar e intensificar. El “diseño de sí” apuesta toda su carga emprendedora a esta lógica. La similitud funciona como armonía y asimilación en el fondo del capitalismo financiero escolar. Foucault³¹ supo ver en Deleuze la anticipación de estos problemas, en el libro compartido *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia* (1981), cuando enuncia que la cosa mejor repartida del mundo reconoce lo semejante, lo exactamente semejante, y luego lo menos semejante, lo mayor y lo menor, lo más claro y lo más sombrío. Si el reconocimiento es por identificación, corremos el fatal riesgo de la conversión de la similitud en identidad, para culminar en la reducción de lo potencialmente diferente al núcleo de lo mismo. Este es el nervio de la servidumbre voluntaria e involuntaria neoliberal, maquinica y molecular, propia de un materialismo espectral que corrobora un efecto de “subjektivismo” sin “sujeto”, resultado de los dispositivos “maquímicos de servilismo”, pleno de potenciales e intensidades, aunque sin garantía de sentido.

La conjura de los médiums

Juan Luis González³² abordó un doblez de Milei en su libro *El loco* (2023). Libro que desea ser una radiografía somática de la gestación de una nueva derecha y de las maneras propias de un gobierno para atravesar la crisis histórica. Título tan amarillista como peligroso, aunque de avanzada problemática sobre el perfil de un gobernante con rasgos pretorianos y monárquicos. Aunque siempre supimos que no se trata solo del gobernante Milei en el ejecutivo, sino de los variados, polifacéticos y constelares “mileísmos”, tanto conscientes como inconscientes, que atraviesan los sedimentos sociales argentinos. González se detiene en la

³¹ Michel Foucault y Gilles Deleuze, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia* (Barcelona: Anagrama, 1981).

³² Juan Luis González, *El loco* (Buenos Aires: Planeta, 2023).

ligazón entre locura y libertad, que atraviesa la segunda parte de los debates del siglo XX, sobre todo de aquellos posicionamientos críticos de Lacan con relación a Sartre. Investiga bajo la figura de Milei, su exponente más ilustre desde 2021, la gestación y surgimiento de una derecha populista neoliberal. *El loco* es una biografía pública y privada del fenómeno de la política argentina, del sedimentado “conservadurismo neoliberal” que guarda tantos secretos como su líder actual. *El loco* también es algo más, se presenta como la radiografía de una sociedad aterrorizada por una historia de crisis productivas sin un proyecto de crecimiento y de balance en las instituciones. Nos trae al presente una sociedad asolada y agobiada por sucesivas derrotas y crisis, por pérdidas económicas y laborales sin fin, por fantasmas de corrupción sin precedentes y por traiciones internas de la coalición progresista gobernante. Javier Milei es, apenas, el mejor personaje bufón que encontró la población, montado sobre la ilusión de una “nueva política” que esperanzó para la destrucción de modo mayoritario a decepcionados de todas las edades y a jóvenes de procedencia transversal de diversas clases sociales de la patria federal. Jóvenes nacidos a la política pública en un mundo de inteligencia artificial o de ingeniería social de las poblaciones, donde se privilegian las funciones derivadas en los dispositivos algorítmicos por sobre las experimentaciones históricas y vitales de las performances espaciales, declarativas y públicas. Al correr los meses de las entrevistas, de los encuentros *off the record*, de seguir facturas, sellos y papelerías en torno al liderazgo de Milei, González descubrió que el ensayo de investigación dejaba de pertenecer al “campo con ribetes académicos” o del “periodismo de investigación” para convertirse en un “thriller tragicómico”, a medio camino entre el policial negro *El sueño eterno* de Raymond Chandler y la novela picaresca *La conjura de los necios* de John Kennedy Toole. El ensayo *El loco* pivota sobre los secretos místicos de Milei, integrados a una voluntad política mesiánica –con ribetes destructivos y apocalípticos– que expone al desnudo la primera

revelación que lo obligó a cambiar los planes de campaña y a entregarse a un “destino” anunciado por Dios. Las narraciones que González reconstruye, con los materiales heterogéneos, tocan la distopía del propio autor alucinado de la novela-diario *La Exégesis* de Philip Dick³³.

Abro un paréntesis necesario para pensar a través del escritor Philip Dick el mundo alucinatorio de Javier Milei, donde se mezclan en este último sedimentos apocalípticos, mesiánicos y monárquicos, vinculados con el mundo imperial romano pretoriano, con el que se identifica. Solo hace falta rastrear en redes el sitio “Milei emperador”, junto con su iconografía imperial. Volvamos a Dick, quien comenzó los diarios tras sus experiencias visionarias en febrero y marzo de 1974, a las que denominó “02.03.74”. Estas visiones se iniciaron poco después de que Dick se viera afectado por la extracción de una muela del juicio. Cuando una repartidora de la farmacia trajo su medicación para el dolor, se dio cuenta del collar *Ichthys* que llevaba y le preguntó qué quería decir. Ella respondió que se trataba de un símbolo utilizado por los primeros cristianos, y en ese momento comenzaron las experiencias religiosas de Dick. “En ese instante, mientras miraba fijamente el signo centelleante del pez y escuchaba sus palabras, de repente experimenté lo que después supe se llamaba *anamnesis*, una palabra griega que significa literalmente ‘pérdida del olvido’³⁴. Reconoce Dick haberse acordado de quién era y de dónde estaba. Aclara que “en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, todo tuvo sentido para mí. Y no sólo pude recordarlo, sino que pude verlo. La chica era una secreta cristiana y yo también. Vivíamos con miedo de ser detectados por los romanos. Tuvimos que comunicarnos con signos crípticos. Ella me había dicho todo esto, y era verdad. Por un corto tiempo, tan duro como

³³ Philip Dick, *The Exegesis* (Boston: Houghton Mifflin Company, 2011).

³⁴ Philip Dick, “Cómo construir un universo que no se desmorone dos días después”, en *Las realidades cambiantes de Philip K. Dick: Escritos literarios y filosóficos seleccionados*, ed. por L. Sutin (Nueva York: Vintage/Random House, 1995), 271.

es esto de creer o explicar, vi desapareciendo a la vista los contornos negros, carcelarios de la odiosa Roma. Pero, mucho más importante, me acordé de Jesús, que había estado recientemente con nosotros, y se había ido fuera por un tiempo, y que regresaría muy pronto. Mi emoción fue una de alegría. Estábamos preparando en secreto su bienvenida. No pasaría mucho tiempo. Y los romanos no lo sabían. Pensaron que estaba muerto, muerto para siempre. Ese fue nuestro gran secreto, nuestro conocimiento alegre. A pesar de las apariencias, Cristo iba a regresar, y nuestra alegría y anticipación eran ilimitadas”³⁵.

En las semanas siguientes al estallido alucinatorio, Dick experimentó más visiones, incluyendo una presentación de patrones abstractos y una rica información de un haz de luz rosa. Del mismo modo, percibiría una información velada de que la realidad “cobraba vida” en lo que respecta a la ordenación de los eventos que sucedían en ella, sincronizándose respecto al Libro de Actos de la Biblia y algunas de sus propias obras. En sí, esta manera de transmisión de mensajes sería, según el propio autor, muy similar a la que él propondría inadvertidamente en su novela *Ubik*. En *La Exégesis* teorizó sobre los orígenes y el significado de

35 Philip Dick, “Cómo construir...”, 271. La cita completa de *Exégesis* que utilizo proviene de un libro de 8000 páginas en la que Dick vuelve de modo recurrente a la cita expresada en el texto. “At that moment, as I gazed at the bright sign of the fish and listened to her words, I suddenly experienced what I later learned is called anamnesis, a Greek word that literally means “loss of forgetfulness”. I remembered who I was and where I was. In the blink of an eye, it all came flooding back. And not only could I remember it, but I could see it. The girl was a secret Christian, and so was I. We lived in fear of being discovered by the Romans. We had to communicate with cryptic signs. She had just told me all this, and it was true. For a brief moment, however difficult it may be to believe or explain, I saw the black, prison-like outlines of hateful Rome vanish. But, far more importantly, I remembered Jesus, who had recently been with us, who had been temporarily absent, and who would soon return. I felt immense joy. Secretly, we were preparing to receive him. It wouldn’t be long. And the Romans didn’t know it. They thought he was dead, dead forever. That was our great secret, our joyful knowledge. Despite appearances, Christ was going to return, and our joy and anticipation were boundless”.

estas experiencias, sin llegar a concluir nada definitivo. En ocasiones identificaría el origen de sus experiencias como Zebra, Dios o el sistema de vasta inteligencia viva (Sivainvi). Desde 1974 hasta su muerte en 1982, Dick escribió la *Exégesis* a mano, en sesiones de escritura nocturna, a veces componiendo hasta 150 páginas en una sesión. En total, se compone de aproximadamente 8000 páginas de notas, de las cuales ha sido publicado un volumen con un millar de páginas. Hay alucinaciones expresivas sin una voluntad de poder de dominio, y las hay contrarias. Milei alucina con una unción de Dios y de las fuerzas del cielo, para modificar el destino de la nación. Necesitaba recordar estas alucinaciones de Dick para comprender o dimensionar aquellas narradas por Javier Milei.

González se detiene en las tres veces que Milei “vio” la resurrección de Cristo, la muerte de su “perro hijo” Conan, a quien oculta hace años, los clones del can que mandó a hacer a pedido –hoy mastines con privilegios en la Quinta de Olivos–, sus charlas con el animal muerto a través de una médium y de su hermana telépata, las conversaciones con seres muertos y con “el número Uno” –como llama a Dios, el que le encargó “la misión” de ser presidente–. En el reverso de las alucinaciones, la investigación de González se topó con la trama espuria de un movimiento que vende sus cargos, que entabla relaciones con barrabravas involucrados en casos de asesinatos, que plagó sus filas políticas con miembros de larga data dentro del Estado con condenas por corrupción. Que recibió ayudas técnicas, logísticas y monetarias del peronismo rancio y conservador, aunque también del nervio progresista –movimiento al que Milei dice combatir–. Aunque amenazó a todos los que quisieron abrir la boca, como le pasó a una de sus propias legisladoras, que había perdido las esperanzas al ver los entramados de poder, y que al fin descubrió en sus prácticas la manera más antigua de hacer dinero fácil y negocios en la Argentina. Milei comenzó a ascender en el interés público cuando a una de las personas más adineradas del país, perteneciente a

la familia Benegas Lynch –linaje de la ultraderecha golpista argentina– se le ocurrió crear y financiar –para cuidar sus propios intereses– a un “fenómeno mediático”, que luego se llamó “El león Milei”, recientemente doctorado *honoris causa* por la Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas (ESEADE, 2022) del propio grupo de Benegas Lynch. No olvidemos que la familia Benegas Lynch proviene de una larga tradición “liberal conservadora”. El abuelo Benegas Lynch fue uno de los promotores de la llegada de esta ideología al país. Tras más de una década de estudios, en 1957, Alberto Benegas Lynch creó el “Centro de Estudios sobre la Libertad”, desde donde convocó a dar una conferencia a dos economistas referentes de la Escuela Austríaca, Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek³⁶, este último partidario de “una dictadura liberal” y “defensor de dictaduras como la de Augusto Pinochet en Chile”. En nuestro país, Alberto Benegas Lynch no estuvo nunca exento y siempre se sintió orgulloso del apoyo explícito a dictaduras militares. Así se explica en el libro *De la refundación al ocaso: los intelectuales liberal-conservadores ante la última dictadura* (2015) de Martín Vicente³⁷, donde narra el apoyo del mayor de los Benegas Lynch a la autodenominada “Revolución Libertadora”, que derrocó y proscribió a Perón en 1955 y le dio al economista un puesto en la embajada en Estados Unidos. Años más tarde apoya, junto a José Martínez de Hoz y Álvaro Alsogaray, la dictadura de Rafael Videla y la Junta Militar en 1976. Alberto Benegas Lynch (h.) destacó, en diversas entrevistas en el diario *La Nación*, la influencia de su padre en su ideología. “Si no hubiera sido por mi padre, seguramente, no sé si hubiese sido trotskista, pero al menos keynesiano”. “Solo debido a la inmensa paciencia y

³⁶ Friedrich von Hayek, *Monetary Theory and the Trade Cycle* (Nueva York: August M. Kelly, 1929); Friedrich von Hayek, *Prices and Production* (Nueva York: August M. Kelly, 1931); Ludwig von Mises, *La acción humana. Tratado de Economía* (Buenos Aires: Unión Editorial, 2024).

³⁷ Martín Vicente, *De la refundación al ocaso: los intelectuales liberal-conservadores ante la última dictadura* (Buenos Aires: UNGS-FAHCE-UNM, 2015).

perseverancia de mi padre, que me mostró otros lados de la biblioteca, pude zafar de los climas habituales del estatismo en sus diversas variantes”. El menor de la familia, conocido como “Bertie” Benegas Lynch –baterista de la banda de Milei– trabajó diez años en el Banco Santander y doce como director general de “Universia Argentina”, hasta que decidió involucrarse en política de la mano de Javier Milei. Su candidatura a diputado nacional no generó gran sorpresa dado el vínculo cercano que tiene el titular de La Libertad Avanza con su padre.

En la historia familiar de los Benegas Lynch también hubo otras realidades y es que, si se indaga a fondo, se puede ver cómo comparten genealogía con el revolucionario comunista Ernesto “Che” Guevara. Al explicar su parentesco con el guerrillero foquista, el padre del actual diputado reveló que sus padres son primos hermanos. “En mi familia se ha hablado bastante del ‘Che’, ya que mi padre era primo hermano del suyo. El abuelo del guerrillero era una persona excelente, Roberto Guevara, casado con Anita Lynch, hermana de mi abuela materna. En tren de genealogía, consigno que soy más Lynch que Benegas, dado que tanto mi padre como mi madre descienden de dos de los hijos de Patricio Lynch, de quien desciende también el Che”.

Alberto Benegas Lynch, el “prócer” de Milei, tiene 83 años, es doctor en Economía y Ciencias de la Dirección, miembro del Consejo Académico del Institute for Economic Affairs de Londres y está vinculado a diversos *think tanks* liberales de Argentina. Su relación con el líder de La Libertad Avanza proviene de hace muchos años. El primer encuentro se dio cuando el autodenominado economista “anticasta” lo invitó a almorzar a un bar de Recoleta. “En esa reunión me impresionó su capacidad didáctica, de síntesis, su afabilidad y cordialidad”³⁸, recordó Milei años más

³⁸ Diario *Página/12*, 17 de agosto de 2023. Alberto Benegas Lynch (hijo) afirmó en *Página/12* que la paciencia de su padre le permitió evitar el estatismo, expresando que sin esa influencia pudo haber sido trotskista o keynesiano.

tarde. Entrevistado por *La Nación*, Benegas Lynch comparó a Javier Milei con Álvaro Alsogaray, un militar, economista y funcionario de la dictadura de 1955, luego designado embajador en Estados Unidos tras el golpe de 1966 y una importante figura en los gobiernos de Arturo Frondizi (1958-1962) y José María Guido (1962-1963). Alsogaray fue también muy cuestionado por su defensa del genocidio perpetrado por las Fuerzas Armadas en los años 70. Alberto Benegas Lynch fue una pieza clave en el acercamiento entre Mauricio Macri –de quien se mostró altamente crítico por considerar su política como una “catástrofe” poco liberal– y Javier Milei –a quien considera un futuro providencial neoliberal–: por ello coordinó tres encuentros, vía la plataforma Zoom, entre ambos dirigentes neoliberales. A la familia de próceres del “liberalismo conservador”, Milei culmina igualándola a la *influencer* Lilia Lemoine, diputada nacional electa por La Libertad Avanza, de 43 años, *IT girl* –frase que puede aplicarse a una joven que posee atractivo e influencia–, activista libertaria y *cosplayer* –especialista en la interpretación de roles–, quien manejó parte de la comunicación y estética personal del presidente electo durante la campaña presidencial. Con la banca que ocupa en el Congreso –a partir del 10 de diciembre– está dando batalla contra los colectivismos y amenaza con derogar la legalización del aborto en el país, una lucha histórica de los movimientos feministas, aunque ya es conocida por su intención de impulsar una ley para renunciar a la paternidad. La Libertad Avanza protagonizó, el 13 de noviembre de 2023, una polémica que no podemos olvidar, al reivindicar como un “patriota” a Carlos Pampillón, quien lidera la agrupación ultranacionalista Foro Nacional Patriótico (Fonapa) –grupo neonazi en actividad–. Pampillón se encuentra procesado desde hace un año, en una causa que se tramita en la Justicia

El artículo, que contextualiza la relación de los Benegas Lynch con Javier Milei, aclara que la descripción de “capacidad didáctica” corresponde a palabras de Milei sobre Benegas Lynch (h).

Federal, por ser considerado un “líder nazi” en Mar del Plata por parte de la DAIA. La legisladora, que pagamos todos los argentinos por los próximos años, compartió un video del dirigente de ultraderecha, donde este llama “a poner las pelotas” en favor del capitán Iván Volante, actualmente retirado de las Fuerzas Armadas y en proceso por sus dichos, quien expresó fuertes cuestionamientos hacia Agustín Rossi en el debate vicepresidencial. Lemoine planteó luego del debate presidencial que en Pampillón insiste el “Mensaje de un Patriota. Basta de mordaza ideológica”. ¿Qué pide el supuesto “patriota”? Accionar desde dentro y fuera del ejército para respaldar un activismo contra los actores políticos ladrones. Todo indica que la crisis es un imperativo de gobierno de la urgencia, estratégico y relacional de las fuerzas, capaz de manipular las relaciones de poder en determinada dirección, e incluso de bloquear las salidas o enmascarar las consecuencias, aferrando sus prácticas a una conceptualización de saberes hartos conocidos de la filosofía económica y del gobierno político, decidida a cambiar conductas en una ingeniería biopolítica de las poblaciones.

Hijos de cuatro patas

Sin el apoyo de la familia Benegas Lynch, quienes financiaron al “fenómeno mediático”, no habría un desplazamiento hacia sus narraciones alucinatorias. Como en el Apocalipsis, el primer ser viviente es semejante a un león. Conan, el Uno, clonado en Milton, Murray, Robert y Lucas, los “hijos de cuatro patas” del presidente electo, ocupan el bastón de mando presidencial. De la figura del león descienden los cinco mastines ingleses grabados en el puño del cetro del poder por los orfebres Pascual y Pontoriero, que desplazaron el grito sagrado: “¡Libertad, Libertad!” junto al frigio tradicional del león. La talla del cetro, como las revelaciones de Milei, requiere de médiums. Cecilia Melamed es la médium que lo comunica con sus “hijos-perros”. Los vínculos de “corazón a corazón” para sentir las emociones y

percepciones físicas de los animales en nuestros códigos pasionales. Los perros presidenciales, desde el progenitor Conan –el celta, sabio guerrero, lobo o bestia– y los clonados en el linaje, forman “un gabinete de asesores políticos y económicos selectos”. El padre muerto clonado es el mito legendario que hereda el sentido de la guerra y la conquista, desde los jeroglíficos egipcios hasta los duques de Bretaña de la época medieval. Vuelve a la vida desde los albores del 30 como personaje de cómic, reencarnado en uno de los clones, que lo ayuda al presidente electo “en la estrategia general política”. Se trata del estratega Milton. Mientras Murray le da ideas de economía y Lucas lo hace ver el futuro para aprender de los errores. ¿Estas figuras evocan el sendero de las revelaciones del Antiguo Testamento o el sendero ampliado de una Buena Nueva con un gabinete de sabios “no-humanos”? ¿Ya no es la comunidad del pez, como en las antiguas sectas cristianas, sino la de los perros clonados de una nueva secta conservadora y tecnológica? ¿Debemos aceptar que el Nuevo Testamento tenía que incluir a la Revelación para darle el beso de muerte a los Evangelios? “¡Estamos en el peor de los tiempos bíblicos!”, señala el presidente electo, mientras levanta el bastón de la república de comedia. Aunque nos revela que la fe es en sustancia lo esperado. No se trata de la palabra de Pablo de Tarso o de Dante Alighieri. En el cristianismo primitivo, *pistis* (πίστις) es el término griego usado para “fe” o “confianza” en la fuerza del acontecimiento; también significa fidelidad, fiabilidad y lealtad en la sustancia de lo esperado. El significado de confianza para Milei se entiende en un contexto de relación de dependencia y obediencia al monarca, similar a la relación patrón-cliente del mundo de derechos grecorromano.

La Revelación sigue viva en sus discursos y actos, como relato de una fuerza insondable y convocante, más allá del pomposo lenguaje figurado que esconde, en el caso de Milei, su declarado amor por los pretores del poder imperial en colonialismos de asentamiento. Es cierto que el lenguaje soez de Milei va más lejos que el de los pretores,

aunque ha llevado la enunciación pública a los niveles más brutales de violencia, provocación y crueldad conocidos. La gramática del poder se muestra como una fuerza bruta sin resto. El primer ser viviente es semejante a un león y habita en un paisaje alucinatorio. “Y delante del trono había como un mar de vidrio semejante al cristal, y junto al trono, y alrededor del trono, cuatro seres vivientes de ojos delante y detrás. El primer ser viviente era semejante a un león; el segundo era semejante a un becerro; el tercero tenía rostro como de hombre; y el cuarto era semejante a un águila volando. Y los cuatro seres vivientes tenían cada uno seis alas y alrededor y por dentro estaban llenos de ojos; y no cesaban día y noche de decir: Santo, Santo, Santo, es el señor Dios Todopoderoso, el que era, el que es y el que ha de venir”³⁹.

La Revelación tendrá que seguir perteneciendo al mundo de los jeroglíficos, señales tan mudas como secretas. Si lo comprendiéramos como libro revelado, solo veríamos una teoría gramatical del poder pastoral en guerra. Su autor es Juan de Patmos, quien vivió en Éfeso, enviado a prisión por ofensas religiosas contra el Imperio. Solo escribió por odio y para un mundo de brutos, dispuestos a espectaculares acciones de punición brutales. Juan, el apóstol, no escribió el Apocalipsis sino el Cuarto Evangelio, como un judío griego culto en busca de iluminaciones. ¿Qué imágenes provienen del Apocalipsis? Solo oímos el reino de los vociferantes que destruyen el lenguaje, las instituciones y las prácticas asociativas. Su tradición comienza, como “contraconducta” afectiva, como en las Iglesias de Pentecostés, en las Iglesias Bethelianas o en los Ejércitos de Salvación, instituciones que despliegan el dominio de individuos de un mundo material que se presentan como “pseudohumildes”, aunque su más vasto deseo es alcanzar el poder de dominio. Cultores del odio bajo la forma del resentimiento ante otros modos de

³⁹ AA. VV., *Biblia de Jerusalén*, 5.º edición (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2019), Apocalipsis 4:6-8. Cita de Juan.

vida posibles. Hoy sabemos mejor que ya hace más de una década que empezaron a proliferar, desde el seno de los intelectuales de la antropología y sociología de la religión, diversos estudios sobre el desarrollo de las Iglesias evangélicas en lo que denomina la “gestión pública”. Estos estudios avanzaron con la mirada puesta en el conurbano bonaerense. Desde los tiempos del debate parlamentario por el proyecto de interrupción voluntaria del embarazo, varias publicaciones recobraron relevancia ante su aparición en la escena pública, e incluso llegaron a los medios nacionales. La trama de fondo indica que la integración e institucionalización de las Iglesias evangélicas con el Estado, y sus relaciones con los distintos gobiernos, configuran un nuevo ambiente bonaerense. Milei sacó especial tajada de una religiosidad sedimentada en la autoayuda, fundada en creencias extremas y diezmos autocráticos.

No hay política de redes, creencias extremas y diezmos sin inserción del espectáculo evangélico en los territorios. En “Pan y palabras. La inserción evangélica en la gestión pública en Argentina” (2015), Marcos Carbonelli⁴⁰ demuestra cómo durante la presidencia de Eduardo Duhalde se dio un salto cualitativo en la relación con las Iglesias evangélicas. Cómo se pasó de las redes de asistencia religiosa paralelas al Estado a redes anexadas a la acción estatal, con el objetivo de inventar andamiajes para el control y la contención social en un marco de alta desocupación y pobreza. Para graficar ese momento, Duhalde promueve la inclusión de las federaciones evangélicas en la Mesa del Diálogo Argentino en 2002, convocadas en su momento por el gobierno nacional y sus redes. Marca desde allí un punto de inflexión simbólico por su inclusión al debate de Estado, aunque condicionadas porque estas se encontraban subordinadas a la jerarquía de la Iglesia católica. Pasada la crisis, e incluso en los años de crecimiento económico y con el kirchnerismo

⁴⁰ Marcos Carbonelli, “Pan y palabras. La inserción evangélica en la gestión pública en Argentina”, *Religião & Sociedade* 35(2) (2015), 73-95.

ya en el Gobierno, esta relación entre el Estado y las Iglesias evangélicas dejó de ser simbólica, se profundizó y comenzó un proceso de integración e institucionalización, con epicentro en el conurbano bonaerense. Para dar cuenta de esto, Carbonelli detalla cronológicamente diversos encuentros y resoluciones de gestión política. En el 2007 Julio Alak, quien era por ese entonces intendente de La Plata, designó una oficina al Consejo Pastoral local, a los fines de legitimar sus tareas centradas en la asistencia social. En noviembre de 2009, el intendente de La Matanza, Alberto Ballestrini, recibió por primera vez a una comisión de la Federación Pentecostal (FECEP) y reconoció la labor social de las Iglesias evangélicas. En marzo de 2010, la Asociación Pastoral de Zona Norte del Gran Buenos Aires firmó con la Municipalidad de Tigre un acuerdo de ayuda económica para tareas sociales de los pastores. Y también, pocos meses más tarde, dirigentes evangélicos le ofrecieron su colaboración al ministro de Desarrollo Social bonaerense, en la gestión de Daniel Scioli, para la implementación de diferentes programas sociales, cuestión que el ministro se comprometió a trabajar de forma articulada. Para el investigador se consolidó, de este modo, esta articulación entre las Iglesias evangélicas y las entidades estatales bajo una doble vía: la percepción de subsidios para continuar con sus múltiples obras (entre las que describen de tipo educativas, asistenciales y recreativas) y la asunción de un rol creciente como intermediarios de programas de políticas públicas (entre las que describen asistencia alimentaria, de salud y educativa básica). La trama sedimentada muestra al peronismo activando estas redes territoriales donde se gestaría un modelo conservador.

En un artículo publicado por María Pía García Bossio⁴¹, titulado “Pentecostalismo y política en Argentina” (2019), la autora da cuenta de la existencia al día de hoy, en la

⁴¹ María Pía García Bossio, “Pentecostalismo y política en Argentina. Miradas desde abajo”, *Nueva Sociedad* 280 (2019), 3-4.

provincia de Buenos Aires, de una veintena de direcciones municipales de culto. Detalla que estas están concentradas en el conurbano, La Plata y alrededores, con excepción de la oficina de cultos de Bahía Blanca; y que la mayoría de estas direcciones municipales mantienen vínculos fluidos con las Iglesias evangélicas locales, o tienen un director o directora evangélica pentecostal. También destaca que las direcciones existen en municipios tanto peronistas como gobernados por Cambiemos. Pero sostiene una diferencia, y es que en los municipios peronistas “la mayoría de los directores de culto son pastores o miembros destacados de comunidades evangélicas pentecostales”⁴², mientras que en las direcciones “que iniciaron o continuaron su gestión bajo el gobierno de Cambiemos provienen en su mayoría de trayectorias católicas, si bien en el último proceso se ha producido un incremento de direcciones gestionadas por evangélicos”⁴³. Para la autora, en esta relación entre Iglesias evangélicas y municipios, “muchos pentecostales comprenden que la opción de acceso a cargos políticos por vía electoral es difícil, casi imposible si pensamos en partidos confesionales, por lo que iniciaron un proceso de acceso al poder “desde abajo”, buscando obtener cargos públicos no electivos, tanto en las provincias como en los municipios, particularmente en líneas medias de la estructura estatal”⁴⁴.

Si los pastores emprendieron un proceso de acceso al poder “desde abajo”, hace falta también destacar que el kirchnerismo y el peronismo les abrieron las puertas “desde arriba”. Tanto cuando ocuparon la presidencia y la gobernación de Buenos Aires, en especial durante el periodo 2005-2015; y desde los municipios la continuaron y profundizaron cuando las perdieron. Una vez que Cambiemos asumió el gobierno nacional, en diciembre de 2015, se entrometió en la disputa desde el Ministerio de Desarrollo

42 María Pía García Bossio, “Pentecostalismo...”, 3-4.

43 María Pía García Bossio, “Pentecostalismo...”, 3-4.

44 María Pía García Bossio, “Pentecostalismo...”, 3-4.

Social de la Nación, a cargo de Carolina Stanley, y desde la gobernación provincial en manos de María Eugenia Vidal, aprovechando la mayor concentración de recursos a su disposición. ¿A cambio de qué? Esta política de Estado asentada en la pobreza estructural dio lugar, según diversos estudios, a la proliferación de Iglesias evangélicas especialmente en los barrios del conurbano bonaerense, y sobre todo en los que denominan “periféricos”. Según datos de Aciera, en la provincia de Buenos Aires hay 5000 Iglesias evangélicas y en la competencia con las parroquias católicas les llevan una destacada ventaja en lo que se refiere a extensión e inserción territorial. Pablo Semán, en “Nacional, popular y pentecostal” (2019), describe “un paisaje religioso de los suburbios del Gran Buenos Aires”, que está a la vista de cualquiera que vive o trabaja en dichos barrios, “donde por cada capilla católica existen decenas de iglesias pentecostales de los más variados tamaños, inclusive con el predominio de las más pequeñas, pero menos visibles”⁴⁵, como las montadas de forma sencilla en garajes, casas precarias o comercios. En La Matanza –el distrito más grande del conurbano bonaerense, decisivo en términos electorales y “bastión del avance evangélico”– Javier Fuego Simondet⁴⁶ calcula la existencia de al menos unos mil templos. En ese nuevo ambiente del que hablan Carbonelli, García Bossio, Simondet y Semán, atrás van quedando paulatinamente las unidades básicas mientras nos encontramos con infinidad de iglesias que son tribunas para candidatos y actos de campaña, a los que asisten funcionarios municipales, provinciales o nacionales.

⁴⁵ Pablo Semán, “Nacional, popular y pentecostal”, *Revista Crisis*, 20 de marzo de 2019. <https://revistacrisis.com.ar/notas/nacional-popular-y-pentecostal>.

⁴⁶ Javier Fuego Simondet, “Las Iglesias evangélicas amplían su influencia en los barrios y capturan la atención de la política”, *La Nación*, 30 de diciembre de 2018. <https://tinyurl.com/56xtsr9t>.

Loca historia colectiva

Sin las lógicas políticas de creencias pentecostales en Argentina, no sería posible una actualización conservadora de la fe comunitaria en las sustancias de las cosas esperadas. No alcanza con un “pare de sufrir” sin una promesa económica pecuniaria y una red de relaciones de afección comunitaria. Esta lógica presencial y activa de una creencia en la sustancia afectiva y material prosigue en las redes sociales en un mundo de *influencers* y *trolls*, que actúan con nombre propio o figurado, prometiendo algún tipo de autoayuda o salvación material y, al mismo tiempo, una destrucción de las instituciones conocidas. Son tan precisos los *influencers* y *trolls*, como un Ejército de la Ira, porque reponen poder en el nervio del síntoma de aquellos que desean una libertad impuesta por algún monarca y nunca nacida del entramado del deseo colectivo. Para ello requieren fe en las cosas esperadas, que hoy se denomina “milagro técnico”. Sin médiums de las fuerzas del más allá, sin poder pastoral monárquico en guerra y sin un ejército de *influencers*, no tendría vigencia un capitalismo de una supuesta política del *care*, aunque desadherente, dividual y axiomático como nervio de la “sociedad de control” en la que vivimos. Este camino no solo conoce políticas de sacrificios, sino autoayudas pecuniarias. ¿Son diferentes estas creencias a las de un capitalismo *care*? Estamos urgidos por respuestas precisas, más aún cuando las analíticas tienen tiempos distintos a las praxis políticas actuales. Los peligrosos “Laboratorios de Teoría Persuasiva”, como el de la Universidad de Stanford que provee el desarrollo tecnológico en Silicon Valley, exponen como meta explícita la de investigar cómo se pueden usar las *apps* y las páginas web para controlar lo que la gente piensa, hace, compra o vota, como modo de sustancias esperadas aliadas con la “inteligencia artificial” de un capitalismo *care*. La imagen pastoral sigue siendo el fondo útil de la identidad de la subjetivación neoliberal, por el uso de inteligencia artificial y de los algoritmos que tienen por objeto la invención de

aplicaciones adictivas, que trabajan sobre una economía de la atención y de las funciones vitales derivadas en los dispositivos. Las tecnologías adictivas de la imagen pública están sostenidas sobre consumos que “individualizan” y “sustancializan” comportamientos, a través de consentimientos informados por las plataformas a los usuarios. El “síntoma de la inteligencia artificial” no permite “desindividualizar” sin un preciso conocimiento de los funcionamientos de los dispositivos. Se dice que estamos votando “algoritmos adictivos bajo la forma de imágenes públicas”, como indica el filósofo italiano Massimo De Carolis⁴⁷ en *El reverso de la libertad* (2017). ¿Acaso Milei no resulta uno de los ejemplos más satíricos, quien guardaba para sí la presunción de recibir el Nobel de Economía en estos años? Las realidades alternativas como las llamadas “virtuales” son una indagación de las imágenes adictivas, herederas de una sistemática voluntad de dominio humano del mundo no-humano de la naturaleza y del control bio-técnico-social de los ritmos de la energía humana disponible.

Llegó finalmente el “milagro técnico” de los enjambres de IA que cambiaron la situación de un extremo a otro, transformando el capitalismo de la sociedad de control en una supuesta política del *care* –aquella de la promesa del cuidado– aunque de modo pragmático y con tal perspicacia que ningún ser vivo podría jamás alcanzar su atención. La transformación radical capitalista se convirtió en una máquina endofásica universal, que genera fantasmas y voces, espectros y fulgores en cada uno de nosotros y a través de nosotros. Nuestro trabajo material y razón general cognitiva, nuestro *general intellect*, se redujo a las redes sociales y su potencia de participación caprichosa. En cualquier historia sesgada, como la de negacionismos y revisionismos, mesianismos y apocalipsis, individualismos y colectivismos que

⁴⁷ Massimo De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà* (Roma: Quodlibet, 2017); Paolo Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita* (Macerata: Quodlibet, 2015).

ejecutan gobiernos en nombre de una nueva justicia social implacable –como si se tratara de aquellos que atentan contra la vida, la libertad y la propiedad– vale lo que sostiene Michel Bounan⁴⁸. En *La loca historia del mundo* (2006), explicita que la historia de la humanidad no versa solo sobre su “desarrollo técnico” o su supuesto “progreso” en todos los ámbitos, incluso sobre la invención de sus instituciones y sus revoluciones, de sus transformaciones y restauraciones, de sus formas de disciplinamiento y de administración de la vida. Versa sobre las “locuras colectivas”, que son las que han permitido este desarrollo. ¿Necesitamos simultáneamente un psiquiatra y escritor para abordar el presente? En sus obras Bounan aborda las diferentes perturbaciones que rigen el mundo actual e insiste en la noción de “desastre” como una variación de la “pobreza de experiencia”, tanto en el plano social como en el ecológico y afectivo, en tanto que su ensamble deviene en determinaciones económicas de administración política.

Bounan pone sus conocimientos de acompañamiento médico al servicio del análisis de las fuerzas presentes en este proceso: la administración de los Estados, las asociaciones de la lógica mercantil y los medios de comunicación. En un mundo de algoritmos maquínicos a escala del planeta, crecen los populismos conservadores, en el dominio de la adecuación universal automatizada, donde pivota la pregunta de si la inteligencia artificial piensa. Los campos de interés neurofisiológicos de estudios avanzados nos indican que esta no lo hace, aunque por trazabilidad técnica logra simular procesos a través de funciones derivadas. En este contexto existen enormes transferencias de nuestras capacidades cognitivas, perceptivas y enunciativas al mundo de los sistemas técnicos, a escala tanto individual como comunitaria, que han transformado los escenarios políticos conocidos. Lo que define y separa a los humanos frente a las técnicas de la IA en la actualidad no resulta claro por ahora;

⁴⁸ Michel Bounan, *La Folle Histoire du Monde* (París: Allia, 2006).

tampoco si va a disminuir este abismo abierto, más allá de sobredimensionados avances técnicos en IA generativa, aplicada y estrecha. Los resultados de las elecciones neoliberales planetarias indican este problema, aunque revelan avances de matrices de fe pastoral. El campo político, educativo y crítico se encuentra tensado por el escenario de redes sociales generativas mezcladas con sedimentos emocionales pentecostales. En este contexto, Milei cree que las actuales técnicas de aprendizaje profundo pueden reemplazar a los discursos críticos universitarios avanzados y a la investigación instituida. Cree que una mezcla de técnica y fe pastoral ya no requiere de instrucción formal. Lo cual supone desfinanciar instituciones en aportes económicos y en desarrollos para proyectos sustentables. En épocas de pobreza de experiencia, los saberes y las técnicas resultan devaluados, y por ello importados contra cualquier interés de despliegue local.

Lo que básicamente hacen las llamadas “técnicas de aprendizaje profundo” es operar con unas entradas de datos dados para extrapolar un resultado o salida estadísticamente probable, sostenida en el análisis de patrones y asociaciones estadísticas en bases de datos de entrenamiento. Este resultado o salida puede ser también lenguaje que simule al humano, como sucede en el caso de los modelos de lenguaje masivo de los ChatGPT, debatidos por Chomsky, Roberts y Watumull⁴⁹. Los modelos de lenguaje masivos operan como simuladores, aunque con suficientes limitaciones implícitas en el funcionamiento del aprendizaje profundo. En el tráfico de flujos algorítmicos no se sabe del todo la ruta, trazabilidad o aprendizaje que ha tomado el algoritmo para llegar a la respuesta considerada “correcta”. Los cálculos que hace el algoritmo para aumentar la corrección de sus predicciones son en general poco transparentes, dando un efecto de

⁴⁹ Noam Chomsky, Ian Roberts y Jeffrey Watumull, “La Falsa Promesa de ChatGPT”, *The New York Times*, 8 de marzo de 2023. <https://www.nytimes.com/2023/03/08/opinion/noam-chomsky-chatgpt-ai.html>.

“caja negra” por el que a menudo no se sabe muy bien qué información se está teniendo en cuenta y si se resta algún aprendizaje de lo que el programador intentaba. Los peligros subyacen a que estos sistemas poseen una trazabilidad proclive a los atajos o reglas de decisión que funcionan en determinados escenarios, aunque tengan poco que ver con el aprendizaje que se quería conseguir. Esto permite confirmar que generalizan de modo incorrecto situaciones reales y que dan lugar a errores complejos. Vemos ampliar el dispositivo de crisis económica con técnicas de aprendizaje profundo, como un arte de gubernamentalidad biopolítica y de un gobierno conservador neoliberal, tanto al ritmo de juicios médicos y jurídicos como de fraudes y prostitución, aunque se lo presente como un capitalismo de la libertad, del cuidado y la contención. Los dispositivos modernos de disciplinamiento social y administración del orden se han vuelto moneda corriente. Prescinden hoy del pensamiento negativo crítico de la experiencia moderna escéptica, para adquirir virajes sin precedentes ante revoluciones técnicas y morales conservadoras de las prácticas y costumbres. La crisis de gubernamentalidad aparece como un efecto de una filosofía integral crítica del pensamiento “moderno inconcluso” de carácter negativo y crítico, aunque también es la *summa* precariedad afirmativa de las formas de vida bajo las lógicas de distribución neoliberales. De allí que se presente la idea de Friedrich von Hayek de “partido de la vida” frente al “partido de clases” como el enlace entre el desarme liberal moderno y la restauración neoliberal. Esta noción domina el paisaje contemporáneo y se ha convertido en un pasaje entre épocas, al ritmo de transformaciones drásticas tanto económicas como políticas de los mercados de trabajo, de los lazos sociales y de las migraciones forzadas en el capitalismo mundial integrado. Entre el uso de la crisis en Marx, para pensar las transformaciones sociales revoluciones y las precauciones de la crisis en Gramsci, ante un *interregno* que nos pone de cara al fascismo, la precariedad ha calado cualquier decisión y juicio, mientras el “empresario de sí” se

transforma en el “héroe” de la “empresa de vivir” neoliberal. Este héroe resulta inseparable de técnicas de aprendizaje profundo ligadas a la IA y de procesos de fe en la sustancia de cosas esperadas.

2. Futuro anterior satírico

Reino crepuscular

¿No es el bufón del poder una mezcla de tormentos de amor de su memoria, extrema vanidad de su existencia y pasión desesperada de un poder de reconocimiento? Javier Milei, presidente electo de los argentinos, cree en espectros y en profecías. ¿Es Javier Milei un fanático religioso, mezcla de delirio megalómano y de visiones premonitorias? ¿O tendremos que pensarlo como un cuerpo de profundo resentimiento orgánico sustituido por un cuerpo tecnológico? Todo nos recuerda a una extraña mezcla entre Ricardo III (llamado el rey loco o deforme) y Richard Nixon (denominado el presidente paranoico o el amo de las informaciones). Esa mezcla siempre parte de un organismo disminuido y de un cuerpo tecnológico. En un alto grado, Javier Milei es ambas cosas a la vez. Se trata de una figura selecta de los populismos conservadores de derecha, aunque en versión maquínica a escala global. Será mucho preguntar, ante la pobreza de experiencia que atravesamos, si resulta posible evocar una figura conceptual o algún ser de ficción para comprender la “representación del poder” actual. Recordemos que aquello que puede ser representado también resulta más sencillo de abolir. ¿A quién encarna en su representación del poder Javier Milei, Hamlet o Macbeth? Pensar por figuras, tal vez, nos encamine entre espectros y profecías, entre mesianismos y apocalipsis. O bien, ¿espectro insistente del espíritu de un padre que revela su secreto como testimonio de una traición? O bien, ¿monarquía deseada para una violencia sin precedentes, capaz de reprimir la amenaza real o imaginaria a su poder, compartido por el amor más íntimo con su hermana?

Hamlet resulta valiente y tenaz para perpetuar su deseo de compromiso con el espectro del padre en una avalancha de señales, y así poder exponer la verdad a la luz y dejar en evidencia al monarca usurpador. Escuchar a un fantasma en un paisaje entre olas furiosas, viento que arrecia y cuerpos que estremecen ha cambiado el curso de acción de su vida. Lejos de aquel paisaje en el Reino de Dinamarca y sin valentía ni tenacidad comprobable, la violencia del espectro del padre chofer o conductor de colectivos marcó a fuego a Javier Milei. Macbeth está convencido de que no puede redimirse, porque se encuentra tomado por el impulso de la muerte que lo ha destinado hacia el fin. Una línea célebre indica: “Estoy tan inmerso en este vado de sangre que, si no pudiera avanzar más, regresar sería tan tedioso como seguir adelante”⁵⁰. Javier Milei no escapa de la avalancha de señales como Hamlet, aunque puede responder que regresar sería más tedioso que avanzar como Macbeth. ¿Avanzar para qué? Para redimirse por las señales de resentimiento rastrero del odio ante el espectro del padre y para alcanzar a tallar su nombre como profecía del bufón del poder. Macbeth piensa: “Si el azar quiere que sea rey, el azar podría coronarme sin que yo se lo pida”⁵¹. ¿El azar no solo son los votantes argentinos que lo llevaron a la presidencia en segunda vuelta, sino la saga de la familia Benegas Lynch con su largo trabajo para gestionar, construir el poder y doctorar a Javier Milei? Macbeth desarrolla una fijación con la profecía e ignora el consejo de Banquo: “A menudo, para atraernos a nuestra perdición, los agentes de las tinieblas nos dicen verdades, y nos ganan con simples pequeñeces

⁵⁰ William Shakespeare, *Macbeth*, en *Comédies, Histories, & Tragedies* (Londres: First Folio, 1623), Acto 3, Escena 4. “I am so immersed in this ford of blood that, if I could not move forward, turning back would be as tedious as continuing onward”.

⁵¹ William Shakespeare, *Macbeth*, Acto 1, Escena 3. “If chance wills that I be king, chance could crown me without my asking”.

para arrastrarnos a los peores resultados”⁵². El bufón del poder desea ser adorado a cualquier precio. Su suerte no es distinta de la de sus padrinos ricos: los conservadores Benegas Lynch. Su nervio vital es satírico⁵³. Recordemos que, mientras la sátira se presenta como un arte prodigioso de las regresiones sexuales del cuerpo, en tanto que se hunde en excrementos y se levanta en injurias obscenas, la ironía conserva relaciones estrechas con la eminencia, se mide con el equívoco y trata con analogías. La sátira revuelca el lenguaje en las profundidades sexuales de la mugre o del lodo, mientras la ironía modela las pulsiones sexuales en la superficie pretendiendo controlar con eminencia la economía libidinal desatada. Y para ello tiene que operar con control eminente, fabricando con equilibrio un vector del lenguaje equívoco a través de analogías redentoras.

¿Qué es esto que fulgura bajo el grito: “¡Viva la libertad, carajo!”? Se repite como frase ruidosa, en un juego de pulsiones y transferencias entre roles y máscaras que son vivados por quienes creen en ellos. La frase la vocifera el Uno –Javier Milei, el ungido y elegido por Dios para gobernar– y también sus seguidores –que la gritan como efecto de largas decepciones de una economía política progresista y de triunfos acumulados en el ágora de las redes sociales–. La frase es un efecto que persigue el rugido de una multitud, bajo el manto de una supuesta “idea” para una renovada “libertad”. Se la denomina, con clara sospecha crítica de los no creyentes, “libertad política y libertad individual”. Parece un mantra, como principio afirmativo y originario, destinado a una refundación dramática de la nación (como la de querer retornar a las bases del siglo XIX o antes de la consolidación de la patria, como expresión de un gobierno centralista de las élites que mantiene subordinadas a las

⁵² William Shakespeare, *Macbeth*, Acto 1, Escena 3. “Often, to lure us to our downfall, the agents of darkness tell us truths, and win us over with simple trifles to drag us to the worst outcomes”.

⁵³ Gilles Deleuze, *Logique du sens* (París: Minuit, 1969).

provincias) y a una transferencia “erótica” entre sedimentos emocionales, en una población administrada por deudas, entre alienación productiva y determinación informativa (como la herramienta del forzado Pacto de Mayo sobre una mermada Ley Bases y Puntos de Partida para la Libertad de los Argentinos). El precursor de la frase promete simultáneamente un principio que cree positivo, un disfraz que imagina autónomo y un movimiento de selección donde se confunden libertad y terror. Riesgos de los “ideales”, tanto voluntaristas como romantizados, que se reúnen frente al abismo del sintagma contemporáneo que pretende liderar “una épica batalla cultural patriótica”. Aunque en su juego selectivo, bajo una pretensión de “salvación”, refundar exponga el sedimento sensible de los pueblos a una mezcla de decadencia y pérdida, propia de una performance que ensambla libertad y locura de fantasmas redivivos. Fantasmas que no cesan de retornar a la escena de un esteticismo político conocido en nuestro circo criollo. Habitamos una crisis de gobierno que se presenta como gobierno satírico porque expone “indignación sobre lo heredado” con propósito “moralizador mesiánico”. Vivimos meses de discursos mordaces programados para censurar o ridiculizar a otros, propios de lenguajes televisivos y de la cloaca de redes sociales, que han tomado las declaraciones presidenciales locales e internacionales.

Dimensionemos la mezcla política de nuestra escena actual, entre el “linaje del oro” y la “jardinera sexy”. En los últimos días de julio de 2024, circuló la noticia de que el Banco Central estaba retirando lingotes de oro del país, en un momento de caída integral productiva, crisis salarial, aumento de despidos y desfinanciamiento del sector público. La versión se materializó con un pedido de acceso a la información presentado por el diputado nacional y titular del Sindicato de Bancarios, Sergio Palazzo, quien reclamó detalles de la presunta operación. El ministro de Economía de la Nación, Luis Caputo, la confirmó, señalando que se trata de un acto “positivo” para que el país maximice “los

retornos de sus activos”. En pocas palabras, “timba financiera” de “guante blanco”, como la que conocemos por décadas en gobiernos neoliberales. Las estimaciones indican que se trataría de alrededor de 450 millones de dólares en oro transferido. ¿Vale aclarar que, desde hace años, el grueso del oro que pertenece al Banco Central se encuentra en Basilea, como reserva de valor ante los créditos tomados por el país? ¿Tras las pistas del “linaje del oro” retorna *La peluquería de Don Mateo* con su “jardinera sexy”? El presidente de la Nación y líder de La Libertad Avanza asistió el martes 23 de julio por la noche al Teatro Colón para presenciar la ópera *Carmen* en compañía de la actual periodista televisiva, Amalia “Yuyito” González. En su vuelta triunfal al palco *baignoire*, Amalia González lucía un *look total white* como invitada de honor de Milei. Considerada una de las *vedettes* que marcó a fuego la escena del espectáculo de los 80 y 90, supo definir la farándula argentina de la mano de Pepe Parada y Gerardo Sofovich. Sin olvidar los susurros públicos que la vincularon, entre tantos amoríos, con Carlos Saúl Menem. Avizoramos un fuerte retorno de un menemismo acentuado, menos como reinvencción que como *revival* necrófilo. Requiero de un conjuro de la escena. Tal potencia la acentúa el recuerdo del *Cancionero contra el mal de ojo* (1976), donde fulgura el poema *Evita* de María Elena Walsh, recitado por Susana “La Tana” Rinaldi.

Los que hablan por altavoz

Sobresalió en el Colón la puesta en escena más tradicional del peronismo menemista, aunque 30 años después. ¿Se trata al fin de la “necrofagia” del León, quien desea ser el riojano en el escenario del poder? ¿El “diseño de sí” y del “ágora pública”, para una población administrada por redes, al ritmo de una deuda ilimitada, retorna con gustos, modas o tendencias propios de otros tiempos? Parece que sí, aunque el efecto ha sido acentuado. El primer mandatario ingresó con la custodia presidencial y se ubicó a la derecha

del escenario acompañado por la hoy considerada “actriz de cine, teatro y televisión”, y también “conductora, periodista y *vedette*”. El presidente de la nación presentó, sin hacerlo de modo oficial, a su nueva amiga eventual Amalia Trombetta, conocida como “Yuyito” González por su papel en *La peluquería de Don Mateo*, quien ocupa un lugar en la escena hasta que lo disponga “El Jefe”, Karina Milei. En principio, su figura, maneras y personalidad le resultan mucho más tolerables que la ácida Fátima Florez, aunque entrañable y popular para muchos de los seguidores. Javier Milei se ha transformado en alguien acostumbrado a tener alrededor mujeres de carácter –como su madre y su hermana– mientras tiene que lidiar con las ministras de confianza que integran el gabinete, Patricia Bullrich, Sandra Pettovello y Diana Mondino. Equipo que despliega una innecesaria competencia entre sí o puntualmente, ya sea el motivo considerado, cada una en particular con Karina Milei. El Colón lo recibió entre aplausos y abucheos, más allá de lo que los medios y *trolls* presidenciales reconocieron, mientras la dirección musical de Kakhi Solomnishvili, al frente de la Orquesta Filarmónica de Eslovenia, pasó a un segundo plano.

Las coincidencias con el espectáculo menemista son cada vez más frecuentes. No solo la vieja guardia menemista es parte del gabinete. El miércoles 24 de julio asumió Bautista “Tata” Yofre en la nueva SIDE para conducir la Escuela Nacional de Inteligencia, mientras quedaba en suspenso el nombramiento del cumbiero “El Dipy”. La solicitud de su nombramiento lleva la firma del secretario de Cultura, Leonardo Cifelli. “El Dipy” negó que el nombramiento hubiera sido materializado y calificó como “una opereta” los dichos públicos. De todas formas, salió a la luz el flojo *curriculum vitae* que presentó para un cargo, que habría de oficializarse en el área de Capital Humano a cargo de la ministra Pettovello. Mientras cala el hambre como nervio argentino, la ministra no cumple las órdenes de la Justicia para distribuir alimentos acumulados en depósitos. Intimidado por la Justicia, el Ministerio de Capital Humano informó, en una

presentación judicial, que convocó a todos los ministerios de Desarrollo Social provinciales a participar en la distribución de los alimentos para escuelas vulnerables que la cartera nacional tiene en depósitos. La adhesión de las provincias implicará la obligación de proceder al retiro, a cargo de la jurisdicción, de los alimentos en las cantidades y ubicación que se establezcan mediante un convenio de colaboración. Mientras tanto, volvió a apelar la decisión judicial que obligó al Ministerio a presentar el plan de distribución de alimentos. En este tiempo deberá intervenir una instancia más, la Cámara de Casación. Sin presentar el cronograma de distribución de alimentos acumulados en depósitos requerido por el juez Sebastián Casanello y la Cámara Federal, el Ministerio informó a la justicia que “trabajaremos exclusivamente con las provincias que hayan decidido recibir alimentos para lograr, con la máxima premura posible, la entrega de estos, lo que será informado en detalle al Tribunal a medida que se vaya concretando”.

¿Hemos desarmado a la “casta” y las “funciones derivadas” de un funcionariado con privilegios? ¿En manos de quiénes dejaremos la logística, la investigación, la educación, la salud, la producción cultural? ¿Han bajado los impuestos públicos en un momento de extrema recesión? ¿Ha crecido la protección de la producción argentina en un mercado abierto y cada vez con menos restricciones a la importación global? En una atmósfera de miseria creciente, Milei parece querer robarse el *glamour* del riojano Menem, también sus antiguas mujeres junto con el acceso a la farándula y los homenajes de reconocimiento público. Desea la pertenencia a un mundo de poder y exhibición como estética primera, aunque con los galardones del intelectual de la “nueva derecha” global. Realiza asados “provocadores” con los llamados “héroes” que votan contra el incremento de los magros presupuestos jubilatorios, de educación y de salud. Nada asegura ningún cambio productivo en el país del déficit cero. Ante este escenario de desarme devastador de funciones estratégicas del Estado, solo podemos recordar

un cliché satírico cultural. “Qué ácida eres”, dijo Milei en 2023, cabizbajo y enrojecido de vergüenza, ante el avance de Amalia “Yuyito” González en su programa *Empezar el día*, por Ciudad Magazine. Aún transitábamos noviembre de 2023 y Javier Milei era el invitado inesperado de la “rubia debilidad de los años 90”, transformada desde 2005 en una acérrima religiosa. Primero se la vio en el VIP, entre Karina Milei y Sandra Pettovello, en la presentación del último libro del presidente en el “Panic Show” del Luna Park.

El currículum de Amalia González muestra muchísima experiencia con altos mandatarios. *Vedette* que en los años 80 conoció a Carlos Saúl Menem, cuando el expresidente era gobernador de La Rioja. Ella estaba haciendo una obra de teatro y solía mezclarse entre el público para “bebotear a algunos de los ansiosos hombres de la platea”. Esa mítica noche estaba el gobernador. Su productor no se iba a perder la foto. Le pidió que lo hiciera directamente con Menem. Ella tenía la confianza de ser una de las mujeres más deseadas de la Argentina de aquellos tiempos. Se subió sobre sus piernas, como si se tratara de su pareja. La foto estalló en la revista *Gente* y los rumores de romance comenzaron a circular para definir una época del poder. Amalia González dice que fue un momento incómodo preparado por su productor y jura a pie juntillas que no tuvo una relación amorosa con Menem. “La jardinera sexy” se casó con Adrián “Facha” Martel y con Guillermo Coppola. Incluso se habló de un tórrido romance con Diego Maradona. En aquella entrevista, la conductora le recordó una declaración de amor que Milei había olvidado. “¿Es verdad que dijiste que de la farándula la mujer que más te gustaba era yo?”. Milei respondió con cierto pudor: “Qué ácida eres”, todavía involucrado con Fátima Flórez. El martes 23 de julio, como por arte de magia, detrás del cortinado del Teatro Colón, apareció junto al jefe de Estado vestida como una extraña novia. Terminó eligiendo una especie de traje de novia evangélica, acorde con las creencias religiosas de ambos. Luis Bremer, periodista de espectáculos, fue el primero en

decir: “Espero que la elija por ella y no por un sentimiento necrofágico de querer estar cerca de Menem, prócer y faro de Javier Milei”. A pesar de los parecidos en las lógicas de gobierno, Menem invirtió en logística y obra pública en la primera presidencia.

Determinación de la libertad

¿No es al fin “la soberanía del Yo” o la “determinación de la libertad” –como “libre querer”– la que deja atrapado sin salida a Javier Milei? La “soberanía del Yo”, ¿no procede de un torbellino polisémico, en la heterogénesis de los fines y en el complejo de la personalidad? ¿Parece no poner a salvo ni a canallas, ni a *vedettes*, ni a falsificadores, ni a criminales? Sobre el fondo de la frustración de la “deuda infinita” y del “inconsciente colonial”, Javier Milei es una invención estética contemporánea, más cercana a *The Rocky Horror Picture Show*, aunque con poder y capricho. Recordemos que la frase “¡Viva la libertad, carajo!” se acuña como grito de guerra contra los llamados “populismos de izquierda”, quienes habrían creído que mientras hay recursos no se nota que se va camino al despeñadero, aunque los recursos al fin se agotan y se cae al abismo. En la tradición nacional popular existe la convicción de que en la vida social cada quien se salva en una complejidad de lazos vinculares y que la función de las instituciones del común no es solo ampliar derechos –problema liberal de larga data–, sino la redistribución social de la riqueza. La ilusión liberal argentina pivota sin cesar entre un escenario asfixiante de fundamentalismo conservador y un populismo espectacular de clivaje fascista. La pareja presidencial entre Javier Milei y Victoria Villarruel muestra dos caras de la misma moneda. El voluntarismo libertario se levanta tras la frase gritada contra la “comunidad organizada”, en buena medida inamovible como dogma de organización institucional y productivo, de identidad y sujeto de fe. La “comunidad organizada” es un potente movimiento que aspira a la última fuerza como

principio de transfiguración histórica, mientras el dogma inamovible solo ha fermentado como fundamentalismo.

El voluntarismo libertario se autopercibe bajo el desig-
nio “a mí nadie me regaló nada”, lo que presume un des-
manejo y corrupción del uso de los dineros públicos en
la distribución del Estado. Argentina escucha la libertad
vociferada, tan conservadora como populista, en un eco-
sistema de impulso individualista consolidado en todas las
clases sociales –con un fondo de servidumbre neoliberal y
reacción meritocrática– donde mutó el lazo entre Estado y
población administrada con nuevas reglas comunicaciona-
les. Una tensión paradójica parece oponer nacionalismo de
derecha a libertariado global anarcocapitalista, aunque el
fondo de la olla mezcla restos conservadores y populistas,
adobados con beneplácito argentino. La pérdida de trabajo,
ingresos, ahorros y patrimonio exasperó a la sociedad del
decrecimiento y la bancarrota, con aumentos de picos de
pobreza e inseguridad, bajo el balance amargo de décadas
sin salida del modelo productivo nacional. Estas capacida-
des de daño resultan inseparables de cambios tecnológicos
globales solidarios con la informalidad laboral. Crece la hos-
tilidad ante el Estado –como proveedor exigido de servicios
y no solo como recaudador impositivo– que la pandemia
acrecentó, con una debilidad cada vez más estrecha de la
idea de democracia popular. Como un tipo de energía del
vacío, se fabrica una ecuación sensible de cambio de estado
político, aunque las lógicas de “Estado” y “casta” retornan
siempre como lo reprimido. La ampliación de derechos
parece no haber alcanzado un “cambio cultural y sensible”
ante el desapego, desadherencia y hostilidad crecida a ple-
na luz, frente a dirigentes que viven en una acumulación
originaria permanente. El consenso progresista perforado
resulta la quintaesencia como expansión acelerada de una
hipotética energía que obró como diferencia potencial y
que hoy se postula para explicar las observaciones de una
población administrada que desea asegurarse perspectivas
de futuro.

Tras el sentido común siempre insiste un saber esotérico, el de una fuerza física mezclada con máscaras, donde cualquier narcisismo en el poder es amnésico sobre lo que funda. Milei y Villaruel conforman una amalgama de circo y nacionalismo. Fundar para esta lógica política es determinar y modelar la “genitalidad del pensamiento” como identidad de lo mismo. ¿“Anarcocapitalismo global” con coqueteos de “nacionalismo al palo”? En el gobierno de la crisis, la repetición se disfraza en la medida en que se constituye, y lo que se constituye no es más que lo que se disfraza. Javier Milei usa y abusa de este principio escénico circense y satírico. Villaruel saca partido de una larga historia de nacionalismo que paga en las urnas. La repetición de la misma frase como consigna no reelabora el rol de quien la enuncia, sino cierto sentido enmascarado en el orden simbólico. Como si el Uno dijera: tengo una representación que refiere sin resto a la representación de mi Yo. ¡Yo solo soy la representación sin resto! Menuda ilusión de una libre facultad, que desconoce que repetir no es más que una imposición. Tamaña compulsión repetitiva que concierne aquí, en nuestra escena pública y política, a la noción de “libertad”. La frase repetida expresa máscaras y simulaciones, disfraces y variantes, juegos y desviaciones de lo mismo que pretende fundar. Al fin expone una moneda de doble rostro: conservador y populista. Por defecto el sentido de la “libertad” permanece inconsciente en tanto que lo domina el “carajo”, mientras las potencias de la memoria y de la última fuerza de los pueblos permanecen entre ocultas y reprimidas. Lo que la frase repite, solo lo hace a fuerza de no comprender que, en el fondo, el que lo hace no desea saber ni recordar la insuficiencia del enunciado por negacionismo. Pretende refundar con esta frase una mezcla paradójica de mesianismo y apocalipsis.

¿No es acaso que los únicos muertos que vuelven son los que han sido enterrados con demasiada prisa y a excesiva profundidad sin consciencia suficiente? ¿Qué sentidos tributa la repetición de este enunciado gritado y enrostrado, tan altivo a los deberes de un hábito, como a la paradoja

que encierra la memoria de la sepultura? La construcción de la naturaleza de este poder actual se confunde con una vaga y lejana “idea” de libertad, empalmada con el fundamento del “carajo”. El grito de la sinrazón se inclina hacia lo que funda en sentido erótico. El sentido y el sin-sentido se perturban enmascarados en la frase repetida. Un personaje de cómic, inspirado en la mitología brasileña, como el *caralho-de-asas* –carajo con alas– dio sentido a *passaralho* –pájaro grande de la noche que esconde un secreto–. Entre el juego erótico del alado pájaro grande (*passaralho*, superlativo sintético que oculta el despido de un gran número de empleados) y la connotación antigua de brujo (*caragius*, del latín tardío), la posición de quien se enaltece para vociferar se presenta privilegiada como la transferencia escénica de una brujería erótica. Luna Park, humo, haces de luz blanca, los primeros golpes de la batería de Bertie Benegas Lynch. Entre la oscuridad del escenario se vislumbran las figuras de cinco músicos y una cantante. Es el tema del Uno: “Panic Show”, pero El León no aparece. La banda libertaria, que debuta esa noche, toca la segunda canción. La toca entera. Nada, aún. Hasta que finalmente, desde el otro lado del estadio, avanza en medio de la gente, rodeado por custodios, Javier Milei. Hay empujones y forcejeos a su alrededor. “Mírenme, yo soy el león”, estalla “Panic Show”. “¡Viva la libertad, carajo!” es un grito repetido en un instante, donde el carajo es el escenario desde donde divisa el *showman*.

Cantigas de escarnio

En los más antiguos linajes de la lengua, “carajo” designa un fondo campestre de una “guía para viñas”, aunque también nombra con frecuencia “el miembro viril”. Aparece en las cantigas de escarnio y de maldecir de la poesía de trovadores medievales. Género satírico cercano a un modo del canto –de múltiples usos: político, literario, personal, social y erótico– enraizado en la lírica galaico-portuguesa, derivado del *serventés* provenzal.

Este uso del término prosigue hasta la actualidad, tanto en la oralidad como en la escritura, como nombre para describir en acto “el miembro viril y su potencia”. Designa por costumbre el punto de vista más alto de la “verga” o “mástil” del velamen de un navío y arrastra todos los sentidos de la nave Estado. En pleno “Panic Show” en el Luna Park, las redes sociales anunciaban que “la nave de Estado estaba en manos del gran espectáculo del león”. Sabemos bien que la nave de Estado es una antigua metáfora, expuesta por Platón en la *República*⁵⁴, donde compara el gobierno de una ciudad-estado con la ejecución de un barco. Aunque desde Tomás de Aquino se le asigna a Platón la paternidad de la analogía, la metáfora se remonta a quienes la desarrollan: Arquíloco, el pensador, y el poeta lírico Alceo de Mitilene. Con anterioridad a Platón, la figura insiste en las tragedias y comedias: *Los siete contra Tebas* de Esquilo, *Antígona* de Sófocles y *Las avispas* de Aristófanes. En la *Iliada* de Homero se evoca la figura, aludiendo a Zeus como *kybernetes* (timonel). Horacio, Quintiliano y Quevedo consolidan su uso, designando el Estado con la metáfora náutica hasta nuestros días. En pleno “Panic Show”, las redes aluden al fuerte conductor: “la vela del Estado está firmemente tensada”. ¡Espectáculo enrostrado por una sátira de pocos!

Ha sido considerado el uso de “carajo” como obsceno e impropio fuera de las sátiras, connotación que mantiene hasta la actualidad política, en la que ha retornado a la escena local. El término mantuvo una increíble vitalidad alimentado por las lenguas romances ibéricas, con decenas de sentidos diferentes, aunque como persistente medio para expresar las más diversas emociones: como extrañeza y desconfianza o alabanza y amenaza. “¡Viva la libertad, carajo!”, vociferan el Uno y sus seguidores en un contexto de algoritmos plenos de sucios secretitos, donde se mezclan en

⁵⁴ Platón, *República* (Madrid: Gredos, 1981), VI, 487b-502c.

la misma olla digital inconsciente –deseo, sexo, violencia y muerte– como simultánea extrañeza, alabanza y amenaza. Solo la repetición del enunciado sostiene a quien lo profiere, pivotando entre tragedia y comedia, entre pulsiones secretas y empaquetados productos, entre caídas de la producción y hambre creciente, entre quitas de medicamentos y desfinanciamiento educativo. Suenan las voces que no cesan de señalarlo: “como hienas sonrían y exigen sacrificio popular”, celebrando la muerte ajena primero, y también la propia sin saberlo aún. ¡Tragedia de muchos, sátira de algunos! ¿Dónde reside la última fuerza que movilice a los sedimentos de los pueblos más allá de la monomanía del Uno? ¿El viejo idealismo liberal se ha mezclado con el pragmatismo neoliberal de las teorías de la información para impulsar un “nuevo orden”?

Esta preferencia por el “orden” en nombre de la “libertad” vociferada parece el fin mayor, sin problematizar jamás ni igualdad ni fraternidad. Deseamos discutir esta lógica de la “libertad” porque expone el dispositivo del gobierno neoliberal que retorna de las brumas del pasado. Su nombre preciso es democracia “restringida o acotada del orden”, como la denomina Friedrich August von Hayek⁵⁵ en *Caminos de servidumbre* (1944), frente a una democracia “extrema, absoluta o radical” como la nombra Miguel Abensour⁵⁶ en *Por una filosofía política crítica* (2009), en la que la experiencia política vital establece una radical indeterminación de cualquier fundamento del poder, ley y saber, y que no excluye políticas de extrema igualdad y fraternidad. Esto obliga a retornar a Alexis de Tocqueville⁵⁷ en *La democracia en América* (1835), para recordar que: “la igualdad es la causa y la

⁵⁵ Friedrich August von Hayek, *The Road to Serfdom* (Nueva York: Routledge Press, 1944).

⁵⁶ Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique* (París: Sens & Tonka, 2009).

⁵⁷ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (París: Charles Gosselin, 1835-1840).

libertad el efecto”⁵⁸. No es posible pensar que el mercado nos devuelva la igualdad, como lo hace el neoliberalismo de la Escuela Austríaca, desde la “praxeología” de Ludwig von Mises⁵⁹ en *La acción humana* (1949) al “anarcocapitalismo” de Murray Rothbard⁶⁰ en *Hacia una nueva libertad: El manifiesto libertario* (1973). Cuánto necesitamos del deseo de una “democracia salvaje”, productora de multiplicidad de poderes instituyentes no reducidos a una única ley, que contenga igualdad y fraternidad para los excluidos, olvidados y anómalos, capaz de preservar el vacío propio del lugar del fundamento. La “extrema libertad” no es posible sin una democracia que contenga a los raros, que iguale las posibilidades como singularice las diferencias.

En *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche⁶¹ se propone derribar la idea de “libertad de la voluntad”. El libro está dedicado a los llamados “espíritus libres”, para demostrar que la “idea de libertad” no escapa, como tantas otras, a la ilusión, creencia o ensoñación. ¡Pobre hombre aquel que cree en la libertad! El aforismo 39 del primer volumen explica que toda la historia de los sentimientos morales no es más que la historia de un error: el error de la “responsabilidad”, que a su vez recae en la “libertad de querer”. Nietzsche resulta claro: si el hombre o la mujer pudieran ser lo que “quieren ser”, su “querer” debería preceder a su “existencia”. Como si una fuerza mesiánica nos hubiera destinado a tal o cual fin. El hombre que se considera “libre” y proclama la “libertad”, sin ningún condicionamiento, ajeno de arrepentimientos y remordimientos, expone que la idea del “libre querer” no pasa de “un fatalismo turco” –como lo denomina Nietzsche–. Nadie sabe del camino de la historia, de dónde

⁵⁸ Alexis de Tocqueville, *Democracy*, volumen II, parte II.

⁵⁹ Ludwig von Mises, *La acción humana...*

⁶⁰ Murray Rothbard, *Hacia una nueva libertad: El manifiesto libertario* (Buenos Aires: Unión Editorial, 1973).

⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano, Fragmentos Póstumos (1876-1879)* y *Fragmentos Póstumos (1876-1879)* (Madrid: Akal, 2024).

viene y quiénes son sus autores; lo único que conocemos bien es que cualquier forma de determinismo como el “libre querer” culmina en la “decisión-catástrofe” del nexo causal o del esquema determinista. Por el “determinismo” de una “libertad de querer vociferada” solo enfrentamos el “gran agujero en los nexos causales de la vida”.

No hay alternativa

Esto muestra que el “Yo” soberano en el poder es insalvable. Cuando el poder se siente soberano del “libre querer” sin “imponderables”, se convierte en súbdito antes que en legislador, en el ambiente experimental de la vida y de la personalidad alucinada que cree en tal soberanía. La pérdida del “Yo soberano” no equivale a la posibilidad de la desaparición de la individuación, sino a la ruptura y jerarquía que impone cualquier principio de soberanía. Solo importa el acontecimiento que irrumpe como insuperable, mientras duren sus efectos en los posibles lazos de la vida social. De frente a una “democracia abierta por el terror y no por el deseo” y “nacida de la derrota entre la utopía y el terrorismo” como la nuestra, se abre la pregunta acerca de qué nos constituye en la inteligencia, el afecto y el sentido. El filósofo argentino León Rozitchner⁶², piensa en *Acerca de la derrota y de los vencidos* (2011) que otro “derecho” es posible, si se encuentra ligado a las fuerzas afectivas y previo a la ley de la violencia, que funda las relaciones sensoriales y la ascendencia política. Creemos, como Valéry en *Principios de anarquía pura y aplicada* (1938), que resulta necesario “ponerse en guardia contra los que hablan por un altavoz; que injurian, apostrofán; contra aquellos cuyos discursos son discursos de potencias superiores a un hombre; que hacen hablar a las cosas ficticias, el Pueblo, la Historia, los

⁶² León Rozitchner, *Acerca de la derrota y de los vencidos* (Buenos Aires: Quadrata-Biblioteca Nacional, 2011).

Dioses y los Ídolos”⁶³*Principios de anarquía pura y aplicada* (Barcelona: Tusquets, 1987), 17..

A los gritones de hoy les falta la gallardía de la leonera y la fenomenología de los cuerpos afectivos, que no pretenden ninguna fuerza del cielo. La ultraortodoxia moralista y esteticista de Milei va más lejos en su Buena Nueva.

En nuestras landas bárbaras, la “catexis fascista” es una pulsión destructiva, que corona la “economía libidinal” y que “invierte el campo social”, desmontando cada vez cualquier construcción colectiva y toda apertura política deseante que nos trajo hasta el presente. Esta concepción es definitiva para comprender los riesgos de una “praxeología” neoliberal que se sostiene por un “inconsciente colonial” y que opera tanto en la lengua como en las prácticas. Los “fascismos derivados o neofascismos culturales” en la actualidad adquieren la forma del control administrativo de las poblaciones, bajo lógicas políticas tantas veces apocalípticas que combinan negacionismo con mesianismo. Aunque sabemos bien que reunir ambos términos supone una incompreensión de sus herencias teológico-políticas. Esta es la paradoja actual y el lugar resbaladizo de cualquier construcción del gobierno neoliberal, de un fanático como Milei que desea reinventar las “tablas de la ley”. Como lo definen los “activistas sociales” y los “inventores de instituciones del común”, este es un momento de resistencia e invención, en el que se requiere insistir y perseverar en una fuerza simple del deseo de imaginación y sublevación que logre tocar lo sensible de la última fuerza de los sedimentos de los pueblos, para confrontar al “partido de la vida”, como lo denomina Von Hayek, frente al “partido de las clases”, como lo designan los colectivismos.

Valéry sostiene en *Discurso sobre la historia* (1932) que “Siento demasiado, y lo he dicho en otro lugar, que entramos en el futuro andando hacia atrás como los cangrejos. Esa es, para mí, la más cierta y más importante lección de

⁶³ Paul Valéry,

la Historia, pues la Historia es la ciencia de las cosas que no se repiten. Las cosas que se repiten, las experiencias que se puede rehacer, las observaciones que se superponen, pertenecen a la Física y, en cierta medida, a la Biología. Pero no vayan ustedes a creer que es infructuoso el que meditemos en el pasado en lo que tiene de terminado. Él nos muestra, en particular, el asiduo fracaso de las previsiones demasiado precisas; y, en cambio, las grandes ventajas de una preparación general y constante, que, sin pretender engendrar o desafiar los acontecimientos –los que son invariablemente sorpresas o, bien, generan consecuencias sorprendentes–, permite al hombre maniobrar cuanto antes contra lo imprevisto”⁶⁴ *Oeuvres*, vol. I. (París: Variété, 1957), 155. Liceo Janson-de-Sailly, el 13 de julio de 1932..

Conviene evocar a Valéry cuando resuenan potentes frases del pasado ante acontecimientos irreversibles actuales. A pesar de esto, volvemos a escuchar en nuestro tiempo la frase temida, aquella que fortaleció el laboratorio de la “gobernanza neoliberal” de la crisis y las prácticas represivas en la región: “There is no alternative”, frase acuñada por Margaret Thatcher en los 80 para expresar el sentido de una acción neoliberal mundial integrada. No olvidemos nunca que Chile en 1981, bajo la dictadura del general Augusto Pinochet, fue el laboratorio mundial del neoliberalismo y no del ordoliberalismo. No olvidemos tampoco que la crueldad del Plan Cóndor en Argentina, Chile y Brasil, como dictaduras cívico-militares, estuvo destinada a la eliminación de personas y a la administración del orden económico neoliberal, sin marcas del ordoliberalismo alemán, que supone una intervención del Estado sobre los monopolios concentrados.

En la década de 1980, las ideas de Friedrich August von Hayek jugarían un papel importante durante el gobierno de Margaret Thatcher. Al respecto Hayek dijo que “la libertad de elección debe ser más practicada en el mercado en vez

⁶⁴ Paul Valéry, “Discurso sobre la historia”. En

de las urnas, la libre elección puede al menos existir bajo un régimen de dictadura, pero no bajo una democracia sin límites que no puede limitarse”. Con esta misma frase defendió el gobierno de Pinochet y de Videla, en el rumbo de sus políticas de mercado. Resulta de mayor interés consultar la carta de Hayek del 11 de julio de 1978, publicada en *The Times*, donde presenta una férrea defensa del gobierno de Margaret Thatcher, señalando que cuando “La dama de hierro” dijo que la “libre elección debe ejercerse más en el mercado que en las urnas, no ha hecho más que pronunciar la verdad de que lo primero resulta indispensable para la libertad individual, mientras que lo segundo no lo es: la libre elección puede existir bajo una dictadura que puede limitarse a sí misma, aunque no bajo el gobierno de una democracia limitada que no puede hacerlo”.

La guerra “sucía” del atroz exterminio interno argentino no puede volverse una gesta heroica, salvo por la ilusión de la euforia vana de algunos gobernantes, donde el terror subsiste solapado y actuante. Rozitchner en *Acerca de la derrota y de los vencidos* no olvida la última mirada de los moribundos, ni el torrente de muerte que anestesió los sentidos argentinos. Las lógicas de la guerra, la economía y la política dicen que el poder de la trama viva de los cuerpos no está donde el terror lo sitúa, pese a que pueda sacar provecho momentáneamente de él. El poder está “entre” los cuerpos, como potencia de una diferencia real que el terror no puede anular. Esa fuerza real es colectivista y asociativa, y se distancia del “nido de víboras” del sujeto individualista. Mientras triunfa el negacionismo ante el naufragio de la memoria sobre nuestro pasado, se amplía la asimetría de las fuerzas represivas y la distribución de la riqueza hacia los sectores concentrados.

Negacionismo de la memoria

Alguien dirá con razón que un problema de políticas y economías alemanas o austríaco-estadounidenses se mezcla

entre nosotros. Entre la posición ordoliberal de Alexander Rüstow –visión teológico-dogmática del capitalismo como religión cósmica del mundo, en tanto práctica puramente cultural como jamás se haya dado, que contempla la intervención del Estado frente a los monopolios concentrados– y la neoliberal de Friedrich von Hayek –en la que insisten las dinámicas del mercado como motor de una cultura de gobierno estrecha entre instituciones económicas y políticas, que se dirige hacia una lógica moral y cultural, individualista y monetarista, en tanto que condiciona, conduce y gobierna las “tendencias prácticas y sensibles” y las “conductas del diseño de sí” de los individuos–. Es habitual que, sobre el rol del Estado, se hagan divergir las dos escuelas austríacas, el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo austríaco-estadounidense. Aunque Von Hayek lo afirma con precisión en el caso chileno: “Mi preferencia personal es por una dictadura liberal y no por un gobierno democrático en el que esté ausente todo liberalismo”⁶⁵. Friedrich von Hayek, premio Nobel de 1974 compartido con Gunnar Myrdal, por sus trabajos en el campo de la teoría monetaria, las fluctuaciones económicas y los análisis de la

⁶⁵ En una entrevista al diario chileno *El Mercurio* el 12 de abril de 1981, Hayek declaró: “Como usted comprenderá, es posible que un dictador pueda gobernar de manera liberal. Y también es posible para una democracia el gobernar con una total falta de liberalismo. Mi preferencia personal se inclina por una dictadura liberal y no por un gobierno democrático donde todo liberalismo esté ausente”. Hayek visitó Chile dos veces (1977 y 1981) durante el régimen de Pinochet. En sus declaraciones, justificó el apoyo a una dictadura temporal como un “mal necesario” o un “período de transición” para restaurar la libertad económica y evitar lo que él llamaba “democracia ilimitada” o el colectivismo, citando el gobierno de Salvador Allende como ejemplo de lo último. Para Hayek, el liberalismo (defensa de la libertad individual y propiedad privada) era más fundamental que la democracia (gobierno de la mayoría). Si una democracia ilimitada avasallaba las libertades, él prefería un gobierno autoritario que limitara sus propias acciones para proteger el libre mercado (una “dictadura liberal”). Esta posición fue criticada incluso por sus seguidores, ya que Hayek parecía minimizar o desconocer las graves violaciones a los derechos humanos ocurridas bajo el régimen de Pinochet, enfocándose exclusivamente en la transformación económica.

interdependencia de la economía, la sociedad y las instituciones, exponente de la Escuela Austríaca –discípulo predilecto de Friedrich von Wieser y Ludwig von Mises–. Conocido principalmente por su defensa del “liberalismo crítico de su propia falta de utopías”, por sus críticas a la “economía planificada” y al “socialismo”, como sostiene en *Camino de servidumbre* (1944), a los que considera un peligro para la “libertad individual”, porque conducen, a su juicio, a modos de “totalitarismo” sin reservas.

Friedrich von Hayek se convirtió en lectura de cabecera de muchos líderes políticos y económicos, en especial de Arturo Frondizi y Álvaro Alsogaray, como de Margaret Thatcher y Nigel Lawson. Y culmina como “héroe intelectual presente” del presidente Javier Milei, nacido a la política del espectáculo mediático y de las redes sociales, como competencia y competición del mercado de votos, y quien acentúa en su discurso de barricada al “león” como símbolo de fuerza y asimetría frente a los poderes legislativos y judiciales del Estado. Sintetiza un oxímoron al formar parte de una “utopía conservadora” y de un “individualismo emprendedor”, sostenidos en frases de Von Hayek. “El partido de la vida”, como lo define Hayek, en el caso argentino proviene de la frustración, que hace mucho tiempo abandonó el “Estado de bienestar”. ¿Roosevelt o Thatcher? ¿New Deal o libre mercado? ¿Democracia ilimitada o democracia limitada? Son preguntas que retornan a nuestras maneras de construir políticas. Un gobierno de la frustración, la ira y el odio como el de Milei, sostenido mayoritariamente por votantes desahuciados y jóvenes del interior del país federal, es resultado de la crisis de las prácticas de gobierno pospandemia, llevadas adelante por la alianza populista. Milei resulta claro en sus consignas destructivas, frente a un país en el que una porción de la población parte de una cultura de la negación del pasado y de un cambio postulado a cualquier precio. Un negacionismo de la memoria ha crecido entre nosotros, para pensar en un borramiento de los efectos del pasado neoliberal. Claro está que la racionalidad

neoliberal corresponde con una profunda ruptura del liberalismo clásico.

El llamado “partido de la vida” por Von Hayek neutraliza cualquier idea de conflicto político de clases, en tanto prevalece el mercado o el autogobierno del mercado sobre la lógica del “partido de clases”, porque el Estado deja de ser el actor principal de la *praxis* política. Von Mises, maestro de Hayek, en su libro *La acción humana. Tratado de Economía* (1949), enseña que la economía no se ocupa de cosas tangibles y de objetos materiales, se ocupa de los efectos y afectos que obran en hombres y mujeres, de las tendencias de sus intenciones y acciones. Mises, sin pretenderlo, deja abiertas las dimensiones económicas a territorios “preconscientes” e “inconscientes”, a “sedimentos sensibles” o “modos de afección o autoafección”, que funcionan como “catexis”⁶⁶, término que indica una “economía libidinal”, que

⁶⁶ El concepto de *catexis* –del griego antiguo: κάθεξις– hace referencia, según Freud y dentro del contexto psicoanalítico, a un “concepto económico”. La *catexis* hace que cierta energía psíquica se halle unida a una “representación” o “grupo de representaciones” de alguna parte del cuerpo o de un objeto. La palabra que aparece en toda la obra de Freud para designar este concepto es la voz alemana *Besetzung*. “Catexis” es solo una de las “traducciones posibles”, dado que en realidad proviene de su traducción al inglés como *cathexis*, que fue la opción de Strachey para la *Standard Edition*. Laplanche propone el término como aceptable para su uso en francés y en español, pero anota que en rigor es equivalente a varios otros como “carga”, “ocupación” e “investidura”. Con frecuencia aparecen en la literatura psicoanalítica ciertas expresiones compuestas, tales como “carga energética”, “investidura libidinal” o “economía libidinal”, que se refieren a lo mismo. Gilles Deleuze y Félix Guattari hacen una revisión, extrapolación y reutilización de este término. En su crítica del psicoanálisis, en *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, los autores aplican el concepto a la esfera de lo social y lo individual distinguiendo “las *catexis* preconscientes de interés” de aquellas otras como “las *catexis* inconscientes de deseo”. La noción de *catexis* en general y en sus divisiones se comprende mejor atendiendo a la manera en que ambos autores conciben el deseo –noción por la que se inclinan o que prefieren a la de libido– en tanto que tendría un carácter de reciprocidad entre lo social y lo individual desde un plano “molar” o estructural hasta un plano “molecular” o microrelacional, una reciprocidad de la que carecería la noción de libido. A partir de esta primera división adjetivan el término de otras formas, por ejemplo, “la *catexis* social”, que para ellos no debe ser reducida a “la *catexis* familiar”, cosa que, según critican, haría el psicoanálisis freudiano. Cuando

se desplaza entre nociones como “catexis preconscientes de interés” y “catexis inconscientes de deseo”, en tanto formaciones del sentir o de los agregados sensibles (*sintiendum*) o de las intenciones y acciones que operan en las tendencias electivas de las poblaciones. Para Deleuze y Guattari, en plena oposición con Von Mises y Von Hayek, aquello que explicaría la “economía libidinal” consiste en la reciprocidad colectiva del deseo, que estaría dada por el hecho de que el deseo está “emplazado en los grupos”, articulados por “agenciamientos” o “catexis de interés”. En el plano de esta última catexis, Deleuze y Guattari prefieren la noción de “infraestructura” antes que la de “ideología”, de acuerdo con el carácter inmanentista o procesualista con el que conciben el campo social y, en definitiva, el término “inconsciente”. El inconsciente es colectivo y político, jamás individual y privado. Aunque siempre pivota sobre una “catexis fascista”. Esta concepción es definitiva para comprender los riesgos de una “praxeología” neoliberal.

Hayek recupera el término “catalaxia”⁶⁷ de la posición restringida a la esfera económica utilizada por Mises, del

sucede esta crítica a los usos disciplinarios del término, la noción de “catexis familiar” es a veces intercambiable por “catexis fascista”. La llamada “catexis fascista” hace referencia al carácter cerrado de todo tipo de agrupación respecto a otras agrupaciones, partiendo de la simple idea de que toda forma de individualidad no es individual.

67 El concepto de “catalaxia o cataláctica” es parte constitutiva de una “teoría praxeológica” acerca de la manera en la que un mercado libre fija los precios y los intercambios en un mecanismo de “orden espontáneo”, que normalmente se produce sin necesidad de que haya objetivos comunes ni planificados entre los agentes económicos. Su objetivo es el análisis de todas las acciones basadas en el cálculo económico, para rastrear la formación de precios hasta el punto en el que el agente económico elige. Explica los precios de mercado como son, no como debiesen ser idealmente. Las leyes de la “cataláctica” no son juicios de valor, aunque pretenden ser exactos, objetivos y dotados de validez universal. El concepto fue empleado de manera sistemática por primera vez por el economista austriaco Ludwig von Mises. Friedrich Hayek usó el término catalaxia para describir “el orden que surge por el ajuste recíproco de muchas economías individuales en un mercado”. Hayek se sentía incómodo con el uso de la palabra “economía”, cuya raíz griega provenía de *oikonomia*, y que se traduce como “administración del hogar y del lugar”, lo que implicaba que los agentes económicos

griego *katallasso* –y su derivado *katallattein*– en sus sentidos de “trueque o intercambio”, aunque también, de “hacerse amigo de los enemigos”, hasta abrirlo a una posición moral, cultural y política en la que el “orden espontáneo del mercado” se concibe como autoregulado y autoorganizador directo de una forma política. En la raíz de “catalaxia” se indica que cualquier orden funciona bajo condiciones de “ventaja” e “interés”, aunque convirtiendo al “enemigo político” en “competencia económica”. Subraya el interés determinado de cualquier negociación del mercado. En esta lógica política de mercado no se suspende el conflicto, porque no hay voluntad de reconciliar o articular ninguna “comunidad política del uso de la vida” que exceda a los intereses de intercambios interesados de mercado. Sociedad imaginada para la libertad, aunque carece de cualquier potente catexis social de composición y consistencia, de igualdad y fraternidad en el deseo, en tanto que reivindica la competición agónica o la competencia entre actores sociales desadherentes. “El uso de la vida” del neoliberalismo es una gramática del poder que pasa por inventar “comunidad política”, y su forma de “disciplinamiento por el mercado” posee un alto riesgo de derivas autoritarias en manos de una “ingeniería social en épocas de inteligencia artificial”. Si los populismos, tanto de izquierda como de derecha, serían los enemigos de Von Mises y Von Hayek, sus críticas al liberalismo clásico, para abrir una alternativa global y polifacética, serían capaces de una utopía cultural y moral denominada “guerra cultural” que culmina en el “anarcocapitalismo” de Murray

en una economía de mercado compartían fines comunes. De acuerdo con Von Mises, en *La acción humana*, fue, al fin, Richard Whately quien acuñó el término “catalaxia”. Efectivamente, este aparece en el libro de Whately, *Introductory Lectures on Political Economy* (1831). Para Von Hayek, en *Derecho, legislación y libertad*, el gobierno con su dispositivo de funcionarios constituye la noción griega de *taxis* –como organización realizada intencionalmente con su propósito preciso– y la distingue del término griego *kosmos* –para indicar el orden espontáneo que se genera sin obediencia por los intercambios directos sin mediaciones–.

Rothbard, que puede rozar todos los riesgos de crisis biopolíticas de gubernamentalidad.

Referencias bibliográficas

- AA. VV. (2013). *La Biblia. El libro del Pueblo de Dios*. 35.º edición. Buenos Aires: San Pablo.
- AA. VV. (2019). *Biblia de Jerusalén*. 5.º edición. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Abensour, M. (2009). *Pour une philosophie politique critique*. París: Sens & Tonka.
- Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai romani"*. Turín: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2017). *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza Editore.
- Álvarez Cineira, D. (2009). *Pablo y el Imperio romano*. Salamanca: Sígueme.
- Appadurai, A. (2016). "The Wealth of Dividuals". En B. Lee y R. Martin (Eds.), *Derivatives and the Wealth of Societies* (pp. 17-36). Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- Badiou, A. (1997). *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*. París: Presses Universitaires de France.
- Bard, A. y Söderqvist, J. (2002). *Netocracy: The New Power Elite and Life after Capitalism*. Londres: Pearson.
- Barth, K. (1960). *Kirchliche Dogmatik*. Zollikon-Zúrich: Evangelischer Verlag A.G.
- Barth, K. (1973). *La revelación como abolición de la religión*. Madrid/Barcelona: Morava/Fontanela.
- Barthes, R. (2002). *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens*. París: Seuil.
- Bataille, G. (1970). *Le problème de l'Etat et La structure psychologique du fascisme*. París: Gallimard.
- Benasayag, M. y Pennisi, A. (2023). *La inteligencia artificial no piensa*. Buenos Aires: Prometeo.

- Benjamin, W. (1928). *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Berlín: Rowohlt.
- Benjamin, W. (1980). *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bercovich, A. (Comp.). (2025). *El país que quieren los dueños*. Buenos Aires: Planeta.
- Blanchot, M. (1983). *La communauté inavouable*. París: Minuit.
- Bloch, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Bornkamm, G. (1966). *Das Ende des Gesetzes. Paulus Studien*. Múnich: Kaiser.
- Boswell, J. (1980). *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bounan, M. (2006). *La Folle Histoire du monde*. París: Allia.
- Brown, P. (1998). *The body and society*. Columbia: Columbia University Press.
- Buber, M. (1950). *Zwei Glaubensweisen*. Zúrich: Manesse Verlag.
- Cangi, A. (2011, 2014). *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*. Buenos Aires: Quadrata-Biblioteca Nacional.
- Cangi, A. (2015). *Imágenes del pueblo*. Buenos Aires: Red.
- Cangi, A. (2019). *Del caminar en el filo de la hoja. Pablo de Tarso o el corrector de la vida futura de los gentiles* [Conferencia]. Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Cangi, A. (2020). “Geopolítica y memorias de lo sensible: Por una ontología crítica de la identidad”. *Revista Hermeneutic*. (18), dossier: Estética decolonial, 192-215.
- Cangi, A. (2021). “El problema del ‘cuidado de sí’ y del ‘diseño de sí’ entre la obediencia y la servidumbre”. En A. González y A. Cangi (Eds.), *Servidumbre neoliberal* (pp. 131-169). Buenos Aires: Autonomía-Red.
- Cangi, A. (2021). “La deuda infinita. Entre la crueldad y el crédito”. En A. González y A. Cangi (Eds.), *Servidumbre neoliberal*. Buenos Aires: Autonomía-Red.

- Cangi, A. (2022). *Antibiografía. Declaraciones impropias*. Buenos Aires: Autonomía-Red.
- Cangi, A. (2022, 2025). *Gilles Deleuze. Anomalías. Interferencias. Querellas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cangi, A. (2023). *Negacionismo. Naufragio de la memoria*. Buenos Aires: Coyunturas-Red.
- Cangi, A. (2024). “El fanático. Fe como sustancia de cosas esperadas”. Buenos Aires: Coyunturas. *La política en disputa*.
- Cangi, A. (2025). *Gilles Deleuze político. Ni vivir ni pensar como puercos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cangi, A. (2026). *El arte de matar. Manifiesto contra la ciencia, la epistemología y el método*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cangi, A. (marzo de 2024). *El sacrificio de los otros*. Coyunturas. *La política en disputa*. <https://coyunturas.com.ar/el-sacrificio-de-los-otros-el-gobierno-de-milei-entre-el-8m-y-el-24-de-marzo/>.
- Cangi, A. y González, A. (Eds.). (2018). *Meditaciones sobre el dolor*. Buenos Aires: Autonomía-Red.
- Cangi, A. y González, A. (Eds.). (2020). *Meditaciones sobre la tierra*. Buenos Aires: Red-Ediciones del Signo.
- Cangi, A. y González, A. (Eds.). (2021). *Servidumbre neoliberal*. Buenos Aires: Autonomía-Red.
- Cangi, A. y González, A. (Eds.). (2022). *Meditaciones sobre la lengua*. Buenos Aires: Red-Ediciones del Signo.
- Cangi, A. y Pennisi, A. (2018). *Filosofía para perros perdidos. Variaciones sobre Max Stirner*. Buenos Aires: Red.
- Cangi, A. y Pennisi, A. (2023). *L'Anarca: Filosofía e política in Max Stirner*. Milán: Mimesis.
- Cangi, A. y Pennisi, A. (2025). *Sátira y Política. Diario de la Argentina de Milei*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cangi, A. y Pennisi, A. (Eds.). (2014). *Linchamientos. La policía que llevamos dentro*. Buenos Aires: Red.
- Carbonelli, M. (2015). “Pan y palabras. La inserción evangélica en la gestión pública en Argentina”. *Religião & Sociedade*, 35(2), 73-95.

- Casel, O. (1960). *Das Christliche Kultmysterium*. Ratisbona: Friedrich Pustet.
- Chomsky, N., Roberts, I. y Watumull, J. (8 de marzo de 2023). *La Falsa Promesa de ChatGPT*. The New York Times. <https://www.nytimes.com/2023/03/08/opinion/noam-chomsky-chatgpt-ai.html>.
- Da Empoli, G. (2019). *L'ingénieur du chaos*. París: Folio.
- Da Empoli, G. (2025). *The Hour of the Predator*. Londres: Pushkin Press.
- Damon, F. D. y Wagner, R. (1989). *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*. Norte de Illinois: Cornell University Press.
- Dardot, P. y Laval, C. (2013). *La nueva razón del mundo. Crítica de la racionalidad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Dardot, P., Guéguen, H., Laval, C. y Sauvêtre, P. (2024). *La opción por la guerra civil. Otra historia del neoliberalismo*. Santiago de Chile: LOM.
- De Carolis, M. (2017). *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*. Roma: Quodlibet.
- Deleuze, G. (1967). *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*. París: Minuit.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et Répétition*. París: Minuit.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. París: Minuit.
- Deleuze, G. (1990). "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle". *L'autre journal*, (1), París.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. París: Minuit.
- Deleuze, G. (1993). "Nietzsche et Saint Paul, Lawrence et Juan de Patmos". En *Critique et clinique*. París: Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972). *L'Anti-Édipe. Capitalisme et schizophrénie*. París: Minuit.
- Dick, P. (2011). *The Exegesis*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Dick, P. K. (1995). "Cómo construir un universo que no se desmorone dos días después". En L. Sutin (ed.), *Las realidades cambiantes de Philip K. Dick: Escritos literarios y filosóficos seleccionados*. Nueva York: Vintage/Random House.

- Dussel, E. (2012). *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. México: Ediciones Paulinas.
- Esposito, R. (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Turín: Einaudi.
- Esposito, R. (2002). *Immunitas: Protezione e negazione della vita*. Turín: Einaudi.
- Ferenczi, S. (1988). *Ohne Sympathie keine Heilung. Das klinische Tagebuch*. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1979). *Sublevarse. Entrevista con Farès Sassine*. Traducción y prefacio de Soledad Nívoli. Chile: Catálogo.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet*. París, Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique*. París, Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire, population*. París: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2008). *Le Gouvernement de soi et des autres I, 1982-1983*. París: EHESS-Gallimard: Seuil.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*. París: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. París: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2012). *Mal faire, dire vrai. Fontion de l'aveu en justice. Cours 1981*. Lovaina: Presses Universitaires de Louvain.
- Foucault, M. y Deleuze, G. (1981). *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama.
- Freud, S. (1982). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fuego Simondet, J. (30 de diciembre de 2018). *Las Iglesias evangélicas amplían su influencia en los barrios y capturan la atención de la política*. La Nación. <https://tinyurl.com/56xtsr9t>.

- Gaeta, G. (2006). "Jacob Taubes: mesianismo y el fin de la historia". En R. Mate y J. A. Zamora (Coords.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso y la construcción de Occidente*. Barcelona: Anthropos.
- García Bossio, M.P. (2019). "Pentecostalismo y política en Argentina. Miradas desde abajo". *Nueva Sociedad*, (280), 3-4.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gentili, D. (2012). *Dall'operaismo alla biopolitica*. Bolonia: Il Mulino.
- Gentili, D. (2017). *Crisi come arte di governo*. Macerata: Quodlibet.
- González, J. L. (2023). *El loco*. Madrid: Planeta.
- Groys, B. (2010). *Going Public*. Nueva York: Sternberg Press.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. Londres: Free Association Books Ltd.
- Heidegger, M. (1946). *Brief über den Humanismus*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. Erker: Verlag St. Gallen.
- Heidegger, M. (2011). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José de Costa Rica: Colección Universitaria.
- Hopkins Moreno, A. (s. f.). *Violencia y Redención. Walter Benjamin y Pablo de Tarso*. https://www.academia.edu/8200630/Violencia_y_Redenci%C3%B3n._Walter_Benjamin_Giorgio_Agamben_Jacques_Derrida_y_Pablo_de_Tarso.
- La Boétie, E. de. (1983). *Discours de la servitude volontaire*. París: Flammarion.
- Latour, B. (2015). *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. París: La Découverte.

- Lawrence, D. H. (1969). *Apocalypse*. Nueva York: Viking Compass.
- Mate, R. y Zamora, J. A. (Coords.). (2006). *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso y la construcción de Occidente*. Barcelona: Anthropos.
- Munn, N. (1986). *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim Society*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Nancy, J-L. (1994). *La Communauté désœuvrée*. París: Christian Bourgois.
- Nietzsche, F. (1997). *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Berlín: De Gruyter.
- Nietzsche, F. (2024). *Humano, demasiado humano, Fragmentos Póstumos (1876-1879) y Fragmentos Póstumos (1876-1879)*. Madrid: Akal.
- Pasolini, P. P. (1977). *San Paolo*. Turín: Einaudi.
- Peterson, E. (1983). *Il monoteismo come problema político*. Brescia: Editoriale di Ruggieri.
- Platón. (1981). *República*. Madrid: Gredos.
- Quignard, P. (2014). *Mourir de penser*. París: Grasset & Fasquelle.
- Raunig, G. (2014). *Dividuum. Maschinerischer Kapitalismus und molekulare Revolution*. Berlín: Transversal.
- Rosenzweig, F. (1921). *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt: Kauffmann.
- Rothbard, M. (1973). *Hacia una nueva libertad: El manifiesto libertario*. Buenos Aires: Unión Editorial.
- Rozitchner, L. (1982). *Las Malvinas: de la guerra 'sucia' a la guerra 'limpia'*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Rozitchner, L. (2000). *Perón: entre la sangre y el tiempo*. Buenos Aires: Catálogos.
- Rozitchner, L. (2011). *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Buenos Aires: Quadrata-Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2012). *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez, el triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

- Rozitchner, L. (2013). *Cuestiones cristianas*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015). *Génesis. La plenitud de la materialidad histórica (y otras escrituras impías)*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Rüstow, A. (1949-2009). *Die Religion der Marktwirtschaft*. Berlín: Verlag.
- Sartre, J-P. (1988). *La transcendance de l'Ego*. París: Vrin.
- Sartre, J-P. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. París: Gallimard.
- Schmitt, C. (1970). *Politischen Theologie*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1985). *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Stuttgart: Clett-Kotta.
- Schmitt, C. (1991). *Il nomos della terra*. Milán: Adelphi.
- Schmitt, C. (1996). *Der Begriff des Politischen*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Semán, P. (2019). "Nacional, popular y pentecostal". *Revista crisis*. <https://revistacrisis.com.ar/notas/nacional-popular-y-pentecostal>.
- Semán, P. (Coord.). (2024). *El ascenso de Milei. Claves para entender a la derecha libertaria en Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Semán, P. (Coord.). (2024). *Está entre nosotros*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Shakespeare, W. (1623). *Macbeth*. En *Comedies, Histories, & Tragedies*. Londres: First Folio.
- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. París: Jérôme Millon.
- Sloterdijk, P. (1994). *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (1999). *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (2001). *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes "Evangelium"*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

- Sloterdijk, P. (2004). *Si Europa Despierta. Reflexiones sobre el programa de una potencia mundial en el fin de la era de su ausencia política*. Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2006). *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (2011). *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*. Madrid: Siruela.
- Stengers, I. (2009). *Au temps des catastrophes*. París: La Découverte.
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Strathern, M. y Hirsch, E. (2004). *Transactions and creations: property debates and the stimulus of Melanesia*. Oxford: Berghahn.
- Tarde, G. (1999 [1898]). *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie*. París: Les Empechêurs de Penser en Rond.
- Tarde, G. (2000[1890]). *Les Lois de l'imitation*. París: Les Empechêurs de Penser en Rond.
- Tarde, G. (2004[1895]). *Monadologie et sociologie*. París: Les Empechêurs de Penser en Rond.
- Taubes, J. (1993). *Die Politische Theologie des Paulus*. Múnich: Wilhelm Fink Verlag.
- Taubes, J. (2001). *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*. Entrevista con Elettra Stimilli. Milán: Garzanti.
- Tocqueville, A. de (1835-1840). *Democracy in America*. París: Charles Gosselin.
- Valéry, P. (1957[1934]). "Discurso sobre la historia". En *Oeuvres, vol. I* (pp. 153-165). París: Variété.
- Valéry, P. (1987). *Principios de anarquía pura y aplicada*. Barcelona: Tusquets.
- Vicente, M. (2015). *De la refundación al ocaso: los intelectuales liberal-conservadores ante la última dictadura*. Buenos Aires: UNGS-FAHCE-UNM.
- Virno, P. (2011). *Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Virno, P. (2015). *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*. Macerata: Quodlibet.
- Virno, P. (2015). *La idea de mundo. Intelecto público y uso de la vida*. Buenos Aires: La Marca. Prólogo de Adrián Cangi y Ariel Pennisi.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- Von Balthasar, H. U. (1961-1965). *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Von Harnack, A. (1999). *Das Wesen des Christentums*. Berlín: Gütersloher Verlagshaus.
- Von Mises, L. (2024). *La acción humana. Tratado de Economía*. Buenos Aires: Unión Editorial.
- Von Hayek, F. A. (1929). *Monetary Theory and the Trade Cycle*. Nueva York: August M. Kelly.
- Von Hayek, F. A. (1931). *Prices and Production*. Nueva York: August M. Kelly.
- Von Hayek, F. A. (1944). *The Road to Serfdom*. Nueva York: Routledge Press.
- Von Hayek, F. A. (2006). *Derecho, legislación y libertad*. Madrid: Unión.
- Whately, R. (1831). *Introductory Lectures on Political Economy*. Londres: B. Fellowes.
- Winnicott, D. (1990). *The Human Nature*. Londres: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1986). *Philosophische Untersuchungen*. Londres: Basil Blackwell, 1953.
- Žižek, S. (1999). *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. Nueva York-Londres: Verso.
- Žižek, S. (2004). *Organs without bodies: Deleuze and consequences*. Londres: The Psychology Press & Routledge Classic Editions.

2

¿Nihilismo distópico, utopía neoliberal conservadora o refundación presentista?

*Consideraciones sobre las condiciones subjetivas
para el mileísmo antes de Milei y lo novedoso
de su interpelación*

GISELA CATANZARO

1. Introducción

En *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia* (2017), Wolfgang Streeck proponía una caracterización del capitalismo contemporáneo que enlazaba la crisis del modelo de acumulación luego de los años setenta con la apatía social y la regresión política. En contraste con las aspiraciones hegemónicas sostenidas en momentos anteriores, en esta fase de capitalismo “poshegemónico” las clases dominantes habrían renunciado a la pretensión de fundar una sociedad justa, limitándose a sostener la “integración social en la resignación colectiva como último pilar en pie del orden” (Streeck, 2017: 30) y dando lugar a un capitalismo decadente que vive una “vida de ultratumba” (Streeck, 2017: 15), traducida en la generalización de “un modo de vida infrainstitucionalizado” (Streeck, 2017: 55) y un tipo de “sociedad infragobernada” (Streeck, 2017: 55).

Leído a la luz de la actual coyuntura argentina, signada por el triunfo electoral de Javier Milei como presidente del país en 2023, el diagnóstico propuesto por Streeck para el capitalismo mundial nos invita a formular dos preguntas que tal vez permitirían delinear con mayor precisión los perfiles del fenómeno ideológico-político al que nos enfrentamos. En primer lugar, en referencia al estado de la sensibilidad pública que permitió a Milei acceder a la presidencia, podríamos preguntar si es posible interpretar su triunfo electoral –y la persistente convalidación de las medidas de ajuste de la economía que su gobierno viene implementando por parte de un segmento sumamente significativo de la población– como índice de apatía social y síntoma de despolitización. O, en cambio, cabría caracterizarlo como emergente de un malestar social crecientemente movilizado y que en los últimos años viene dando lugar a diversas formas de politización autoritaria de la sociedad. Pero la confrontación con el diagnóstico de Streeck también nos interesa en lo que respecta a la caracterización de la propuesta política que Milei encarnaría: ¿es posible describirla como exponente de una “renuncia a la pretensión de fundar una sociedad justa”?, y si es así, ¿en qué términos? ¿Se trataría de una simple retirada de la disputa ideológica que, por su ausencia, deja abierto el campo al retorno de una violencia desnuda, o se trata acaso de un enérgico proyecto de refundación social? Y si fuera esto último: ¿nos hallaríamos ante un fenómeno rupturista respecto del presentismo precedente que señalaría un retorno de lo utópico en el escenario político contemporáneo? ¿O bien su propuesta sería mejor caracterizada como una drástica consagración de lo más vigente en un presente definitivamente sin afuera?

Este capítulo busca aportar algunos elementos para pensar cuál fue la especificidad de Milei en relación con otras fuerzas neoliberales que se disputaron la presidencia en las últimas elecciones nacionales argentinas. Más específicamente me pregunto si, tanto a nivel de las energías sociales que movilizó como a nivel de la interpelación que

lanzó a la población, su propuesta puede ser caracterizada bajo el signo de lo utópico. Partiendo de una confrontación con otras fuerzas políticas que competían en las elecciones, sostendré que aunque la propuesta de Milei apeló –al igual que la desplegada en ese momento por Patricia Bullrich– a un discurso demonizador que agitó las energías destructivas de su audiencia y buscó canalizarlas en un sentido paranoico, su interpelación consiguió diferenciarse asimismo del ordenancismo reaccionario. Lo hizo adquiriendo una tonalidad acontecimental para un proyecto refundacional de la sociedad argentina que, sin embargo, carece de un horizonte de reconciliación y cancela toda aspiración a la trascendencia de lo dado en su búsqueda de un “capitalismo puro”.

2. Salidas políticas a la crisis del capitalismo neoliberal

Muchas veces se ha señalado lo unilateral del término “antipolítica” para describir la manifestación del malestar social que, en Argentina, hizo irrupción en diciembre de 2001 y que signó el fin de la presidencia de Fernando de la Rúa (1999-2001) bajo la consigna “que se vayan todos”. Como entre otros ha sostenido Javier Trímboli (2017), la idea de un simple hartazgo con la política y el diagnóstico de despolitización no solo no hace justicia a la intensa movilización social y al trabajo de organización política que precedió al acontecimiento, sino que tampoco permite comprender la herencia política de aquellas jornadas. Esto es: la emergencia del kirchnerismo y el macrismo como figuras protagónicas de la disputa política en Argentina a partir de entonces, que habrían sido las dos únicas fuerzas capaces de escuchar e interpretar aquella crisis de la política anterior. *Mutatis mutandis*, podría decirse algo similar respecto de las propuestas de Javier Milei –La Libertad Avanza– y Patricia Bullrich –Juntos por el Cambio–: entre las fuerzas políticas

con chances de acceder a la presidencia en 2023, fueron las únicas que interpretaron la crisis del neoliberalismo y propusieron una estrategia para enfrentarla, partiendo de la base de que su inflexión optimista, multiculturalista, globalista, emprendedurista e incluso “progresiva” (Nancy Fraser, 2017), a la que todavía permanecían asociadas otras vertientes de la centroderecha, había entrado en una crisis terminal, y que el neoliberalismo debía ser relanzado en nuevos términos.

Tanto Milei como Bullrich interpelaron a una subjetividad neoliberal para la cual lo que está en la base de toda vida y de todo progreso es el esfuerzo personal, afincado en una potencia de la que, en tanto individuos, todos seríamos naturalmente portadores, y que solo concibe la cooperación como un dato secundario y no como una condición necesaria previa de la vida¹. A diferencia de otros discursos neoliberales, ambos candidatos partieron de la base de que esa potencia individual ya no estaba disponible inmediatamente, que nos había sido arrebatada; y de lo que se trataba era de recuperarla orientando nuestras energías, en primer lugar, a identificar y suprimir a aquellos que aparecían como “usurpadores”. Contrastando con las invocaciones emprendeduristas que había lanzado el macrismo en 2015 (“Sí se puede”, “Tu único límite lo ponés vos”, “si no lo hacés es porque no querés”), los lemas de campaña sostenidos por ambos candidatos en 2023 pretendían conectar con un individuo para el cual la crisis había dejado de configurarse como un horizonte temido para imponerse en cambio como signo absoluto del presente. Un individuo que había dejado

¹ Como señala insistentemente Javier Milei, dentro de la doctrina neoliberal la cooperación es lo que eventualmente se produce cuando cada uno sigue su propio interés, invirtiéndose la relación causal entre condiciones para la acción autónoma y libertad individual prevista incluso en la tradición del liberalismo moderno. Ver, por ejemplo, su charla TED de 2018 (disponible en: <https://tinyurl.com/4bzhmddd>). Respecto de la confrontación entre el planteo libertario de Milei y el liberalismo, remitimos al libro recientemente publicado por Cecilia Abdo Ferez (2025), *Libertad y cuerpo: Escapes de la libertad autoritaria presente*.

de confiar en el devenir, pero tampoco encontraba ya apaciguamiento para su ansiedad en la comprobación resignada de que finalmente la historia no es otra cosa que el escenario de un esfuerzo siempre renovado. “Se necesita fuerza para detener el caos”² y “Viva la libertad carajo”³, las nuevas consignas de la derecha neoliberal poscrisis, hablaban a un individuo que tendía a experimentar el tiempo histórico en términos apocalípticos, situándose simultáneamente más allá de la linealidad del progreso y de la circularidad de lo eternamente igual⁴. Él ya no podía creerse inmediatamente depositario de una potencia ilimitada, porque para él la catástrofe ya había acontecido y le preocupaban menos los derechos que podría perder que la usurpación de la que se sentía víctima.

Tomando nota de esta nueva sensibilidad social apocalíptica que las sucesivas crisis económicas, políticas, ecológicas, así como la crisis sanitaria generada por la pandemia de COVID-19, habían ayudado a configurar en el país, fueron moduladas no solo las propuestas sino sobre todo el tono particular de la discursividad desplegada en la campaña electoral de 2023 tanto por Bullrich como por Milei. En una activa interpretación política de esas condiciones subjetivas de posibilidad que, de hecho, potenciaban un mecanismo fuertemente subjetivante y culpabilizador al que desde el inicio había recurrido el macrismo y gracias al cual el diagnóstico de los males sociales quedaba drásticamente disociado de todo análisis de la estructura social⁵, ambas

² Lema de campaña de Patricia Bullrich, candidata presidencial en 2023 por el partido de Mauricio Macri (Juntos por el Cambio) y actual ministra de Seguridad del gobierno de Milei.

³ Lema de la campaña de Milei (La Libertad Avanza) durante 2023.

⁴ Para una caracterización de la experiencia del tiempo histórico dominante en la sociedad argentina luego de la pandemia de COVID-19 ver Wegehlin, Lucía y Catanzaro, Gisela (2024), “Narrativas de un tiempo en crisis. Reconfiguraciones de las representaciones del futuro en la Argentina contemporánea”.

⁵ Sobre las particularidades de la interpelación macrista en el escenario de la política nacional se puede consultar Catanzaro, Gisela (2021), *Espectrología*

interpelaciones apostaron al señalamiento de supuestos culpables de la impotencia experimentada por el individuo. Para ello, apelaron a una serie de estereotipos sociales fuertemente discriminatorios (el/la planerx, el/la piqueterx, los movimientos sindicales, feministas y políticos en general y el peronismo en particular) que dejaba sin tematizar el andamiaje desigualitario de la sociedad argentina o bien atribuía a las “intervenciones” de algún espíritu maléfico (la “casta”, el Estado o los “colectivismos” en el lenguaje de Milei) la generación del estado de crisis⁶. Milei y Bullrich encarnaron una misma politización neoliberal revanchista que, a diferencia del “neoliberalismo optimista” asociado a la promesa de tranquilidad⁷, ponía en el centro de la escena la existencia del daño, la actualidad de la crisis y reclamaba una intervención “drástica y corajuda” para revertirla.

Sin embargo, si en el caso de la que finalmente sería candidata presidencial de “Juntos por el Cambio” la intervención en cuestión apuntaba abiertamente a reponer un orden de jerarquías perdidas por la intervención del “populismo”, la interpelación de Milei pareció dirigirse en cambio a aquellos que no tenían un presunto “pasado glorioso” al que volver. Se afincó en una crítica de los “privilegios” que dotó a su discurso de un tono plebeyo, reforzado por la

de la derecha. Hacia una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío y Catanzaro, Gisela y Stegmayer, María (2019), “The New Neoliberal Turn in Argentina: Omnipotence, the Sacrificial Mandate, and the Craving for Punishment”.

6 Ver, por ejemplo, el discurso de Milei en el cierre de campaña para las elecciones primarias de 2023 o la conferencia pronunciada en el foro de Davos de 2024. Disponibles, respectivamente, en: LA NACIÓN (2023), <https://tinyurl.com/mtp26vjt> y LA NACIÓN (2024), <https://tinyurl.com/y2uxtduc>.

7 “Ahora la tranquilidad” fue el eslogan con el que Horacio Rodríguez Larreta, entonces jefe de Gobierno porteño y contrincante de Patricia Bullrich en las elecciones internas de “Juntos por el Cambio”, cerró su campaña para las PASO de 2023, donde se definiría al candidato para la elección presidencial. “Se trata de una elección de vida... Se trata de elegir entre los que quieren violencia y los que queremos tranquilidad”, sostenía Larreta en uno de sus *spots* (Redacción *Clarín*, 2023, disponible en: https://www.clarin.com/politica/nuevo-spot-horacio-rodriguez-larreta-pedir-voto_3_TAlE7GQfCo.html).

escenografía callejera y el clima tumultuoso y desordenado que acompañaban las apariciones del candidato. A diferencia del llamado ordenancista-reaccionario de Bullrich, Milei convocó a la población a apostar por algo que en su discurso emergía como lo nunca visto: un “capitalismo pleno”, irrealizado en toda la historia de la humanidad debido a la presencia corruptora de límites artificiales y nocivos que hasta aquí habrían conseguido reprimir el más puro espíritu del capitalismo que –ahora– se trataba precisamente de liberar. Así, mientras la candidata de “JxC” reclamaba la intervención de lo que sin mayores eufemismos llamaba “fuerza” para disciplinar a una sociedad “caótica”, las “sociedades reprimidas” fungieron por el contrario en el discurso de Milei como la contrafigura protagónica de “la libertad”, y la existencia de “inhibiciones” apareció en su convocatoria como parte del problema antes que como un mecanismo adecuado para su resolución. Esta no se cifraba –según él– en una vuelta al orden, sino en la emancipación definitiva de las energías del mercado.

Sobre el fondo de un escenario político donde todas las fuerzas mayoritarias daban por descontada la insuperabilidad del capitalismo, el llamado a la desinhibición final y sin retorno de las energías mercantiles reprimidas que Milei formuló se destacó, no en menor medida, porque consiguió hacer del capitalismo un acontecimiento. Renunciando a prometer calma, más administración o reposición del orden por la fuerza, él consiguió revestir lo que persistiría de lo anterior con las galas de la novedad radical para perfilarse como el mesías que vendría a redimir a los individuos de la usurpación de la que habrían sido objeto por parte del Estado, la casta o el colectivismo, aunque dejando las estructuras sociales intactas. Con su traducción política de la coyuntura, el dato aparentemente incuestionable de nuestra época, el capitalismo, se convirtió en promesa de un punto de partida inédito y, con él, la crisis del neoliberalismo pudo encontrar una salida “expansiva” y “agitada” que

se mostró superadora frente a las resoluciones neoliberal-reaccionarias de esa misma crisis.

3. ¿Bajo el signo de la utopía?

Partiendo de esta esquemática caracterización del escenario político argentino de 2023 y volviendo ahora a las preguntas formuladas en la introducción a propósito del diagnóstico sobre el neoliberalismo poshegemónico realizado por Streeck, cabe destacar que la hipótesis de una mera inercia de la dominación signada por la pasividad ideológico-política de las clases dominantes en el momento actual del capitalismo resulta sumamente problemática. Lo es, en primer lugar, porque tiende a desconocer el activo trabajo de lectura y traducción de la situación de crisis que esas fuerzas realizan para garantizar su reproducción y, en segundo lugar, porque tampoco nos permite pensar las especificidades de esas estrategias ni su diverso índice de eficacia, entendiéndolo por tal cosa su desigual capacidad de interpelación en una coyuntura determinada. Sin duda, no sería posible afirmar que, de no haber existido la propuesta de La Libertad Avanza, la candidatura de Bullrich –que hoy de hecho forma parte del mismo gobierno– no hubiera resultado de todos modos triunfante. Pero lo cierto es que el viraje del eje orden/caos al eje represión/libertad y la conversión del capitalismo en un acontecimiento inédito que Milei llevó adelante mostró una intensa productividad ideológica, en tanto permitió dar una salida a la crisis del neoliberalismo despojada del lastre de un conservadurismo rancio y, así, pudo dar cauce a resentimientos de clase sumamente vívidos en una sociedad movilizadora como la argentina.

No obstante, la pregunta que ahora querría formular es si –incluso prescindiendo de la necesaria confrontación de su discurso autodenominado “libertario” con el carácter represivo de las políticas efectivamente implementadas por

su gobierno⁸— aquella modalidad agitada y acontecimental que adoptó su discursividad resultaría suficiente para justificar la caracterización del mileísmo como una propuesta utópica. ¿Podríamos llamar “utópico” a un discurso donde proliferan las imágenes del pueblo usurpado y de la libertad en sentido negativo (libertad de), pero prácticamente no existen imágenes positivas ni de la comunidad ni de la libertad en su dimensión creadora? Sin duda, esto sería posible si definimos a la utopía política exclusivamente en términos de un mecanismo caracterizado por la producción de chivos expiatorios, tal como hace, por ejemplo, Stavrakakis (2007). Pero sería sumamente dudoso que el término resultara aplicable a la luz de una definición más exigente del concepto que interrogara la relación del discurso de Milei con posibles figuraciones de la comunidad por venir, tal como sugieren otras aproximaciones a la crítica de las ideologías o de las tramas míticas en que configuramos nuestra relación con lo real. Para decirlo en términos de Streeck: ¿hay en la interpelación lanzada por Milei una pretensión

⁸ Como resume el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) en sus balances sobre el primer año de la administración mileísta: “Durante el año [2024], se profundizó el intento de disciplinamiento social a través de la represión de las protestas y la criminalización de manifestantes y de quienes organizan movilizaciones. Las calles vacías son promocionadas por el gobierno como uno de sus logros. Simultáneamente, las organizaciones sociales fueron estigmatizadas, perseguidas y criminalizadas [...] La ampliación de las capacidades estatales de inteligencia y vigilancia acompaña este proceso de endurecimiento de la faz represiva del Estado. Una retórica repetida una y otra vez sobre el terrorismo como una amenaza interna y externa viene funcionando como justificación del incremento del control y del debilitamiento de las garantías. Sobre el final del año, el gobierno dio un paso más en su reivindicación de las Fuerzas Armadas, asociada a una idea de endurecimiento, habilitándolas por decreto a intervenir en tareas de seguridad frente a amenazas externas no estatales y para la protección de indefinidos objetivos de valor estratégico. Así, el militarismo simbólico se acopló con la decisión de tener una herramienta concreta a mano. En el plano de las decisiones de gobierno, el Poder Ejecutivo mostró su capacidad de cambiar las reglas del sistema institucional a través de decretos y reglamentaciones. Con el cheque en blanco que le otorgaron las facultades delegadas, avanza en modificar infraestructuras normativas sin mayor debate político y social” (Litvachky, 2024).

de fundar una sociedad justa? ¿Existe en el mileísmo una promesa y un horizonte de reconciliación social? Y si este no fuera el caso, ¿aceptaríamos llamar “utopía” a un ejercicio de supresión de límites donde la destrucción carece de una dimensión creativa; a un proyecto “anticolectivista” que no se orienta a fundar ningún tipo de sujeto pueblo; a la demolición de las tramas culturales no en función de otras nuevas sino solo de una relación cultural entre individuos aislados y objetos de adoración?

Aunque la cuestión resulte de suma urgencia en la coyuntura actual, estas preguntas van más allá del interrogante de si se trataría o no de una utopía compatible con la “democracia” en sentido moderno, cosa improbable dada la ausencia de referencias, en su discurso, a algún tipo de soberanía popular. Como señalan Leo Löwenthal y Norbert Guterman (1948) respecto del agitador fascista estadounidense en la década del 50, de la relación de Milei con su público podría decirse, en efecto, que por más que se prometa a la audiencia un papel activo en la liberación, para él, en oposición a un principio básico del individualismo, la audiencia sigue siendo siempre fundamentalmente pasiva. Queda subordinada a la decisión del líder o del técnico en lo que respecta a las cuestiones económicas fundamentales. Pero incluso si difiriéramos la consideración de este serio límite del mileísmo que nos enfrenta al problema de su autoritarismo constitutivo, persistiría la pregunta por su relación con lo colectivo y con la futuridad. ¿No sería demasiado lo que se pierde de la historia cristalizada en el concepto de utopía (y, así, lo que se pierde también respecto de la incidencia que este podría tener en la realidad social más general) si aceptáramos llamar “utópico” a un proyecto político para el cual, en línea con el neoliberalismo doctrinario, lo social es irreal o bien intrínsecamente totalitario? Y sobre todo, ¿no estaríamos acaso despojando, con esta caracterización, al concepto de utopía de lo que tal vez haya constituido su rasgo más específico durante los siglos

XIX y XX en tanto preconciencia de lo no contemporáneo? (Bloch, 2004).

En efecto, según Bloch –uno de los mayores teóricos de la utopía durante el siglo XX– utopías las podía haber de muy distintos signos políticos, pero en todos los casos ellas se relacionaban con afectos que él llamaba “de la espera” (como el miedo, el temor, la esperanza y la fe) por oposición a los “afectos saturados” (envidia, avaricia, respeto). Mientras que en estos últimos “el objeto del instinto se encuentra a disposición, si no a la disposición individual del momento, sí en el mundo a mano”, los afectos de la espera son, en cambio, aquellos en los cuales “el objeto del instinto no se encuentra a la disposición individual del momento, ni se halla tampoco presto en el mundo a mano, de manera que puede dudarse todavía de su resultado o de que acaezca” (Bloch, 2004: 104). Así, según Bloch:

Los afectos de la espera se diferencian de los afectos saturados -tanto según su falta de deseo como según su deseo- por el carácter incomparablemente más anticipador en su intención, en su contenido y en su objeto. Todos los afectos están referidos al horizonte del tiempo, porque todos son eminentemente intencionales, pero los afectos de la espera se abren plenamente a este horizonte. Todos los afectos están referidos a la temporalidad del tiempo, es decir, al modo del futuro, pero mientras que los afectos saturados sólo poseen un futuro inauténtico, es decir, un futuro en el que objetivamente no ocurre nada nuevo, los afectos de la espera implican un futuro auténtico, el todavía-no, lo que objetivamente no ha acontecido aún. (Bloch, 2004: 104)

Desde esta perspectiva, la utopía refiere necesariamente a un estado del mundo divergente respecto de lo ya dado, esto es: a un estado no disponible aún y que confronta en sus rasgos decisivos con lo actualmente a la mano, con lo ya disponible. En el mismo sentido Walter Benjamin sostenía que, bajo la mirada mesiánica, el mundo se ve transfigurado, extrañándose las evidencias de lo más

familiar que constituye nuestra vida cotidiana. En ambos casos se presupone la crítica marxiana de las utopías que llama la atención sobre el idealismo inherente a una posición de ideales externamente confrontados con la realidad y que finalmente se desentiende de su entramado singular, proyectándose más bien sobre él al modo de la sustitución. Sin embargo, al igual que para Marx, para ellos la posición materialista tampoco puede identificarse con una simple constatación de los hechos, sino que implica una práctica de indagación de lo “indisponible” en lo ya dado: indagación de los indicios con los que se anuncia fugazmente aquello “que no pudo ser en su presente” y de aquello que, en lo dado, solo se insinúa como sus “tendencias al porvenir”. De este modo, si fuera preciso resumir su idea de lo utópico en dos palabras, podríamos concebir a la utopía como una “fantasía exacta” (Adorno, 1997): ni posibilismo a partir de una lectura positivista del tiempo histórico que desprecia la fantasía como puro exceso metafísico, ni negación de sus dramas en función de un ideal subjetivo hipostasiado sobre la trama histórica. Utopía es utopía concreta, y esta a su vez es traducción: preservación de la complejidad de un tiempo (lectura de las fallas del presente) en virtud de su transformación en la fantasía, pero a la vez corrección de la fantasía subjetivista (lo que en sus “tesis” sobre el concepto de historia Benjamin llama “ideal”) por las condiciones y exigencias del material histórico.

A la luz de esta interpretación materialista de la utopía, sería posible afirmar que las escenas de puras relaciones mercantiles a las que el proyecto mileista de refundación social quiere reducir la vida humana no solo no son utópicas, sino que constituyen la más absoluta negación de lo utópico en tanto apertura de la realidad a lo todavía-no-consciente y lo todavía-no-disponible. Antes que una aspiración a la trascendencia del presente, la idea de un “capitalismo puro” –probablemente la única imagen positiva que emerge del discurso de Milei– debe entenderse como purificación de lo que (ya) es, y que apunta a la generalización del

tipo de relación más “a la mano” que se pueda concebir, esto es: la relación mercantil. Pero, además, su antiutopismo es doble porque no solo consagra al presente, sino que lo hace buscando extirpar de este y de la trama social todo aquello que –pese a todo– distorsiona/des-totaliza/hace rechinar los modos más habituales de la experiencia del sujeto, tal como son, por caso, ciertas experiencias estéticas, cognitivas y políticas que muchas veces se sustraen –aunque sea parcialmente– de los imperativos de la capitalización, la competencia y el intercambio de mercancías. Una vez purificado el capitalismo de aquello que lo des-totaliza, no quedará más que un absoluto presente, y es precisamente de esta consumación de la eternidad sin trascendencia posible, de esta absoluta inmanencia sin resto de temporalidades otras que lo perturben, de lo que se trata en la “refundación social” planteada por el mileísmo. Su llamada no constituye una invitación a la utopía –ni siquiera la de una utopía neoliberal-conservadora–, sino a una refundación presentista: la concreción de un pseudoacontecimiento por el cual lo inmediatamente dado resultará absolutizado y despojado de todo resto de heterogeneidad.

4. De anhelos utópicos y desinhibiciones represivas

Como toda caracterización de un fenómeno ideológico que lo identifique sin más con las intenciones del discurso de su enunciatario, este análisis del mileísmo sigue siendo, no obstante, intensamente unilateral. Sostener que con su imagen de un capitalismo no reprimido Milei apunta en verdad a lo ya consagrado, exigiendo además su purificación en una suerte de potenciación convalidadora de lo más vigente, no explica cómo es que, a pesar de todo, esta apología de lo existente pudo haber sido escuchada no solo como una promesa, sino como la promesa de algo inédito. Por eso, si en verdad queremos entender cómo es que Milei conecta

con su audiencia y su propuesta puede cuajar en la experiencia social, sería necesario introducir nuevos elementos en el análisis que, más allá de la fascinación por las ingenierías políticas, permitan considerar las energías libidinales que están en juego en, y constituyen las condiciones de posibilidad de, este tipo de interpelaciones. En este sentido puede resultar productivo introducir un señalamiento de Löwenthal y Guterman en el libro que mencionamos más arriba y recuperar una observación respecto de los mecanismos involucrados en la agitación de derecha formulada por Alberto Toscano en su comentario de aquel libro.

Según los autores de *Prophets of deceit*, a diferencia del reformador o el líder revolucionario, el agitador no busca construir un correlato objetivo de la insatisfacción de su audiencia, no busca dar cuenta de las condiciones sociales que están en la base de los malestares sociales, sino “producir un agravamiento de la propia emoción”, dándole permiso a su audiencia “para complacerse en fantasías anticipatorias en que ellos descargan violentamente esas emociones contra supuestos enemigos” (Löwenthal y Guterman, 1948: 9). El agitador es un mediador. La traducción del malestar social que él produce sin duda difiere de otro tipo de intervenciones políticas –sus intervenciones agravan las emociones ya existentes en lugar de referirlas a la objetividad social–, pero el ámbito de su actuación no es ilimitado: si el agitador tiene éxito es porque “trabaja desde dentro de la audiencia, agitando lo que yace ahí dormido” (Löwenthal y Guterman, 1948: 5).

Por su parte, elaborando esta idea de un fondo afectivo existente en su audiencia y sobre el cual el agitador trabaja, Toscano señala que lo que se pone en juego en fenómenos como el del antisemitismo no es solo un ansia de destrucción, ni tampoco una utopía racial. Se trata de la “proyección fóbica de un anhelo utópico reprimido” (2021: 20) que, por una parte, da expresión a la percepción subjetiva de que algo anda mal con el *statu quo*, pero en la cual, por otra parte, eso que se desearía que hubiera y no hay es reprimido

por parte del sujeto, proyectado en un otro e invertido en su signo.

El aporte que estos señalamientos podrían realizar a la comprensión del mileísmo –del que las operaciones políticas de Milei forman parte pero que no agotan como fenómeno ideológico-político– consiste, en primer lugar, en que exigen interpretar eso “que yacía ahí dormido” y que su intervención “agravó”, pero no creó desde la nada. Además de esto, en línea con la perspectiva que la primera generación de la Escuela de Frankfurt sostuvo en su análisis crítico de los autoritarismos, los trabajos de Löwenthal, Guterman y Toscano ponen de relieve que, antes que elementos de una sola pieza e internamente unívocos, las sensibilidades sociales que están en juego en ese tipo de fenómenos deben ser comprendidas como condensados históricos ambivalentes que deben ser indagados en sus capas de sentido. Expresado en nuestros términos: en lugar de constituirse en un dato último, eso que llamamos neoliberalismo revanchista –por oposición al optimista– debería constituirse en objeto de una dialéctica que, partiendo del diagnóstico de resentimiento social, a su vez permitiera mostrarlo como emergente de una experiencia subjetiva de impotencia que, por su parte, tiene condiciones sociales e históricas objetivas. Y que podría estar expresándose en un fenómeno complejo donde un ambivalente “deseo de catástrofe” (Adorno, 2020) podría estar coexistiendo con una no menos ambivalente fantasía de omnipotencia. Veamos esto más detenidamente para terminar.

Desde el punto de vista de la afectividad social que está en juego en el mileísmo, lo primero que llama la atención es indudablemente el carácter mortífero de las pulsiones sociales que el líder fomentó y explotó políticamente. El compromiso afectivo con la motosierra de Milei habla de lo que podríamos llamar una pulsión tanática donde sacarles los derechos que todavía tienen los otros, que son postulados como privilegios, tiene algo de orgiástico porque produce una suerte de igualación, incluso cuando el sujeto no gane

mucho más a cambio⁹. Refiriéndose a este tipo de fenómenos, Adorno apeló a la idea de un “deseo de catástrofe” en el cual la perspectiva de destrucción aparece, antes que como algo temido, como algo que proporciona cierto placer al sujeto que imagina su advenimiento. Y esto último, no debido a lo que ella va a permitir construir después, no como “destrucción creativa”, sino como fin en sí mismo. Pero la constatación de esta pulsión social mortífera constituye, en el caso de Adorno, solo el primer paso de la interpretación, que él prosigue con una indagación sobre las causas históricas del deseo de catástrofe y rastrea en la experiencia que el individuo tiene de sí como fundamentalmente prescindible e impotente en las circunstancias históricas particulares impuestas por el capitalismo tardío. Precisamente por ese hecho de estar fundado en la objetividad social, para Adorno, el deseo de catástrofe no es enteramente irracional. Si bien implica una renuncia a transformar las condiciones sociales que producen la impotencia y en este sentido no puede más que reproducirla, en tanto respuesta frente a esa sensación de impotencia real, el deseo de catástrofe alberga un *mínimum* de criticismo. O bien, para decirlo en los términos de Toscano, pone de manifiesto un anhelo utópico reprimido, en este caso, el deseo de una superación de la

⁹ Al respecto, en el libro antes mencionado, Cecilia Abdo Ferez habla de una expectativa de generalización de la intemperie: “El experimento del gobierno anarco-capitalista argentino no se sostiene en el clásico lazo de obligación moderna de protección por seguridad, sino que, por el contrario, asocia a la libertad con la extensión de la inseguridad social, con la producción activa de intemperie social. Se trata de producir inseguridad (por ejemplo, a través de la desregulación laboral, el crecimiento del desempleo, el encarecimiento masivo de las condiciones de vida y de una producción de recesión que detiene –por nulidad de consumo– la inflación). Se trata de extender la inseguridad que sentían quienes vivían en la precarización a toda la sociedad: reducir el empleo estatal, desconocer regulaciones, estabildades y derechos, erosionar el poder de compra de los salarios, reducir la capacidad de ahorro, sobre todo de clases medias, minimizar jubilaciones y pensiones. Se trata de generar una economía de estado de naturaleza, en la que no se pueda siquiera prever cuál será la moneda en la que se podrán generar intercambios económicos en el futuro” (Abdo Ferez, 2025: 158).

situación de impotencia mediante un tipo de práctica que imposibilita su realización.

En esta línea interpretativa podríamos sostener que “lo que yacía ahí dormido” en la audiencia de Milei y cuya expresión inmediata es efectivamente un espíritu de revancha era, por una parte, un deseo de catástrofe que, aunque mortífero, no era del todo irracional. Y, por otra parte, un deseo de reempoderamiento que explica lo que la idea de un capitalismo pleno podría tener de seductora desde el punto de vista de la economía libidinal subjetiva en tanto alimenta la fantasía de omnipotencia individual. Su texto diría algo así como: cuando lxs otrxs pierdan sus derechos, yo sí voy a ganar algo, porque me voy a liberar de la represión que hasta ahora castraba mi potencia ilimitada y me voy a convertir en una suerte de ser omnipotente. Cuando todo estalle, cuando me libere de los derechos que todavía amparan a lxs otrxs, no solo destruyo sus “privilegios”, sino que también me voy a liberar de las regulaciones que limitaban mi acción. Me voy a liberar de las “represiones” que –cabe recordar– no son aquí las represiones ejercidas por el capitalismo *sobre* todos los seres vivientes para garantizar la reproducción del *statu quo*, sino exclusivamente las represiones de la sociedad y el “colectivismo” *contra* el capitalismo para despotenciar a todos los individuos.

En los términos de esa fantasía, que constituye uno de los elementos en que el mileísmo más claramente representa una continuación de la ideología neoliberal de lx emprendedorx que todo lo puede por sus propios medios, la motosierra constituiría el símbolo de que el sujeto tiene nuevamente el poder en sus manos, aun cuando solo sea para volver a afirmar en sus rasgos fundamentales ese mismo mundo que lo desposeyó en primer lugar. Pero lo paradójico de este mecanismo no consiste únicamente en que ese mundo que él percibe como hostil y amenazador se volverá objetivamente más hostil cuando la motosierra que él tiene en su mano consiga cortar hasta el último lazo de cooperación, sino también en que el sujeto sin represiones

es precisamente el que, en primer lugar, debe reprimir en sí mismo este anhelo de un mundo no hostil, proyectándolo en el otro como “colectivismo” y condenándolo moralmente. ¿Cree verdaderamente este sujeto desinhibido y reprimido a la vez en la meca del antiolectivismo como aquello que lo salvará de su impotencia? Adorno señalaba que, así como el líder fascista sobreactúa su papel de superhombre y muestra que lo hace, también las masas sobreactúan su entusiasmo frente a un líder en cuya omnipotencia verdaderamente no creen. Tal vez el problema consista en que, por el momento, en ausencia de una configuración política capaz de dar un cauce menos perverso a los anhelos utópicos, ellas no tienen muchas más alternativas y por eso deben seguir sobreactuando el entusiasmo.

Referencias bibliográficas

- Abdo Ferez, Cecilia. (2025). *Libertad y cuerpo: Escapes de la libertad autoritaria presente*. Barcelona/Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Adorno, Theodor. (1997). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Adorno, Theodor. (2020). *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha. Una conferencia*. Barcelona: Taurus.
- Benjamin, Walter. (1996). Sobre el concepto de historia. En *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: ARCIS/LOM.
- Bloch, Ernst. (2004). *El principio esperanza. Tomo 1*. Madrid: Trotta.
- Catanzaro, Gisela y Stegmayer, María. (2019). “The New Neo-liberal Turn in Argentina: Omnipotence, the Sacrificial Mandate, and the Craving for Punishment”. *Critical Times: Interventions in Global Critical Theory*, 2(1), 133-158. International Consortium of Critical Theory/Duke University Press. <https://tinyurl.com/3spes6jh>.

- Catanzaro, Gisela. (2021). *Espectrología de la derecha. Hacia una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.
- Fraser, Nancy. (2 de enero de 2017). *The End of Progressive Neoliberalism*. Dissent. <https://tinyurl.com/3e69h7uj>.
- LA NACIÓN. (17 de enero de 2024). *La conferencia completa de Javier Milei en Davos* [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=px7t9TSDLIo>.
- LA NACIÓN. (7 de agosto de 2023). *Cierre de campaña de Javier Milei, en vivo | PASO 2023* [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/live/PQ4g77t8oqQ?t=768s>.
- Litvachky, Paula. (2024). "Un año en alerta". *Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS)*. Disponible en: <https://www.cels.org.ar/web/opiniones/un-ano-en-alerta/>.
- Löwenthal, Leo y Guterman, Norbert. (1948). *Prophets of deceit. A Study of the Techniques of the American Agitator*. Nueva York: Harper & Brothers.
- Redacción Clarín. (4 de agosto de 2023). "El nuevo spot de Horacio Rodríguez Larreta para pedir el voto". *Clarín*. https://www.clarin.com/politica/nuevo-spot-horacio-rodriguez-larreta-pedir-voto_3_TAle7GQfCo.html.
- Stavrakakis, Jannis. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Streeck, Wolfgang. (2017). *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*. Madrid: Traficantes de sueños.
- TED. (2018). *La estruendosa superioridad del capitalismo | Javier Milei | TEDxSanNicolas*. <https://tinyurl.com/3ywacn47>.
- Toscano, Alberto. (2021). "Psychoanalysis in Reverse". En L. Löwenthal y N. Guterman, *Prophets of Deceit. A Study of the Techniques of the American Agitator*. Londres: Verso.
- Trímboli, Javier. (2017). *Sublunar. Entre el kirchnerismo y la revolución*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.

Wegelin, Lucía y Catanzaro, Gisela. (2024). "Narrativas de un tiempo en crisis. Reconfiguraciones de las representaciones del futuro en la Argentina contemporánea". *Revista Sudamérica*, (20), 307-334. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/sudamerica/article/view/7119/8230>.

3

¿Y si Javier Milei hubiera leído al Marqués de Sade?

Una pieza para pensar el mileísmo

MARGARITA MARTÍNEZ

Cuando Javier Milei estaba por asumir su primera (y quizás única) presidencia de Argentina, se hizo presente en mi espíritu la siguiente pregunta: ¿y si Milei hubiera leído al Marqués de Sade? Sospechando la respuesta, me llevó pocos minutos reformularla mientras él ensayaba su discurso de asunción en el Congreso de la Nación, de espaldas a los legisladores y de cara a su pueblo: ¿y si aquellos a quienes Milei leyó hubieran leído al Marqués de Sade? O bien: ¿y si aquellos a quienes Milei leyó hubieran tomado algunas ideas de los inicios turbios del movimiento republicano, aquel momento en el cual, antes de cortarle la cabeza al rey, se abren las puertas de la Bastilla y dejan escapar al excitado marqués, un momento en el que todos, él incluido, pretendían formular un orden nuevo? “No es ni ante las rodillas de un ser imaginario ni ante las de un vil impostor ante lo que un republicano debe arrodillarse; sus únicos dioses deben ser ahora el valor y la libertad”.

¿Quién lo dice? ¿Javier Milei? No, el Marqués de Sade¹. ¿Y quién era Sade? Un oportunista, alguien que nunca había

¹ Marqués de Sade, *La filosofía en el tocador* (Buenos Aires: AC, 2002), 117.

dejado de ser monárquico aun investido de republicano. Y esto tiene su importancia en lo que sigue.

Pero ¿y si Milei hubiera leído al Marqués de Sade? Hay un triple equívoco solapado dentro de este punto de partida. El primero se deriva de concebir a Javier Milei como un gobernante *letrado*, que abrevaría no solo en la teoría política del liberalismo (lo cual manifiesta) sino en el pensamiento y la cultura occidentales, que ofrecieron, en la larga tradición humanista, modelos de inspiración a distintos gobiernos. No tenemos pruebas de ello y entonces nos entregamos a un juego especulativo, porque, además, D. A. F. de Sade nunca escribió teoría política, nunca pretendió escribirla (aunque sus textos son profundamente políticos), siempre abjuró de los sistemas y despreciaba la gestión real de las cosas. El segundo equívoco concierne a las condiciones de imaginación que en Argentina activó el discurso libertario de campaña de Milei (o lo que *imaginamos* que es el libertarismo de Milei), el que, mientras apelaba a elementos de violencia de distinto cuño, reivindicaba, aun si no con total precisión, la década signada por Carlos Menem, es decir, los temidos años noventa. Por último, un tercer equívoco concierne a qué entendemos por acercarnos a las ideas del Marqués de Sade que, como se sabe, no es lo mismo que apelar a, o manifestar, lo que se llama sadismo.

Sobre el primero de nuestros equívocos, vamos a deslizarnos dentro de una conjetura. Haya leído o no a Sade, varios elementos emparentan algunos planteos torpes de Milei con los muchos más elaborados de Sade. ¿Coincidencia? ¿Emergencia de un personaje similar de tipo excesivo, aun si más intuitivo? En lo inmediato, pese a las apariencias, en el libertarismo en el que abreva Javier Milei no solo se trata de economía. Como señala Tomás Borovinsky: “El libertarismo no es solo una pulsión de mayores libertades económicas y el rezo de un Estado menos controlador. También es, quizás derivado de este último ‘rezo’, un deseo de libertad que puede tener una dimensión erótica y hasta

farmacológica”². Sobre el segundo equívoco, podemos decir que Javier Milei no está gestando un retorno a la década de 1990, aunque sí pretendió activar esos núcleos de la imaginación colectiva asociados a los noventa sabiendo que, leída desde Argentina, se trata de una década delicada, tabú, en donde a la tranquilidad (y felicidad, por qué negarlo) colectiva por la política cambiaría llamada “del uno a uno” le sucedió el trauma de la crisis de 2001. Así, el planteo de Milei en su campaña fue interpretado como una propuesta exclusivamente económica (apertura y estabilidad) que, en el mejor de los casos, se asociaba con el crecimiento y, en el peor, con el menemismo –yendo más lejos con la última dictadura militar–, pasando por un consenso general respecto a la reducción del Estado, la privatización de sus empresas y la desregulación total de la economía. En ese equívoco no se vio, por evidente, que ese mismo planteo inicial de Milei se salía de goznes respecto de un liberalismo únicamente económico y que iba a intentar involucrar (aunque no conseguir) otros tantos aspectos vinculados con los flujos libidinales de la sociedad, que debían ser activados principalmente por el deseo de consumo, la ausencia de inflación, la caída de impuestos. Por último, sobre el tercero de los equívocos, es necesario considerar que lo que tenemos a llamar “sadismo” no es necesariamente un vínculo enfermo con el otro, como se sugiere en el uso popular del concepto, sino, antes que nada, un modo –que podríamos calificar como perverso– de entender la vida común, no la vida individual. Ya que, como habría escrito en una carta el Marqués de Sade a su mujer, su desgracia no era su modo de pensar, sino el modo de pensar de los demás.

Si considerásemos a Sade en términos teóricos, es cierto que tenía ideas muy propias acerca de la libertad aun siendo alguien que jamás quiso ser político, incluso que no

² Tomás Borovinsky, “Presentación”, en *Utopía y mercado. Pasado, presente y futuro de las ideas libertarias*, comp. por Luis Diego Fernández (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2023), 11.

dejó textos políticos, a menos que leamos como una total excepción el panfleto “Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos”, incluido en *La filosofía en el tocador*. Si es cierto que escribió a profusión, hizo que sus personajes vivieran la libertad, principalmente la sexual, y se planteó de modo totalmente contrario a lo que vemos en Javier Milei que, por su parte, jamás quiso tener nada que ver con el ámbito intelectual y que se suele jactar de ser un político en acto. Desde ya, esto no significa que Milei no haya reivindicado “ser académico” o “haber dado clases en la facultad”, porque eso no supone, en los términos en que se plantea la figura del tecnócrata, ser necesariamente un intelectual. Y sobre el resto de la vida, el Marqués de Sade, republicanomonárquico, en sus escritos incluyó (y podemos decir que fantaseó con ellas y las probó) escenas de violencia, crímenes, orgías, violaciones y parafilias, todo enmarcado en la idea general del triunfo del vicio sobre la virtud. Francés y libertino, convocaba a un estado de naturaleza instintivo y mercantil, y demostraba (hay testimonios de aquellos con quienes hablaba, que eran pocos) una cierta expectativa sobre los resultados de llevar al extremo la libertad. Por su parte, ninguno de los teóricos a los que apela Javier Milei, con la excepción de Milton Friedman en Chile y al amparo del dictador Augusto Pinochet, pudo alguna vez ejecutar un programa de gobierno ni salir de la letra de molde, o de la pizarra del aula. “El libertarismo nació, vive y probablemente muera entre *think tanks* de multinacionales que solo anhelan bajar costos de producción, comités políticos financiados por grandes evasores y catedráticos parasitarios que, desde determinadas universidades privadas, fabrican sentidos al servicio de estos dos grupos”, observa Nicolás Mavrakis³.

Al haber percibido muy pronto que había una alianza entre lo sexual y el poder, una alianza que la modernidad, por

³ Nicolás Mavrakis, “Intelectuales y libertarios”, #PACO, 21 de dic. de 2023, <https://tinyurl.com/mr3vjbv3>.

el hecho de hacer del poder algo no biológico (no hereditario), creía haber disuelto, pero que volvía como fantasma (o fantasía), Sade se planteó como un “individuo excesivo” que fuerza a pensar el mal en relación con la libertad. Pero no el mal como algo externo que puede “tomar” al individuo, sino como un resorte íntimo listo para accionarse en cada uno de nosotros. En un sentido –y no es azaroso que Georges Bataille hubiera leído al Marqués de Sade e incluso hubiera querido emularlo en su ficción– Sade es un exponente de lo que Bataille denominaría “lo heterogéneo”: lo “completamente otro”, lo que no se puede asir desde el discurso, lo que no se puede clasificar, lo que se impone desde la fascinación y la violencia, lo que es más natural en lo humano, lo que corresponde al dominio de la vida. Y eso que Sade era, él lo veía en la monarquía: el ejercicio caprichoso y arbitrario del poder. Así, la monarquía, esencialmente biológica, simbolizaba para Sade el estado de naturaleza que nada tiene de piadoso. Son palabras de Dolmancé en *La filosofía en el tocador*: “La crueldad, lejos de ser un vicio, es el primer sentimiento que nos imprime la naturaleza”⁴. Esa crueldad, en el humano, se vierte muchas veces en el odio, que solo puede ser entendido en Sade llevando al extremo los ideales de la libertad. O, si se prefiere decirlo así, el estado de naturaleza en Sade es, lisa y llanamente, el crimen. En suma, en palabras no lejanas a las de Milei, afirma:

Uno de los primeros vicios de este gobierno consiste en una población demasiado numerosa, y lejos está ese exceso de ser riquezas para el Estado. Estos seres supernumerarios son como ramas parásitas que, no viviendo sino a expensas del tronco, terminan siempre por extenuarlo⁵.

¿Qué ideas eran esas alusivas a la libertad que manejaba el Marqués y escandalizaban a los que, en su época,

⁴ Marqués de Sade, *La filosofía...*, 73.

⁵ Marqués de Sade, *La filosofía...*, 37.

preconizaban la libertad (aunque otra libertad), la igualdad y la fraternidad? ¿Qué eran esas diatribas contra un Estado que mantendría hipotéticamente a la población cuando dicho Estado no terminaba de estar todavía instituido? ¿Por qué encarcelaban al Marqués, lo perseguían, lo censuraban, quemaban sus obras, lo encerraban en asilos? Por un lado, porque era ingobernable. Si bien afirmaba la necesidad de una libre acción absoluta de los individuos, su foco era la libertad de conducta ante la ley, la libertad sexual y social, la libertad respecto de cualquier límite, la rebelión contra Dios. Sade era un escándalo en acto cuya vida, entre 1740 y 1814, atraviesa ese gran suceso político que es la Revolución Francesa, a causa de la cual muere encerrado en un manicomio no por su estado mental, sino por lo que escribía, o bien por su estado mental leído a través de lo que escribía. Fue encarcelado bajo el Antiguo Régimen, luego bajo la Asamblea Revolucionaria, luego bajo el Consulado y después bajo el Primer Imperio, de modo tal que pasó más de un cuarto de siglo encerrado en diferentes prisiones y asilos. Sade, el encerrado, muere en el manicomio de Charenton por haber publicado *Justine o los infortunios de la virtud*, aunque también había participado de un par de hechos que calificaríamos, en las noticias, como policiales. Todos estaban felices de que saliera del medio: los aristócratas, por ser la vergüenza de su clase; los intelectuales, por no atender a las razones de la hipocresía general; los republicanos, por poner palos en la rueda a la construcción teórica de la democracia moderna; y todos, en general, porque era presencialmente peligroso. Gozaba constatándose repugnante ante el resto y sabiendo que, en esa repugnancia, radicaba la fascinación que despertaba.

En oposición, hay que pensar que Javier Milei jamás se planteó como “ingobernable”, sino más bien como imprevisible y como alguien que se quería hacer cargo de lo ingobernable; no obstante, nos coloca ante un enigma similar: nos obliga a pensar el daño en relación con la libertad, y nos enfrenta a pensarlo en un individuo “excesivo”, “salido

de goznes”, incluso si él empieza hablando de libertad económica. Esta, para él, es como el estado de naturaleza, aquel que nada tenía de piadoso. Si Sade postulaba: “¿Qué me hacen a mí los males de los demás? ¿No tengo acaso bastante con los míos para ir a afligirme con los ajenos?”⁶, recordemos que, cuando Milei llega al poder y crea el Ministerio de Capital Humano, y así absorbe funciones relacionadas con la justicia social, dirá:

La atrocidad que dice “donde hay una necesidad nace un derecho”, que olvida que ese derecho alguien lo tiene que pagar, cuya máxima expresión es esa aberración llamada justicia social, que supone un tratamiento desigual ante la ley y está precedida de un robo⁷.

Los males del Estado serían demasiados para asumir los males de la población. Pero las teorías en las que se filia Milei corresponden a una vertiente completamente distinta del pensamiento sobre la libertad, y su contexto de surgimiento es otro. No se trata ya del inicio del republicanismo moderno en Europa, sino de un movimiento que tiene lugar en los Estados Unidos a mediados del siglo XX, hijo de tres modalidades del antiestatismo y la fobia al Estado: la moral, la económica y la aislacionista.

La irrupción del discurso del libertarismo por derecha e izquierda respondía a una susceptibilidad ascendente hacia las ideas críticas del Estado, de igual modo que contra el capitalismo corporativo y en favor de la formación de comunidades (hippies, ecologistas, lisérgicas, libertinas)⁸.

⁶ Marqués de Sade, *La filosofía...*, 38.

⁷ Página 12, “La justicia social, esa aberración’, el lema que Javier Milei eligió para el festejo”, video de Youtube, 00:40, publicado el 14 de agosto de 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=zoVgw2jZl30>.

⁸ Fernández, Luis Diego, “Estudio preliminar. Genealogía de una filosofía radical estadounidense”, en *Utopía y mercado...*, 22.

Es decir, se trata de un movimiento que puede tolerar al Estado en su mínimo funcionamiento, pero no más que eso, y que debería tener una batería de leyes mínimas que sustentaran la libertad. Lo señalaba Ayn Rand: libertad es libertad de la coerción gubernamental, no de un dueño, o de un empleador, o de las leyes de la naturaleza; significa “ser libre del poder coactivo del Estado y nada más”⁹.

El asunto de la igualdad ante la ley constituye un ítem aparte. Sade no consideraba que fuera posible una ley para todos (“es una espantosa injusticia exigir que hombres de caracteres desiguales se sometan a leyes iguales; lo que conviene a uno puede no convenir a otro”¹⁰), y Milei considera que la justicia para todos es algo desigual ante una ley que debería otorgar a cada cual según su valor. Son consideraciones paralelas. ¿Era Sade enemigo de la ley? No: incluso el placer debía ser regulado, incluso no cumplir con ciertos pasos en el exceso tenía que ser sancionado sin piedad. Todas sus ficciones son prueba de ello. El problema con la ley no es en Sade la violencia, sino su legitimidad. ¿Por qué el Estado tendría que tener el patrimonio de esa violencia? ¿Por qué pretende negar la violencia natural individual y condenarla apropiándose del patrimonio general de la fuerza y la violencia individuales? Lo señala uno de los personajes de *Justine*:

Así de igual modo que la Iglesia se justifica al asesinar a los herejes, que dice hacerlo para mantener la moral de los fieles, y el Estado al ejecutar a los ladrones con vistas a conservar repletos los bolsillos de los ricos, ¿no tengo yo mi propia justificación al querer matar a mi tía?¹¹

Pero, además, al ser la ley pensada en lo general y el crimen completamente particular, no habrá ley justa a menos que hubiera una ley para todos los individuos y sus

⁹ Ayn Rand, “Conservadurismo: un obituario”, en *Utopía y mercado...*, 103.

¹⁰ Marqués de Sade, *La filosofía...*, 130.

¹¹ Marqués de Sade, *Justine* (Madrid: Babilonia, 1991), 58.

circunstancias. Un Estado, para Sade, tiene que tener muy pocas leyes y adaptadas a una multiplicidad de situaciones para que luego se destile de ellas la variante individual, y solamente de modo punitivo, no preventivo. En términos generales, hay una idea de Murray Rothbard –a quien Milei dice leer, y a quien cita– sumamente coincidente: “No se aprueban leyes para que las personas actúen correctamente”¹². Entonces, si no se hacen leyes para prevenir el crimen, como pensaba Sade, puesto que el individuo no puede anular en sí mismo el mal que anida en él, le toca observar cómo la modernidad construía sistemas carcelarios, racionalizados, un mundo donde queda excluido aquello que no cabe en él como normal. Observaba con desconfianza aquella paradoja según la cual aquel lugar que estaba pensado como el lugar del Bien, con mayúsculas, como el lugar de la Igualdad, la Justicia, tiene que ejercer violencia sobre la voluntad particular, sobre la irracionalidad de lo viviente, para producir un individuo que en algún momento va a dar rienda suelta a su naturaleza reprimida. Ciertamente, ese lugar del Bien, con mayúsculas, se lo arroga la casta política, y para esto hay que pensar que el factor que explica el derrotero de Sade está signado por aquel aumento del precio del pan que desencadena la revolución en la cual Sade quedaría libre, y de la cual se aprovecha, de modo oportunista, para atacar a la clase aristocrática o, mejor dicho, a sus parientes, que lo encerraron. Por eso Sade se refiere directamente con la noción de casta a los poderosos. Para Milei, por otro lado, esa casta se perpetúa perpetuando sus propios privilegios. Sabemos que Sade hablaba contra la casta y la acusaba de lo mismo:

Echemos un vistazo, para convencernos de esta verdad, hacia esos contados individuos que siguen fieles al culto insensato de nuestros padres; veamos si no son todos ellos enemigos irreconciliables del actual sistema, veamos si no es en su

¹² Murray Rothbard, “Libertades personales”, en *Utopía y mercado...*, 412.

número donde está enteramente comprendida esta casta, tan con justicia despreciada, de realistas y de aristócratas [...] nosotros, franceses, nosotros, compatriotas míos, nosotros, ¿vamos a seguir arrastrándonos humildemente bajo un yugo tan despreciable?¹³.

Sabemos que Milei también hizo un tópico de sus discursos contra la casta, pero ¿qué sabemos de lo que dice Milei en sus diatribas? Sabemos que la casta son los funcionarios que se han beneficiado. Hay que recordar que, así como Sade observa la Revolución desatada por el precio del pan, a Milei le toca llegar al gobierno gracias a un contexto de inflación incontrolable de la cual culpa sin ambages a la clase política¹⁴.

Sobre la ley, Sade agregaba:

Así las leyes, buenas para la sociedad, son muy malas para los individuos que la componen; porque, para una vez que lo protegen o le ofrecen garantías, lo molestan y lo aprisionan las tres cuartas partes de su vida; por eso el hombre prudente y lleno de desprecio por esas leyes las tolera, como hace con serpientes y víboras que, aunque hieran o envenenen, sirven en ocasiones en medicina¹⁵.

Mientras, el profundo antiestatismo de Milei también considera al Estado como una traba a la voluntad individual, en la medida en que, como señala Karl Hess, otro de los teóricos del libertarismo, “el libertarismo es la visión de cada hombre como dueño absoluto de su vida para usarla y disponer de ella como él lo considere adecuado”¹⁶. En suma, en palabras del propio Milton Friedman, la libertad es una planta rara y delicada para la cual la mayor amenaza es la

¹³ Marqués de Sade, *La filosofía...*, 118.

¹⁴ Sobre la relación entre la inflación y el ascenso de Javier Milei, ver la nota de Nicolás Mavrakis, “Digamos, o sea, ¿qué es el presidente Milei?”, #PACO, 20 de nov. de 2023, <https://revistapaco.com/digamos-o-sea-que-es-milei/>.

¹⁵ Marqués de Sade, *La filosofía...*, 107.

¹⁶ Karl Hess, “La muerte de la política”, en *Utopía y mercado...*, 242.

concentración de poder, por lo que, si bien el gobierno es necesario para preservar la libertad, también, al concentrar el poder, es su mayor acechanza¹⁷.

No obstante, hay una diferencia sustancial en la consideración del Estado y de la ley, e incluso respecto a lo sexual. Repelente y carismático a la vez, Sade siempre coqueteó con aquello que Milei, igual de repelente y carismático, logró ejecutar: llegar al poder (así como a Sade no le interesaba teorizar, nunca le interesó ejercer algún tipo de poder que no fuera un poder mental; manifestaba desagrado respecto de la pérdida de tiempo que supondría una gestión política de algo). No podemos saber si Milei siempre quiso hacerse con el poder, pero sabemos que, en cuanto se lo propuso, lo alcanzó. En el camino, coqueteó con aquello que Sade sí ejecutó: llevar a la práctica sus fantasías primariamente sexuales (a través de la exhibición de una serie de mujeres del espectáculo local como sus novias) y violentas (a través de invectivas diversas contra sus adversarios políticos). ¿Importa, como se repitió incansablemente, que la ostentación discursiva de sexo que hace Milei solo parezca corresponder con una carencia y sus extrañas ideas sobre la perpetuación, empezando por la de sus perros clonados? El fantasma de una vida unitaria, una vida fundante, una vida a partir de sí mismo solo se puede explicar por un desclasamiento, muy claro en Sade respecto de la clase nobiliaria (le cuesta horrores a sus parientes rescatarlo de la prisión por vínculos sociales hasta que no pueden hacerlo más, de forma que Sade se pasa veintisiete años de su vida preso). Y en Milei, respecto de su familia de origen, a la que repudia, y su clase social, la clase media, a la que destruye como Sade quería destruir a la nobleza.

Nos gustaría que Milei hubiera leído a Sade, o que sus fuentes hubieran leído a Sade, para encontrar una tradición letrada como aquellas a las que somos afectos; pero sospechamos también que, a veces, los fenómenos son

¹⁷ Milton Friedman, "Capitalismo y libertad", en *Utopía y mercado...*, 118.

simplemente coincidentes. Que alguien pensó, varios siglos después de que se presentaran en los albores de la política moderna, las mismas ideas de Sade, pero en otro marco. Y como las condiciones políticas y sociales no son las mismas que en el origen de la modernidad, ahora sí esas ideas podían cuajar e implementarse, y su autor estar libre y no estar encerrado o sindicado como loco. Pasa con las ideas y con los experimentos políticos lo mismo que con los artefactos de la técnica: a veces son pensados o inventados fuera del tiempo en el que están dadas las condiciones mentales para que esas ideas o artefactos se implementen. Nuestra época desplaza, y no sabemos hacia dónde, los límites de lo que se considera “lo normal”. De eso se trata el “liberalismo” de Milei, aún más que el de otros gobernantes de derecha.

Nuestro primer equívoco queda disipado: Javier Milei no leyó al Marqués de Sade, lo cual no obsta para que maneje un abanico de ideas sumamente emparentadas; Milei leyó a los teóricos del libertarismo que, a su vez, se creían poseedores de un pensamiento único y fundante. Quien sí fue verdaderamente único y fundante fue Sade, que se atrevió a cuestionar esa libertad que, junto con los conceptos de igualdad y fraternidad, convocó la conciencia de los hombres a forjar proyectos políticos para dar un sentido a la historia. La Revolución Francesa, gracias a la que Sade escapó de la prisión, y a través de la cual se mostró como un oportunista ladino, fue una síntesis preciosa de estas tres ideas y a la vez su causa (no su consecuencia), y las propias ideas de Sade sobre la libertad chocaban contra ella. Pero cuando el mileísmo argentino cita sus filiaciones, no se dirige a la teoría política de los inicios de lo moderno. Más bien lo hace primariamente hacia autores como Murray Rothbard y Milton Friedman, a los que mencionamos, o Robert Nozick. Y si bien es cierto que el individualismo libertario adquirió más tarde otro cariz, sabemos que Javier Milei, porque lo explicitó, se filia particularmente en ese libertarismo de origen estadounidense, pero nada se dice acerca

de los teóricos de la libertad de los inicios de lo moderno, y menos todavía del Marqués de Sade.

Por eso conviene deslizarnos hacia nuestro segundo equívoco, que supone que el pueblo argentino, si tal construcción existe, eligió algo que iba en el sentido de un núcleo traumático muy propio y profundo conectado con la burbuja de bonanza que se reventó en el año 2001. No hay que saber demasiada historia para entender que no solo la Revolución Francesa se devoró a sus hijos (Robespierre, Saint-Just, Marat, y también a los girondinos); lo hizo también, llegado el momento, la Revolución Rusa (Lenin morirá de muerte natural pero inducida; Trotsky más tarde, asesinado por el estalinismo, como toda la primera línea de revolucionarios rojos y blancos en las primeras purgas). Las revoluciones terminan “burocratizándose” y los hombres grises de la organización terminan desclasando el elemento extraordinario que es el que permite emerger al líder carismático, sacrificado por las revoluciones a menos que se plantee, él mismo, como el elemento más cruel. Pero Milei no provenía de una revolución, aunque sí el kirchnerismo, que dominó por una década y media y se había planteado como tal y también había devorado a sus hijos, que a su vez habían querido reemplazar la “revolución productiva” del menemismo por una revolución de los derechos y del consumo. Frente a esto, Milei se planteó como el hijo no querido del kirchnerismo, un hijo que, a diferencia de sus hijos naturales, era carismático y aparecía en un momento de severa deflación. Hay que recordar que si esos hombres extraordinarios que ocupan el lugar de la vanguardia son devorados por su propio movimiento, es porque hay una imposibilidad, una incapacidad de la sociedad de vivir siempre en frenesí o en estado de exaltación. Sin ley no hay transgresión, y sin burocracia no hay restauración del imperio de la ley. Eso había sucedido con el carisma menemista, ante el cual el 2001 había sido un real ajuste. Este otro “carismático”, Milei, agitaba otro frenesí, el de austeridad,

que no por eso era menos fanático. Sí recuperaba el aspecto grotesco que había caracterizado al menemismo y que podemos conectar con el despliegue del poder que funge de motor en las obras de Sade. Este descubre, ahora sí, en su ficción, lo que Milei encarna y Michel Foucault teorizaba: que el grotesco y el ridículo maximizan, en vez de minimizar, los efectos de poder¹⁸. Que hay una alianza entre el ridículo y el poder ante la cual el Marqués de Sade, en lo personal, se preserva, y a la cual Javier Milei se lanza.

Lo abyecto del poder fue un gran tema de la literatura, porque lo fue también de la historia. Lo que Foucault¹⁹ discierne es que toda forma de poder, para ser máxima, requiere un nivel de degradación de los valores más altos de la sociedad. Y que esta degradación es necesaria al funcionamiento del poder porque descansa básicamente en dos principios: el de desclasamiento y el de no reconocimiento de cada uno de los súbditos, ciudadanos o lo que fuere respecto del soberano o gobernante. El no reconocimiento anula ese supuesto (y discutible) deseo de cada hombre de ser su soberano. Pero Sade no quería ser rey y Milei tal vez no haya querido ser presidente, sino apenas tener algo así como la suma del poder público, por lo que se impacienta y enfurece al no conseguirlo. Y aquí es donde conviene recordar que toda experiencia de poder es una experiencia estética, lo cual hace comprender, tal vez, por qué, para Milei, es tan importante la imagen, el encuadre de las fotos (tomas desde arriba, que oculten la papada), el gesto, la campear. No obstante, no trabaja particularmente una dimensión espectacular del poder, sino una más bien austera. El espectáculo concierne a su persona.

El tercer equívoco alude a lo que entendemos por sadismo o por crueldad, que es algo diferente al tipo de erotización del poder que emana de las ficciones de Sade, y que

¹⁸ Michel Foucault, *Los anormales. Curso del Collège de France (1974-1975)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000).

¹⁹ Michel Foucault, *Los anormales*.

se basaba en un aspecto particular de la libertad, la libertad sexual. Cuando Javier Milei mantuvo una entrevista con el periodista peruano Jaime Bayly (a quien pareció muy simpático, por otra parte), manifestó: “¿A quién le importa que alguien tenga sexo con un elefante si el elefante dio su consentimiento?”²⁰ (y, por supuesto, “elefante” reemplazaba en ese discurso a “persona”). Apoyándose en las ideas del libertarismo, Milei proponía no calificar a la gente por su elección sexual, dado que todo se trata del respeto irrestricto del proyecto de vida del prójimo siempre que se base en el principio de no agresión y en defensa del derecho a la vida, la libertad y la propiedad. Ahora bien, Sade no estaba en favor de tal principio de no agresión, porque consideraba que, si la naturaleza había hecho a algunos fuertes y otros débiles, era natural, lógico y hasta justo, con una cierta idea de justicia, que el fuerte se valiera del débil. Pero veamos si esto alcanza para fundar diferencias, aun si ambos afirman la libertad absoluta de los individuos y la pasión por romper todo límite.

En la homologación del estado de libre mercado con el estado de naturaleza hay otro de esos fuertes parentescos entre Sade y Milei, y esto pasa por lo que vulgarmente se denomina sadismo, o bien por la crueldad que el arco opositor le atribuye al presidente argentino. Se ve en uno de los autores dilectos de Milei, Rothbard, que lo dice en un texto titulado “Libertades personales”: “El libertario, a diferencia de tantos conservadores y socialdemócratas, no quiere poner al hombre en una jaula. Lo que desea es que todos gocen de libertad, libertad de actuar en forma moral o

²⁰ Primera parte de la entrevista, en Jaime Bayly, “Jaime Bayly. Entrevista exclusiva a Javier Milei – Primera parte”, video de Youtube, 19:35, publicado el 7 de noviembre de 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=btobNheuqPc>. Segunda parte: Jaime Bayly, “Segunda parte. Jaime Bayly. Entrevista exclusiva a Javier Milei”, video de YouTube, 28:51, publicado el 8 de noviembre de 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=8vtktNp0h8I>.

inmoral según la decisión de cada uno”²¹. Pero todavía más, Rothbard propugnaba lo siguiente:

Los conservadores prohibirían el sexo ilícito, las drogas, el juego y el ateísmo, y obligarían a todos a actuar según su versión del comportamiento ético religioso. Los socialdemócratas prohibirían las películas violentas, la publicidad antiestética, el fútbol americano, y la discriminación racial, y, en el extremo, pondrían a todos en una ‘Caja de Skinner’ dirigida por un dictador socialdemócrata supuestamente benévolo. Pero en ambos casos el efecto sería el mismo: reducir a todos a un nivel infrahumano y privarlos de la parte más preciada de su humanidad: la libertad de elección²².

Exceptuando el acercamiento que Milei se vio obligado a hacer con ciertos sectores conservadores en el más tradicional sentido de conservador, antiabortista, profamilia y religioso, al punto de impregnar las libres elecciones con carga moral, un acercamiento estratégico con vistas a dar una imagen de solidez con su acompañante de fórmula, la vicepresidenta Victoria Villarruel, el pensamiento de Milei es rothbardiano. Queda en evidencia en las consideraciones sobre el sexo: “Si uno quiere tener sexo con un elefante, pues bien”. Sade le hace decir a uno de sus personajes, la Señora de Saint-Ange, en *La filosofía en el tocador*: “Goza, ángel mío: tu cuerpo es tuyo, sólo tuyo; sólo tú en el mundo tienes derecho a gozar de él y a hacer gozar con él a quien bien te parezca”²³. En esa libertad entra también lo que se considera incesto, y así, en *La filosofía en el tocador*, pregunta Eugenia: ¿es el incesto un crimen? Responde Dolmancé:

Si el amor, en una palabra, nace del parecido, ¿dónde puede haberlo más perfecto que entre hermano y hermana, que entre padre e hija? Una política mal entendida, causada por el temor a permitir que ciertas familias se volvieran demasiado poderosas, prohibió el incesto en nuestras costumbres; pero

21 Murray Rothbard, “Libertades personales”, 414.

22 Murray Rothbard, “Libertades personales”, 413.

23 Marqués de Sade, *La filosofía...*, Tercer diálogo.

no abusemos hasta el punto de tomar por ley de la naturaleza lo que no ha sido dictado más que por el interés y por ambición²⁴.

Tal vez entonces Rothbard haya leído a Sade, cuando dice que “el libertario, a diferencia de tantos conservadores y socialdemócratas, no quiere poner al hombre en una jaula”. En suma, en palabras de Dolmancé,

no hay nada horroroso en el libertinaje, porque todo lo que el libertinaje inspira está inspirado asimismo por la naturaleza; las acciones más extraordinarias, las más extravagantes, las que parecen chocar con más evidencia a todas las leyes, a todas las instituciones humanas (porque en cuanto al cielo, de él no hablo), pues bien, Eugenia, ni siquiera éstas son horrosas, y ni una sola carece de modelo en la naturaleza²⁵.

La libertad preciosa, dicen ambos, es nuestro único ídolo, dentro del estado de naturaleza.

Es en este sentido en que la crueldad tiene, en Sade, un campo privilegiado de exploración. Y es por eso que lo sexual da también otra oportunidad para pensar el campo de la libertad, por ejemplo, en relación con las cuestiones del matrimonio y la monogamia. En tiempos de Sade, al menos, nadie más que los reyes tenía sexo legalmente con sus parientes segundos, y esta faz biológica de lo político se avenía con la propuesta sadiana de libertad sexual total. Pero si para Sade, pese a ser un republicano oportunista, la monarquía era su “estado político natural”, es porque, como dirá, es normal que en la naturaleza el pez grande se coma al chico, y también porque el reino de las leyes es vicioso. La monarquía, como el mercado, es biológica, tiene mucho de supervivencia. Por su lado, la república instaura una república de las leyes. Sade vio lo sexual en lo político, así como Milei, que hizo un camino en los medios, con vistas a su

²⁴ Marqués de Sade, *La filosofía...*, Tercer diálogo.

²⁵ Marqués de Sade, *La filosofía...*, Quinto diálogo.

inserción en la política, presentándose como un personaje “sexual”.

En los años previos a su gran llegada a la política, Milei se presentó en la televisión como un gran experto en sexo tántrico, como un gran dosificador del maná de la vida, al punto de retenerlo y no emplearlo para la reproducción. Al mismo tiempo, pregonaba la reproducción técnica y especular de sus perros, a los que clonaba en serie. Sin embargo, cuando ya como presidente de la Argentina inició su relación con la imitadora Fátima Florez (muy pronto reemplazada por la conductora Amalia “Yuyito” González), sexualizó la relación y pretendió ponerla como un ejemplo de desborde sobreerotizado. Milei pretende demostrar que, respecto del sexo, no tiene otra idea de normalidad que la que funde el deseo y el límite de la libertad del otro y que, como en Sade, no existe ningún lenguaje no perverso porque no hay –ni habrá jamás– ningún lenguaje que no exprese poder. La figura de su hermana, Karina Milei, a quien denomina “El Jefe”, y que lo acompaña en el rol de reina consorte y primera dama, al parecer siempre dispuesta a levantar o bajar el pulgar a sus novias, es otro ejemplo del tipo de distorsión de la imagen sexual que el presidente argentino pretende proyectar. Como citábamos unas líneas atrás, si Sade se preguntaba dónde puede haber amor más perfecto que entre hermano y hermana, el humor popular argentino sella el círculo del sentido sugiriendo a una pareja gobernante incestuosa, despótica, loca. Absurda. Para Sade es absurdo cualquier intento de establecer una oposición entre anomalía y norma. Todas las normas están siempre mostrando, estrictamente, que el orden (de cualquier tipo) es un absurdo y que la razón no es más que la otra cara de la anomalía. Y lo que está mostrando Milei, basándose en algunos teóricos, es que la sexualidad es un elemento más en el mundo de los contratos. Porque, como sugiere Sade y reafirma Milei, ¿sentimos alguna vez un solo impulso de la naturaleza que nos incline a preferir a los demás ante nosotros mismos?

Pero entonces, ¿por qué Milei parece haberse negado, al menos hasta ahora, al contrato del matrimonio? Otro de los teóricos de la libertad lo dice así (Walter Block, en un texto titulado *La prostituta*): “Los matrimonios, en los que el marido provee la economía y la mujer las obligaciones sexuales y domésticas, se ajustan visiblemente al modelo de la prostitución”. “Donde hay pago por relaciones que incluyen sexo, como el matrimonio y en algunos esquemas de citas, hay prostitución, siguiendo la definición del término”²⁶. Recordemos que Sade escribía:

Jamás puede ejercerse un acto de posesión sobre un ser libre; es tan injusto poseer exclusivamente una mujer como poseer esclavos; todos los hombres han nacido libres, todos son iguales en derecho; no perdamos nunca de vista estos principios; según esto, en legítimo derecho no puede por tanto otorgarse a un sexo la posibilidad de apoderarse exclusivamente del otro²⁷.

O bien: “Todos los hombres tienen, por tanto, un derecho de goce igual sobre todas las mujeres; no hay pues nadie que, según las leyes de la naturaleza, pueda establecer sobre una mujer un derecho único y personal”²⁸. En cierta opacidad queda el asunto de los crímenes morales, sobre los cuales Milei no se pronuncia, pero respecto de los cuales también la población, intuitiva, despliega un permanente humor respecto de su presidente: el incesto y la sodomía. Para Sade, estos crímenes morales son

la prostitución, el adulterio, el incesto, la violación y la sodomía. No debemos dudar ni un solo momento de que los denominados crímenes morales, es decir, todas las acciones de esa clase que acabamos de citar, son perfectamente indiferentes en un gobierno cuyo único deber consiste en conservar, por

²⁶ Walter Block, “La prostituta”, en *Utopía y mercado...*, 434-435.

²⁷ Marqués de Sade, *La filosofía...*, 140.

²⁸ Marqués de Sade, *La filosofía...*, 140.

el medio que sea, la forma esencial a su mantenimiento: ésa es la única moral de un gobierno republicano²⁹.

En suma, para el Marqués de Sade el libertinaje es parte de la libertad de cada cual; el adulterio, que podría ser visto como un crimen moral, es una falta personal que no afecta para nada al cónyuge. Y ambos, el Marqués de Sade y Javier Milei, coinciden en que la mayor infamia, el mayor crimen, tiene que ver con la violación del erario público, con la apropiación de los recursos del Estado por parte de una casta, con la distribución de esos recursos entre una población que no lo merece, es decir, con la malversación, por un lado, y, por el otro, con la contención de la libertad, entendiéndola como capricho que no debería morigerarse en aras de una vida común que, en suma, no tendría por qué existir.

²⁹ Marqués de Sade, *La filosofía...*, 135-136.

La hiperstición sintética

Un nuevo régimen de verdad

HELGA FERNÁNDEZ

1. El lenguaje en estado viral

1.1. El contexto

Vivimos en un nuevo régimen de verdad, uno donde el lenguaje, en su dimensión viral, se convirtió en una fuerza instrumentada por diferentes poderes. Ya no se trata solo de comunicar, sino de producir realidad de manera profusa. Este fenómeno, potenciado por la tecnología digital, nos enfrenta a desafíos inéditos que exigen nuevas condiciones de legibilidad y una acción urgente.

Este texto intenta leer la naturaleza de este nuevo régimen a partir del fenómeno de la hiperstición¹: una forma de (tecno)ciencia experimental de profecías autocumplidas²

¹ El término fue acuñado por la Cybernetic Culture Research Unit (CCRU), colectivo de investigación activo en la Universidad de Warwick entre 1995 y 2003. Véase CCRU, *Writings 1997-2003* (Falmouth: Urbanomic, 2017). La formulación citada corresponde a Nick Land, “Hyperstition: An Introduction”, en *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007* (Falmouth: Urbanomic, 2011).

² La expresión original es “an experimental (techno-)science of self-fulfilling prophecies”. Nick Land, “Hyperstition: An Introduction”. El concepto de “profecía autocumplida” (*self-fulfilling prophecy*) fue acuñado por el sociólogo Robert K. Merton en “The Self-Fulfilling Prophecy”, *The Antioch Review*

que está transformando nuestra relación con la verdad, la ficción y el poder.

En este contexto, los fenómenos políticos y sociales no son el producto de individuos aislados, sino de agenciamientos complejos. El ascenso de figuras como Javier Milei en Argentina no puede explicarse solo por su personalidad o sus ideas. Es crucial no atribuir todo a un único líder o figura mesiánica. Milei, Trump o Bolsonaro, más que la comparecencia de un UNO, representan un agenciamiento conformado por quienes digitan su composición y sustento. Su ascenso, en parte, se explica por fuerzas tan incompatibles como sinérgicas: la crisis de representatividad de los partidos políticos y los gremios, la dificultad para renovar los modos de organización e institucionalidad. Y, fundamentalmente, la proliferación de un fenómeno preexistente que viene cobrando fuerza: el lenguaje en estado viral. Es en este terreno, abonado por la desconfianza en las instituciones y la circulación acelerada de información, donde la hiperstición encuentra un caldo de cultivo ideal que nos confronta con una mutación: una nueva forma de producción del oyente y una relación diferente con el saber y la verdad.

1.2. Una cualidad intrínseca

El lenguaje, por su naturaleza, no requiere el calificativo de viral: es viral por necesitar de otros cuerpos para replicarse. Igual que cualquier otro virus, el lenguaje se transforma desde las cualidades de cada huésped que infecta. En el devenir de esta transformación, sus propiedades inherentes se modulan al encarnar en un cuerpo orgánico y se intensifican al hospedarse en uno metálico –una *letosa*³, un

8(2) (1948): 193-210. La novedad del concepto de hiperstición radica en su articulación con la tecnología digital y los circuitos de retroalimentación.

³ *Letosa* es un neologismo acuñado por Jacques Lacan en *El Seminario, Libro 17: El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Buenos Aires: Paidós, 1992). Lacan lo construye a partir de *aletheia* (verdad) mediante una operación de corte

dispositivo inanimado que hoy es capaz de reproducir la palabra—. Cuando es exceptuado de las interrupciones que imprime la encarnación, el lenguaje se reproduce con una fuerza que demanda conexión y, no tan paradójicamente, desanuda enlaces preexistentes.

En la era predigital, esta viralidad inherente carecía de los medios para la expansión y permanencia que encontramos hoy. La pandemia de COVID-19, con su consecuente aislamiento social y la explosión de la comunicación digital, fue testigo de una diseminación masiva y sin precedentes de palabras e imágenes sintéticas. Los discursos anticuarentena y las teorías conspirativas sobre un supuesto “Nuevo Orden Mundial” son ejemplos claros. Resulta una ironía que quienes negaban la existencia de una epidemia biológica fueran, al mismo tiempo, infectados por otra, no menos real: la del lenguaje propagado por el mismo agenciamiento —muchas veces tecnológico y corporativo— que, sin saberlo, denunciaban.

No basta, sin embargo, con considerar que el lenguaje en estado viral se estableció porque se transmitió más de *letosa* en *letosa* que de cuerpo en cuerpo. La digitalización de la vida cotidiana, *per se*, no explica la magnitud del fenómeno. Fue la conjunción de esta digitalización con la “suspensión del lazo con el otro”, impuesta por el distanciamiento social y el temor al contagio, la que creó las condiciones óptimas para esta explosión lingüística. La palabra, separada del cuerpo, de la mirada, del tono y del gesto, y amplificadas exponencialmente por la tecnología, encontró un terreno fértil para su proliferación.

y anagrama, para designar el objeto *a* en su dimensión de resto producido por el discurso. En el presente texto, el término se utiliza para nombrar los dispositivos tecnológicos (teléfonos, computadoras) en tanto soportes de la palabra desencarnada.

1.3. Modos de transmisión de la palabra

Ante la actual situación, marcada por lo que podría designarse como un “estadicidio” –la erosión deliberada de las instituciones estatales– perpetrado por quienes ostentan la investidura presidencial y gobiernan instrumentando esta nueva forma de transmisión del lenguaje, resulta pertinente revisitarse las reflexiones de Walter Benjamin en su ensayo “El narrador” (1936).

“El narrador”⁴ –escrito ante los efectos de la Primera Guerra Mundial– recuerda que los modos de transmisión de la palabra fueron urdidos en ritmos tan lentos como los cambios que, en cientos de milenios, sufrió la superficie de la Tierra. Benjamin se refiere a la transmisión oral, la novela y la información, aunque su trabajo permite incluir otras formas preexistentes, como la poesía, y anticipar otras que surgirían, como la transmisión digital.

Hoy, la narración, la novela, la poesía, la información y lo que llamo la transmisión digital coexisten en el tiempo, a veces apropiándose una del nuevo contenido de las otras o variando la estética de sus propiedades para subsistir; pero, en ciertas oportunidades, colisionando y anulándose entre sí.

La narración: la narración es un tejido de voces, una cadena de relatos que se extiende desde un pasado remoto, donde incluso la naturaleza participa como un actor más. La verdad, en la narración, no reside en la exactitud de los hechos, sino en la trama del discurso, en el entrelazamiento de las voces que lo conforman. Cada narrador es un hilo en este tejido, que deja su huella en la historia. La realidad se crea “colectivamente”, en la interacción de todos los participantes. La narración implica una temporalidad compartida, un ritmo propicio para la escucha y la reflexión.

⁴ Walter Benjamin, “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolái Leskov”, en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (Madrid: Taurus, 1991). Traducción de Roberto Blatt. El ensayo fue escrito en 1936 pero publicado póstumamente.

La novela: aunque tiene raíces en la antigüedad, la novela tardó siglos en encontrar las condiciones para su pleno desarrollo. Curiosamente, su florecimiento coincidió con el inicio del declive de la narración. La novela, a diferencia de la narración, se centra en la experiencia individual, en la interioridad del personaje. Es un producto de cierto modo de soledad del lector, que se sumerge en un mundo ficticio, pero a la vez personal.

La información: con el auge de la burguesía y el uso de la prensa como herramienta del capitalismo, surgió como una nueva forma de comunicación. Centrada en lo inmediato, en lo cotidiano, en lo verificable (o supuestamente verificable), la información se impuso poco a poco, conquistando a la mayoría de la audiencia. La información, a diferencia de la narración y la novela, privilegia la velocidad y la objetividad (o la apariencia de objetividad).

La poesía: aunque no fue central en el análisis de Benjamin, la poesía merece un lugar privilegiado en este contexto. La poesía, en su esencia, es una forma de resistencia al lenguaje utilitario, al lenguaje reducido a mera información. Juega con el lenguaje, lo explora, lo subvierte, lo lleva a sus límites; incluso lo descuartiza y desmembra para volver a encontrar allí su cimiento vivificante. Busca la resonancia, la polisemia, la ambigüedad. La poesía no pretende informar, sino crear una experiencia estética que interrogue, que abra otros sentidos.

1.4. Palabra encarnada vs. transmisión digital

Si en el pasado la transmisión oral y la información entraron en contradicción, hoy asistimos a una nueva pugna: la que se libra entre la palabra encarnada y la transmisión digital.

La palabra encarnada se arraiga en la narración, en el decir genuino, en la palabra plena. Se inscribe no solo en el cuerpo simbólico de quien habla, sino también en su carne, en su experiencia construida. Es una palabra que compromete a quien la pronuncia, que lo implica en su decir. Es

la palabra a la que se apuesta en la experiencia del análisis, pero también la que se encuentra en la conversación, en el testimonio, en la creación artística.

La transmisión digital, por su parte, impulsada por la escritura algorítmica, gana cada vez más terreno. Con ella, asistimos a una mutación de los cuerpos, a una nueva forma de producción del oyente –con cierta independencia de quien oiga– y a una relación diferente con el saber y la verdad.

1.5. La transmisión digital

La transmisión digital no se limita a las redes sociales o al ámbito digital. Su lógica impregna la vida analógica: los discursos políticos, los medios de comunicación, la educación, e incluso nuestras interacciones cotidianas. Es un modo de la palabra que comenzó de forma marginal y que fue ganando centralidad hasta convertirse, en muchos casos, en la norma.

Cuando el hablante no establece una relación de implicación, de encarnadura con la fonética de sus labios, con el sonido de su propia voz, enuncia proposiciones sin corte, sin empalme, sin la puntuación que da el cuerpo a la palabra. Se produce entonces una desconexión entre el hablante y su decir. La palabra se vuelve desencarnada, un mero flujo de información sin anclaje en la experiencia.

En este circuito de la palabra desencarnada, se produce un desarraigo espacio-temporal. El discurso se convierte en un trayecto sin desplazamiento, donde el origen y el destino se confunden, donde las coordenadas del tiempo y el espacio se contraen en un ahora perpetuo sin aquí, y donde el hablante queda reducido a la mera fonética, a la motilidad de lo inanimado, a una mandíbula autómata.

1.6. El límite de la palabra

Este tipo de relación con la palabra, que circula a una velocidad vertiginosa y sin mediaciones, no suele generar pudor, vergüenza ni horror en quien la emite, sino, a menudo, indignación y escándalo en quien la escucha. Se trata de un modo de la palabra que, al situarse en el límite mismo de su posibilidad, se transforma en insulto, en agravio, en injuria. La última palabra de la vida, despojada de su anclaje en la experiencia, convertida en una voz obscena, conlleva una voz huérfana de los otros y de sí misma.

Esta forma de transmisión nos agrupa en una masa de individuos conectados, pero a la vez aislados. Genera un habla impune, que deja impune a quien la profiere. Quien insulta, quien agrede, quien difama se sitúa fuera del mundo compartido, se excreta a sí mismo y al oyente de ese mundo. Pretendiendo eliminar toda diferencia, termina por reducir al otro a un mero resto, a un objeto desechable (la “casta”, los “zurdos”, etc., en la retórica de Milei).

La obscenidad, la virulencia y el escarnio son síntomas de una transmisión que busca romper toda relación: con la sintaxis, con el pensamiento lógico, con el lazo social, con la temporalidad, con la historia. Quien habla, y es hablado por este modo de la palabra, tiende a crear una realidad atópica y distópica, una realidad sin lugar y sin futuro, basada en la hiperstición: un territorio liminal entre la ciencia y la superstición, cuya aparente veracidad se retroalimenta de su propia viralidad.

2. Hiperstición y la producción de verdad sintética

2.1. Verdad y ficción: un recorrido

La relación entre verdad y ficción siempre fue un terreno complejo y disputado. Desde Platón, que expulsaba a los poetas de su República por considerar que la ficción se aleja

de la verdad, hasta la ciencia moderna, que tendió a separar ambos dominios como antagónicos, prevaleció la idea de que ficción y verdad son excluyentes.

El psicoanálisis propone una articulación diferente. Freud, desde sus inicios, establece una relación particular con la verdad, que se va complejizando a lo largo de su obra. En textos como “Construcciones en el análisis”, “Análisis terminable e interminable” y “Moisés y la religión mono-teísta”⁵ distingue entre verdad material (los hechos objetivos, verificables empíricamente) y verdad histórica (aquella que emerge de la experiencia subjetiva, individual y colectiva y que, aunque pueda aparecer deformada, disfrazada o desviada –como en los síntomas, los delirios, los mitos o las creencias–, contiene un núcleo de verdad ligado a experiencias traumáticas). La verdad histórica, lejos de ser una mera distorsión de los hechos, revela cómo ciertas experiencias persisten y configuran la vida psíquica y cultural, aun cuando no coincidan con los acontecimientos llamados materiales.

Lacan, siguiendo a Freud, desarrolla a lo largo de su enseñanza tres concepciones de la verdad: inicialmente como esencia del ser, luego como revelación (en el sentido de *aletheia*⁶, desocultamiento) y, finalmente, como aquello que se distingue del saber. Esta progresión no es arbitraria; se basa en un intento de leer la relación entre verdad, ficción y lo real que se suscita en el corazón mismo de la experiencia analítica.

⁵ Sigmund Freud, “Construcciones en el análisis” (1937), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1979); “Análisis terminable e interminable” (1937), en *Obras completas*, vol. XXIII; “Moisés y la religión mono-teísta” (1939), en *Obras completas*, vol. XXIII. La distinción entre verdad material (*materielle Wahrheit*) y verdad histórica (*historische Wahrheit*) aparece desarrollada especialmente en el texto sobre Moisés.

⁶ El término griego *ἀλήθεια* (*aletheia*) es retomado por Lacan a partir de la lectura heideggeriana. Jacques Lacan, *El Seminario, Libro 7: La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1988), especialmente las sesiones sobre “La cosa freudiana”. Para la elaboración heideggeriana, Martin Heidegger, “De la esencia de la verdad” (1930), en *Hitos* (Madrid: Alianza, 2000).

Tanto en Freud como en Lacan, la verdad no es algo de lo que se parte sino algo a lo que se llega, a través de un proceso de construcción que implica tiempo, trabajo y la presencia de un otro que escucha. Este proceso tiene una temporalidad específica: el *après-coup*, la retroacción, el efecto diferido. La verdad se constituye en la transferencia, en el lazo.

2.2. El concepto de hiperstición

Nuestra época nos confronta con un fenómeno que pone en crisis esta articulación: la hiperstición. Este término, acuñado por la Cybernetic Culture Research Unit⁷ (CCRU) en la década de 1990 y desarrollado teóricamente por Nick Land, describe una forma de producción de realidad que, si bien comparte con el psicoanálisis la no distinción estricta entre realidad y ficción, opera de un modo radicalmente diferente.

La hiperstición no es una simple superstición, ni una creencia irracional. Tampoco es una serendipia ni un presagio. Es, en palabras de Nick Land, una “(tecno)ciencia experimental de profecías autocumplidas”. Se trata de circuitos de retroalimentación positiva que incluyen a la cultura como componente. Podemos desglosar esta definición:

⁷ La Cybernetic Culture Research Unit (CCRU) fue un colectivo de investigación experimental activo en la Universidad de Warwick entre 1995 y 2003, integrado por Nick Land, Sadie Plant, Mark Fisher, Kodwo Eshun, entre otros. Sus textos fueron compilados en CCRU, *Writings 1997-2003* (Falmouth: Urbanomic, 2017). Para la elaboración del concepto de hiperstición, Nick Land, “Hyperstition: An Introduction”, originalmente publicado en el sitio web de la CCRU (2009), y la entrevista “Hyperstition: An Interview with Nick Land” en *Drunken Boat, O(rphan)d(rifts)*, 2009. <https://www.orphandrifarchive.com/articles/hyperstition-an-introduction/>. Una introducción accesible en castellano puede encontrarse en Armen Avanesian y Mauro Reis (eds.), *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (Buenos Aires: Caja Negra, 2017).

- *Profecía autocumplida*: una idea o creencia que, por el simple hecho de ser creída y difundida, termina por hacerse realidad. No se trata de una predicción acertada, sino de una causalidad retroactiva: la creencia crea la realidad que predice.
- *(Tecn)ciencia experimental*: la hiperstición no es un fenómeno puramente “mágico” o irracional. Se basa en mecanismos concretos de la cultura y la tecnología, especialmente en la era digital. Es “experimental” en el sentido de que opera a través de la prueba y el error, de la iteración y la amplificación.
- *Circuitos de retroalimentación positiva*: la hiperstición se alimenta de sí misma. Cuanto más se difunde y se cree en una idea hipersticiosa, más se refuerza y más probable es que se manifieste en la realidad. Esto crea un bucle que se autoperpetúa.
- *Cultura como componente*: es crucial. La cultura no es un decorado, es un elemento imbricado en el proceso.

Lo que deja expuesto la hiperstición es que hay modos y modos de producción de la verdad. El psicoanálisis y la hiperstición comparten la premisa de que la verdad se construye; pero mientras el psicoanálisis apuesta a una construcción que pasa por el lazo, por la transferencia, por el tiempo de la escucha, la hiperstición prescinde de todo eso. Su temporalidad no es la del *après-coup* sino la de la instantaneidad; su lógica no es la del desciframiento sino la de la viralización.

2.3. Hiperstición, propaganda, pensamiento mágico: distinciones operativas

La hiperstición no es una simple mentira o engaño. La mentira busca ocultar o distorsionar la verdad, siempre exponiéndola; la hiperstición busca crear una nueva verdad. Pero, ¿en qué se distingue de la propaganda?

La propaganda clásica opera sobre sujetos constituidos⁸: busca persuadirlos, convencerlos, modificar sus opiniones o actitudes. Presupone un receptor que puede ser interpelado, seducido o manipulado, pero que mantiene su estructura subjetiva. La propaganda nazi, por ejemplo, apelaba al orgullo nacional, al resentimiento, al miedo; movilizaba afectos que ya existían en la población. Su éxito dependía de que los receptores *creyeran* en el mensaje.

La hiperstición opera de otro modo. No necesita que los sujetos crean en ella; necesita que *actúen* como si creyeran, o simplemente que participen en su circuito de difusión. Un inversor que compra \$LIBRA no necesita creer que Milei dice la verdad; basta con que apueste a que otros comprarán después que él. La hiperstición no interpela al sujeto como sujeto de creencia, sino como nodo en una red de transmisión. Por eso puede prescindir del convencimiento: opera en el nivel de la existencia (la compra efectiva, el tuit compartido, la acción realizada) más que en el del significado (lo que el sujeto piensa o cree).

También es necesario distinguir la hiperstición del pensamiento mágico. El pensamiento mágico se basa en la creencia en conexiones causales que no están respaldadas por la evidencia empírica. La hiperstición, aunque puede utilizar elementos del pensamiento mágico, va más allá. No se trata solo de creer en algo, sino de actuar de tal manera que esa creencia se materialice. La hiperstición es performativa: no solo describe la realidad, sino que la produce. Y, crucialmente, puede producirla incluso sin creyentes

⁸ Esta distinción no implica que la propaganda haya desaparecido ni que la hiperstición la reemplace. Ambas coexisten y pueden combinarse. Sin embargo, la eficacia específica de la hiperstición sintética radica en que no depende de la persuasión: puede operar incluso cuando los participantes son escépticos respecto del contenido que difunden. Un usuario que comparte un tuit irónico o crítico sobre \$LIBRA contribuye igualmente a su viralización; la hiperstición se alimenta de la atención, no de la adhesión. Esta característica la hace particularmente resistente a las estrategias clásicas de contrapropaganda o *fact-checking*, que presuponen un sujeto de creencia al que se puede des-enganar.

convencidos, mediante la pura acumulación de acciones coordinadas algorítmicamente.

2.4. La verdad sintética

Toda verdad es una construcción, un resultado, no un punto de partida. Los diferentes modos de construcción de la verdad coexisten en nuestra contemporaneidad, pero esta convivencia no es pacífica. Existen procesos de apropiación, de adaptación y de colisión entre ellos.

La emergencia de la hiperstición digital transforma radicalmente esta relación, generando un nuevo régimen de verdad que desafía tanto las concepciones tradicionales (basadas en la correspondencia con los hechos o en el consenso) como las afirmaciones psicoanalíticas (que no distinguen de modo tradicional entre verdad material e histórica ni entre ficción y verdad).

La hiperstición da lugar a lo que podemos denominar *verdad sintética*. A diferencia de la verdad fáctica, que se basa en la verificación empírica, o de la verdad histórica, que emerge de la experiencia subjetiva, la verdad sintética se construye a través de la manipulación algorítmica y la amplificación en redes. No se alcanza a través del diálogo, el consenso o la investigación, sino mediante una producción semiótica que se autolegitima por su capacidad de reproducción exponencial. La verdad sintética⁹ busca provocar reacciones emocionales inmediatas en audiencias específicas con la finalidad de conjurar su realización.

⁹ El concepto de “verdad sintética” aquí acuñado se distingue del de “posverdad” (*post-truth*), popularizado tras su elección como palabra del año por el Oxford Dictionary en 2016. Mientras que “posverdad” designa un clima cultural en el que los hechos objetivos tienen menos influencia en la opinión pública que las apelaciones a la emoción, “verdad sintética” nombra un modo de producción específico: la generación algorítmica de narrativas que se autolegitiman por su capacidad de reproducción, independientemente de su relación con los hechos o con las emociones de los receptores. La posverdad es un diagnóstico; la verdad sintética es un mecanismo.

2.5. Teleoplexia y economía de la atención

Un concepto clave para entender la mecánica de la verdad sintética es el de *teleoplexia*¹⁰, desarrollado por Nick Land. La teleoplexia designa la compresión del tiempo y el espacio en instantáneas digitales: la transliteración de lo continuo en códigos discretos. La digitalización, al fragmentar la experiencia en unidades discretas (bits, píxeles, *posts*, tuits), genera una simulación de continuidad, una ilusión de fluidez que oculta su naturaleza fragmentaria.

La teleoplexia tiene consecuencias decisivas para la producción de verdad. En el régimen de la verdad histórica o fáctica, la verificación requiere tiempo: tiempo para investigar, para contrastar, para deliberar. La teleoplexia comprime ese tiempo hasta hacerlo desaparecer¹¹. La verdad sintética no espera verificación; se impone por velocidad, por acumulación, por saturación. Cuando la verificación llega –si llega–, la verdad sintética ya produjo sus efectos.

La producción de verdad sintética está, además, ligada a la economía de la atención. En la era digital, la atención humana se convirtió en un recurso escaso y valioso. Las plataformas digitales compiten por captar y retener nuestra atención, utilizando algoritmos que priorizan el contenido que genera más *engagement*. El contenido que genera indignación, escándalo, miedo o controversia tiende a ser más viral, más “atractivo” para los algoritmos, que aquel que

¹⁰ Nick Land desarrolla el concepto de teleoplexia en *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007* (Falmouth: Urbanomic, 2011), especialmente en “Circuitries” y “Meltdown”. El término combina *telos* (fin, propósito) y *plexis* (entrelazamiento, complejidad), designando la compresión retroactiva de la causalidad temporal en los sistemas cibernéticos.

¹¹ La compresión temporal operada por la teleoplexia tiene consecuencias epistemológicas y políticas. Epistemológicamente, erosiona la posibilidad misma de la verificación: cuando el ciclo de viralización se mide en minutos y la verificación requiere horas o días, la verdad sintética siempre llega primero. Políticamente, favorece a quienes controlan la velocidad de emisión: gobiernos con aparatos de comunicación coordinados, actores con redes de amplificación, etc. La asimetría temporal es una asimetría de poder.

promueve la reflexión o el debate articulado. Esto crea un incentivo estructural para la producción de verdad sintética.

2.6. Metodología de la hiperstición: portadores y anonimato

La CCRU, al estudiar la hiperstición, desarrolló un método particular, un acercamiento “minimalista emergente”. Esto implica sencillez (evitar interpretaciones sobreelaboradas), isomorfismo (el método debe reflejar la estructura del fenómeno) y la premisa de que no hay una intencionalidad centralizada.

Un concepto clave es el de “portador”. Los portadores no son sujetos hablantes en el sentido tradicional, ni personajes, avatares, figuras o autores. Son instancias desidentificadas: “ellos”, “aquellos”, “algunos”, “fuerzas desconocidas”, “la gente dice”. Esta identidad vaga cumple una doble función: actúa como *carrier*, vehículo para la propagación; y sirve como “sumidero”, lugar donde se descarga aquello que podría amenazar la continuidad de la hiperstición (la duda, la crítica, la responsabilidad individual).

El anonimato, facilitado por las redes sociales, juega un papel crucial. Al ocultar la identidad del emisor, diluye la responsabilidad por las palabras y las acciones. Esto crea un entorno propicio para la difusión de discursos de odio y teorías conspirativas. El anonimato no es inherentemente negativo —puede proteger a disidentes o denunciantes—, pero el problema surge cuando se utiliza para propagar la hiperstición de manera impune.

2.7. El fenómeno Slenderman: la hiperstición ficcional

El caso Slenderman, que comenzó como una *creepypasta*¹² (una historia de terror breve y viral) en los foros de Internet

¹² El término *creepypasta* deriva de *copypasta* (contenido copiado y pegado viralmente en internet) y designa relatos breves de terror, generalmente

y culminó con un intento de asesinato en 2014, cuando dos niñas de 12 años apuñalaron a una compañera de clase, ilustra de manera dramática la capacidad de la hiperstición digital para generar efectos en la realidad.

Thomas Pettitt¹³ interpreta el fenómeno como el cierre simbólico del “Paréntesis de Gutenberg” –el período entre la invención de la imprenta y la masificación de la Web– y un retorno a formas narrativas similares a la tradición oral. Sin embargo, esta interpretación pasa por alto la teleoplexia: aunque Slenderman evoque elementos de la tradición oral, su naturaleza digital lo sitúa en una lógica donde la fragmentación, la instantaneidad y la reproducción algorítmica reconfiguran la experiencia. Se pierde un elemento fundamental de la oralidad: la voz y su dimensión real, el tono, la presencia física del narrador.

Slenderman opera como lo que podríamos llamar una *hiperstición ficcional*: requiere un pacto de ficción compartido, una comunidad que la sostenga, y sus efectos en la realidad son mediados por la creencia efectiva de los participantes. Las niñas que apuñalaron a su compañera creían en Slenderman; actuaron movidas por esa creencia. La hiperstición ficcional, aunque potente, sigue dependiendo de la estructura clásica de la creencia.

anónimos, que circulan en foros y redes sociales. El género se consolidó en sitios como *Something Awful* y *4chan* a fines de los años 2000. Slenderman fue creado por el usuario “Victor Surge” (Eric Knudsen) en un concurso de Photoshop en *Something Awful* en 2009.

- ¹³ Thomas Pettitt, “Before the Gutenberg Parenthesis: Elizabethan-American Compatibilities”, conferencia presentada en el MIT, 2007. El concepto de “Paréntesis de Gutenberg” fue desarrollado por Pettitt y Lars Ole Sauerberg para designar el período histórico (circa 1450-2000) en que la cultura letrada e impresa dominó los modos de transmisión del conocimiento. Lars Ole Sauerberg, “The Gutenberg Parenthesis: Print, Book and Cognition”, *Orbis Litterarum* 64(2) (2009): 79-80.

2.8. De la hiperstición ficcional a la hiperstición sintética: los casos de Fabricia y \$LIBRA

Los casos que analizaremos a continuación muestran un salto cualitativo respecto a Slenderman. Ya no se trata de una ficción que, por ser creída, produce efectos reales. Se trata de operaciones de poder que utilizan la maquinaria de la hiperstición para fines políticos y económicos concretos. A diferencia de Slenderman, la *hiperstición sintética* prescinde del pacto ficcional: no necesita creyentes, necesita participantes; no opera por convicción, opera por velocidad y coordinación algorítmica.

2.8.1. Caso Fabricia: la construcción de una narrativa alternativa

1. *Origen (el hecho empírico)*: el 11 de septiembre de 2024, durante una protesta frente al Congreso de la Nación Argentina, un oficial de la Policía Federal roció gas pimienta en el rostro de Fabricia, una niña de 10 años que se encontraba en el lugar junto a su madre. Este hecho, captado en video y difundido en redes sociales, desencadenó una batalla discursiva.
2. *Activación de la maquinaria digital (la conjuración algorítmica)*: en cuestión de minutos se activó un mecanismo coordinado de construcción de una narrativa alternativa. Cuentas de la red social X comenzaron a difundir mensajes que culpaban a la madre de Fabricia por llevar a su hija a la protesta, desplazando la atención del acto de violencia policial hacia una supuesta “irresponsabilidad materna”. Aquí opera la teleoplexia: la compresión temporal impide la verificación; cuando los organismos de derechos humanos denuncian la manipulación, la narrativa alternativa ya saturó el espacio discursivo.
3. *Oficialización*: la intervención de funcionarios gubernamentales, incluyendo a la ministra de Seguridad y al presidente, legitimó la versión alternativa. Se presentó un video manipulado que supuestamente mostraba

a una manifestante (y no a un policía) rociando gas pimienta. A pesar de las denuncias, la versión oficial se impuso.

Nótese la diferencia con la propaganda clásica: no se trata de convencer a la población de que la madre es irresponsable. Se trata de saturar el espacio discursivo con una narrativa alternativa que, independientemente de cuántos la crean, produce el efecto de neutralizar la denuncia original. La hiperstición sintética no necesita convencer; necesita ocupar el terreno.

2.8.2. Caso \$LIBRA: la hiperstición financiera

El caso de la criptomoneda \$LIBRA muestra la hiperstición sintética en su forma más descarnada. Aquí la conjuración algorítmica no distorsiona un hecho empírico previo, sino que crea una realidad enteramente hipersticional.

1. *Creación*: un tuit de Milei, publicado minutos después de la creación del token, presentaba \$LIBRA como impulsor de la economía argentina. Esta afirmación, carente de fundamento, fue la semilla de la hiperstición.
2. *Conjuración algorítmica*: el tuit fue amplificado por una red de cuentas afines. La inclusión del contrato inteligente¹⁴ facilitó la compra impulsiva. La teleoplexia opera aquí en su máxima expresión: la compresión temporal entre el anuncio y la compra impide cualquier análisis; la velocidad *es* el mecanismo.

¹⁴ Un contrato inteligente (*smart contract*) es un programa informático que se ejecuta automáticamente en una *blockchain* cuando se cumplen determinadas condiciones. En el contexto de las criptomonedas, el contrato inteligente define las reglas de funcionamiento del token (emisión, transferencia, quema de unidades, etc.). La publicación del contrato permite a cualquier usuario interactuar con el token sin intermediarios, lo cual facilita tanto la innovación financiera como el fraude.

3. *Portadores y mandíbulas autómatas*: los inversores que compraron \$LIBRA no necesitaban creer que Milei decía la verdad sobre el valor de la criptomoneda. Bastaba con que apostaran a que otros comprarían después. Se convirtieron en portadores de la hiperstición, difundiendo la noticia y alentando a otros a invertir, independientemente de sus creencias personales.
4. *El “rug pull”¹⁵*: El desplome abrupto del precio, causado por el retiro de liquidez por parte de los creadores, reveló la naturaleza fraudulenta. Pero la hiperstición ya había cumplido su función: produjo transferencias reales de dinero, independientemente de las creencias de los participantes.

El caso \$LIBRA es paradigmático porque la criptomoneda¹⁶, en sí misma, ya opera bajo lógica hipersticional: su valor no está respaldado por activos tangibles, sino por la creencia en su futuro valor. \$LIBRA exagera esta lógica hasta el fraude. Se diferencia de hipersticiones ficticias como el *Necronomicón* de Lovecraft: la hiperstición sintética prescinde del pacto ficcional, basándose en velocidad, manipulación algorítmica y explotación de la participación (no necesariamente la creencia) de las personas.

¹⁵ *Rug pull* (literalmente, “tirar de la alfombra”) es un término del ecosistema de criptomonedas que designa una estafa en la que los creadores de un token retiran súbitamente la liquidez del proyecto, provocando el desplome del precio y dejando a los inversores con activos sin valor. A diferencia de otras estafas financieras, el *rug pull* es estructuralmente posibilitado por la arquitectura descentralizada de las finanzas cripto, que permite operaciones anónimas e irreversibles.

¹⁶ Esta afirmación no implica que todas las criptomonedas sean fraudes ni que la tecnología *blockchain* carezca de usos legítimos. El punto es estructural: el valor de una criptomoneda depende de expectativas autorreferenciales (su precio sube si se espera que suba), lo cual la hace particularmente susceptible a dinámicas hipersticionales. Bitcoin, por ejemplo, ha funcionado durante más de quince años sin colapsar, lo cual sugiere que la hiperstición puede estabilizarse y producir “realidades” duraderas. El problema de \$LIBRA no es que sea una criptomoneda, sino que fue diseñada como *rug pull* desde el inicio.

3. Consecuencias y resistencias

3.1. Dispositivo de poder y erosión del lazo social

Los casos de Fabricia y \$LIBRA dan a leer un patrón común: la instrumentalización del lenguaje viral y la hiperstición para la construcción de verdades sintéticas. Estas “verdades” no operan mediante los mecanismos tradicionales de construcción social de la realidad (el debate público, la investigación, la deliberación democrática), sino a través de una conjuración algorítmica: una convocatoria a la existencia mediante la aceleración y reproducción exponencial de narrativas, independientes del consenso.

La efectividad de la verdad sintética no depende de su correspondencia con los hechos ni de la legitimidad del lazo social, sino de su capacidad para generar estupefacción, adhesión inmediata y respuestas afectivas intensas (indignación, miedo, entusiasmo) que no cumplen la función de la angustia como aquello que llama a la representación. Se trata de un dispositivo de poder.

Su proliferación erosiona la confianza en las instituciones, en los medios de comunicación, en la ciencia, en la formación de los oficios, en la palabra misma. Cuando la verdad se vuelve programable, se genera un clima de escepticismo radical y cinismo generalizado. La verdad sintética también contribuye a la polarización: al crear “burbujas de realidad” donde las personas solo están expuestas a información que confirma sus creencias preexistentes, se refuerzan las divisiones y se dificulta el diálogo. Esta polarización no se limita a las pantallas; genera tensiones sociales, conflictos e incluso violencia, como muestran el asalto al Capitolio (2021) o el intento de homicidio de Cristina Fernández (2022).

3.2. El virus y sus portadores

La transmisión digital, potenciada por la hiperstición, agencia elementos infrapersonales e infrasociales. Activa

relaciones transitivas y transindividuales que son difíciles de atribuir a un sujeto hablante, a un discurso, a una tradición específica.

Cuando el lenguaje no encarna, cuando se convierte en pura transmisión digital, se comporta como un enjambre (*essaim*¹⁷), como un ritornelo que se reproduce sin cesar, como una miel blanda que se adhiere a todo. El lenguaje puede ser una espora semiótica de virus con los que el mercado, las empresas, el *coaching* ontológico, el neoliberalismo y el transhumanismo infectan y reinfectan los cuerpos.

El virus nos necesita como portadores, pero nos reduce a esa función. Conectados al circuito sintético del lenguaje, perdemos nuestra condición de hablantes y nos convertimos en vectores de palabras, en mandíbulas autómatas. En el caso de las imágenes virales, no somos nosotros quienes las miramos; son ellas quienes nos miran. En el caso de las palabras virales, no somos nosotros quienes las hablamos; son ellas quienes nos hablan. Este trastorno evoca la telepatía que presenta David Cronenberg en *Stereo*¹⁸: una cercanía abrumadora con el otro, una indistinción, una transferencia total, una pérdida de la diferencia.

3.3. Anestesia afectiva y precarización

La sobrecarga sensorial sintética nos transforma en conductores de imágenes y palabras virales. Pero, paradójicamente,

¹⁷ *Essaim* (enjambre) es un término utilizado por Jacques Lacan para designar la multiplicidad dispersa de los significantes-amo (S1) que no se articulan en una cadena coherente. *El Seminario, Libro 20: Aun (1972-1973)* (Buenos Aires: Paidós, 1981). El concepto de ritornelo (*ritournelle*) es desarrollado por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil mesetas* (1980) (Valencia: Pre-Textos, 2002) para designar patrones repetitivos que territorializan el espacio sonoro y afectivo.

¹⁸ *Stereo*, dirigida por David Cronenberg (1969, Film Canada). El film presenta un experimento de inducción telepática en el que los sujetos pierden progresivamente la capacidad de distinguirse unos de otros, y llegan a estados de fusión psíquica que culminan en violencia y autodestrucción. La película anticipa temas que Cronenberg desarrollará en *Scanners* (1981) y *Videodrome* (1983).

esta hipersensibilidad a los estímulos externos se acompaña de una creciente insensibilidad a la experiencia del otro. Nos volvemos impermeables al grito del otro, a aquello que Freud identificó como el origen de la ética¹⁹.

Esta combinación genera una anestesia afectiva. Nos volvemos espectadores pasivos de la crueldad, sin sentirnos interpelados a actuar. La anestesia conduce a una parálisis política: si no sentimos el dolor del otro ni el nuestro, si las palabras no nos producen afecto, ¿por qué habríamos de movilizarnos? La hiperstición y la verdad sintética se aprovechan de esta parálisis.

No es casual que la pandemia de COVID-19 haya acelerado el estado viral de la palabra. El capitalismo extractivista destruye ecosistemas y pone en contacto a seres humanos con virus antes desconocidos. Como señala Michel Nieva²⁰, el agronegocio crea una situación en la que tres poblaciones precarizadas entran en contacto: huéspedes salvajes, domesticados y humanos. La gestión neoliberal de los virus y la del capital son coextensivas. El virus del capital y el estado viral de la palabra extraen energía de nuestros cuerpos, dejándonos en condiciones infrahumanas, transformándonos en soportes del mercado y en vectores más propensos a transmitir la palabra viral.

3.4. De la parálisis a la resistencia

Frente a este diagnóstico surge una pregunta ineludible: ¿cómo es posible pasar de la parálisis a alguna forma de resistencia? Si la hiperstición opera erosionando los mecanismos tradicionales de construcción colectiva de la verdad,

¹⁹ Sigmund Freud, "Proyecto de psicología" (1895), en *Obras completas, vol. I* (Buenos Aires: Amorrortu, 1979). Freud describe la experiencia del *Nebemensch* (el prójimo, el semejante) como fundante de la dimensión ética: el grito del otro, su indefensión, interpela al sujeto y lo constituye como responsable.

²⁰ Michel Nieva, "El virus del capital", ensayo publicado en *Revista Anfibia, Universidad Nacional de San Martín*, 2020. Nieva articula la crítica al extractivismo con la emergencia de nuevos virus zoonóticos.

la resistencia no puede consistir simplemente en “volver” a esos mecanismos como si nada hubiera ocurrido. Pero tampoco puede consistir en una mera exhortación moral.

La clave está en identificar qué es lo que la hiperstición sintética *no puede* capturar. Y aquí encontramos algo estructural: la teleoplexia comprime el tiempo, pero no puede eliminar la dimensión real de la voz; fragmenta la experiencia en bits, pero no puede replicar el cuerpo presente del que habla; acelera la circulación, pero no puede simular la temporalidad de la escucha. La palabra encarnada produce efectos que la transmisión digital, por su propia lógica, no puede replicar.

Esto no es una añoranza nostálgica de lo presencial, ni una ingenuidad tecnofóbica. Es un señalamiento estructural: hay algo en el lazo –el tono, el silencio, la presencia, el tiempo– que resiste a la digitalización²¹. La experiencia del análisis lo demuestra cotidianamente: la eficacia de la palabra no pasa por su velocidad de circulación sino por su capacidad de producir efectos de verdad en un sujeto, efectos que requieren tiempo, transferencia, escucha.

Pero esto no significa que la resistencia sea automática o garantizada. El hecho de que la hiperstición no pueda capturar la dimensión real de la voz no implica que esa dimensión triunfe por sí sola. Todos somos huéspedes precarizados; ni escritores, ni profesores, ni el mundo letrado estamos exentos de la inoculación viral. Ser hablante, en el sentido que cuenta, no es algo dado: es una práctica que podemos ejercer o no, y no siempre se extiende en el tiem-

²¹ Esta afirmación podría parecer desmentida por los desarrollos recientes en inteligencia artificial, que permiten generar voces sintéticas, *deepfakes* de video y conversaciones automatizadas cada vez más convincentes. Sin embargo, el argumento no es que la tecnología no pueda simular estos elementos, sino que la simulación no produce los mismos efectos subjetivos que la presencia real. Un analizante puede saber que su analista es un ser humano falible; eso no disminuye la eficacia de la transferencia. La cuestión no es la perfección de la simulación, sino la estructura del lazo.

po. Nos posicionamos como resistentes o colaboracionistas frente a los discursos que apuestan a la palabra o la anulan.

3.5. Formas de la palabra encarnada

La resistencia requiere, entonces, prácticas concretas que sostengan y cultiven la palabra encarnada. Estas prácticas no son un “antídoto” mágico contra la hiperstición, pero sí constituyen espacios donde su lógica no puede operar plenamente.

La poesía, en su capacidad de subvertir el lenguaje y abrirlo a nuevas posibilidades de sentido, representa una forma de resistencia a la reducción del lenguaje a mera información. El teatro, en su dimensión más viva y visceral, nos confronta con la presencia del otro, con su cuerpo, su voz, su emoción –como suele decir Mauricio Kartun²²: “cuerpo mata corporación”–. Una filosofía encarnada, que no se limita a la especulación abstracta sino que se compromete con las preguntas fundamentales de la existencia, es crucial para orientarnos. La política militante, entendida como la organización colectiva para la lucha por la justicia social, el diálogo y la construcción de un futuro compartido, es una forma vital de resistencia a la fragmentación y la apatía. Un periodismo que rompa con la lógica de la transmisión digital, que investigue a fondo, verifique la información y promueva el debate informado es esencial para contrarrestar la desinformación.

No se trata de negar la tecnología, sino de reapropiarnos de ella críticamente. También se vuelve urgente desarrollar una nueva forma de alfabetización: aprender a leer críticamente los mensajes digitales, a identificar las estrategias de manipulación, a distinguir entre los diferentes modos de

²² Mauricio Kartun, dramaturgo y director teatral argentino. La frase, de circulación oral en sus talleres y conferencias, sintetiza su defensa del teatro como espacio de presencia corporal irreductible a la lógica del espectáculo mediatizado. Mauricio Kartun, *Escritos 1975-2015* (Buenos Aires: Colihue, 2015).

construcción de la verdad. Si estamos frente a una nueva forma de transmisión del lenguaje, no solo se hace imperioso encontrar sus condiciones de legibilidad sino también transmitir las y ponerlas a prueba.

La oposición ante la hiperstición y su producto, la verdad sintética, no es una tarea individual, sino colectiva. Primero se cede en las palabras, luego en la cosa misma. En última instancia, la batalla contra la hiperstición sintética es una batalla por la palabra misma, por su poder de crear, de enlazar, de curar. Esta resistencia no es una mera postura defensiva, sino un acto creativo. Asumir esta responsabilidad es asumir que la batalla por el futuro se libra, en gran medida, en el terreno del lenguaje. En este estado de situación y de emergencia, es necesario reapropiarnos de la materia de la metáfora y no renunciar a hablar.

5

El diario de Milei

Posdemocracia y confusión

LUIS IGNACIO GARCÍA

Leo en una buena nota de Bruschtein de hoy: “el pueblo asiste con espanto a la seguidilla de provocaciones del gobierno”. Yo diría: con espanto, sí, pero también con fascinación. Por un lado, porque el espanto, el escándalo, seduce. No solo en el sentido menemista, amarillista, sino también en el sentido gore, del género de terror: la intensificación afectiva es mucho mayor en el espanto que en el simple y sereno placer. Pero, además, hay que admitir esto: a golpe de provocación permanente, la política volvió a cobrar iniciativa, volvió a ser esa “herramienta para transformar la realidad” de la que hablaban lxs K en sus mejores momentos y a la que traicionaron tan notoriamente en el gobierno anterior. Que esa “transformación” coincida con la destrucción no es algo que merme su poder de sugestión, sino todo lo contrario. Por eso, el espanto se combina con la fascinación (el temor con el respeto). Incluso en sus críticxs, que sabemos que en este experimento atroz hay un momento de verdad respecto al estado del mundo, de nuestro pueblo y de lo político por venir. Y si no vemos la continuidad entre espanto y fascinación, de la que este experimento vive (¿recuerdan “Fascinante fascismo”, de Sontag?), va a ser muy difícil salir de esta.

Creo que me estoy perdiendo de algo, pero ¿qué es esta nueva aleación de *streamers cool*, antiprogresismo y peronismo de derecha? Siempre fue *cool* el antiprogresismo, pero ¿cuándo imaginamos que pudiera devenir *cool* un tipo como Moreno, o quién sabe, el mismísimo Cúneo? ¿Quizás alguien cree que algo mejor va a salir de la fórmula mágica Duhalde + *stand up*? Después de todo, el duhaldismo siempre fue el oscuro objeto de deseo del antiprogresismo. ¿Fusionar peronismo facho con *youtubers* jóvenes sería la estrategia para limpiar a Cristina y jugar en la cancha marcada por Milei? ¿Admitir que “la rebeldía se volvió de derecha”, y entonces buscar referentes de la derecha con *rating* para infiltrar el movimiento nacional y popular? ¿Construir un neoduhaldismo 2.0, un Milei peronista? ¿Esa es la idea? Me pierdo.

Hoy se presenta en Córdoba el mejor libro para entender las razones del ascenso de Milei: *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?*, el volumen coordinado por Pablo Semán. Mientras lamento no poder estar allí, imagino un vademécum del antiprogresismo. Invito a seguir la lista en los *comments*.

No hay nada más progresista que ser antiprogresista.

A nadie le interesa el progresismo más que a un progresista resentido.

No hay nada más progresista que hacer leña del árbol caído, incluido el del progresismo.

El progresismo es tan relevante como el antiprogresismo.

El progresismo es menos el énfasis en la defensa de los derechos civiles que la *gentrificación* del medio pelo argentino.

El progresismo es irrelevante para todo peronista, salvo para el que ande necesitando mostrarse poronga.

Duhalde representa el oscuro objeto de deseo de todo antiprogresista.

El progresista puede ser K o anti-K, pero siempre será progresista.

Todo antiprogresista desea una entrevista con Carlos Pagni.

El colmo del progresismo es hacer pasar por *cool* a unx excarapintada.

Nos acercamos al 24 de marzo y a Villarruel se le cae la baba. Se babea no solo por todas las provocaciones que va a desplegar en estos días previos. Se babea no solo por el *show* obsceno que seguramente nos estará preparando para el mismísimo 24, vaya a saber con qué salvajada, seguro peor que la que podamos imaginar. Yo creo (bajo esta premisa metodológica: leer a este gobierno implica siempre manejar hipótesis ligadas a las zonas más oscuras del goce colectivo) que se babea sobre todo previendo, y ya degustando, nuestra indignación masiva. Yo creo que Villarruel goza, antes que nada, viendo a tanto progre patalear, a tanto kuka lloriquear, a tanto ñoqui rasgarse las vestiduras. Y creo que, en primerísimo lugar, se babea viendo a la mitad del país regodeándose con la indignación de la otra mitad. Creo que el gran goce de Villarruel pasa por montar la escena espectacular de una gran revancha nacional, que tiene en los derechos humanos su bala de plata contra el progresismo. Y lo digo para preguntarme: ¿podremos de algún modo no ubicarnos donde ellxs nos quieren? La indignación es inevitable, pero, a la vez, es el lugar exacto que Villarruel estipuló para nosotrxs en la escena de estos días. ¿Podremos estar en un lugar en el que no nos esperen? Ojalá seamos cientos de miles en las calles el domingo. Ojalá tuviéramos una marcha unificada. Esa sería la única manera de no participar de este nuevo show del horror en los puestos previstos por el enemigo.

La propuesta es superconcreta: gobernar a través del dolor. No hay nada más concreto que el dolor. El odio, el resentimiento, la revancha son derivados del sufrimiento colectivo, son formas afectivas que emergen de la sedimentación del sufrimiento. Y hay que decirlo: a ese sufrimiento no lo inventó Milei. Él hereda toda la turbia energía contenida en un dolor colectivo acumulado por años, y acelerado con la pandemia. Con la disponibilidad de esa materia prima inflamable, Milei despliega esta manera de gestionarla, de modular toda esa fuerza social sedimentada. Y la receta es la que siempre tuvo el fascismo: dar expresión al sufrimiento, sin dar solución a sus causas. O mejor: dar expresión al sufrimiento con el objetivo de dejar intocadas sus causas. La moral de la progresista conduce siempre a criticar las causas, inhibe siempre de dar expresión al sufrimiento contenido (lo que para él o ella sería pura barbarie, violencia, “discursos de odio”, “crueldad”, etc.). Pero cuando, durante años, no se atacan las causas, la expresión desinhibida del sufrimiento invisibilizado es vivida como auténtica liberación. Una liberación que tiene dos frentes: uno interno y otro externo. El sufrimiento propio se gestiona a través de una ética sacrificial (que justifique el dolor propio: “esta vez valdrá la pena”, etc.), y el sufrimiento ajeno a través de una política de la crueldad (que habilite a disfrutar del dolor ajeno: la revancha contra un “otro” difuso devenido chivo expiatorio –hoy, la “casta” de trabajadorxs del Estado). Sacrificio y crueldad son las dos caras de una misma estrategia de gobierno a través del dolor y de su potencia irresistible. Sería bueno volver a pensar la valencia política del sadismo y el masoquismo, y las dinámicas de su funcionamiento recíproco.

“El mejor recurso para defender nuestra soberanía [...] es precisamente reforzar nuestra alianza estratégica con los Estados Unidos”, esas fueron las palabras, literales. La

estructura del argumento es fascinante: la mejor manera de defender la soberanía es destruir nuestra soberanía. Lo fascinante es que a esa inversión de toda lógica se la haga pasar por argumento. Creo que deberíamos estar atentxs no solo a la morbosa vocación colonial del gobierno, sino a la estructura de su manera de argumentar. Porque esa estructura se replica en otros campos de su hacer, y ayuda a comprender la lógica desquiciada a la que nos empuja: una verdadera racionalidad paralela que aplica a todos los campos. Lo mismo había pasado con la provocación en torno al “adoctrinamiento”. La estructura del argumento de Adorni es la misma que usó Milei en Ushuaia: el mejor recurso para defender la libertad de expresión es reforzar la censura. La violencia del argumento es doble: por un lado, está la violencia lógica que rompe los lazos internos del pensamiento, esos que parecían irresistibles. La soberanía excluye la influencia de una potencia colonial, la libertad de expresión excluye la censura, pero si se dice desde las más altas esferas del poder (del sentido), esas fibras íntimas de la razonabilidad empiezan a romperse (la contradicción es tan evidente que la mente busca una salida, una escapatoria). Por otro lado, está la violencia usurpatoria que busca fundar los argumentos de la expoliación en valores opuestos a esta: la soberanía (para destruir la soberanía), la libertad de expresión (para destruir la libertad de expresión). Creo que tenemos que respetar la sensación cotidiana de que este gobierno nos está enloqueciendo, porque efectivamente es parte de su estrategia de guerra psicológica. Pretender hablar con unx fascista es enloquecedor. Ellxs están proponiendo una guerra. Responder en el terreno del argumento es ya haber cedido a su plan de locura planificada. El diálogo implica un sometimiento a reglas comunes de comunicación. Lx fascista instrumenta la palabra solo para capitalizar ese sometimiento autoconsentido de quienes aún creemos en ella.

“Enjoy, my friends”, invitaba una publicación en X repostada por Milei, que comenta un video de la represión a manifestantes de organizaciones sociales que reclamaban por la falta de alimentos en comedores infantiles. Ya que no pueden disfrutar de sus vidas, ¡disfruten de la negación de la vida de lxs otrxs! Que es un disfrute muy poderoso, por cierto, el de la crueldad. Un intenso dolor placentero que ayuda a anestesiar el sufrimiento circulante. Milei logra reemplazar la felicidad popular ausente con el goce sádico desatado. Recuerdo cuando Daniel Santoro, el pintor, planteaba que el peronismo es la “democratización del goce”. Creo que en eso se equivocaba, más allá de la pertinencia de su intervención en aquel momento. Y creo que se equivocaba doblemente: por un lado, porque el goce es lo indemocratizable por definición, el goce es lo irreductible y, si tiene un sentido político, lo tiene como afirmación del fondo oscuro y anárquico de la vida en común, ese que disuelve el lazo en el agujero de indistinción anarcofascista de una pulsión de muerte desatada. Por otro lado, porque el peronismo jamás estuvo desligado de una idea de orden, de forma, es una utopía luminosa (cual día peronista), y por eso sus imágenes míticas no son de goce, sino de felicidad. De hecho, creo que este contrapunto es clave para entender la mutación antropológica que vivimos: el goce del individuo libertario vs. la felicidad del pueblo peronista. Porque deja ver una astucia muy importante de este gobierno: es el gobierno de la austeridad que, sin embargo, se muestra muy pródigo en disfrutes abiertamente pornográficos. ¿Qué más voluptuoso que disfrutar del sufrimiento ajeno? ¿Recuerdan *Saló*, la última peli de Pasolini? “Nosotros, los fascistas, somos los verdaderos anarquistas”, decían los personajes, verdaderos anarcocapitalistas, mientras gozan del horroroso suplicio de sus mancebos. La disyuntiva se tensa en la fibra siniestra del disfrute que oscila entre felicidad y goce: si el peronismo no democratiza la felicidad, las nuevas derechas sabrán desinhibir el goce. Democratizar la felicidad implica distribuir igualmente las condiciones para

evitar el sufrimiento. Desinhibir el goce implica extraer un disfrute suplementario del propio sufrimiento, cuyas causas no se tocan: un método para perpetuar ese sufrimiento legitimándolo en los resortes más oscuros de las pasiones humanas.

Sobre “adoctrinamiento”. Es interesante señalar una contradicción bastante flagrante en el discurso oficial sobre “adoctrinamiento” y “libertad de expresión”. Cuando se trata de violencia verbal, de discursos de odio, de linchamiento en redes, de cloaca digital desinhibida, todo está permitido en nombre de una “libertad de expresión” que carece de cualquier asomo de regulación, y que, muy por el contrario, es practicada y celebrada desde la cumbre del poder como ejercicio pornográfico de la palabra denigratoria. Ahora, si se trata de la práctica cotidiana de transmisión escolar o universitaria y de la consagrada “libertad de cátedra”, con toda la responsabilidad con que se ejerce y con toda la cadena de regulaciones de hecho ya existentes en las instituciones correspondientes, tanto reglamentaria como históricamente, con todas las herramientas de las que lxs estudiantes ya disponen para propiciar la multiplicidad de perspectivas, ahí, justo ahí, se levantan todas las alarmas del “adoctrinamiento”. Es claro el sentido de este desbalance: libertad para la denigración, censura para el argumento; vía libre para la calumnia, persecución al pensamiento. “Adoctrinamiento” es la palabra con que el gobierno nombra el pensamiento crítico; “libertad de expresión” es el nombre del gobierno para los discursos de odio. Todo bajo el mismo hilo conductor: destruir la palabra como lugar de pensamiento. Y algo más: el canal abierto por el gobierno para denunciar a docentes “adoctrinadores” no es solo una persecución a docentes, ni una manera de instilar una lógica delatoria que destruya el sentido comunitario de la educación, sino además una grotesca proyección de la subestimación de lxs estudiantes por parte del gobierno. Lxs estudiantes, que

siempre pueden y pudieron discutir lo que el docente dijera, ahora se ven eximidxs del ejercicio de la razón, y seducidos por la dosis de poder autoritario cedido de manera pérfida por el gobierno como reemplazo del ejercicio argumental de su propia autonomía intelectual.

“Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo”, decía famosamente Arquímedes. ¿Será este apoyo abrumador a la educación pública el punto de apoyo que necesitamos para mover esta pasividad de la sociedad contemplando su propia destrucción? En el macrismo, hubo dos puntos de apoyo: las políticas de derechos humanos (en 2017, con el 2x1) y la educación pública (en 2018, con la gigantesca movilización docente). Hoy, los consensos en torno al “Nunca más” han sido puestos en cuestión con eficacia, y los ataques del gobierno han logrado fracturar a la sociedad en dos. Ahora, los ataques a la educación pública no han podido conmover (¡aún!) el consenso que ella tiene en torno a ese valor, quizá el único valor solidario y común que disfruta de semejante nivel de legitimidad. No podemos meramente alegrarnos, debemos levantar el guante. No podemos meramente celebrar esta adhesión, sino usarla para recuperar los sentidos de la solidaridad y lo común en otras esferas de la vida. Este casi 90 % de aprobación es un signo de esperanza para el conjunto de la sociedad, pero para nosotrxs, universitarixs, es además un mandato de responsabilidad. Tenemos que saber transformarlo en la palanca que conmueva a la sociedad y la saque de su inercia autodestructiva. La marcha del 23 tiene que ser la palanca. El punto de apoyo está.

La noción de “goce” y su enlace con el “discurso capitalista” parece ser de los aportes más incisivos del psicoanálisis para pensar nuestro presente. Hoy estaríamos obligadxs a gozar sin límites de nuestra individualidad más allá de toda

restricción, más allá de todo reconocimiento a otro, como único horizonte (al menos aspiracional) de una vida capitalista cerrada sobre sí. Se desregula el Estado, se desregula el goce: ¡fuera todas las mediaciones!, y es la ley misma la que nos dice: ¡fuguen la guita!, ¡goцен sin ley! Sin embargo, hay algo en este planteo que no cuaja. Diría: la crítica al mandato capitalista de goce funcionaba en una “sociedad de consumo” (la sociedad en la que se formuló esa crítica). Hoy, si es que ese mandato se sostiene, ya no lo acompaña la promesa que lo estructuraba: la del consumo indefinido. Sin promesa de consumo, ¿sigue siendo el mismo goce? ¿Podemos seguir criticando el “goce”, como si la gente anduviera realmente gozando por ahí, como si aún viviéramos en una sociedad de consumo? Bajo el actual capitalismo del descarte, la crítica del goce capitalista cobra un tono de turbia superioridad moral (núcleo de nuestro progresismo) heredero de la vieja crítica a la “sociedad de masas”. Una cosa es criticar un ideal de vida alienada (el problema del 68 francés), y otra muy distinta criticar un ideal de destrucción de la vida (nuestro problema hoy). Una cosa es la muerte de Dios, y otra muy distinta la muerte de hambre. No es lo mismo ser empujadx a gozar (a consumir), que ser obligadx a trabajar por dos mangos. El capitalismo del goce es el capitalismo bienestarista, uno que aún no había tocado su propio límite, sino que aún lo estaba expandiendo a través de los sujetos, incluyéndolos a todxs, también sus deseos, en su lógica de valoración. El capitalismo posbienestarista contemporáneo no tiene como problema incluir a todxs, y todo deseo, en su lógica a través del goce. ¡Es a lxs empresarixs del Llaolao a quienes se les propone el fin de toda mediación! Su trabajo sucio es otro, no de inclusión sino de exclusión: separar quiénes sobrevivirán y quiénes no a la devastación necesaria para sostener la acumulación. No sé cómo se reformula el lugar del goce en semejante contexto.

Milei no es cínico. Es sincero y esa es la diferencia clave con Macri. Macri fue el garca clásico, oligarquía argentina típica, sin visión ni destino, pura gerencia de negocios a corto plazo. Era un pobre rico con el solo objetivo de acumular más guita, y para eso montó un escenario simplemente falso, de la mano de Durán Barba y Peña. Pero sin ninguna vocación fundacional, sin ningún vínculo con la verdad, sin ninguna proyección. Fue expresión residual de un orden sin verdad, mientras que Milei es manifestación precursora de nuevas verdades, creencias capaces de hacer mundo. Milei no miente, encarna verdades. Verdades que no quisimos ver, que ya nos moldean hace tiempo pero que aún no terminamos de asumir. Tanto respecto a nuestra sociedad como a nuestro vínculo con las palabras. Porque la principal verdad que Milei encarna es esta: la verdad de un nuevo vínculo con la verdad. Un vínculo que lxs humanxs estamos moldeando hace tiempo y que ahora precipita como orden social integral. Él expresa ese nuevo vínculo, que no solo refiere a nuestra vida social. Redes e inteligencia artificial implicaron un desquicio total de nuestra relación con el mundo tal como la conocíamos. Ese desquicio que a veces nombramos con los repertorios de la psicopatología, pero que en realidad refieren al estatuto mismo de la palabra: la palabra ya no funciona para atestiguar realidades, sino para anticiparlas, ya no opera en la lógica de la conexión con lo real, sino en la lógica de la profecía autocumplida. Cuando decimos que esto es “delirante”, no aludimos a la psicología, sino a la ontología: la verdad es eso que se anticipa como enunciado aberrante hoy pero estructurante de la realidad de mañana: las “hipersticiones” de Nick Land. Y Milei es expresión de esta nueva verdad hipersticional del siglo XXI. Eso es lo que significa que Milei haya “estatizado Twitter”, que haya convertido en razón de Estado a la lógica de las redes. En Twitter no hay “mentiras”, porque no hay verdades: hay palabras que son hechos en flujo acelerado. Ese era el momento de verdad del debate sobre “discursos de odio”, y lo que marca el signo de un cambio que no es solo una

transformación socioeconómica, sino una verdadera mutación antropológica, en curso desde antes de la llegada de Milei y ahora sancionada por él.

¿Son o se hacen?, es la pregunta que surge recurrentemente ante la acumulación de dislates y aberraciones. Sin embargo, creo que esa pregunta, al separar realidad y ficción, sigue suponiendo que el delirio o el sinsentido es algo externo, una herramienta, un instrumento para otros fines (la confusión, el desvío de la atención, etc.). Entonces, nos interroga si creen en las estupideces que dicen o simplemente las dicen sin creer en ellas, con el fin de instrumentar la confusión, de montar una escena y levantar una cortina de humo. Esas preguntas eran adecuadas a la fase anterior del neoliberalismo, cuando el cinismo parecía nombrar la esencia del comportamiento del gobierno de Macri. Pero el cinismo supone que están, por un lado, las imposturas fingidas y, por otro, la real realidad; supone que esa distinción es aún posible y, además, insidiosamente manipulada por quienes la movilizan. Ahora estamos más bien ante el descalabro de ese deslinde, estamos justo ahí donde delirio y realidad tienden a colapsar el uno en la otra. Hoy parece que el sinsentido no es solo un atajo hacia la expoliación de lxs que menos tienen, o una cortina de humo sobre las decisiones contra sus intereses. El sinsentido es parte interna del saqueo: la expoliación simbólica, el despojo del sentido es parte integral del despojo material, no (solo) un instrumento para lograr adhesión al saqueo. Porque el despojo simbólico es él mismo material: es la garantía de la perduración del saqueo generalizado. Por eso el sinsentido se vuelve tan ominosamente real. Y por eso pienso que son y se hacen, que son haciéndose, y se hacen siendo lo que son: realidad (“son”) y ficción (“se hacen”) son parte integral de un único y ominoso enrarecimiento de lo real.

Una más sobre Lemoine y la ciencia. “Terraplanismo” no tiene nada que ver con alguna opinión extravagante acerca del planeta Tierra, ni jamás tuvo la intención de ser eso. “Terraplanismo” solo nombra la desconexión total entre las palabras y la realidad, y la militancia en favor de esa desconexión. “Terraplanismo” es ingresar al mundo del lenguaje para destruir el lenguaje: es como presidir el Estado para decir que el Estado debe ser destruido. Es el nombre que el nihilismo radicalizado de nuestro tiempo utiliza para avanzar en la desertificación del pensamiento, es decir, de la posibilidad de comunicarnos. No solo no es una afirmación sobre la Tierra, sino que ni siquiera es una opinión aberrante. Sí es aberrante, y esa es su función comunicacional: generar un “escándalo” epistémico, que cumple la función de los “escándalos” de la farándula, pero ahora interiorizados en nuestra vida mental en tiempos de disonancia cognitiva. Por eso puede circular en redes: el terraplanismo es al pensamiento lo que el insulto al lenguaje, genera *engagement*. Pero no es una opinión, porque su función es puramente performativa: no habla del mundo, sino que actúa la desconexión sideral entre el habla y el mundo. El “anarcocapitalismo” realiza esa operación en la macro, desmontando el Estado como gran mediador; los “discursos de odio” lo hacen en la micro, fascistizando la vida cotidiana; el “terrappanismo” realiza lo mismo en la legitimidad social de la ciencia. Y eso es clave para el conjunto del esoterismo “libertario”. Porque la ciencia no es solo trabajo de laboratorio, ni el “valor agregado” de la industria nacional. La ciencia es fundamentalmente esto: producción de capacidades colectivas para apropiarnos y diseñar las cuestiones referidas al futuro colectivo. “Terraplanismo” jamás implicó hablar de cierta idea de la Tierra, sino solo desmontar esa fábrica de capacidades colectivas de articulación de sentido que llamamos “ciencia”. La “ciencia” es una trinchera fundamental contra el oscurantismo nihilista contemporáneo. Y no por “racionalista”, sino por confiar en la posibilidad de articular capacidades colectivas en un medio común.

Aplastadxs en la literalidad de un rey vestido con su propia desnudez. Algo que parece tornarlo invulnerable: ni desnudo ni desnudable. Y así estamos: capturados en algo que ya no es obscenidad, sino literalidad, fin de la distancia, fin del juego significante: esa es la eficacia de su “sinceridad”. Lacan decía: el rey está desnudo ¡debajo de su ropa! Hoy deberíamos decir: el rey está vestido ¡con su propia desnudez! Por eso nos cuesta tanto desvestirlo. La fuerza hipnótica de este fenómeno es posideológica porque no hay pliegue, no hay doble escena, no hay afuera, es la pura superficialidad de los personajes de Brecht: “hola, soy un cerdo burgués y vine a explotarte”. En Brecht este tipo de superficialidad aún generaba extrañamiento y distancia, eran formas autoperódicas de representación de la opresión. Hoy estos enunciados son la literalidad sin distancia, y la estupidez deja de ser autoperódica: sin afuera, la estupidez es pura violencia, curvatura de lo real. Silvia Schwarzböck se había referido a la estética neoliberal como una “estética de lo explícito”. Uno duda de si lo que hoy tenemos es una estética de lo explícito o más bien una estética de la literalidad. Lo explícito aún ingresaba en un juego de implícitos y explícitos, adentros y afueras, mientras que hoy eso ha estallado. Lo explícito es obsceno, mientras que lo literal es aplastante, es asfixia: lo obsceno supone una escena y algo detrás de escena. Hoy esa dualidad no existe, y lo obsceno carece de escena a la que oponerse. Lo sublime fue el fin de lo bello; lo siniestro fue el fin de la soberanía del yo; lo literal hoy es el fin del juego del significante. Todo significante aparece fijado, aplastado sobre su función como catalizador de los vectores correspondientes del capital. Por eso este experimento no puede ser comprendido solo económicamente. Porque exige una reducción capitalista de los signos. Nuestra relación con el sentido está siendo ya no solo alterada por su relación con la mercancía, sino reducida a su función exclusiva en el proceso de valorización. Solo somos sujetos en cuanto sujetos de la valoración capitalista. No hay resto. Ni siquiera para

vestir a un rey desnudo de sí. Solo hay nihilismo, erosión y entropía.

“No es libertad, es odio”. El crimen de odio contra cuatro mujeres en el barrio porteño de Barracas, y el lesbicidio de tres de ellas, volvió a poner sobre la mesa la cuestión de los “discursos de odio”. Un debate mal llevado que, sin embargo, sigue siendo indispensable para pensar una sociedad en su progresivo y capilar devenir fascista. La precisa consigna “no es libertad, es odio” vuelve a inscribir el problema de las relaciones entre “libertad de expresión” y “discursos de odio” que estaba en el corazón del malogrado debate. Pasa que, en el camino, se coló la crítica al progresismo, que era pertinente y errada a la vez. Una crítica que estuvo en el centro de la voz que de manera más difundida organizó el debate sobre la llegada de Milei al poder: la de Pablo Semán. Una voz para la que la hipocresía progre tuvo un peso mucho mayor en la llegada del fascismo que el lento colarse de la violencia política capilar a través de los discursos de odio (por eso, el libro de Semán ni menciona el atentado contra Cristina como antecedente relevante del ascenso libertario). Y, por supuesto, en ese contexto el debate sobre los “discursos de odio” fue leído como el colmo del progresismo, como una operación de chantaje moral que venía a pontificar sobre la corrección política en la lengua mientras ese “Estado que te cuida” que el progresismo defendía iba claudicando velozmente en sus obligaciones ante lxs más necesitadxs. En el crimen de Barracas confluyen discursos de odio y precarización radical de la vida, crueldad y “mímica de Estado”: muestra la convergencia y complicidad entre discursos de odio y vaciamiento del Estado, entre descomposición de lo simbólico y destrucción de condiciones materiales de vida. Tenemos que salir de la trampa del anti-progresismo, que no es más que la última trinchera del progresismo, para recuperar motivos clave de la lucha contra la deshumanización y el nihilismo. Lo mismo está sucediendo

ahora con el uso de la palabra “crueldad”: candidata estelar para la condena antiprogre, su impugnación, sin embargo, no va a ayudar a eliminar la crueldad circulante y sus múltiples formas de eficacia. El punto es desmoralizar el “odio” y la “crueldad” para dimensionar el valor estrictamente político de su circulación social, su función estratégica. De otro modo, nos mantenemos en el círculo autocomplaciente del progresismo.

El oscurantismo contemporáneo es una mezcla salvaje de escepticismo y dogmatismo. Ya lo había dicho el viejo Kant en su crítica al fanatismo: lx que no cree en nada y lx que cree en cualquier cosa se parecen demasiado. Lx dogmáticx cree en cualquier cosa por la sencilla razón de que no cree en nada, es decir, en nada que pueda contrastar con su creencia, adoptada por fuera de todo criterio racional y parámetro de contrastación. Lx dogmáticx cree en cualquier cosa porque dejó de creer en la palabra y su potencia comunicativa. Y en eso andamos hoy: no creemos en nada, y justamente por eso cuando creemos en algo nos “abrazamos” fanáticamente, porque no creemos en ninguno de los parámetros con los que podríamos fundamentar o refutar nuestra creencia. Simplemente creemos, “abrazamos ideas”, fanáticxs de tan escépticxs. Sí, esa es la paradoja en la que andamos. El escepticismo corroe nuestra capacidad de ver o discernir, porque desconfía de todo lo que vemos, nos asegura que todo es ilusión y engaño, todo es *fake* y posverdad, por lo tanto, nada en nuestras representaciones es firme. Sin embargo, nunca podemos andar por el mundo sin creer en nada, mucho menos en tiempos de crisis e incertidumbre. Entonces creemos. Pero cuando de pronto creemos en algo, dado que nos volvimos ciegx de tan críticxs, corrosivxs de tan sospechosxs, esa creencia es como un forúnculo que nos crece, y no el punto de llegada de un proceso reflexivo de sopesar argumentos, experiencias y opiniones contrastantes. Hoy tenemos una creencia como

quien tiene un tumor. El reino de la posverdad no es el reino de lo líquido y fluido, como tantas veces se ha dicho, sino de lo sólido y rígido. “Todo lo sólido se disuelve en el aire” decía el *Manifiesto comunista* en tiempos de revolución. Hoy, en tiempos de nihilismo, cuando la disolución se torna insoportable, todo lo líquido se solidifica. La posverdad es el líquido corrosivo que rigidiza toda creencia. Este mundo *fake* es el caldo de cultivo de los dogmatismos más violentos y enceguecidos. Los discursos de odio son expresión de este proceso. Nada tienen que ver con la verdad, ni tampoco con la falsedad, sino solo con la rigidez de la creencia: escepticismo fanático.

Están lxs progresistas, para quienes lo que está pasando es una locura y lxs votantes de Milei son unxs descerebradxs. Están lxs antiprogresistas, para quienes lo que está pasando es lo más lógico después de tanto progresismo neoliberal, y lxs votantes de Milei son lo más racional en estas condiciones. Para el progresismo, esto es inexplicable hasta el límite de la insania. Para el antiprogresismo, esto tiene causas económico-políticas que tornan innecesario todo abordaje de la nueva (ir)racionalidad instalada. Para unxs, habría una irrupción de una política de la crueldad que desafía todos los marcos de la comprensión, para otrxs hablar de crueldad es pura moralina progre que no ve la continuidad de la misma desigualdad neoliberal, pero con nuevos medios. Unxs dicen: ¡es la política de la crueldad!, lxs otrxs responden: ¡es la economía, estúpido! Creo que en ambos diagnósticos se pierde la pregunta clave por una nueva racionalidad política 3.0 que resulta clave para entender nuestro tiempo, marginada tanto en el diagnóstico psicopatologizante progre como en el economicismo poronga. No, no es una mera locura, no es psicología, es una lógica singular, singularísima, pero irreductible a la locura. No, no es solo la pobreza y la desigualdad, es también una nueva manera de gestionar el consenso y de ligar política y lenguaje, muy nueva. Esto

es clave porque creo que la complementariedad entre neofascismo y capitalismo financiero que este gobierno está logrando no se puede leer desde las veredas enfrentadas de estos bandos en que hoy se polariza el campo opositor. Como si fuera más importante ver quién tiene más razón (unxs con su moral, otrxs con su cinismo) que intentar hacer un diagnóstico menos narcisista de lo que nos pasa. Y creo que lo que nos pasa es que el neofascismo social viene a ofrecer la gramática de la desintegración para una sociedad desintegrada por la violencia del capital desatado. Y que *cuanto más injusto se torna el mundo, más incomprensible se vuelve*: no se explica la viabilidad de este proyecto sin la disolución de la gramática social, ni se explica esa disolución fuera de los efectos de este proyecto expoliador.

Mi querido Seba me manda esta foto. Y me dice: en plena Richardson, a metros de Ciudad Universitaria, ese grafiti: “+ Galperín – Grabois”. ¡Qué onda, loco! Me resulta genial. Con Seba siempre jugamos a policía bueno y policía malo del (anti)progresismo, y un grafiti así, la voz del pueblo, gritando en las puertas de la UNC, la cuna del progresismo, que necesitamos más Galperín y menos Grabois, es perfecto como imagen de época. Gana policía malo. En otro audio, me dice: creo que sin querer te entregué una imagen para alguno de tus nuevos posteos. Y sí, pienso: todo se capitaliza. Galperín ya ganó. También entre quienes votamos a Grabois. Porque Grabois es contenido humano, pero Galperín es la sintaxis inhumana. Y eso genera una asimetría total entre ambos: que Grabois sea contenido humano no lo hace incompatible con la sintaxis inhumana de Galperín. La indignación garpa en el mercado libre de las transacciones progresistas. Puedo compartir esta imagen y proponer una reflexión re copada, porque detrás está este mercado libre de imágenes que es Instagram. No hay transacción humana fuera de la lógica de la mercancía. Ella gana siempre, tanto más cuando la mercancía que se ofrece incluye una crítica a

la mercancía, generando así la ilusión de un mercado paralelo, una especie de *deep web* de la lucidez y del Bien. Pero es solo un método para capitalizarlo todo, incluso el don. Y pienso (para ya empaquetar mi mercancía) que aquí hay dos opciones: o el cinismo o la ironía. El cinismo asume esa ausencia de afuera: todo es mercado y sus críticxs serían las almas bellas del patetismo progre. La ironía asume que sí hay un afuera, pero que es (lo) inapropiable. El antiprogresismo es una forma de cinismo: de tanto explicar a Milei se lo termina legitimando; de tanto entenderlo, se termina desconfiando de todo afuera. La autocrítica progre ensaya la vía de la ironía: intentar entender a Milei admitiendo, a la vez, que hay un Afuera irreductible, aunque se abstenga de nombrarlo. La ironía pide, antes que nada, autoironía. El progresismo, entretanto, y en eso coincidiremos con Seba, habita su ciudadela fortificada mientras sus propias paredes hablan la lengua de Milei.

El NFP ganó en Francia. Por supuesto, es una enorme alegría, que nos recuerda que no todo está perdido, que la lucha continúa, que la memoria democrática insiste, que la ola neofascista es eso, una ola en el eterno mar de la historia. Algo que ciertamente estaba ya claro en una América Latina tensada entre experimentos neofascistas y gobiernos izquierdistas que, en simultáneo, ganan elecciones –sin olvidar este detalle: ambos igual de (pos)democráticamente–. Porque lo que insiste es la misma “sorpresa” que parece ser la constante desde el triunfo de Trump en 2016: “sorpresa en Francia” se repite en todos los portales. La imprevisibilidad de los electorados, la volatilidad de los cambios de rumbo, la inestabilidad política, el “déficit de historicidad” de la acción colectiva parecen ser la norma de una época anómica en la que la inteligencia política parece más desasistida que nunca de todo residuo de “ley de la historia”. La historia es la “desquiciada” (no Milei), porque el capitalismo financiero actual, este neoliberalismo zombi, muerto y vivo a la vez,

no está en condiciones de ofrecer patrones estables para su reproducción. Entonces, nada de lo sucedido “antes” es una buena guía para lo que haya de suceder luego. Eso marca el ritmo sincopado de una época en la que la “incertidumbre democrática” parece ceder a una simple “incertidumbre histórica”, pues hoy la contingencia, la falta de fundamentos, no necesariamente redundan en políticas democráticas, sino que deja abierto el abanico de posibles políticos a una “sorpresa” exasperante. La crítica que la segunda mitad del siglo XX hizo de los totalitarismos de la primera ya no es la mejor guía para criticar los autoritarismos de hoy. Porque hoy el autoritarismo no necesita de verdades absolutas, y el neofascismo nada como pez en el agua en la incertidumbre y la ausencia de fundamentos: el nihilismo de la extrema derecha actual es expresión de su hipermodernidad. Hoy sabemos, a la vez, que a la democracia no le alcanza con la crítica a los “esencialismos” totalitarios, sino que exige esencialismos estratégicos (¡ay, la verdad!) para no caer en la trampa neofascista. Nada garantiza ni la “victoria” ni el fin del neofascismo: será, cada vez, una “sorpresa” más en este mundo revuelto.

Creo que este tiempo extraño nos pide, también, ensayar nuevas formas de narrar nuestras victorias parciales. Por supuesto, por fuera del derrotismo que la fascinación por el apocalipsis propicia. Pero también y, sobre todo, por fuera del optimismo progresista que nos invita a pensar los triunfos como signos de un sentido trascendente que, por fin, se recupera. Es entendible que, ante tanta catástrofe, la emergencia de alguna buena noticia intente ser leída como signo (en el sentido de Kant leyendo la Revolución francesa, justamente, como “signo” del progreso). Pero más honor le haríamos si la leemos en sí misma, en su pura positividad y no como indicio de otra cosa. Creo que hoy las victorias son más importantes que nunca justamente por ser más frágiles que nunca, por lo que deberían ser resguardadas

en marcos más potentes que los del “progreso”. Progreso y catástrofe son las dos caras de una misma visión plana de la historia, incapaz de leer las superposiciones, intermitencias y latencias. El progresismo sigue pensando como si la historia fuera un juego de la soga que tironea una única cuerda que va para un lado o para otro, izquierda o derecha, progreso o catástrofe. Quizá las sogas son múltiples, quizá el juego no sea de suma cero, quizá sea menos juego de la soga y más “juego de cuerdas” al modo de Haraway. Necesitamos contar una historia estratificada, hojaldrada, en la que las expresiones de resistencia también implican una resistencia a su subsunción en una gran contrahistoria de la emancipación. Las luchas no solo son luchas *en* la historia sino también *por* la historia, por la forma de la historia y por otorgarle un espesor de mundos que es lo que verdaderamente se opone a la filosofía de la historia del capital. El triunfo del NFP en Francia, el de los laboristas en Inglaterra, los triunfos centroizquierdistas en América Latina. También otro tipo de triunfos subterráneos, como fue la secuencia de la condena a Darthés hasta la de Alperovich, pasando por la denuncia a Brieger. Y no se trata de volver al contrapunto de micro vs. macrohistoria, sino, al contrario, de dar la disputa por otra universalidad: como trama tupida de historias singulares que se coordinan entre sí y no como abstracción de todo lo secundario para afirmar lo principal. Podríamos decir, ahora sí: una universalidad de izquierdas que resista la universalización abstracta del capital.

Milei y Villarruel encaramados en un tanque de guerra, felices como niños. Imágenes como esta, típicas de la política visual de este gobierno, implican un desafío singular. La primera reacción es: ¿cómo interpretar de manera no literal una imagen tan literal como esta? Porque ante una imagen semejante el pensamiento queda como girando en falso y pregunta: ¿es joda? Todo es tan literal que busca

una segunda intención que le dé sentido. Pero entonces nos sentimos encarando mal la cosa, con preguntas inadecuadas, precisamente porque la literalidad es un pilar clave de esta singular política de los símbolos. Y si la literalidad, la carencia de espesor, la ausencia de dobles intenciones (y por tanto de cinismo) son parte central del funcionamiento de este tipo de imágenes, entonces una interpretación a su altura debería intentar menos buscar qué hay detrás de ella que interrogar cómo es posible que no haya nada detrás. Y entonces la cosa se pone compleja, justo ahí donde la brutal simplicidad parece asfixiarlo todo. En el año 2000, profético, Héctor Libertella escribió una utopía, *El árbol de Saussure*, publicada por Adriana Hidalgo, que se interrogaba cómo sería el mundo cuando haya desaparecido el signo. Un mundo cada vez más nuestro. En las páginas 27 y 32, afirma:

La interpretación desfallece, y entonces Freud se dedica a escribir un texto invisible. La pintura no admite comentarios: es apenas la callada comunión física de un cuadro y un observador. Los diarios son puro grafismo, únicamente existen para “darle mirada a los ojos”. Y hasta la lectura más acabada la ejercen los analfabetos.

Esta imagen parece sacada de ese mundo feliz y terrorífico de Libertella: está allí, sin comentarios posibles, como testimonio plano de una silenciosa comunión física de un líder estruendosamente mudo y sus observadorxs-seguidorxs. Y para leer esta imagen tenemos que intentar volvernos analfabetos de todo lo que pudimos haber aprendido acerca de las imágenes. Un régimen en el que solo operan lo real y lo imaginario, donde la función simbólica se ve atenuada hasta el límite de su colapso, y donde somos arrojadx a una vertiginosa oscilación entre hiperrepresentación y realidad cruda. Como las “hipersticiones” de Land: la verdad como profecía autocumplida y clausura de la representación en el cortocircuito imagen-real.

Sobre lo intratable. El fascismo contemporáneo vive de una estetización de la Cosa. Lo intratable como aglutinante negativo de la desquiciada racionalidad política actual, que no por desquiciada deja de ser racional. No se gobierna lo ingobernable, sino con lo ingobernable, a su través. Y eso a una escala masiva, no solo como “herramienta” de poder, sino como manifestación de un clima de época, de una sincronía. Hoy lo ingobernable ya no quiere ocultarse, no puede ocultarse, pero su ostentosa espectacularización se moviliza solo en función de impedir su elaboración. Estamos en ese punto en el que las fuerzas de lo heterogéneo acumuladas piden pista, pero en el que la voluntad popular aún no ha sabido construir nuevos diseños de la política que elaboren ese acumulado y que logren una inscripción no violenta de su poder. Lo reprimido, entonces, solo retorna como traumático. Así, lo intratable de cada quien pasa a ser objeto de exposición (mediática, política, en redes, etc.), dejando en el mismo movimiento de ser objeto de elaboración. La verdad no es el resultado de la transformación de lo incorregible, sino de su exposición (“sincera” u “obscena”, dependiendo de quién la relate) en toda su crudeza. Ahí es donde la crueldad aparece como una auténtica política de la verdad, una política de lo real, es decir, de aquello que viene siendo sistemáticamente ocluido por un progresismo que ni elabora ni permite expresar lo rotos que estamos, la herida que somos, lo intratable que nos constituye (la corrección política tiene su parte de moral denegatoria y autosacrificial, tanto como la tiene el emprendedurismo neoliberal). Lo “posdemocrático” de las nuevas derechas nos recuerda lo que la “democracia” progresista quiso ocluir: no basta con las reglas formales del pacto para que la cosa funcione, hay un violento afuera de las reglas donde se juega lo sustancial de la disputa. El “auge” actual de las derechas no es un mero dato sociopolítico: ellas son las que asumieron una política de lo real. El progresismo quedó como el guardián de lo

simbólico. Y, en el camino, lo imaginario quedó capturado por la fascinación que ejerce la ferocidad de lo real.

Hoy, cuando los electorados eligen gobiernos democráticos, lo hacen bajo condiciones tan posdemocráticas como cuando eligen fascistas. El “avance de las nuevas derechas” no es un problema electoral, sino político, social, subjetivo, civilizatorio: es expresión del nihilismo como *a priori* histórico. Cuando se habla de “posdemocracia” no se está diciendo que la democracia ya fue y que a partir de ahora van a ganar puras dictaduras. Por supuesto, la democracia será una opción muchas veces elegida. Pero justamente: una opción, ya no más el marco del juego político. Por eso, también los electorados democráticos juegan con nuevas reglas, ya no democráticas, de la política. Entonces, cuando celebramos que un gobierno democrático y progresista triunfa, nada estamos diciendo del suelo posdemocrático de condiciones sobre el que se asienta y que le da su específica fragilidad epocal –y acaso también su específica potencia–. No solo los gobiernos neofascistas emergen de condiciones posdemocráticas, sino que las mismas condiciones son las que pueden dar lugar a gobiernos convencidamente democráticos. Pero estos gobiernos ya no se asientan en el terreno de las convicciones democráticas del pasado, sino sobre un nuevo y resbaladizo suelo nihilista de nuestro tiempo, que es el mismo desde el cual surgieron las nuevas derechas como emergentes naturales (pero, ¿no era la raíz nihilista de la democracia lo que denunciaban sus mejores críticos, Nietzsche incluido?). Dije fragilidad y quizá también potencia porque hay una verdad de la política, hay un real de la política, cuyo impacto puede implicar una renovación necesaria para la propia democracia. Por eso no es pesimista mi planteo: “posdemocracia” es la conciencia de que estamos expuestos a un afuera anómico de las reglas de la democracia formal, pero ese afuera es el único ámbito en el que

podremos reconectar con la soberanía popular vapuleada por la propia democracia formal. Vivimos tiempos convulsos. La derecha ha tomado la ventaja, y por eso se le ha atribuido la rebeldía, porque fue la primera que reconoció una rebeldía de fondo. Pero la reconoció para reabsorberla. La izquierda es la que tiene que venir no solo a dar expresión a esa potencia histórica (la actual estetización neofascista de la Cosa), sino a restituirle todos sus derechos.

Este posteo es parte de los efectos colaterales que el acontecimiento de anoche incluye y anticipa: la confusión general y la crispación violenta como regla de una época sin reglas. Me valgo de la “rebelión del público” que Trump lidera para escribir lo que se me canta. Y digo: el de Trump es un atentado, sin importar quién lo haya cometido. Primero, porque Trump, padre de las nuevas derechas, es el gran legitimador global de la violencia desatada como mecanismo de gobierno a través del caos; segundo, porque Trump es el rey de la confusión general como pauta de la opinión pública, y todo indica que nada será claro en este atentado. La verdad de la paranoia es compacta, cerrada y vuelta sobre su enunciador como autotestigo de una realidad circular, tautológica. No es solo que las “nuevas” derechas están cultivando las violencias que les “van a volver”, sino más bien que la violencia es la vía para hacer real el nuevo modo de la verdad como profecía autocumplida. Razono, entonces, según la lógica del irracionalismo actual: si el tiroteo fue un engaño, Trump, el rey del *fake*, lo hizo. Si el tiroteo no fue un engaño, Trump es el padre de la legitimación de la violencia como forma de dirimir los conflictos, solo le vuelve lo que él inició. Si el tiroteo fue orquestado, Trump es el nombre propio de la conspiranoia, él seguramente habrá tenido algo que ver. Si fue un lobo solitario, Trump es el emblema del individualismo armado, de la portación de armas y la cultura norteamericana de la justicia por mano propia, él solo cosecha lo que cultivó. Y todo cierra, compacto, en la

acuñación de una imagen espec(tac)ular (fotografía de Evan Vucci), que devuelve solidez al círculo paranoico: un ícono que cierre el círculo sobre sí. Ni con la puñalada a Bolsonaro se logró semejante estilización épica. Una imagen puesta a trabajar en su función más primaria: la fijación de un sentido. En este caso, el que sostiene que el nihilismo global que Trump lidera es en realidad una auténtica cruzada civilizatoria, haciendo que el descenso abyecto en el que estamos se vea como una sublime elevación a fuerza de sangre y puño: el líder enfrentando la muerte por la causa nacional que flamea en el cielo.

La llamada “posverdad” puede ser leída de dos modos totalmente contrapuestos (algo similar sucede con los “discursos de odio”): o bien como el imperio de la mentira o bien como la crisis de la verdad. En el primer sentido el concepto es parte de lo que nos hunde en la crisis, mientras que en el segundo podría ser una ayuda para salir de ella. Si lo pensamos del primer modo (y tenemos mil buenas razones, cada día, para pensarla así), la posverdad es ese universo de engaño, ese “diario de Yrigoyen” en el que viviría la mitad del país, y que sirve para delimitar con claridad el campo de quienes no fueron engañados. Si hay una posverdad es porque puede ser reconocida desde el lugar de la verdad, confirmado justamente por la existencia de aquella. Es el “no la ven” invertido, para autocomplacencia progre. Ahora, si lo pensamos del segundo modo, la posverdad carcome también el discurso de quienes la diagnostican, es decir, el “nuestro”. Cuando la posverdad se enuncia como enésima formulación de la hipótesis de la “manipulación de las masas”, entonces lo único que logra es reforzar la distancia entre “nosotrxs” y “ellxs”, que es el motor de la furia legítima que Milei o Trump encarnan, y “nuestra” peor manera de participar de los “discursos de odio”. Pero si la posverdad es el nihilismo que llevamos dentro, la descomposición generalizada de la lengua por la digitalidad y por la injusticia

consentida, puede que ese diagnóstico nos permita encontrarnos en un mismo barro con quienes venían siendo víctimas de “verdades” que no funcionaron, incluidas las de los progresismos que defendimos. Y entonces, “juntxs” e igual de rotxs, acaso podamos retomar una conversación que consentimos romper hace tiempo. Y entender de paso que la “posverdad” es, antes que nada, el consentimiento (progresista) con la ruptura de esa conversación social. Hasta que no dejemos de pensar, hasta en lo más hondo de los huesos, que lxs votantes de Milei son escoria humana, política o social, solo vamos a estar colaborando con la barbarie, con su forma más feroz, que es la barbarie refinada y sublimada de lxs educadxs. La “posverdad” es un problema demasiado delicado como para dejarlo en manos de lxs bárbarxs cultxs.

Hablemos de violencia paraestatal. Hablemos de la normalización de este terrorismo de Estado digital que no estamos queriendo ver. Hablemos del presupuesto millonario de la nueva SIDE, acompañado por una nueva canallada del radicalismo. Hablemos de Santiago Caputo. Hablemos de la normalización cotidiana del amedrentamiento como disciplinamiento o eliminación de toda oposición, también interna. Hablemos de la visita a los genocidas y del 55 % de pobreza. Hablemos de la sorprendente sincronización de escándalos morales y datos económicos escandalosos. Hablemos de la trituradora mediático-digital en que están convirtiendo a la política. Hablemos de las formas de despolitización a través del morbo y la obscenidad. Hablemos del aplastamiento de la política en la tenaza de moral y economía, de un proyecto sostenido en la fórmula de denunciar la “degeneración” (moral, fiscal, etc.) de toda oposición y mantener la inflación a raya, mientras la violencia se va enquistando en un Estado cada vez más consolidado como “Estado dual”. Hablemos de los “sótanos” de la democracia como protagonistas naturales de un gobierno posdemocrático. Hablemos de la moralización masiva de la discusión

pública implicada en la “batalla cultural”, de la hiperpolitización moralizadora de una agenda asfixiante que logra quitarnos el aliento para discutir el rumbo del país. Hablemos de la aceleración apabullante de la agenda, del cinismo hiperbólico de lxs censorxs del cinismo. Hablemos menos de decadencia moral de individuos que de la decadencia política inducida y planificada, de la descomposición de la democracia y de la comunicación pública. Hablemos menos de culpas que de estrategias, menos de ética que de la guerra en curso. Dejemos de ocupar el lugar que lx enemigx construye para nosotrxs, de lamentarnos por la ausencia de la oposición, y comencemos a construirla construyendo una agenda propia. No hay tiempo para lamentos, ni *mea culpa*, no hay espacio para interpretaciones morales del uso bélico de la moral. Discutamos la violencia si no queremos convertirnos en la fábrica de lágrimas de zurdxs en que nos quieren convertir.

Twitter y la SIDE: la mediación política aplastada por arriba y por abajo. Son las bodas entre los consabidos “sótanos de la democracia” y las “fuerzas del cielo” digitales de la posdemocracia. La parainstitucionalidad hacia dentro del Estado se combina hoy con la parainstitucionalidad global, hacia fuera del Estado, de la “clase vectorial” de las empresas y los actores que controlan nuestra vida digital. El colapso de la representación oscila entre un imaginario dominado por las redes transnacionalizadas y un real controlado por los servicios de inteligencia paranacionales. La política es lo que desaparece en esa oscilación. Y en esta nueva oscilación sucede además una reconfiguración de los “sótanos”. Porque uno de los rasgos de este gobierno es justamente su carácter explícito, su desnudez, la “sinceridad” de Milei frente, por ejemplo, al cinismo más tradicional de Macri, que tuvo sus propias oscuridades con la AFI. Con lxs libertarixs prima una lógica de lo explícito. Incluso en redes, ahora que sabemos que hay tuitexs pagxs, con nombre y apellido, y

algunxs hasta con cargo oficial. El choque entre la predilección por los sótanos y la estética de lo explícito, entre ocultar y mostrar, da lugar a la pornográfica impunidad de lxs tuitersxs oficiales. Son grupos de tarea diurnos, que trabajan a plena luz, sin nombres falsos, son agentes de inteligencia que montan *show* de sus operaciones. Dirigen programas de *streaming*. Es como si Stiuso o Arribas hubieran tenido un programa de chimentos en la tele. El Gordo Dan en su programa de Carajo es ese punto de encuentro entre las redes sociales y los servicios de inteligencia, ahora convertido, encima, en *show* mediático. O sea: ese punto de máxima desdemocratización se convierte en *show* mediático. O sea: esa obscenidad, ese ingreso en escena de lo fuera-de-escena, implica una normalización y legitimación pública de algo que hasta el momento debía permanecer en las sombras para poder desplegar su eficacia. Ahora ya no. Porque hoy parte de esa eficacia consiste en legitimar públicamente un orden no democrático: transparentar la violencia. La visibilidad de la no-democracia en la democracia construye ya no un orden cínico, sino positivamente antidemocrático.

Del carisma al Joker. Sugerí que el magnetismo de Milei opera sin necesidad de carisma, un tipo de dominación que fue parte de una época ya concluida. “Carisma” (cuyo sentido se acerca al del “genio” moderno) habla de un “don” o “gracia” que destaca a un sujeto sobre el resto, no de manera objetiva sino en el reconocimiento de sus adeptxs. Insinué que el modo “*influencer*” del liderazgo de Milei es propio de una época que rechaza la excepcionalidad y ensalza la vulgaridad, una época que quiere reconocer en su líder a su igual, no a su ideal. Milei carece de toda forma de “ejemplaridad”, incluso para sus fieles. Por supuesto, tiene rasgos del carisma tradicional: su capacidad de ofrecer formas de autoridad en tiempos de crisis de representación; su ruptura con la jerarquía de la “carrera” o del “cuadro administrativo” (la “casta”); su capacidad de movilizar cualidades

no racionales, mágicas, de adhesión, etc. Entonces pienso: acaso la “ejemplaridad” de Milei radique en el modo extremo en que expone su vulgaridad, su no-ejemplaridad: es uno de lxs nuestrxs, y no se avergüenza de serlo. No es un tipo excepcional en el sentido de alguien en quien proyectar un ideal, un trabajo de sublimación. Si la hay, es una excepcionalidad de la de-sublimación. Lo cual es desconcertante, porque el carisma, en el nietzscheano Weber, era una resistencia al nihilismo, la fuerza disruptiva del sentido en tiempos de administración burocrática, hálito de lo vivo en medio del reinado del número. Milei, por el contrario, es el agente consumado de la nada, es la ausencia de valor y el aplastamiento de todo lo que exceda o reste respecto al más completo “desencantamiento del mundo” al desierto del capital. Quizá su mérito sea resolver el problema del carisma en tiempos de su ocaso, generando efectos de carisma, pero sin requerir de la fuerza plástica de la personalidad carismática, ni de la responsabilidad de su función civilizatoria. Su fuerza se alimenta del magnetismo de la destrucción. Y su inestabilidad, límite del carisma en Weber, se potencia hasta convertirse en virtud: ofrecer una forma de autoridad para tiempos de caos. El Joker como jinete de este apocalipsis *fake*.

Si leemos el presente con el diagnóstico de Martin Gurri, lo enloquecedor no serían las nuevas derechas, sino el contexto en el que las democracias representativas tienen que intentar sobrevivir hoy. La locura es la salida más razonable para situaciones sin salida, un modo de sobrellevar coacciones contradictorias del contexto. ¿Cuál es ese contexto? El del conflicto entre el gobierno de las élites (marcado por la ineficacia y la ilegitimidad de sus acciones) y la rebelión del público (signada por una pura negación de las élites, pero desentendida de plantear una alternativa). En esa tensión, la posición enloquecedora de Milei se explica como producto de las compulsiones de época más que como la delirante

estrategia de un gobierno *freak*. Ser el topo que destruye al Estado desde dentro es la solución de compromiso más literal de las exigencias que hoy tiene todo gobierno: por un lado, gobernar y resolver problemas; por otro, denunciar a los gobiernos y su incapacidad de resolver problemas. Son dos exigencias contradictorias, pero igual de urgentes. Y no las impuso Milei. Él ofrece un modo de responderlas en simultáneo. Para hacerlo, claro, debemos enloquecer. Lo sorprendente y fascinante de su postura es precisamente la decisión con la que da ese paso, ese “salto al vacío”, rompe con el principio de no contradicción e inaugura un modo de dominación no contemplado por Weber: la dominación esquizofrénica. En ella, el gobierno da expresión a las fracturas sociales interiorizadas como una escisión mental del propio poder. La “razón de Estado” convertida en “esquizo de Estado” por el derrumbe neoliberal del capitalismo. El magnetismo de Milei rompe sin dudas con la “dominación tradicional” (del Papa, por ej.), y con la “dominación racional” (del sistema de partidos), pero también con la “dominación carismática” (de Cristina, por ej.), porque su irracionalidad no tiene que ver con la ejemplaridad de su persona, sino con su capacidad de encarnar la esquizofrenia de la democracia representativa actual. Y no, no es ningún “empate hegemónico” tradicional. Es el agujero negro del nihilismo político actual impidiendo toda forma de estabilización del poder.

La fuerza y la fragilidad de Milei penden de una misma condición, a saber, del hecho de que su gobierno encarna la contradicción política de nuestro tiempo, que se manifiesta en el éxito (inestable) de un oxímoron: gobiernos antisistema, derecha rebelde, orden caótico. Este oxímoron sostiene fuerzas contradictorias en equilibrio: por un lado, la certeza de que nada puede seguir igual y, por otro, la certeza, igual de intensa, de que nada puede cambiar verdaderamente. Vivimos el colmo del sistema bajo la forma de un colapso de

este que solo da lugar a más y peor sistema: esa es la paradoja del neoliberalismo tras la crisis del 2008. Esta certeza contradictoria se traduce, en términos puramente gubernamentales, a lo siguiente: los gobiernos tienen que solucionar los problemas a la gente, pero los gobiernos son ineficaces y sus acciones están totalmente deslegitimadas. Allí, Milei surfea sobre la ola del anarcofascismo, solo una ola en el mar de la historia, pero que, cual tsunami, puede llevarse puesto mucho en su camino. Su formulación criolla es, lo sabemos, ser el topo que destruye el Estado desde dentro. Esta aporía de los gobiernos imposibles del neoliberalismo en crisis plantea las paradojas de una serpiente que se come su propia cola, y que solo puede vivir de comerse la propia cola: la legitimidad de Milei se sostiene en la medida en que siga destruyendo la legitimidad del Estado que preside. Es una carrera contrarreloj, contra nosotrxs, por supuesto, pero también contra sí mismo. ¿Cuánto puede durar la legitimidad de un orden que vive de la deslegitimación del orden? Milei vive de la corrosión sistemática y cotidiana de la confianza institucional y política de la ciudadanía. Para que esa corrosión no lo afecte, debe sostener una separación ficcional entre su persona política y su investidura. Pero es indefectible que en algún momento esa corrosión le llegue, porque la separación entre su persona y su cargo es algo que el tiempo tornará insostenible. La figura de un presidente que destruye el Estado que preside es la figura perfecta del nihilismo político contemporáneo. Es el gobierno corrosivo de una nada que, antes que anhelar nada, anhela la nada.

La imposibilidad de pensar la positividad de la violencia forma parte de la impensabilidad de la insurrección. Los comentarios moralizantes y deshistorizados sobre el episodio del provocador libertario corriendo como zurdx nos hacen pensar lo atrasadx que andamos con estas discusiones. Si no pensamos la violencia de manera estratégica y responsable, no vamos a poder pensar ninguna transformación

real. Y cuando digo insurrección no fabulo un octubre de fantasía, siempre bajo ese horizonte que colapsó en un ya lejanísimo 1989. No: nuestro siglo nihilista y sin revolución, este siglo XXI apático y defectivo, se abre con una insurrección popular: el 2001. Y el 2001 no fue pacífico, fue una insurrección violenta y, a la vez, profundamente democrática. Que venía de una historia de violencias democráticas: escraches, piquetes, tomas, etc. Entonces: no es solo que la violencia libertaria les está empezando a volver. Es, además, que sin violencia, estratégica, democrática, popular y organizada, no habrá un freno real a este gobierno violento y antidemocrático. No moralicemos la violencia, ni desde la piedad humanista, ni desde la épica luchista. Los tiempos de crisis nos recuerdan que la democracia y sus procedimientos pacíficos de resolución de conflictos no se fundan en democracia y procedimientos pacíficos, sino en la afirmación resuelta y violenta de la voluntad popular sobre los poderes que la oprimen. En la crisis, el afuera de las reglas democráticas se deja ver, anómico y amenazante. Milei ve la oportunidad para hundir la democracia en la ley de la selva; a nosotrxs nos toca conectar el momento anómico de la crisis con ese afuera que es lo único que le da fuerza y legitimidad a la democracia: la soberanía popular. Hoy las tomas en universidades en todo el país están dando la pauta de un uso democrático de la violencia. Toda acción directa implica desbordar las normas y gestionar formas de violencia. Demostrar que “violencia democrática” no es un oxímoron es parte de nuestras tareas posprogresistas. Y si lo logramos, también habremos mostrado que la democracia era más que la (pos)democracia formal y procedimental que nos trajo hasta aquí.

Todxs somos nihilistas. Y si el nihilismo es el suelo antropológico de las posdemocracias actuales, entonces todxs somos posdemocráticxs. Incluso quienes defendemos la democracia lo hacemos sin el suelo más o menos ilustrado que pudo

sostener a lxs demócratas del pasado. Todxs asumimos que hay una inercia de imposturas que tenemos que destruir. Pero no todxs buscamos reconectar esa destrucción con las potencias de lo popular y de defensa de las fuerzas vivas de la historia de las que lo popular es sujeto. Y aquí Nietzsche viene en nuestra ayuda. Todxs somos nihilistas, porque el nihilismo es una condición, no una opinión. Es como la secularización: podemos seguir yendo a misa, pero eso no afecta el proceso histórico de desencantamiento del mundo. Ahora, dirá Nietzsche, el nihilismo puede ser pasivo o activo. El nihilismo pasivo es el deseo de nada, mayoritario como ideología natural del capital: la afirmación apasionada de la destrucción como progreso. La “destrucción creativa” devenida destrucción destructiva en la ilustración oscura de Nick Land y los aceleracionismos varios. Su mandato es terminar de empujar las formas políticas o culturales que se han convertido en cáscaras vacías. Para nuestro presente: las formas democráticas. Que caiga la cáscara democrática que contiene la fuerza de la nada –i.e., del capital–. El nihilismo, por su parte, activo tampoco soporta el peso inerte de formas muertas, de esta democracia zombi. Pero no busca una mera destrucción de las formas por la destrucción misma, sino con el objetivo claro de reconectar las formas con las fuerzas. Uno diría: ¿qué fuerza más poderosa que la del capital? Es el proyecto de Land: asumir que el capital es el espíritu absoluto, es lo real, y la fuerza prepotente de lo real. Pero esa fuerza no es la de la historia, sino la de su fin, ni la de Eros, sino de Tánatos, ni la de lo real, sino de la fuerza entrópica de la nada. Es el gran equívoco de los aceleracionistas: creen romper toda forma en el altar de las fuerzas reales, y lo que hacen es subsumir lo real a las fuerzas entrópicas de la destrucción. La salida es una sola: romper las formas, sí, pero para conectar con las fuerzas vivas de la historia, que siempre provinieron de abajo. El nihilismo activo es el reconocimiento del colapso como ocasión para la democracia para reconectar con su fuente anómica: la soberanía popular.

La fascinación es la seducción irresistible que lo real produce en lo imaginario cuando lo simbólico se sustrae. La fascinación es la reducción de la mediación, de las mediaciones, en el acceso a un real traumático, con el que normalmente tendríamos vínculos cautos y a respetuosa distancia: ella nos exime de la admiración, que conllevaría todo un trabajo. La fascinación es el goce de Odiseo, que mandó a taponar las orejas de los remeros, es decir, a embotar la sensibilidad de la necesaria elaboración mediadora (que siempre será necesaria), para mejor entregarse a la Cosa, el canto de las sirenas. “Fascinante fascismo”, titulaba un polémico ensayo de los años 70 Susan Sontag, en el que analizaba la supervivencia de la fuerza de seducción de la estética nazi (y su presencia en producciones audiovisuales ya no explícitamente fascistas). La fuerza de la fascinación del fascismo radica en su capacidad para eliminar las mediaciones, su irresistible promesa de agarrar la cosa con la mano (“desublimación represiva”, decía el viejo Marcuse). El fascismo es ese cortocircuito entre lo real que se moviliza, lo simbólico que se humilla y lo imaginario que queda capturado por la seducción que la ferocidad de lo real produce. Claro que Odiseo no solo insensibilizó a sus remeros, sino que se ató a sí mismo. El fascismo omite esa cautela. En Ulises, la inmediatez del vínculo con la cosa, a pesar de todo, debe poder ser mostrada, es decir: para poder ser objeto de representación (literaria), necesita esa soga que, como mediación inmediata, lo ate al límite sublime de la destrucción, es decir, del gozo dejarse sucumbir a la cosa. En el fascismo, la mediación (la “política”) es para los giles que siguen remando, anestesiados, mientras se agita la promesa (“antipolítica”) del goce ya no a uno solo, sino a todos los que se dejen seducir por el canto de la redención destructora. Si el peronismo es la felicidad del pueblo, el fascismo es la efectiva “democratización del goce”. ¿Cómo resistirse a la doble tentación de las sirenas, de su canto, y de la socialización de ese exquisito deleite de destrucción antes solo reservado a las élites?

6

Milei y lo porno

Una aproximación a lo “incomprensible”

DANIEL MUNDO

Comienzo a escribir estas líneas en noviembre del 2024, en pleno “caso” *Cometierra*, la novela de Dolores Reyes que los voceros del gobierno de Javier Milei y expresamente la vicepresidenta Victoria Villarruel catalogaron como pornográfica –en unos días, esta noticia que hoy nos parece catastrófica e inolvidable será reemplazada por otra noticia catastrófica, también inolvidable, y así hasta el fin del mileísmo (quizá esta lógica alarmista que nos caracteriza a “nosotros”, los abanderados de la cultura repletos de títulos universitarios, sea lo más grave de este momento histórico; supone falta de reflexión, por lo menos: hay algo ahí, algo cercano e ignoto, un vecino, que no entendemos, y lo que es mucho peor: tampoco *podemos* entender)–. Ellos, que para nosotros son incultos, como es inculta la pornografía, están ganando la Primera Guerra Global por la Cultura —o tal vez sea más correcto decir: *contra* la cultura¹. Una vez más, Argentina funciona como un laboratorio social, y nosotros, los argentinos y argentinas, una vez más, como sus conejillos de Indias.

¹ La relectura y edición de este ensayo la hago un año más tarde, cuando ya nadie se acuerda del “caso” *Cometierra*, salvo la autora y los productores de la serie que está a punto de estrenarse en una aplicación.

Desde mi perspectiva teórica, no habría que tomarse tan en serio como solemos hacer el contenido de los discursos “anarcolibertarios”, pues el contenido es el nivel más superficial de un texto, eso que nos distrae –como aseguraba el investigador de los medios Marshall McLuhan– del efecto real que un discurso provoca en nosotros. Para él, el “mensaje del medio” no actúa en su dimensión ideológica, contenidista, actúa en su dimensión material, en su dimensión mediática. Si bien considero que lamentablemente McLuhan se “enamora” de sus propias ideas y forzó la realidad para que esta se adecuara a aquellas, sería un error epistemológico arrojar al bebé con el agua y descartar de una todos los descubrimientos del canadiense. McLuhan recomendaba que había que preocuparse por la forma del discurso, pero él entendía “forma” como la materialidad misma del discurso, o si quieren: como el soporte mediático que no solo transmite un mensaje sino que también lo sobrecondiciona. Milei es el personaje televisivo, el panelista gritón y desmesurado, que alcanzó el poder político explotando la potencia de los nuevos medios masivos de comunicación, como TikTok, por ejemplo –en mi elaboración teórica considero a todas las *apps* como medios de comunicación de masas–. El concepto de masas ya no remite a una muchedumbre de personas reunidas en un espacio, como una plaza, por ejemplo; remite a una multitud de individuos atomizados que reciben cada uno un mensaje personal idéntico y diferente al que reciben los otros. Entre el barullo constante y la cacofonía permanente que aturden la dimensión contenidista del mensaje y todos sus comentaristas, el medio fisura el bloque de realidad y va dejando que emerja algo que estaba reprimido, que existía de antes, pero nadie había advertido. En este momento histórico, eso reprimido asume el nombre Milei (todo un significativo que habría que analizar: mi-ley, su-ley, ¿la ley de quién?). Trataré de explicar su funcionamiento en este ensayo. Pero para entender este funcionamiento primero hay que dar un

pequeño rodeo por la lógica que le permite funcionar, y que denominé hace unos años “porno”.

El porno no es lo mismo que la pornografía, lo que tampoco significa que sea diferente: la pornografía es un género literario y audiovisual, el porno es una lógica de funcionamiento mediático. Ambos son obvios e insondables y configuran una experiencia no transferible, casi incommunicable, en la que se busca tanto el placer escópico y voyerista como la descarga corporal, psíquica o energética. Pareciera que todos distinguimos la pornografía en cuanto la vemos, aunque no nos resulta fácil definirla, marcar sus límites, determinar su esencia. Parece un término transhistórico, pero en verdad sus efectos varían según el momento de la evolución mediática que se esté viviendo –varía como no varía ningún otro género literario o audiovisual–. Una comedia de la década de 1930 puede despertarnos todavía una sonrisa, es decir, sigue cumpliendo más o menos el mismo objetivo que hace un siglo; una película porno de la década de 1930, en cambio, si nos proporciona un placer, es un placer retro, pero a nadie podría causarle ahora un placer sexual y menos una excitación libidinal o escópica. Lo porno envejece muy rápido. Pero cuidado, ¿a qué estoy denominando “lo porno”? En principio, voy a decir que lo porno no es una imagen ni un video ni un discurso –tener esto presente es muy importante–. Pero entonces, ¿qué es lo porno? Ya lo veremos.

Si para esta perspectiva de la realidad que encarna Javier Milei un personaje como Horacio Rodríguez Larreta (candidato de la coalición que lideraba Mauricio Macri, que el imaginario progresista consideraba un representante de la derecha reaccionaria argentina) es comunista, tranquilamente *Cometierra* es pornográfica y cualquier “progresista” –como aseguró nuestro presidente unos días después del “caso” *Cometierra*– “un mandril al que habría que embadurnarle el ano con vaselina” (va a ser tan masiva esta violación que el presidente aseguró que va a subir el precio

del lubricante)². En esta escena que tranquilamente llamaríamos “porno”, lo porno no es el ano embadurnado de vaselina, lo porno es la atmósfera que esa escena desprende, y que se representa de alguna manera en nuestra imaginación. El telespectador que escucha ese enunciado no puede no sentirse afectado por él, porque le cause asco, porque le cause gracia, porque lo indigne, etc. –tampoco en este nivel constatativo del discurso importa el contenido del mensaje, importa que provoque un efecto, que afecte nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento, que nos conmueva de algún modo–. De este modo, la violencia que impone el medio tiene que mediomorfoarse en su contenido, o para decirlo de otro modo: el discurso de Milei es el que más se aproxima a las lenguas o códigos de los nuevos medios de comunicación de masas, como X o TikTok.

Pero en lugar de investigar este nivel básico de los discursos mediáticos, en lugar de investigar el modo en que actúan estos nuevos medios, ¿qué hace la opinión “crítica”? (iba a escribir “pensamiento crítico”, pero era mucho: como dijo Arendt, el pensamiento *es* crítico o no es). Se embarulla en los enunciados. *Se pega* al enunciado. Nunca *vio* TikTok ni le interesa verlo –como sin duda no les interesaba entender la radio y sus influencias a los intelectuales contemporáneos al origen del fascismo–. Queremos demostrar que lo que dicen los representantes del gobierno son barrabasadas, demostrar que *Cometierra* no es para nada pornográfica (ni Larreta comunista, ni Patricia Bullrich asesina de niños, ni los mandriles animales que merezcan ser violados), y que para constatarlo basta con leer la novela o un poco de historia. Solo que los que dictaminaron que *Cometierra* era

² Voy a confesar que en las elecciones de medio término del año 2025 fui a votar con mi hija mayor. Cuando estábamos en la fila de la mesa donde votábamos ella me dijo, sorprendida, que había en la boleta única un partido comunista. Allí se me iluminó el cerebro y me acordé de esa terrible consigna de Hannah Arendt que dice que ella se reconocía como judía y atacaba como judía solo cuando los otros la acusaban de judía. Tenemos que dar vuelta una página de la historia.

pornográfica no solo no leyeron la novela, no les interesa en lo más mínimo leerla, y recién conocerán la historia cuando alguna aplicación *mainstream* decida hacer una miniserie sobre el libro –en este caso, cuando el relato se transponga a la pantalla, tal vez sea necesario para que la serie “atrape” por un rato la atención del espectador subirle un poco el tono a los afectos, o atenuar la luz, acentuar lo que vulgarmente se dice porno, digamos–.

Por otro lado, sin duda el discurso de Milei es obsceno y violento, características que, sumadas a lo sexualmente explícito, definen para el sentido común lo pornográfico. Pero lo porno es otra cosa, como lo viene sosteniendo la bibliografía especializada desde hace un tiempo. De hecho, lo que para mí resulta significativo es que nadie se detuvo a preguntar en profundidad de qué hablamos cuando hablamos de pornografía, como si todos supiéramos lo que es la pornografía o como si la pornografía fuera siempre la misma a lo largo de su historia. Voy a intentar comprender qué es la pornografía, dar una definición de ella y, a la vez, presentar la hipótesis de que la pornografía dejó de ser lo que fue para la sociedad literaria cuyo medio de comunicación hegemónico era el libro. Y cómo la digitalización de la información en la década de 1990 logró que, de ser un género literario y audiovisual, se haya transformado (mediomorfoseado) en una lógica de vinculación de masas, que en un libro de 2017 llamábamos porno (*Variaciones sobre el porno*), y que a su manera Milei encarna.

La pornografía era un género literario y audiovisual tan antiguo como el género filosófico –de hecho, parece que la palabra pornografía se pergeñó un tiempo antes de que se instituyera la Academia platónica como centro del saber, la patentó un pintor (Parrasio), del que no sobrevivió ninguna obra, y que ganaba el triple de dinero por sus cuadros de lo que ganaba Platón por sus ideas (cuento este origen solo para que se entienda por qué Platón odiaba las imágenes, a los pintores y lo sensible)–. Atraviesa la historia de Occidente, aunque toma el significado que nosotros le damos ahora

recién en la época moderna, cuando se convirtió en el género que estuvo siempre en el margen de la ley (hasta 1972, del lado de afuera de la ley, se producía y consumía de modo clandestino; esto cambió a comienzos de los años setenta, cuando la producción se industrializó y sus productos se exhibieron en cines comerciales). Al mismo tiempo, siempre fue el género que estuvo a la vanguardia de la apropiación de la nueva tecnología, desde la imprenta de Gutenberg y el daguerrotipo al VHS y, por supuesto, internet. Justamente, en el pasaje del VHS al digital, en esa recodificación del código de registro y exhibición de cualquier información, la pornografía va a dar un salto ontológico, y de un género literario y audiovisual universal se convirtió en una lógica de vinculación masiva. Pero no nos adelantemos.

A los pocos meses de que el invento de Gutenberg difundió por toda la sociedad alemana la Biblia recién traducida (provocando la revolución religiosa y política que provocó), se estaban imprimiendo escenas y relatos pornográficos, con más dibujos “obscenos” que texto –como ya dije, la obscenidad envejece aceleradamente–. Durante la Revolución Francesa, los pasquines pornográficos servían de medios de agitación de masas. En 1839 Daguerre patentó el daguerrotipo, y en 1840 había daguerrotipos pornográficos. En 1895 los hermanos Lumière exhibieron la que se considera la primera película de la historia, y en 1896 se prohibía por pornográfica una película que duraba un minuto y nueve segundos, se llamaba *El beso*, y era un beso en primer plano –posiblemente hasta ese momento no existía la escena social y tierna que supone un beso para nuestra sociedad contemporánea–. De hecho, tal vez no existía el gesto de besar, aunque ahora sea uno de los gestos más amables y difundidos en nuestra sociedad. Menos aún existía el primer plano de un beso. Incluso los productos fabricados durante la edad de oro de la pornografía, desde los primeros años setenta hasta los noventa, cuando la producción de *films* pasó de una escala artesanal a una escala industrial, entran en esta larga historia de la pornografía que resumi

en dos o tres postales históricas. Esas películas que se consumían en video todavía respetaban la forma o estructura del relato tradicional, tal como lo descubrió hace más de un siglo Vladímir Propp: un principio, un “conflicto”, un desenlace. Hay una secuencia de hechos. En el porno ya no hay diégesis –miento: hay películas con historia, y otras que no tienen ninguna historia, casi ni siquiera tienen tiempo–. Lo que quiero decir es que tal vez todavía no terminamos de romper amarras con esa estructura del relato que viene organizando nuestra conciencia, aunque es evidente que cada vez estos signos se consumen de manera más y más acelerada. Incluso cuando lo consumimos a la velocidad de la luz, hay todavía causa y efecto: a determinado signo, determinada reacción. Al final siempre gana el “bueno”, se eyacula y concluye el relato. Estamos ingresando, o ya nos encontramos unánimemente, en una etapa diferente de esta evolución psíquica que vengo comprimiendo todo lo que puedo.

Desde otra perspectiva, y más allá de todas las críticas y denuncias que se le puedan hacer al género (algunas válidas, otras no), cuando decimos pornografía estamos pensando en sexo explícito, en penetración (coitocentrada o bucal), en obscenidad. Alguien puede agregar sometimiento; si sucediera esto, habría que preguntarse, mirando porno, qué o quién está sometido a qué o a quién: si la mujer es violada, como sostiene cierta crítica feminista, el hombre es arruinado (obviamente, no estoy de acuerdo con la “teoría” de la violación, otra larga discusión al interior del campo, que supone que la mujer es obligada a tener sexo; no digo que nunca suceda esto, pero no es la regla y en todo caso habría que regular la producción de videos para que esto no suceda, que no tiene nada que ver con censurar y prohibir el porno). Pues la pornografía es todo eso y otra cosa –y lo más importante, aunque difícil de asir, es esta otra cosa–.

Hay una anécdota muy famosa, que me parece representativa de lo que quiero decir. Parece que una vez le preguntaron al juez de la Corte Suprema de Estados Unidos

Potter Stewart (el encargado de discriminar qué película era obscena y cuál no en los álgidos años 60) qué entendía por pornografía, y el juez respondió: “No sé lo que es, pero la distingo en cuanto la veo”. Cuando murió se encontraron entre sus carpetas cientos de fotos de ombligos. Siempre digo: cada loco con su tema. O mejor, como me corrigió el Dr. Greco: aunque alguien nunca haya visto porno, no le interese, le sea indiferente o lo odie, él también tiene asignado *su* signo porno, su afecto mediatizado por el que se introduce en la propia imaginación aquello que la sociedad consume como obsceno, sea a partir de un programa de noticias, la transmisión de un partido de fútbol o una película de culto. No importa el contenido que se consuma, importa cómo nos afecta, importa el efecto sensible, afectivo o inteligible.

¿Qué quiero decir? Que cuando aparece la palabra pornografía, todos, todas y todes nos alarmamos y ponemos el grito en el cielo, aunque no tengamos idea de lo que estamos hablando –de hecho, no nos interesa saber–. Durante la campaña, las tropas anarcocapitalistas promocionaban la idea de que en las escuelas, más que educación sexual consentida, debían pasarse películas porno. Comparto esta idea. Es una opción más realista: hay que preparar a las nuevas generaciones para que se integren y vivan y sean felices en un mundo real, no en la sociedad que soñamos o que sueña nuestro deber ser –solo una mente obcecada puede escuchar acá que estoy proponiendo que las clases de educación sexual consentida sean reemplazadas por clases de porno–. ¿Cuál es el mecanismo que nos hace engranarnos con los dichos del otro que el otro olvida en cuanto los pronuncia, y multiplica tanto como tengan potencia sus redes virtuales de propagarse? Cuando yo hablo de algo, me gusta tener una mínima idea de lo que hablo. La palabra pornografía es la más desprotegida de las palabras, la más bastardeada, una de esas palabras que provocan automáticamente una reacción en el que la escucha, incluso hoy, después de tanta deconstrucción, autopercepción y posporno.

Primero: no hay una imagen, una escena, un video, un párrafo que sea porno, lo porno no es una cosa, una imagen, un video, un relato (¿qué mente retorcida pensaría que un pequeño ombligo es porno?); lo pornográfico se funda en la relación que un espectador o un usuario entabla con una imagen, un video o un relato. Esta diferencia parece una sutileza, pero es algo tan enorme que quizás no podamos visualizarlo.

Cuando nosotros “naturalmente” pensamos que algo es, automáticamente imaginamos que es algo, sea lo que sea. El porno, por su parte, no es algo, por lo menos no en el sentido común de lo que significa “algo”. Porque el porno es la relación, el vínculo que un tele-usuario entabla con una imagen o un discurso. Por eso decir que el discurso de Milei se relaciona con lo porno tiene que ver antes que nada con lo que el espectador proyecta y tal vez secretamente desea –evidentemente el imaginario social olvidó que hace muy pocos años todo el discurso progresista se alarmaba por las “formas” que tenía una presidenta para comunicarse–.

Sin duda no fue el estilo discursivo de Milei lo que le permitió ganar las elecciones (fueron varios los motivos que llevaron a que el candidato *outsider* fuera el que ganara las elecciones), pero colaboró y mucho en que esto pasara. Va a ser difícil que, con argumentos reflexionados, podamos vencer a un discurso que grita insultos y propaga aberraciones (como habilitar la venta libre de órganos, o considerar la novela *Cometierra* como pornográfica). Confiamos en que ocurrirá como viene ocurriendo siempre, que el fracaso económico, el endeudamiento externo y la ruleta financiera conduzcan a la catástrofe social, a la caída del gobierno y al cuento de volver a empezar, pero no hay, por lo menos hasta ahora, un proyecto y un programa real que se le enfrente. Aunque sea doloroso, el discurso nihilista de Milei está combatiendo contra la nada misma.

La llegada de Milei al gobierno debe ser considerada como una síntesis a la que condujo una sumatoria de fracasos políticos y de engaños ideológicos pergeñados por los sujetos del poder.

No sabemos realmente si la candidatura de Milei no fue un invento, como se rumoreó en su momento, de la entente Macri-Massa, en el año 2016, cuando viajaron a Davos (que Sergio Massa terminara siendo el oponente a Milei es sintomático de la “enfermedad” política que sufre la Argentina), pero es una noticia verosímil. La capa ilustrada de la clase media también fue cómplice en el surgimiento de este fenómeno anarcolibertario, pues no solo no propuso una consigna atrayente, sino que acompañó prácticas, acontecimientos y actores que, vistos a la distancia, condujeron a la realidad a las puertas de una hiperinflación, que es el gran cuco de la sociedad argentina. Dicho esto, es evidente que el capital concentrado, tanto nacional como internacional, apoyó y apoya a este gobierno que quiere dismantlar los mecanismos del Estado que le ponen algún límite a la propagación de la lógica del mercado y la explotación. El blanqueo de capitales, que superó las expectativas más auspiciosas, es precisamente una forma evidente en la que se manifiesta este apoyo (hay que recordar que ya en el gobierno de Mauricio Macri había habido un blanqueo, es decir que lo que se incorporó al mercado financiero en el año 2024 fue lo que se había ganado de modo ilegal en tres o cuatro años de gobierno de Fernández y Fernández). Milei no concretó el proyecto revolucionario que había anunciado (o por lo menos que yo temía: en lugar de fuerzas de choque que actuaran en lo que llamamos realidad, creó fuerzas de choque que actuaron en lo que llamamos virtualidad), y que podríamos ilustrar como una ruptura con el “pacto del Nunca más”, que pone límites a la violencia unidireccional que ejercería el Estado. Milei reencauzó a su gobierno por los carriles normales en los que se dio esta democracia golpeada y debilitada por los actores del mercado: el enfrentamiento y desprecio por el Congreso, el intento de instalar miembros “sospechosos” en la Corte Suprema de Justicia de la Nación, el soborno a las grandes centrales sindicales y la incorporación de nuevos medios de comunicación (como las redes sociales) y, por tanto, de una nueva estética comunicacional.

Ahora bien, sería insensato de nuestra parte creer que Milei es el último eslabón de una cadena de actores que van conduciendo a la sociedad argentina (y global) hacia los eslóganes de la derecha. Lo peor, de cualquier forma, no es esta constatación, lo peor es que la élite intelectual no llega a entender lo que está ocurriendo y espera que el gobierno, como una fruta demasiado podrida, como un efecto decantado, caiga por sus propios errores. Es la consecuencia lógica para una clase que se preocupa de reproducir sus privilegios difundiendo mensajes que sobreactúan su preocupación por las desgracias ajenas. Este combo de contradicciones patenta una imagen porno de este momento histórico de la sociedad argentina, un nuevo momento de “plata dulce” que significa una reconfiguración de la clase media y un ensanchamiento sísmico de la pobreza.

Es cierto, es una de las palabras que más fácil entendemos todos, pero nadie sabe qué entiende el otro, la otra o le otre. Ya todos sabemos lo que es y significa. Tanto consenso causa desconfianza. Cada uno consume lo que desea, incluso en campos avanzados del conocimiento científico o periodístico.

Ciudad de Buenos Aires, noviembre de 2025.

Referencias bibliográficas

- Marzano, Michela (2006). *La pornografía y el agotamiento del deseo*. Buenos Aires: Manantial.
- Mundo, Daniel (2017). *Variaciones sobre el porno. Sexo y vínculos en la era de los medios*. Buenos Aires: Dédalus.
- Preciado, Beatriz (2011). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- Yehya, Naief (2012). *Pornografía. Obsesión sexual y tecnológica*. México: Tusquets.

Agradecimientos

Este libro hubiera sido imposible, o muy difícil, sin la colaboración de numerosas personas e instituciones. Para comenzar, primero que todo, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), donde –con las únicas interrupciones entre 2015-2016 y entre 2018-2019– trabajo desde 2010, primero como becario doctoral, luego como becario posdoctoral y desde hace cinco años en su Carrera del Investigador Científico (CIC). Vaya entonces un especial agradecimiento a quienes efectivamente *hacen CONICET*, las/los evaluadores/as externos/as, las Comisiones Disciplinarias, las Juntas de Calificación y Promoción, su Directorio y el Personal de Apoyo y Administrativo que nos responde todos los *e-mails*, nos guía y ayuda en lo que necesitamos, y está siempre ahí para resolver nuestras dudas. Todos/as, incluso quienes estén de acuerdo con ello, estamos bajo un ataque inédito desde diciembre de 2023, que retoma –con otra intensidad– lo que ya había sucedido desde 2016 hasta 2019.

Este libro también quiere agradecer –porque tampoco hubiera sido posible sin ellos– a la Universidad de Salamanca y a su Instituto de Iberoamérica. Más en concreto, a los/as profesores/as Ana Belén Pol Colmenares, Domingo Hernández y Ángel Badillo Matos, quienes me recibieron en la primera y en el segundo, en los respectivos departamentos de Bellas Artes y de Filosofía, Lógica y Estética. Dentro del Instituto, el ciclo del que nació este libro jamás hubiera visto la luz sin la generosidad y hospitalidad de Francisco Sánchez y José Manuel Rivas Otero, director y secretario académico de este, quienes se pusieron a disposición en cuanto les propuse la idea, a poco de ganar Milei y de que yo comenzara una estancia de investigación y docencia en

aquellas instituciones. Muchas gracias nuevamente a todos/as ellos/as.

Este libro tampoco hubiera sido posible, obviamente, sin sus colaboradores/as. Pero *colaboradores/as* en un sentido amplio: tanto quienes participaron del ciclo y no pudieron hacerlo en el libro (Martín Rodríguez, Mariana Sendra, Mariana Heredia, Lucas Poy, Pablo Semán y Javier Franzé), como quienes lo hicieron en ambos –y en otras instancias– (Margarita Martínez, Adrián Cangí, Helga Fernández y Gisela Catanzaro) y quienes, sin haber participado del ciclo, se sumaron al libro, en función de largas conversaciones y discusiones que mantenemos desde hace muchos años: Daniel Mundo y Luis Ignacio García. Vayan mis especiales agradecimientos a Daniel, a Gisela, a Margarita y a Adrián, con quienes me formé y me sigo formando, y de cuyos intercambios siempre aprendo.

Finalmente, agradezco a la editorial Teseo por haberse interesado en este proyecto desde sus primeras versiones, por demandarme siempre versiones más complejas y acabadas y por haber demostrado un respeto y cuidado editorial que a veces no es la norma.

Para terminar, este libro tampoco hubiera sido posible sin la paciencia, el amor y la comprensión, no solo de los/as pacientes capitulistas, sino también de mi hija y de mi esposa. A ellas, como a las redes familiares y amistosas que nos sostienen –en Buenos Aires, en La Pampa, en Chajarí, en Ponferrada, en San Pedro de Olleros y en Guímara–, muchas gracias, muchas veces.

Este libro se propone llenar un vacío. O, mejor dicho, contribuir a un debate. ¿Qué es lo que estamos viviendo en Argentina desde el 10 de diciembre de 2023? ¿Estamos ante las puertas del fascismo continental, sudamericano, con la continuación en el “mileísmo” del bolsonarismo brasileño? ¿Es el gobierno de Milei fascista? La obra no se encalla en esta discusión, aunque tampoco la evita.

Fascinación, horror, ira, sadismo, hiperstición, posdemocracia y porno son algunos de los conceptos que aportan los/as autores/as de los capítulos, intentando contribuir a una tarea académico-intelectual, pero también política, que nos resulta fundamental: no solo “comprender” el mileísmo, contextualizar su aparición o criticar la falta de alternativas o imaginación opositora, sino también aportar nociones para caracterizarlo y criticarlo.

Mauro Greco trabaja como investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha realizado largas estancias investigativas y docentes en la École des hautes études en sciences sociales, en la University of Edinburgh y en la Universidad de Salamanca. Es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y licenciado y profesor en Ciencias de la Comunicación por la misma casa de estudios. Fue cofundador y miembro del comité editor de *Humo. Revista/libro de ensayo y crónica*.

t
teseo

