

DEMOCRACIA Y TERROR. PARA UNA NUEVA REFLEXIÓN SOBRE LOS MODOS DE LA CRÍTICA

DOSSIER

GISELA CATANZARO – catanzaro.gisela@gmail.com
*Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires – Consejo
Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

ARK CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s16668979/sjyaftsa>

DOI: <https://doi.org/10.62174/arg.2024.9942>

FECHA DE RECEPCIÓN: 10-5-2024
FECHA DE ACEPTACIÓN: 22-8-2024

Resumen

Como parte de una interrogación sobre los conceptos y modos del pensamiento requeridos para interpretar críticamente la actual coyuntura ideológica argentina, el artículo realiza una relectura de algunos conceptos y figuras que en los últimos años buscaron problematizar de diversos modos la dicotomía “democracia o autoritarismo”, produciendo simultáneamente un desplazamiento desde la idea de “autoritarismo” hacia las ideas de “dictadura”, “terror capitalista” y “des-democratización”. En este sentido se analizan los conceptos de pos-dictadura y de “vida de derecha” propuestos por Silvia Schwarzböck; la comprensión de la democracia como un proceso internamente conflictivo de democratización/desdemocratización recuperada por Álvaro García Linera; la conceptualización del neoliberalismo como “precarización controlada” de la vida propuesta por Judith Butler, y la idea del terror como consumación del anti-humanismo capitalista sostenida por Horacio González. Entendemos que en estos textos se reabre un antiguo debate sobre los estilos del pensamiento crítico y los potenciales/limitaciones de las dicotomías que configuran nuestro lenguaje. Este debate no sólo constituye un valiosísimo legado del ensayismo nacional en el que éste se encuentra con cierta tradición dialéctica europea, sino que hoy resulta además teórica y políticamente crucial frente a la emergencia de discursos socialmente hegemónicos en los cuales la diferencia entre democracia y terror tiende a diluirse.

Palabras clave: Argentina, posdictadura, desdemocratización, anti-humanismo, capitalismo

DEMOCRACY AND TERROR. FOR A NEW REFLECTION ON THE WAYS OF CRITICISM

Abstract

In order to reflect on the concepts and modes of thought required to critically interpret the current Argentine ideological juncture, the article re-reads some concepts and figures that in recent years sought to problematize in various ways the dichotomy “democracy or authoritarianism”, simultaneously producing a displacement of the idea of “authoritarianism” towards the ideas of “dictatorship”, “terror” and “dedemocratization”. In this sense, we analyze the concepts of post-dictatorship and “right-wing life” proposed by Silvia Schwarzböck; the understanding of democracy as an internally conflictive process of democratization/dedemocratization recovered by Álvaro García Linera; the conceptualization of neoliberalism as “controlled precariousness” of life proposed by Judith Butler, and the idea of terror as the consummation of capitalist anti-humanism supported by Horacio González. As we understand them, these texts reopen an ancient debate about the styles of critical thinking and the potentials/limitations of the dichotomies that make up our language. This debate not only constitutes an invaluable legacy of national essayism in which it meets a certain European dialectical tradition, but today it is also theoretically and politically crucial in the face of the emergence of socially hegemonic discourses in which the difference between democracy and terror tends to dilute.

Keywords: Argentina, postdictatorship, de-democratization, anti-humanism, capitalism

112

*“Whoever is not willing to talk about capitalism
should also keep quiet about fascism”
Max Horkheimer, “Europe and the Jews”, 1939*

1. Introducción

La enunciación del problema general que el presente texto¹ querría proponer para la discusión constituye en parte una reescritura de un viejo problema de la teoría crítica concebida en un sentido amplio —es decir, un sentido que incluye pero también excede su asociación con teoría crítica de la Escuela de Frankfurt—. Se trata

¹ Una versión anterior de este texto fue presentada en la mesa de cierre de las IX Jornadas de Estudios Políticos de la Universidad Nacional de General Sarmiento: “Autoritarismo(s) y Democracia”. Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires, Septiembre 2023.

en este caso de una interrogación sobre los conceptos y modos del pensamiento requeridos para formular una crítica de este presente argentino, asumiendo que hoy existe entre nosotros cierto malestar respecto de los lenguajes disponibles para conceptualizar los desafíos teóricos y políticos actualmente atravesados por nuestra sociedad frente a la emergencia de lo que suele denominarse “nuevas derechas”.

De un lado, por cuanto no resultan inmunes a una historia que no cesa de escribirse y que a veces lo hace borrando drásticamente las tramas de sentido que alumbraron el surgimiento de muchos términos forjados con una vocación crítica, vemos que estos últimos pueden ser violentamente vueltos contra las víctimas. Tal como hoy sucede en el plano internacional con el anti-anti-semitismo devenido mecanismo de censura contra las críticas a la violencia ejercida por el Estado de Israel sobre el pueblo palestino, términos otrora críticos, una vez deshistorizados, pueden ser convertidos en dispositivos eficaces en la reproducción de los mismos mecanismos que venían a combatir. Pero, de otro lado, sospechamos también que en muchos términos críticos que han llegado a normalizarse, a veces son puestas en sordina tensiones irresueltas que ellos -en tanto cristalizaciones de una historia ya sida, desigual y plagada de contradicciones- traían consigo. Gracias a un mecanismo de positivización del lenguaje heredado, la búsqueda de claridad y univocidad del sentido que pretende resguardar a las palabras de su abrupta reapropiación deshistorizante, puede a veces tornar ilegible lo que corroe internamente su pretensión de coherencia. De allí lo agónico de la relación sostenida por la teoría crítica respecto de los lenguajes en que se constituye como tal: ¿de qué modo conservar el filo cortante de ciertas palabras sin aplanar su complejidad y conflictividad inmanentes?

El término “autoritarismo” es quizás uno de esos que hoy percibimos a la vez como necesarios y problemáticos, entre otras cosas porque nunca queda del todo claro a qué nivel y en qué sentido deberíamos considerarlo. No está claro si autoritarismo nombra algo exclusivo de ciertos regímenes políticos no liberales que no afectaría a las —así llamadas— verdaderas democracias, o si en cambio deberíamos entenderlo como algo que también alude a un cierto tipo de experiencia rigidificada, emergente del desarrollo histórico de esas mismas sociedades liberales. No está claro si se trata

de un término antitético a las democracias occidentales, o si en cambio debe ser considerado como aquello que —en determinadas circunstancias— esas mismas sociedades tardo-modernas son capaces de producir a nivel de las relaciones sociales y de la subjetividad aun cuando sostengan simultáneamente ciertas instituciones formalmente no autoritarias. Sintéticamente: no está claro si podemos hablar de autoritarismo o democracia —en términos disyuntivos—, o si se trataría en cambio de construir un espacio problemático de reflexión sobre la relación entre autoritarismo y democracia, de modo tal que la diferencia entre ambos no pudiera darse por evidente sino que apareciera como algo a indagar, sin cerrar de antemano el espacio para una reflexión sobre las posibles formas de prosecución e incluso potenciación de cierto autoritarismo en la democracia.

Esta última fue la perspectiva adoptada entre otros por Theodor Adorno (2009) en su famoso estudio sobre la personalidad autoritaria, donde el concepto de autoritarismo resultaba des-familiarizado respecto de su uso político más inmediato en Europa y Estados Unidos, y asociado —en cambio— a ciertos mecanismos ideológicos de amplia difusión en las democracias occidentales tales como la “anti-intrasección” (oposición a la mentalidad imaginativa), el “convencionalismo” (adhesión rígida a valores que no obstante aparecían como intercambiables), la “sumisión autoritaria” (actitud acrítica hacia autoridades morales idealizadas del propio grupo), la “agresión autoritaria” (tendencia a estar alerta, y condenar, rechazar y castigar a la gente que viola valores convencionales), y otros conceptos que constituyeron las variables de la famosa “Escala F” (Adorno, 2009, p. 196).

Pero, en un segundo nivel de problematización de los lenguajes críticos disponibles, podríamos preguntarnos, también, si nuestro malestar en la nominación no provendrá asimismo de la sospecha de que, incluso en este tipo de complejización interna del concepto de autoritarismo, resultan instaladas una serie de evidencias que, en aquello mismo que permiten leer, borronean singularidades históricas. Por cuanto lo invisibilizado en este caso serían menos las tensiones internas que corroen al concepto de autoritarismo, que la asimétrica correlación de fuerzas subyacente a su instalación como concepto presuntamente universal, en este segundo nivel de autorreflexión crítica sobre nuestros lenguajes críticos se impondría, más que una

crítica inmanente del concepto, una “táctica de rodeo” (Althusser, 2015, p. 63), que fuera capaz de suspender temporalmente el uso del mismo en favor de la visibilización de otros términos más sensibles a ciertas singularidades de la historia argentina para referir a esa misma situación de violencia sobre las instituciones y los cuerpos que la denuncia de autoritarismo busca nombrar.

La propuesta de este artículo busca retener algo de ambos métodos críticos. Ensayaremos por una parte una lectura de rodeo, desplazada respecto del concepto de autoritarismo, y que busca dejar insinuado lo que podría resultar problemático en su asunción inmediata y aproblemática como concepto clave de la teoría política contemporánea. Al mismo tiempo, propondremos una lectura en inmanencia, orientada a sostener la pregunta por la contaminación interna de los conceptos por aquello que ellos postulan como su simple exterior. La adopción de tal estrategia metodológica (doble) no es sin embargo autónoma —si por ello hubiera de entenderse indiferente respecto de aquello que se pretende analizar— sino que viene en parte sugerida por las mismas complejidades de su objeto.

En efecto, partimos de la sospecha de que, sin dejar de transitar las disputas en torno al concepto de autoritarismo, en la escena intelectual argentina de las últimas décadas y por razones propias de nuestra historia nacional, los términos del debate sobre los límites externos/internos de la democracia sufrieron desplazamientos respecto de sus contrapartes del norte global. Estos desplazamientos orientaron parte de las discusiones sobre los límites de la democracia efectivamente existente hacia el concepto de dictadura y, también, hacia la idea de terror. Pero además en muchos casos implicaron una interrogación sobre los límites y multivocidades de estos mismos conceptos, así como sobre los posibles modos en que lo supuestamente exterior podía estar prosiguiéndose en el interior. De cara a un “pacto democrático” en el cual la aseguración de libertades civiles y políticas parecía haber tenido como contrapartida una renuncia a problematizar la continuidad de los programas económicos neoliberales implementados por el gobierno de facto (Cortés, 2023), desde los años ochenta ciertas lecturas críticas comenzaron a cuestionar la posibilidad de hablar de dictadura o democracia en términos dicotómicos para habilitar una discusión teórica y política sobre las persistencias de

la dictadura en la democracia. ¿Podíamos referirnos al terror como aquello con lo cual la democracia acababa; como su exterior? ¿O también era preciso señalarlo como aquello perpetuado en eso que, en Argentina y en la región, algunos y algunas llamaron —antes que democracia— régimen pos-dictatorial?

En este artículo querríamos reflexionar sobre ciertos potenciales y límites de algunos de los modos en que —en años recientes— fue articulada esa problematización. Lejos de postularse como algo establecido *a priori* y aplicado con posterioridad a un material indiferente, la doble clave de lectura que adoptamos busca hacerle justicia a parte de la complejidad interna de un escenario teórico-político —que no siempre coincide con las fronteras nacionales— que está, a la vez, desplazado en relación al concepto de autoritarismo e impulsa una crítica inmanente del lenguaje normalizado. Para ello propondremos una revisión de una serie de textos, conceptos y figuras que en los últimos años intentaron sostener un espacio problemático respecto de la dicotomía democracia/dictadura, democracia/terror. Concretamente, propondremos —por una parte— una confrontación entre las ideas de “posdictadura” y “vida de derecha” (Schwarzböck, 2015) y las ideas de democratización y desdemocratización de la democracia (Balibar, 2013; García Linera, 2008; 2022) (apartado 2), y —por otra parte— buscaremos establecer un posible diálogo entre la idea de neoliberalismo como “precarización controlada” de la vida propuesta por Judith Butler (2017) y la idea de terror como consumación del anti-humanismo capitalista sostenida por Horacio González (2021a) (apartado 4).

Una de nuestras hipótesis de lectura es que, en su entrecruzamiento, estos textos y figuras reabren un debate metodológico sobre el estilo de un pensamiento con pretensiones críticas y sobre los límites de las dicotomías en que a menudo se configura nuestro lenguaje, que constituye un valiosísimo legado del ensayismo nacional en el que éste se encuentra con cierta tradición dialéctica europea (apartado 3). Una segunda hipótesis es que retomar este debate hoy, en Argentina, resulta teórica y políticamente crucial, frente a la emergencia de una “nueva derecha” anarco-capitalista cuya retórica ya no parecería sostenerse en una negación de las continuidades entre terror y democracia que el “pacto democrático”

argentino del '83 dejó incuestionadas, sino que más bien promueve una identificación entre los términos sin que esto la desautorice.

Esa emergencia de una “nueva derecha” local resulta sin dudas ininteligible al margen de las mutaciones ideológicas operadas en el capitalismo a nivel global a partir de la crisis financiera de 2008, cuando –como hemos sostenido en otra parte– el neoliberalismo deja atrás la “utopía de la circulación ilimitada” (Jameson y Zizek, 1998) y adopta una retórica crecientemente sacrificial y “punitiva” (Davies, 2016) ya perceptible a nivel nacional en el discurso moralizador y culpabilizador impulsado desde el gobierno durante la presidencia de Mauricio Macri (2015-2019). En efecto, al mismo tiempo que celebraba la vida doméstica como única esfera “auténtica” de socialización, la ideología emprendedorista y meritocrática que la administración macrista fomentó, hiperresponsabilizaba al individuo por su suerte y hacía de los sacrificios propios y ajenos sinónimo de eticidad (Catanzaro, 2021), constituyéndose en un poderoso laboratorio en el que germinarían subjetividades tan anti-políticas como resentidas y ansiosas de venganza cuyas pasiones tristes se encargaría de explotar pocos años más tarde -y pandemia mediante- Javier Milei.

117

Así, el “mileismo” resulta tan incomprensible al margen de las transformaciones del capitalismo neoliberal a nivel global, como desconectado del tipo de afectividad cultivada durante la administración macrista. Sin embargo, en el marco de esas condiciones históricas de posibilidad –entre muchas otras que resulta imposible siquiera mencionar aquí–, Milei introduce la novedad ideológico-política de haberse constituido en un verdadero agitador, capaz de explotar desinhibidamente los afectos reactivos y el ansia sacrificial presentes en su audiencia, pero mostrándose simultáneamente como alguien capaz de incluir también en la demolición a la fantasía jerárquica de un disciplinado “retorno al orden”. En el nuevo discurso anarco-capitalista ya no se trata, en efecto, de prometer seguridad y orden, sino de extender ilimitadamente la intemperie social (Abdo Ferez, 2024) entre sujetos a los que se les dice que hallarán compensación en el permiso oficial para dar expresión pública a sus rencores. Si bien -como antes- tendrán que seguir ajustándose, también podrán ajustar imaginariamente cuentas con los supuestos culpables de su malestar,

siempre y cuando dejen intactas las estructuras económicas que lo producen (Catanzaro y Stegmayer, 2024).

¿Cuál es el impacto que este nuevo tipo de interpelación política tiene sobre las pretensiones y formas de legitimación clásicas del discurso democrático? ¿Y qué tipo de mutaciones impone a la crítica de la “ideología de la democracia” esta transformación de las afectividades socialmente dominantes y de las mediaciones políticas privilegiadas? Si la nueva configuración “desinhibida” y “agitada” del capitalismo paradigmáticamente encarnada por Milei ciertamente está lejos de introducirnos en una escena pre o post ideológica, situada más acá o más allá de todo análisis que no se conformara con la simple denuncia de hechos brutales, sí introduce dilemas y desafíos novedosos para la crítica de las ideologías que intentaremos dejar planteados hacia el final del texto.

2. ¿Vida de derecha o desdemocratización?

Pocos meses después de la asunción de Mauricio Macri como presidente de Argentina en 2015, se publica en Buenos Aires *Los espantos. Estética y posdictadura*, donde Silvia Schwarzböck apelaba a la categoría de “posdictadura” para pensar el proceso abierto luego de la finalización del terrorismo de Estado en el país. Con clara intención polémica, el libro buscaba intervenir en un campo de debate desde una posición subordinada surgida contra una interpretación dominante, que era la que trazaba una discontinuidad absoluta entre dictadura y democracia, entre democracia y terror. El punto de partida de Schwarzböck era en cambio que algo resultaba escamoteando con esa imagen de una exterioridad radical entre los términos impuesta luego del '83 y que ocultaba la prosecución de cierto terror dictatorial —cierto espanto— en la democracia, no como un resto aún no exorcizado del todo, sino como algo constitutivo del modo de vida que la sociedad argentina se dio desde entonces:

La incapacidad de imaginar una vida de izquierda (...) es tan consustancial a la postdictadura que hasta podría definir su lengua específica: para poder condenar al Estado por la desaparición sistemática de personas, antes que por la política

económica a la que esas desapariciones sirvieron, la sociedad argentina, a partir de 1984, santifica la vida de derecha (Schwarzböck, 2015, p. 41).

En el libro de Schwarzböck el concepto de posdictadura venía a decir que la democracia en el '83 fue la promesa de terminar con el terror y, como en Argentina el terror era inmediatamente la dictadura, la democracia se postuló como lo otro de la dictadura: como su cesación, que sería la cesación del terror. Pero puesto que el terror persistió en la posdictadura deberíamos llamarla de este modo: posdictadura y no democracia, para indicar que el cumplimiento de la promesa democrática de cesación del terror permanecía y permanece pendiente, o bien (para decirlo en términos benjaminianos) que el nombre “democracia” anuncia en todo caso una tarea a realizar, y no un estado de las cosas ya dado.

Por su parte, el subtítulo del libro de Schwarzböck — “Estética y posdictadura” — nos daba la pista para comprender en qué sentido debíamos sostener que la democracia constituía aún una tarea a realizar, o bien que el terror dictatorial continuó vivo y fue constitutivo de eso que (incorrectamente) llamamos democracia. En la formulación propuesta por la autora, el término “estética” no se asocia principalmente a una pregunta por lo que las grandes obras de arte podrían enseñar al pensamiento político, sino que se entiende en el sentido filosófico más clásico de un modo de la sensibilidad, un modo de la experiencia vivida a nivel subjetivo, que Schwarzböck nombra como “vida de derecha”. Si en la posdictadura el terror no cesó, es porque se impuso como forma normal de la vida una vida de derecha que ya no se nombró como tal. Desde 1983 la sociedad argentina habría vivido una vida completamente codificada por la derecha pero que ya no resulta experimentable como marcada por ese sesgo presentista y sobreadaptado a las demandas ilimitadas del capitalismo: una vida de “derecha sin ismo” (Schwarzböck, 2015, p. 104) en la cual lo negativo, la persistencia del daño, ya no resulta experimentable:

Cuando ya no se puede calificar de *burguesa* a la democracia liberal (...) porque ya no hay un sinónimo de *no burguesa* para oponerle (...), el lenguaje político se buenifica. El *nosotros* y el *ellos* dejan de pertenecer al vocabulario de la política para

incorporarse al de la moral: la democracia (...) es el bien, porque su contrario (la no democracia, que no tiene atributo) es el mal (Schwarzböck, 2015, p. 89).

Queríamos sugerir que es en torno a esa imagen de una “vida de derecha” donde se podrían considerar las potencias y los riesgos del concepto de posdictadura. Lo primero porque esa imagen indica que una parte lo que llamamos “prolongación del terror en la democracia” tiene que ser pensado en el plano de la subjetividad, de la experiencia y de las temporalidades largas de la ideología, que no se identifican necesariamente con los cambios de las institucionales políticas y menos aún con los cambios de gobierno. Lo segundo porque la idea de una vida de derecha ya instalada y homogénea tiende a perder de vista la conflictividad interna que existe en la sociedad argentina luego del fin de la última dictadura cívico militar y, por ello mismo, puede conducir a una posición fatalista que, guiada por la intención de sostener un criticismo radical, tiende a asumir como suya la representación que la propia derecha proyecta sobre el mundo como el mundo del fin de las ideologías: un mundo en el que ya no hay lucha de clases porque el mundo mismo se ha constituido para todos y homogéneamente como un mundo de la inmanencia total.

120

En ese imperio de la inmanencia sin negatividad, en ese mundo que el libro de Schwarzböck supone plenamente configurado en las coordenadas de una vida de derecha, la democracia, que antes asociábamos a una tarea pendiente, ya no puede ser imaginada de este modo, sino que emerge más bien como un imposible. Dada la homogeneidad del macizo societal y la pobreza de la experiencia que se postula, la emergencia de elementos disonantes que pudieran tensar lo dominante hacia otras formas de vida más libres e igualitarias, resulta llanamente inimaginable, situada por fuera de los alcances del concepto elaborado por la crítica para reclamarla. Y es frente a este sesgo fatalista y despolitizador de la idea de una “vida de derecha” ya consumada y omnipresente, que resulta pertinente recuperar otra de las formulaciones a través de las cuales en años recientes se cuestionó la definición normalizada de la democracia, pero intentando no perder en el camino su diferencia con lo no democrático.

Esta segunda propuesta, sostenida entre otros por Álvaro García Linera (2008; 2022) en diversos textos y conferencias, nos invita a pensar la historia posdictatorial de los países sudamericanos, no como una instalación de la democracia —con mayúsculas—, pero tampoco como normalización generalizada del terror, sino como un proceso conflictivo y contradictorio de movimientos de democratización y desdemocratización que se debaten en distintos niveles de la experiencia social y de las instituciones, desde posiciones desigualmente dominantes o subordinadas. Así, después de veinte años de hegemonía política y cultural expansiva del neoliberalismo, en distintos lugares del continente latinoamericano habríamos asistido, a partir del siglo XXI, a una “emergencia democratizante” (García Linera, 2022, p. 550) a “un momento de *democratización de la democracia* o la emergencia de lo nacional popular” (García Linera, 2022, p. 546) que inaugura

una nueva manera de entender lo democrático como irrupción en el espacio público e igualdad. Una igualdad que se irradia hacia la economía de un país. Claramente esta otra manera de entender lo democrático, esta manera plebeya más o menos radical, ha generado un conjunto de malestares en las elites (...) (D)esde la segunda mitad del siglo XXI se han ensayado, a modo de reacción, lo que podemos llamar como una democracia de contención desde las élites tradicionales, los grandes poderes económicos locales e internacionales. Bien fácilmente puede ser denominada también como una “desdemocratización” de las sociedades o un intento de “desdemocratización” de las sociedades (García Linera, 2022, p. 549).

Recuperando cierto legado del marxismo, esta lectura de las sociedades contemporáneas como atravesadas por un proceso inmanentemente conflictivo, desnivelado y complejo de democratización/des-democratización, pone el énfasis en que 1) toda coyuntura socio-política es el resultado de un proceso y no puede pensarse ni como un estado acabado ni como un momento aislado; 2) ese proceso es internamente conflictivo; 3) la escena en que tiene lugar ese conflicto está desnivelada —es decir, marcada por posiciones dominantes/subordinadas, y por tendencias dominantes/subordinadas—; y 4) esa escena es una escena en sí misma compuesta por distintos niveles que se sobredeterminan entre sí sin identificarse totalmente (economía, política, ideología, cultura, subjetividad).

Desde esta perspectiva, la democracia debe ser des-sustantivada y leída como una democratización en curso y siempre cuestionada que se da como esfuerzo político en medio de una desdemocratización también en curso. Más específicamente —y como señala Juan Pablo de Nicola (2024) a propósito del uso de estos conceptos por parte de Étienne Balibar— la democracia debe ser pensada como una “contratendencia” interior a las democracias realmente existentes que puja en favor de una transgresión insurreccional por la cual el capitalismo puede ser forzado a incorporar derechos que contradigan su propia lógica, y que implica asimismo una reflexión sobre los obstáculos subjetivos que en determinado momento histórico se le presentan a la acción y a la participación políticas de signo emancipador. En tanto proceso objetivo, subjetivo y situado de democratización polémica, eso que llamamos “democracia” no debería ser concebido, por lo tanto, ni como un estado ya alcanzado, ni como una forma válida para todo el mundo y disponible como ideal, pero tampoco como un indeterminado siempre por venir, sino como algo que sólo puede tener lugar y ser pensado en sociedades concretas, con dilemas específicos, donde no se expresa ninguna lógica o una esencia universal, sino que se cristaliza una cierta correlación entre fuerzas asimétricamente dispuestas, configurando una coyuntura donde muchas veces lo dominante no es democrático, pero donde a su vez lo otro de eso dominante, lo subordinado, deja su huella en lo dominante.

Aquí se anuncian dos diferencias importantes entre la idea de democratización/desdemocratización y la idea de posdictadura. Por una parte, si bien ambas quieren nombrar cierta persistencia del terror en la —así llamada— democracia, sólo en el segundo caso se formula la pregunta por la huella que también la lucha de lo subordinado imprime en la estructuración dominante de la sociedad —una idea sobre la cual, cabe recordar, insistía Louis Althusser en los años '60, cuando, en polémica con ciertas tendencias anarquizantes del Mayo francés, sostenía que en una formación social determinada era preciso leer la dominancia que la estructura, pero también lo que en esa estructura dominante “rechina”

(Althusser, 2011, pp. 170 y 233) —² Por otra parte, si bien —al igual que Schwarzböck— García Linera problematiza la dicotomía democracia/dictadura mostrando lo que tiene de deshistorizante y purificadora³, en su caso los nombres de lo otro de la dictadura no desaparecen, como si la problematización de la oposición tajante y consagrada entre dictadura y democracia no pudiera realizarse del todo en un pensamiento de la pura inmanencia. Y esto porque un pensamiento semejante, incapaz ya de nombrar cierta diferencia entre democratización y desdemocratización, también resultaría impotente para nombrar el no todo —no siempre, no en todas partes— de la desdemocratización, es decir, sería incapaz de pensar esa inconsistencia del presente, materializada en las prácticas políticas efectivas de movimientos democratizadores que desabsolutizan con sus luchas el imperio de lo dictatorial.

La pregunta que podría surgir de aquí es si los lenguajes críticos no podrían coadyuvar involuntariamente a la eternización de lo dado allí donde prescindan de las categorías que permitirían iluminar su carácter parcial, incompleto, no plenamente consumado. Por eso mismo, en este diálogo imaginario que hemos propuesto entre Schwarzböck y García Linera nos enfrentamos a mucho más que una mera cuestión nominal. Lo que está en juego en esa disputa interpretativa sobre los nombres de la coyuntura es también una pregunta por el estilo de pensamiento que sería capaz de formular una crítica del presente sin eternizarlo. O bien, para expresarlo en los términos en que ya lo había planteado Ezequiel Martínez Estrada en la década del treinta del siglo pasado, la cuestión que se plantea es qué actitud

² Para Althusser no alcanzaba con rebelarse contra los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE), porque los AIE nunca eran la mera materialización de la ideología dominante sino el resultado de la lucha de clases, que él concebía como anterior a las clases y determinante de su constitución como tales. En línea con esta posición althusseriana, la idea de democratización/desdemocratización intenta pensar la tensión interna de nuestras sociedades tardo-capitalistas, que en su mayoría se consideran democracias pero lo hacen a costa de volver ilegibles las formas de autoritarismo y desigualdad estructural que necesariamente producen para garantizar su reproducción. Para el caso de la Argentina, entendemos que esa tensión interna sólo podría pensarse si atendemos a la vez a lo que permanece del terror dictatorial y a “lo que rechina” en eso que Schwarzböck llama “vida de derecha”.

³ Deshistorizante porque cosifica la democracia postulándola como una suerte de esencia intemporal disponible para todos los tiempos y a la que las distintas sociedades eventualmente arriban en distintas épocas, y de purificadora porque proyecta al exterior de la política democrática y sólo como amenaza eventualmente venidera la presencia del terror, impidiendo leer la prosecución actual del terror en ciertos niveles de la sociedad aun cuando ocupe un lugar subordinado en otros.

debe tomar un pensamiento con pretensiones críticas respecto de las dicotomías en que suelen cristalizar los grandes debates del pensamiento argentino y latinoamericano; dicotomías que también tienden a organizar consignísticamente muchas de las luchas sociales y políticas que atraviesan nuestra historia.

3. Digresión sobre el ensayismo, la crítica dialéctica y el pensamiento dicotómico

Cuando formulaba esa pregunta sobre la suerte que las oposiciones consagradas debían tener en una narrativa crítica, Martínez Estrada estaba pensando fundamentalmente en la dicotomía civilización/barbarie, heredada de Sarmiento. La cuestión que se planteaba para él era si, para pensar la Argentina, era preciso sostener la dicotomía sarmientina o si en cambio era mejor abandonarla. Pero no descartaba tampoco que fuera necesario hacer ambas cosas a la vez.

De un lado, no aceptar los términos de la dicotomía civilización-barbarie resultaba según Martínez Estrada fundamental para pensar los modos en que la barbarie se continuaba en su supuesto otro: la civilización; una continuidad que la oposición dicotómica invisibilizaba:

Lo que Sarmiento no vio es que civilización y barbarie eran una misma cosa (...) No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos (...) Los baluartes de la civilización habían sido invadidos por espectros que se creían aniquilados, y todo un mundo sometido a los hábitos y normas de la civilización, eran los nuevos aspectos de lo cierto y de lo irremisible (Martínez Estrada, 1993, pp. 341-342) ⁴.

⁴ En esta primera inflexión, Martínez Estrada sitúa a las dicotomías del lado de la ilusión, y ésta a su vez del lado de la simplicidad. Para el autor del *Facundo* —dice— no había contaminación interna de las categorías involucradas, simplemente había que alejarse de una para entrar a ciegas en la otra y viceversa. Y era precisamente esto lo que impedía ver que la civilización era la nueva forma de la naturaleza, del destino. El límite de la visión sarmientina no provenía del exterior —como algo situado simplemente más allá de la misma— sino que se configuraba junto con esos conceptos enteros, gruesos y disyuntivos de Civilización y Barbarie que a Sarmiento le permitían ver la realidad. Dicho althusserianamente: él no veía menos por lo que escapaba a su vista que por lo que efectivamente veía. Su “no ver (era) interior al ver, una forma del ver, por lo tanto en relación necesaria con el ver” (Althusser, 1998, p. 26).

Y, sin embargo, para el autor de *Radiografía de la pampa*, esa dicotomía todavía “nombraba a las cosas por su nombre de pila”, es decir: perseveraba en decir el horror actual y la necesidad de su superación, insistiendo en el esfuerzo de expresar el carácter no reconciliado de la realidad. Luego de Pellegrini en cambio —prosigue Martínez Estrada— “lo que era tabú no se aludió siquiera”, y entonces

fragmentos considerables de realidad cayeron en la subconciencia con palabras proscritas; y palabras proscritas arrastraron consigo a la subconciencia fragmentos de realidad. Al fin se perdió la sutura de ese mundo a que se aspiraba y de ese otro que se tenía adelante sin poder modificarlo. Los fantasmas desalojaron a los hombres y la utopía devoró a la realidad (Martínez Estrada, 1993, p. 341).

Un mundo que ya no puede nombrar la persistencia de la barbarie —dice el autor de *Radiografía de la pampa*— es un mundo que la consume plenamente precisamente allí donde pierde la posibilidad de distinguir entre el “mundo al que se aspiraba” y “ese otro que se tenía adelante sin poder modificarlo”. Un mundo semejante es un mundo en el que la utopía dejó de ser tensión interna de la realidad para pasar a sustituirla, o para ser reemplazada por ella⁵.

125

Por su parte, unos años más tarde y del otro lado del océano Atlántico, Theodor Adorno volvía a plantear esta cuestión del estilo del pensamiento crítico en su disputa con Karl Popper y en su lectura de los clásicos de la sociología (Adorno, 1972; 2004b; 2004a, y lo hacía con una pregunta similar a la de Martínez Estrada pero enunciada en un lenguaje más propio de la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 1998): ¿qué actitud era preciso sostener frente a la contradicción? ¿Qué era lo que un pensamiento que se negara a reproducir prejuicios y dicotomías idealistas, tenía que hacer ante dos enunciados que, respecto de un cierto estado de cosas, afirmaran dos contenidos contradictorios entre sí? ¿Era acaso preciso rechazar uno de esos enunciados en nombre de la lógica? ¿O debíamos en cambio

⁵ Lo primero es lo que Martínez Estrada menta con la imagen de una utopía devoradora; lo segundo es a lo que unos años más tarde Adorno y Horkheimer (1998) se referirán como “culto de los hechos” para describir las nuevas formas del mito en las sociedades del capitalismo avanzado. En éstas, dicen, la realidad se transforma en su propia ideología. Ya no se trata de ocultarla proyectando sobre ella un mundo de ensueño, sino de proyectar un “fondo dorado” tras la misma realidad que, de este modo, se convierte en horizonte absoluto (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 188 y ss.).

retenerlos a ambos porque tal vez en cada uno, y sobre todo en la tensión que los términos establecían entre sí, se estuviera afirmando algo verdadero respecto de lo que la cosa es?

Si para Martínez Estrada dicotomías como civilización/barbarie eran problemáticas porque ocultaban algo, pero tampoco resultaba tan claro que siempre pudiéramos sencillamente abandonarlas en nuestra indagación del drama nacional, en el caso de Adorno un pensamiento que verdaderamente quisiera pensar algo sobre los objetos del mundo moderno, que son objetos internamente divididos, partícipes de una sociedad que es racional e irracional a la vez, tenía que aprender a desarrollar cierta tolerancia para la contradicción. Incluso si esto subvertía un principio de la lógica —decía Adorno— un pensamiento y un conocimiento críticos, materialistas, muchas veces tenían que aprender a soportar la afirmación y la negación de un mismo enunciado, sosteniendo al mismo tiempo, por caso, que la Ilustración es la negación del mito y que también es su más rígida realización; o bien que la sociedad liberal es simultáneamente racional e irracional, comprensible e incomprensible⁶.

Así, más que una cuestión de inclinaciones hacia ciertos marcos teórico-metodológicos por sobre otros —en el caso de Adorno, hacia la dialéctica—, lo que se jugaba para él en la pregunta por el sostenimiento de un modo de pensamiento capaz de alojar la disonancia existente entre los términos que lo constituyen, era la intención de hacer justicia a la complejidad interna de la cosa pensada, intención más allá del cual no existe conocimiento materialista concebible. Para Adorno este último se definiría, en efecto, menos como una simple inversión del idealismo que como un intento llevado adelante por parte del pensamiento para evitar borrar de y con su propia práctica lo no-idéntico al concepto y lo contradictorio presente en la materia misma. Dialéctica materialista sería la contra-tendencia sostenida en oposición a la configuración más habitual del pensar —podríamos decir remedando lo sugerido a propósito de Linera— que, para Adorno, a veces asume la forma de una

⁶ De allí que, según Adorno, antes que de una opción entre el método weberiano de la comprensión y el método durkheimiano de la descripción de hechos sociales definida en última instancia por las preferencias del investigador o la investigadora, de lo que se trataba para la sociología era de “comprender lo incomprensible” (Adorno, 2004a, p. 13).

descomposición metódica por la cual aquello que se presenta inmediatamente bajo la forma de la identidad es disuelto en un campo de tensiones irresueltas⁷. La definición del ensayismo propuesta por Martínez Estrada iba en un sentido semejante: en el ensayo se trataba según él de hipnotizar a los objetos presuntamente más familiares y autoevidentes para hacerles soltar su drama, reconociéndolos como objetos insomnes, acechados por significaciones contradictorias provenientes de distintos estratos de la realidad.

4. Las persistencias del terror en la democracia: ¿neoliberalismo o capitalismo?

¿Persiste el terror aun cuando el brazo militar no sea una amenaza que pesa sobre la democracia argentina? Esa es la gran pregunta que nos enseñó a hacernos León Rozitchner, pero que también nos enseñaron a hacernos las Madres de Plaza de Mayo (...) Si nos hacemos esa pregunta y sospechamos que la respuesta es positiva, es decir que ese terror sí persiste, lo siguiente que tenemos que tratar de pensar de un modo lo más concreto posible es cómo lo hace, a través de qué mecanismos, y también cuáles son los lugares en que esos mecanismos no tienen tanta efectividad.

Diego Sztulwart: Neoliberalismo, decepción ¿y después?

127

Una vez sugeridas las implicancias y los antecedentes de este debate sobre la deseabilidad de alojar las disonancias del presente para un pensamiento que se proponga formular su crítica, cabe preguntarse qué es concretamente eso que hasta aquí hemos vagamente aludido como persistencia del terror en la democracia y que la dicotomía democracia/dictadura invisibilizaría. Más específicamente: ¿cuáles serían los mecanismos por los cuales, en la Argentina de las últimas décadas, el terror habría proseguido más allá del terror dictatorial y armado, afectando a las instancias a partir de las cuales él podría ser confrontado?

⁷ Esta lógica de la desintegración no es sin embargo absoluta. Si bien para Adorno, al igual que para Benjamin, el "mito" o la "irracionalidad" debían ser desintegrados en tanto antítesis puras de una "civilización" igualmente pura, esa desintegración debía resguardar, al mismo tiempo, el espacio para el pronunciamiento de una distancia de la realidad respecto de sí misma. De allí que en sus críticas de las ideologías la desintegración de las dicotomías se pareciera más a una desfiguración que procede a través de nuevas figuraciones menores, más locales y concretas, o a un continuo trastocamiento del sentido del mismo término en distintas constelaciones, que a una aniquilación.

Para empezar a pensar lo terrorífico persistente en eso que Schwarzböck llama “vida de derecha” y que con García Linera podría recodificarse como la serie de obstáculos no sólo objetivos sino también subjetivos -ideológicos- que se interponen a la democratización, resultan sugerentes dos términos en los que ha venido insistiendo Judith Butler en su análisis crítico de lo que hace el neoliberalismo con la vida: vulnerabilidad y precarización.

Tanto en su libro *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, como en su trabajo conjunto con Athena Athanasiou (ambos publicados en castellano en 2017), Butler habla de lo neoliberal como negación de las interdependencias y vulnerabilidades que nos constituyen y, a la vez, como precarización controlada de la vida. Para ella nuestra vulnerabilidad a los otros no es un déficit, porque esa vulnerabilidad, esa dependencia de soportes y redes, es también una fuente posible de cooperación y de generación de una vida más potente que ya no intente regirse por la ideología neoliberal de la autosuficiencia. El problema, según la autora, emerge cuando esa vulnerabilidad que nos constituye — esa (inter)dependencia— se transforma en coacción, y se distribuye controladamente de modo desigual, volviendo a algunos y algunas, seres cuya pérdida podrá ser lamentada y a otros/as prescindibles y no duelables (Butler, 2017, pp. 28-29; Butler y Athanasiou, 2017, pp. 16-19).

128

En una traducción un poco libre, podríamos afirmar que, para Butler, eso que hemos venido denominando “terror”, es lo que convierte la dependencia de otros que nos caracteriza como seres vulnerables, en un poder de manipulación. Dicho de otro modo, el terror, en democracia, es la distribución desigual y socialmente organizada, controlada y administrada, de nuestra vulnerabilidad por parte del neoliberalismo: lo que hace que algunas vidas resulten infinitamente manipulables y lleguen a no contar como vidas. Así, el neoliberalismo sería terrorífico, para Butler, porque administra la vulnerabilidad y la perpetúa precarizando, produciendo vidas precarias. Y esta precarización involucraría distintos niveles: 1) precarización de las condiciones materiales necesarias para sostener una vida autónoma (precarización económica), 2) precarización de las instituciones creadas para garantizar nuestros derechos (precarización de la democracia), 3) precarización del lazo social y de las

redes intersubjetivas en las que nos sostenemos (individualismo), 4) precarización de la subjetividad (tendencial anulación de las potencias críticas que permiten al individuo poner en cuestión mandatos heterónomos).

Concebido en estos términos, el neoliberalismo representaría la continuación del terror en la democracia fundamentalmente porque con su administración controlada de la desigualdad no sólo amenaza la posibilidad de supervivencia de la población, sino que, administrando la precariedad y manipulando la vida, tiende a anular también las instancias que podrían cuestionarlo, incluso cuando prescinda de la eliminación física premeditada de algunos y algunas. Y es precisamente lo inescindible de este vínculo entre el principio de una manipulabilidad total de la existencia y la prosecución del terror en la democracia, lo que también Horacio González quiso poner de relieve en su último libro, dedicado al humanismo (González, 2021b) y que tal vez ya había sido anticipado en un hermoso texto suyo de 2018 titulado “Humanismo y terror” (2021a) recientemente republicado en el libro *La palabra encarnada*.

Como señala Oriana Seccia (2021), no obstante, entre el texto de González y el planteo de Butler existen algunas diferencias. Más que como una particularidad del neoliberalismo, para González el terror constituye una parte del funcionamiento normal del capital, al que —por otra parte— él contrapone el “humanismo” como “lo otro” del terror o, mejor dicho, como aquello que desde su interior complota contra él⁸. El terror en la Argentina —sostiene allí González— no se agota en el terror militar y tampoco puede ser combatido con la idea de un “capitalismo serio” (González, 2021a, p. 759) porque “no hay neoliberalismo sin capitalismo” y el capitalismo mismo es terror. El capitalismo es terror porque “el capitalismo es su

⁸ En la continuidad indubitable que hay entre los motivos que empujan las escrituras de Butler y González, dice Seccia, hay una diferencia de matiz, que es importante visibilizar. No es lo mismo decir neoliberalismo que decir capitalismo. “La mención del proletariado en Marx venía de la mano con mostrar carencias en las condiciones de vivienda y salud, la explotación laboral, la exposición a la muerte prematura, al envenenamiento, la exclusión de la participación política, el desamparo legal (...) Butler hace proliferar sus nombres en la enumeración para no subordinar ninguno de ellos a otro de manera violenta (...) El punto es que esa proliferación tiene un efecto dispersivo que no muestra el carácter sistemático de esas exclusiones en el capitalismo, que el concepto de clase sí lograba señalar” (Seccia, 2021, pp. 18-19).

tecnología (...) este es su pensamiento y su sensibilidad última” y en él “lo humano se sujeta ya a la experimentación total, en vez de situarse como depositario último del orden de las tecnologías” (González, 2021a, p. 758). Sin duda, dice González,

han cambiado las formas de plusvalía que tan meticulosamente analizó Marx en 1867, porque ahora se amplían a las esferas jurídicas, simbólicas, comunicacionales y subjetivas, y ahora la plusvalía se extrae también del consumo de una “construcción imaginaria del yo”, de “lo que no conocemos ni reconocemos en nosotros mismos de aquello que somos capaces de concebir o imaginar” (González, 2021a, p. 758).

Pero en esta potencia para “rehace(r), incluso, la vida popular en casi toda su extensión” se percibe la persistencia del mismo

ideal capitalista de borrar lo humano bajo un conjunto de abstracciones vivas – sustraídas de los exviviotes que ofertaron a él su cuerpo desnudo– (y que) parece haber triunfado en configuraciones que trasladan la idea de máquina a la idea de experiencia humana (González, 2021a, p. 758).

El capitalismo es terror, podría haber dicho Adorno, porque es la racionalidad instrumental desatada de las ambigüedades de la dialéctica de la ilustración que reduce la razón a pura *ratio*, donde todo es para otra cosa y donde los medios, finalmente independizados de los fines, se absolutizan. El capitalismo es terror, podría haber dicho Martínez Estrada, porque su lógica es la de la técnica, como una lógica de la manipulación total de la existencia. El capitalismo es terror, dice González, porque quiere someter a lo humano a la experimentación total. Dicho de otro modo: porque todo lo que se puede (todo lo que permiten los medios técnicos) se debe, y no hay límite para la manipulación.

El terror, para González, es la manipulabilidad absoluta de la existencia: no sólo la manipulabilidad absoluta de nuestra existencia por parte de otros, sino también la manipulabilidad de nuestra propia existencia que nosotros creemos poder hacer sobre nosotros mismos, en nombre, incluso, del ejercicio de nuestra libertad en el capitalismo. Y lo que González llama “humanismo crítico” (nuevamente la presencia de la dicotomía: en el terror, el terror no es todo, porque existe un resto humanista

crítico) es la destotalización inmanente de esa modalidad capitalista aterrorizante, lo que la resiste desde adentro, aun cuando tampoco el humanismo pueda ser concebido como idéntico a sí mismo sino más bien como un objeto dialéctico: “metáfora enrarecida de un deseo general de un entendimiento salvador del género humano y cobertura de toda la criminalidad que producimos a nuestro alrededor” (González, 2021b, p. 16).

Ahora bien, como anunciamos en la introducción, la pregunta que querríamos dejar planteada para finalizar es qué es lo que sucede, desde la perspectiva de una posible crítica del presente, cuando esta afinidad entre capitalismo y terror ya no es formulada de modo exclusivo desde una disposición que busca su impugnación, sino que también puede ser enunciada desde una posición orientada a exaltarlos a ambos, sin que esto la desautorice ¿No estaremos mejor preparadas/os para responder a lo que hay de ilusorio en la imagen de una pretensión de separación absoluta entre capitalismo y terror, que para responder cuando alguien que celebra al capitalismo explicita y sostiene abiertamente lo terrorífico de lo mercantil y, por si fuera poco, articula como promesa política la perspectiva de un terror de mercado desatado, tal como parecería ser el caso en la coyuntura argentina actual?

131

5. El terror capitalista como festín y los dilemas de la crítica

Que el capitalismo es terror es la verdad, hasta hace poco prudentemente ocultada por la ideología de la democracia y visibilizada por sus críticas/os, que enuncia Javier Milei cuando dice que un capitalismo realizado, verdaderamente desinhibido, es el que existe cuando cada uno es libre de vender sus órganos en el mercado. Si bien su discurso de campaña no dejó de sostener que la relación entre capitalismo y terror es antitética —donde entra el comercio no entran las balas; donde hay mercado no hay terror (militar)—, pareciera que, por otro lado, él ya no necesitaba ocultar los cadáveres que produce el capitalismo y podía dejar expuesto a la luz de día el hecho de que también el mercado es una forma de terror; que está en continuidad con el terror.

Dicho en otros términos, con Milei parecería haber quedado explicitado e incluso llegado a convertirse en una consigna electoral que reclamaba el entusiasmo de la

población, eso que en las últimas décadas fue elaborado como parte de una crítica de la democracia efectivamente existente, y que también en los años ochenta se intuía —aunque esa intuición fuera más o menos rápidamente conjurada por muchos— como parte necesaria de una reflexión sobre los límites estructurales planteados por el capitalismo a una sociabilidad democrática. Esto es, en palabras de un Juan Carlos Portantiero todavía en el exilio, el hecho de que

el capitalismo (...) sólo requiere de dos derechos: el de la propiedad y el de contratar entre individuos jurídicamente iguales. Todo el resto: derechos políticos y sociales son una conquista popular frente a la cual el capitalismo puede adaptarse en épocas normales pero que desbarata (o tiende a hacerlo) en etapas críticas (Portantiero, 1980, p. 23)

Sin que ello implique la afirmación de su novedad absoluta —pasión por lo incomparable del presente que correría el riesgo de perder de vista genealogías más largas—, la circunstancia político-ideológica que atravesamos con Milei ciertamente introduce una situación cualitativamente nueva para el pensamiento crítico. En el marxismo clásico, nombrar el vínculo entre capitalismo y violencia, sostener que la dictadura no es un exterior del capital sino que hay una dictadura del capital que necesariamente perpetúa la violencia, era la tarea del pensamiento crítico. Es lo que hace Marx en *El Capital* con su análisis de la “acumulación primitiva” (Marx, 1946, pp.524-567), que muestra lo sanguinario del capitalismo no sólo en sus orígenes, fundantes, terribles pero pasados, sino en su mismo funcionamiento normal, cotidiano, incesante. La acumulación primitiva no cesa, dice Marx. El terror de la acumulación originaria no nos remite sólo a un pasado remoto del capitalismo, sino que constituye su realidad permanente: el capitalismo sólo puede seguir reproduciéndose siendo una forma de terror que persiste no a pesar de que hay comercio, sino en tanto éste asume la forma mercantil. Pero hoy es el mismo discurso capitalista el que explicita que el mercado es una forma de terror, cuando dice que la lógica del mercado incluye la posibilidad de que vendamos libremente nuestros órganos y que descuartizarse o ser descuartizado es parte del capitalismo. Es como si dijera: “sí, efectivamente, el capitalismo neoliberal verdaderamente desinhibido, no reprimido por el colectivismo, es una cuestión de libertad, y la

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

Ante esta identificación de todos los términos como mecanismo de la ideología dominante, la crítica clásica de la ideología queda desorientada. Ya no parece suficiente con una crítica marxista del Estado burgués como ideología. O bien, dicho en términos más autoconcientemente situados: ya no parece suficiente con una crítica que se conformara con mostrar que la oposición democracia/dictadura es ilusoria porque escamotea la persistencia, en la posdictadura, de un terror de mercado que nunca fue cuestionado y que se negó como tal. Hoy con Milei asistimos a un discurso capitalista que no se niega sino que se afirma como terror, y cabe preguntarse qué debe hacer la crítica cuando el terror ya no es propuesto por la ideología dominante como una imagen antitética al mercado, cuando las balas no son propuestas como lo otro del comercio, sino que -por el contrario- el carácter sangriento del mercado es expuesto en primer plano y, sin embargo, eso no lo desautoriza.

¿De qué modo puede declinarse un lenguaje crítico cuando la figura del león descuartizador es presentada, no como una figura de la violencia pasada, característica de un estado de naturaleza anterior a la civilización, sino como idéntica a la civilización misma? ¿Qué hacer cuando la dictadura, el terror, y el estado de naturaleza se postulan como la esencia, la verdad fundamental o incluso el horizonte de nuestras democracias mercantiles neoliberales y se nos invita al festín, avisando que algunos de nosotros serán los leones y otros los descuartizados y que de ello podremos obtener, además, satisfacción?

Tal vez precisamente aquí, frente a esta encrucijada histórica, quede expuesto el papel estratégico que hoy puede asumir el problema que intentamos seguir a lo largo de este texto —de qué modo tratar a dicotomías que en ciertas coyunturas sin duda han obturado al pensamiento y a la práctica, y que sin embargo no es tan seguro que podamos despreciar sin más y descartar definitivamente, entre ellas: civilización y barbarie; Ilustración y mito; humanismo y terror; democracia y dictadura—. Como quedaba rotundamente explicitado en el planteo de

Schwarzböck, con la dicotomía democracia o terror perdíamos algo, específicamente: los modos en que el terror se prosiguió en la trama democrática de nuestra formación social; las tramas terroríficas que han venido configurando nuestra “posdictadura”. Pero, sin negar este hecho, la resistencia a abandonar definitivamente las dicotomías que se manifestaba de diversos modos en las intervenciones de García Linera, Butler y González, permitió sugerir asimismo que algo cae también en la ilegibilidad cuando dejamos a esas dicotomías atrás, porque entonces perdemos a la “democracia como promesa”, entendida como lo que podríamos llamar una expectativa activa, es decir, una disposición a actuar aquí y ahora de modo tal que la vida colectiva se convierta en algo diferente del terror. Para decirlo con una consigna del movimiento feminista: un mundo en el que valga la pena vivir.

No se trata sólo ni principalmente de una diferencia de perspectivas teóricas, o de un problema saldable en términos de cantidades mayores o menores de criticismo en general. Ante los dilemas que enfrentamos respecto de la posibilidad de una disposición crítica efectiva hoy, tal vez lo primero que podríamos hacer sería recordar —recuperando un énfasis de Adorno— que toda respuesta general al interrogante sobre el valor del pensamiento dicotómico es engañosa, porque no hay práctica crítica sino en una coyuntura situada. Eso que llamamos crítica está marcado por un “índice histórico” (Benjamin, 1996a, p. 122) y por eso mismo, antes que definirse como un en sí en términos exclusivamente intra-epistemológicos, se constituye como una posición forzada, huella de su historicidad específica, que despoja al pensamiento crítico de toda imaginaria autosuficiencia. Así, lejos de poder afirmar la existencia de un procedimiento o un concepto en sí mismo críticos, válidos en todo tiempo y lugar, el valor crítico de los mismos dependerá de aquello que, en cada caso, funcione como ideología, lo cual sólo resulta determinable en un análisis de casos específicos.

Precisamente por eso, sería posible afirmar, en términos más concretos, que es ante la identificación total de terror, libertad, democracia y dictadura —es decir, cuando y sólo cuando, en una coyuntura política determinada, estos términos parecen solaparse para pasar a coexistir sin mayor fricción—, que a la dicotomía

dictadura/democracia, en la época de su decadencia, le podría haber llegado la hora de decir una verdad que ella “simplemente encubría durante el tiempo en que (...) se afirmaba sin fisuras” (Adorno, 2002, p. 10). Además de volver a enfrentarse al desafío de tornar legibles las continuidades desconocidas entre terror y democracia, la crítica —teórica y política— del presente tal vez tendría que poder resistir su igualación de hecho, para indagar el hiato que las haría disonantes, esto es: las condiciones específicas en que la democracia podría convertirse en algo diferente del terror. Ante un presente que tiende a identificarse como un capitalismo anárquico, posiblemente necesitaríamos desarrollar “cierta tolerancia para la contradicción” y volver a sostener una relación problemática con la antítesis de modo tal que la dicotomía heredada ni desaparezca del todo, ni quedemos encasillados en los espacios incontaminados que ella pretende delimitar.

Puesto que hoy la política capitalista tiende a afirmarse no sólo fetichizando la diferencia entre terror y democracia sino sobre todo naturalizando su identidad, pidiendo nuestra conformidad con el hecho de que la democracia capitalista es terror y seguirá siéndolo, la práctica crítica tendría que intentar sostener un espacio reflexivo e imaginativo para que terror y democracia pudieran afirmar su diferencia potencial sin caer en ninguna apología de la democracia que pretendiera dar por sentado que su diferencia con el terror es evidente o algo con lo que podemos contar. Antes bien, es posible que en el curso de ese proceso la “democracia” se muestre en términos similares a los que González proponía para el “humanismo”: objeto él mismo dividido que, a la vez, promete la “salvación” y fue “cobertura de toda la criminalidad que producimos a nuestro alrededor” (González, 2021b, p. 16).

En tanto la promesa de la democracia era acabar con el terror y no realizarlo, ante la persistencia del terror, a su nombre tal vez hoy siga asociándose cierto potencial crítico como índice de una “tarea pendiente” (Benjamin, 1996b), pero siempre y cuando esa tarea pueda ser pensada como negación determinada de lo actualmente terrorífico y no como horizonte indefinido e infinitamente aproximable. Así como hoy parece proliferar en la sociedad argentina cierto deseo de generalización del terror que busca eliminar derechos -percibidos por muchos como prerrogativas y privilegios de otros-, lo que García Linera llamaba procesos de democratización

sigue teniendo que ver con la exigencia práctica de que esa promesa de acabar con el terror de la precarización y de la manipulabilidad total de la existencia que la democracia traía consigo se actualice, lo cual se ha demostrado históricamente improbable no sólo en los estrechos límites del así llamado neoliberalismo sino en los del capitalismo sin más. Por eso, la democratización de la sociedad dependería menos de la efectivización de un ideal democrático capitalista que a nuestros países periféricos y subdesarrollados les incumbiría todavía alcanzar, que con nuestra mayor o menor capacidad para volver a reactivar en nuestras prácticas políticas la utopía de un fin posible del terror que el capitalismo trae consigo, “cauta esperanza de los pueblos que se halla en tiempo presente y no en el futuro (...), que exige una preciosa valentía colectiva” y que permite “leer la posibilidad y el obstáculo del aquí y ahora” (González, 2008). Una utopía en tiempo presente y declinada como práctica actual que, en nuestra historia, se enunció a veces como “liberación nacional” o “lucha anti-imperialista”, y que hoy parece seguir buscando las palabras adecuadas para poder llamarse y llamarnos.

¿Cómo se cita este artículo?

CATANZARO, G. (2024). Democracia y terror. Para una nueva reflexión sobre los modos de la crítica. *Argumentos. Revista de crítica social*, 30, 111-139. [link]

Bibliografía

Abdo Férrez, C. (2024). *La referencia a la libertad en la política argentina contemporánea*. XII Jornadas de Filosofía Política. Universidad Nacional de Córdoba y Universidad Nacional de La Matanza.

Adorno, Th. (1972). Introducción. En Th. Adorno, K. Popper, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Albert y H. Pilot, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (pp. 11-80). Grijalbo.

Adorno, Th. (2002). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Editora Nacional.

- Adorno, Th. (2004a). Introducción a Sociología y filosofía de Émile Durkheim. En *Escritos Sociológicos I* (pp. 228-258). Akal.
- Adorno, Th. (2004b). Sociedad. En *Escritos Sociológicos I* (pp. 10-19). Akal.
- Adorno, Th. (2009). Estudios sobre la personalidad autoritaria. En *Escritos Sociológicos II* (Vol. 1) (pp. 153-527). Akal.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Trotta.
- Althusser, L. (1998). De “El capital” a la filosofía de Marx. En L. Althusser y È. Balibar, *Para leer El capital*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (2011). *Sur la reproduction*. Presses Universitaires de France.
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Paidós.
- Balibar, E. (2013). *Ciudadanía*. Adriana Hidalgo.
- Benjamin, W. (1996a). Convoluto N de La obra de los pasajes. En *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre historia* (pp.111-178). ARCIS-LOM.
- Benjamin, W. (1996b). Sobre el concepto de historia. En *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre historia* (pp. 46-68). ARCIS-LOM.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Butler, J. y Athanasiou, A. (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Eterna cadencia.
- Catanzaro, G. (2021). *Espectrología de la derecha. Hacia una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío*. Cuarenta Ríos.
- Catanzaro, G. y Stegmayer, M. (2024). Neoliberalismo y sacrificio: entre la moralización y la motosierra. *Orillera*, 8, 35-44.
- Cortés, M. (2023). El kirchnerismo y las palabras. Notas sobre Carta Abierta, la historia y el Estado. En *Los lentes de Víctor Hugo. Transformaciones políticas y Argumentos. Revista de crítica social, 2024, núm. 30, octubre (oct. 24 – may. 25)*

desafíos teóricos en la Argentina reciente, Tomo II (pp. 289-320). Universidad Nacional de General Sarmiento.

Davies, W. (2016). El nuevo neoliberalismo. *New Left Review*, (101), 129-143.

De Nicola, J. P. (2024). *Dialéctica del reconocimiento: una reconceptualización posthegeliana en función de los procesos contemporáneos de democratización y desdemocratización de la democracia* (Tesis de maestría) [Manuscrito no publicado].

García Linera, A. (2008). Ciudadanía y democracia en Bolivia 1900-1998. En *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (pp. 133-149). Prometeo, CLACSO.

García Linera, A. (2022). La situación de las democracias en América Latina y el Caribe. En R. Parodi y A. Tzeiman (Comps.), *Álvaro García Linera. Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas 2010-2021* (pp. 541-554). Ediciones de la Universidad Nacional de General Sarmiento y del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.

González, H. (28 de diciembre de 2008). Planificación y utopía. *Página 12*.

González, H. (2021a). Humanismo y terror. En M. P. López y G. Korn (comps.), *La palabra encarnada. Ensayo, política y nación. Textos reunidos de Horacio González 1985-2019* (pp. 757-762). CLACSO.

González, H. (2021b). *Humanismo, impugnación y resistencia*. Colihue.

Jameson, F. y Zizek, S. (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós.

Martínez Estrada, E. (1993). *Radiografía de la pampa*. FCE.

Marx, K. (1946). *El capital. Crítica de la Economía Política*. Biblioteca Nueva.

Portantiero, J. C. (1980). Los dilemas del socialismo. *Controversia*, 2(9-10), 23-24.

Seccia, O. (junio de 2021). *Vulnerabilidad, precariedad y 'precaridad' en la obra de Butler: ¿traducciones a contrapelo?* IV Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Mendoza.

Schwarzböck, S. (2015). *Los espantos. Estética y posdictadura*. Cuarenta Ríos.