



Revista Conflicto Social - Año 18 N° 33 - Enero a Junio de 2025

El Discurso del Absurdo como Estrategia de Poder

The Discourse of the Absurd as a Strategy of Power

Susana Murillo*

Recibido: 7 de mayo de 2025

Aceptado: 9 de junio de 2025

Resumen: El artículo indaga aspectos de la arqueología y genealogía del arte de gobierno desplegado en el capitalismo global que se centra en la expresión de pulsiones violentas como estrategia de poder. Ésta se sustenta en la apatía política que se nutre de lo irracional y se manifiesta en un discurso en el que el absurdo se plasma en figuras cuyos diversos rasgos operan como espacios de identificación para diversos grupos de sujetos en situación de desamparo. Identificación que impulsa a la construcción de un yo especular, que dificulta la construcción del sujeto de la cultura que asume al otro como prójimo y obtura la capacidad de reflexión y comprensión crítica de procesos sociales. El objetivo de la estrategia es la ruptura del lazo social a fin de disolver o al menos elidir el conflicto social que el capitalismo no puede resolver.

Palabras clave: irracional, deseo, poder ominoso, apatía, neoliberalismo anarcoliberal.

Abstract: This article explores aspects of the archaeology and genealogy of the art of government deployed in global capitalism that focuses on the expression of violent impulses as a strategy of power. This strategy is based on the political apathy fed by the irrational, and manifests in a discourse in which the absurd is embodied in figures whose diverse features operate as spaces of identification for diverse groups of individuals in situations of helplessness. This identification drives the construction of a specular self, which hinders the construction of the subject of culture that assumes the other as a neighbor, and obstructs the capacity for reflection and critical understanding of social processes. The objective of this strategy is to break the social bond in order to dissolve, or at least elide, the social conflict that capitalism cannot resolve.

Keywords: irrational, desire, ominous power, apathy, neoliberalism, anarcho libertarian.

* Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigaciones "Gino Germani". Argentina. ORCID N° 0000-0002-1775-2167. smurillo@sociales.uba.ar

Introducción

El presente trabajo parte de la pregunta acerca de cómo ha sido posible, en la vida cotidiana, la paulatina instalación de la violencia como forma más frecuente de relación. Cómo ha sido posible la indiferencia ante la exhibición de la humillación de los pobres haciendo colas para solicitar un plato de comida o ante la violencia transmitida en directo contra quienes reclaman pacíficamente derechos adquiridos, cómo es posible la anestesia ante el dolor del prójimo, ante la ruptura de los derechos sociales; cómo es posible la diseminación de formas de racismo que construyen al diferente en un ser abyecto frente al cual toda ley se suspende, hasta el punto de guardar silencio ante genocidios filmado en tiempo real. Cómo ha sido posible, la demonización o el silenciamiento de quienes de diversas formas se han enfrentado o se siguen enfrentando al orden establecido. Cómo ha sido posible, en fin, que los sectores hegemónicos analicen, calculen y utilicen la violencia como estrategia de poder para devolverla a la sociedad de modo descarado y tratar de que se multiplique en ella. Estas preguntas remiten a reflexionar desde la sobredeterminación histórica y geopolítica de la coyuntura (Althusser, 2004).

Ahora bien, esta sobredeterminación para ser abordada a nivel teórico- metodológico requiere de la “historia efectiva” que debe ser diseñada como enseñó Marc Bloch en *El oficio del historiador* (2001), partiendo de la consideración de que toda producción humana es una “huella” que debe ser trabajada como un “documento” leído a la manera en la que los arqueólogos trabajan los “monumentos”. Concepto retomado por Michel Foucault (1979), al plantear que la investigación se basa en “series de series” documentales construidas por el investigador.

En esta perspectiva, las series documentales recorridas nos hacen sostener que desde los años 1970 hasta el presente se ha desplegado un “arte de gobierno” (Lippmann, 1913) que hemos denominado “proyecto civilizatorio neoliberal”. El concepto de “civilizatorio” lo tomamos de Norbert Elías (1993) quien afirmaba que “civilizar” “implica una transformación





del comportamiento y la sensibilidad humanos, en una dirección determinada” (p. 449). Concepto que puede leerse en estrategias discursivas neoliberales. Así, Walter Lippmann¹ en 1913, en *Un prefacio a la política*, sostenía que es un error pensar que el “arte de gobernar” se asienta en la ley; por el contrario su punto de partida es asumir que los seres humanos tenemos pulsiones vitales y que la verdadera tarea de “civilizar” no consiste en someterlas a moldes rutinarios, sino dejarlas expresarse y saber conducir las. Su programa –basado en la observación sustentada en la participación de campañas de gobierno en EEUU- era conducir las más profundas pasiones, las lujuriosas, las violentas, las sexuales, hacia un orden guiado por un “gobierno invisible” (Lippmann, 2006: 13) basado en *conducir el deseo* que atraviesa las más profundas emociones. Lippmann, estrategia del Departamento de Estado de EE UU, planteaba ya en 1913 que *el poder debe construir, antes que reprimir*. El *arte de gobernar* sostenía –con explícita base en Nietzsche y el pragmatismo de William James, pero en particular en su experiencia concreta como asesor de campañas- que nada tiene que ver con lo bueno o lo malo, sólo con la “perspicacia” de saber conducir los impulsos y necesidades humanas, dejarlos ser y conducirlos, no prohibirlos, sino modularlos de modo acorde a las necesidades de la nación, bajo un concepto de poder “productivo”. El “arte de gobernar” debe dejar que se expresen las energías de una nación, sostenía Lippmann, y para ello es necesario conocer y comprender la naturaleza de los seres humanos que viven en ella, naturaleza que se expresa en *el deseo* desplegado en pasiones e intereses que no son buenos ni malos, simplemente *son*.

De modo que la política es “un esfuerzo por desarrollar, entrenar y nutrir los impulsos humanos” (p.40). En esa clave, valoraba las investigaciones de Sigmund Freud para conocer las motivaciones humanas más profundas, pero a la vez planteaba que era necesario preparar esos conocimientos para desplegarlos en el “arte de gobernar”. Afirmaba: “El es-

¹ Cuya obra *The Good Society*, publicada en 1938, dio pie en ese año, en París, a la formación de la primera reunión donde se plantearon las bases del proyecto neoliberal (Foucault 2007).

tadista debe observar esta corriente de deseo, en gran medida desorganizada. La encontrará agrupada en torno a ciertas grandes revueltas: el malestar femenino, por ejemplo, o las crecientes demandas de los trabajadores industriales (p. 45).

Estas corrientes, afirmaba, *expresan deseo y son poder*. Por ende, “*el arte de gobernar depende de ese poder puro y disperso*” (p. 46) (Énfasis propio). En esa perspectiva exponía su punto de partida respecto de lo que consideraba el problema central de su tiempo, el despliegue de un arte de gobierno entendido como “*un trabajo genuinamente constructivo (...) que contribuirá más a una solución humana de la lucha de clases que todas las cárceles y las fuerzas de orden público* que alguna vez traicionaron la barbarie del siglo XX” (p. 20) (Énfasis propio). Arte de gobernar que consiste en síntesis –para este estratega que personificó a las fuerzas más poderosas del neoliberalismo- en “civilizar”; lo cual implica *colocar en el centro al individuo y a la propiedad privada, dejar que el deseo fluya y conocerlo para encauzarlo a fin de disolver la lucha de clases*.

En esa misma clave de ideas, 109 años más tarde la *Trilateral Commission* en su reunión de Junio de 2022 en EEUU, sostenía que

El capitalismo no es una máquina regida por leyes atemporales. Es, en cambio, un sistema cultural moldeado por creencias imperantes sobre cómo funciona el mundo y qué valoramos. *Estas ideas definen el arte de lo posible*, informan prioridades, moldean instituciones y motivan la acción. Constituyen el “espíritu” de una época.² (*The Trilateral Commission* (Traducción y énfasis propios).

Ahora bien, según la *Trilateral Commission*, el capitalismo no ha tenido un desarrollo lineal, no obstante reconoce cuatro etapas en su despliegue: capitalismo mercantil, luego capitalismo industrial liberal, en el siglo XX

² “Capitalism is not a machine governed by timeless laws. Instead, it is a cultural system shaped by prevailing beliefs about how the world works and what we value. These ideas define the art of the possible, inform priorities, shape institutions, and motivate action. They comprise the “spirit” of an age”.





“los capitalismos gestionados” y el capitalismo neoliberal, al tiempo que “actualmente nos encontramos en plena transición hacia una quinta etapa del capitalismo” (June 2022, p.2) a la que caracteriza como “capitalismo global en transición”. Por ello, los miembros del grupo que representan a América del Norte, algunos países de la Unión Europea y Asia Pacífico (China, India, Corea del Sur y Japón, entre otros) acordaron construir un “terreno común” a fin de elaborar un “nuevo pacto social” en el que los Estados pierden independencia frente a las corporaciones, al tiempo que se propone una dirección general acerca de cómo las empresas, gobiernos y fundaciones privadas pueden trabajar a medida que cada “sistema de mercado” se adapta según sus características específicas a este nuevo orden en transición.

Si esto es así, estaríamos atravesando un proceso de profunda mutación histórica en el que el proceso civilizatorio neoliberal construido paulatinamente desde hace más de medio siglo. Conformaría la condición de posibilidad de este nuevo orden en el que tanto *reglas formales* como *informales* hacen al capitalismo capaz de *innovar* (*Trilateral Commission*).

En tales reglas la violencia física y simbólica son los signos siempre presentes, aunque la “innovación” modifica sus tácticas en relación a los cambiantes movimientos que dificultan las urgencias del capital. En este artículo intentamos fundamentar la emergencia de una peculiar forma de tales reglas informales que intentan “civilizar” *el deseo*, se trata de una estrategia a la que denominamos “el discurso del absurdo”.

A fin de fundamentar lo dicho asumimos en primer lugar que la violencia social es estructural, no obstante ella se hizo visible en el liberalismo como “cuestión social” en relación a la contradicción entre el ideal de igualdad universal y el derecho a la propiedad privada, en medio de rebeliones trabajadoras entre la primera y segunda revolución industrial (Donzelot, 2007). En segundo lugar es plausible sostener que si algunas corrientes liberales desplegaron propuestas de reforma que intentaron resolver la violencia que implica la cuestión social poniendo el acento en controlar las pulsiones agresivas de los humanos; por el contrario *en el*

neoliberalismo como arte de gobierno las estrategias consisten en liberar y conducir esas pulsiones agresivas o destructivas. De ahí es dable concluir, en tercer lugar, que tal modulación de las pulsiones agresivas no intenta resolver sino disolver o al menos elidir³ la cuestión social.

En relación a este intento de disolución o elisión de la cuestión social, el discurso del absurdo consiste en complejas estrategias que intentan anular toda ley de la cultura que respete al otro como prójimo. Tomamos el concepto de “discurso” en el sentido de Foucault (1979) quien no lo reduce al lenguaje, por el contrario, el discurso implica una compleja relación material histórica atravesada por contradicciones en las que es menester tomar en cuenta no sólo qué se dice, sino qué posición ocupa el que emite un símbolo, desde qué institución lo hace, a quiénes se dirige, cómo ese discurso impacta en los cuerpos, en qué relaciones de fuerzas, cómo es repetido, olvidado o resignificado. De modo que hablamos de “discurso” en el sentido de una materialidad que remite a los cuerpos subjetivos y colectivos en sus relaciones sociales que son siempre relaciones asimétricas de fuerzas.

Tomamos el concepto de “absurdo” a partir de las consideraciones de Eugenio Ionesco⁴ acerca del antiteatro (Ionesco, 1964; Santoro, 2004), subgénero dramático que en las décadas de 1950 y 1960 desplegaba una trama centrada en lo irracional como manera de cuestionar el sentido común que atravesaba el orden establecido. Creemos que es plausible afirmar que algunas de esas características del absurdo emergen en una estrategia muy diferente en el capitalismo de hoy.

En tal sentido proponemos que la estrategia discursiva centrada en el *absurdo* tiende a conducir las vivencias de fracaso, incertidumbre y furia producidas en el proceso civilizatorio neoliberal, en diversos sectores de

³ Tomamos el término “elidir” del psicoanálisis, donde alude a pasar por alto, dejar de lado la función de un objeto.

⁴ Eugène Ionesco es uno de los autores más reconocidos del teatro del absurdo de enorme importancia entre la década de 1950 y 1960. En sus obras como *La cantante calva* o *El Rinoceronte* rompe las normas del teatro clásico centrado en categorías aristotélicas y critica de manera solapada, a través de lo irracional y del sinsentido, las normas de una sociedad que se percibe como totalitaria y disciplinaria.





poblaciones; estrategia que intenta transformar la violencia propia del conflicto social en una implosión que tiende sino a disolver, al menos *elidir* la cuestión social que el capitalismo no puede resolver.

La destrucción de la razón y la construcción del sinsentido

En esa perspectiva es dable asumir que estamos atravesados por una compleja estrategia civilizatoria cuyo centro es configurar, como código cultural fundamental de las subjetividades, la ausencia de racionalidad y el realce del sinsentido como estrategias tendientes a reducir al sujeto a un yo especular que tiende a anular la ley de la cultura que respeta al otro como prójimo. Proceso que gesta como efecto la violencia concomitante a la soledad propia de la ruptura de lazos sociales, cuyo efecto es intentar disolver o al menos elidir la cuestión social y naturalizar el gobierno de poderosos grupos empresariales globales cada vez más concentrados, sobre inmensas mayorías despojadas de derechos y sometidas a diversas formas de muerte a fin de liberar para el capital la naturaleza y su biodiversidad. Ahora bien, para abordar este proceso necesitamos del auxilio de la historia.

El control de lo irracional

Desde el último cuarto de siglo XIX, durante la Primera Guerra Mundial y en particular tras la Segunda, frente a procesos de luchas y resistencias obreras y populares, corporaciones occidentales ligadas a tanques de ideas intentan controlar tales movimientos, sustentadas en el conocimiento y manipulación del deseo que emerge en emociones individuales y colectivas. En este arte de gobierno se partió del concepto acerca del carácter irracional y violento del ser humano que debería ser controlado.

En esa clave, dispositivos diversos han intentado construir sujetos que a través de formas diversas de disciplina, ligadas al altruismo, con base en una versión neoconductista del psicoanálisis, controlasen sus impulsos, se adaptasen al mundo y consumiesen lo que la industria ofrecía de modo masivo. En esa perspectiva David Rapaport (1951) y Heinz Hartmann (1937; 1950, 1953) iniciaron-ya desde la crisis de los años 30, en EE. UU., una revisión del psicoanálisis centrado en lo que denominaron la “autonomía del yo” y el criterio de salud entendido como “adaptación al medio”. Conceptos que se han desplegado hasta el presente en corrientes diversas.

Ahora bien, este proyecto centrado en la adaptación a las normas controlando las propias pulsiones, no fue nunca un movimiento lineal; los grupos de poder internacional no pudieron evitar que en las disciplinas se configuraran también cuerpos colectivos creativos y resistentes que bregaron por una profundización de derechos colectivos.

Las luchas tras la Segunda Guerra Mundial

Precisamente tras la Segunda Guerra, en medio de la Guerra Fría, crecieron políticas de derechos, en ese proceso también creció la potencia vital en luchas por una transformación de lo establecido. Las disciplinas que desde fines de siglo XVIII habían intentado crear sujetos dóciles y útiles (Foucault, 2002), habían gestado también cuerpos colectivos resistentes y creativos, solidaridades colectivas en las que el amor florece.

Entre los años 1950 y 1970 colectivos disciplinados de obreros, estudiantes, oficinistas, feministas, afrodescendientes, grupos eclesiales de base, campesinos, artistas en diversos lugares del mundo pero en particular en África y en Nuestra América, se levantaron contra diversas formas de opresión y construyeron proyectos de defensa de la vida en todas sus manifestaciones. En esos grupos el orden disciplinario no estaba ni está regido por el objetivo de la docilidad y la obediencia, sino por el amor, la





creatividad y la rebeldía, en los que late el deseo como apertura al mundo; en ellos la razón y la ciencia no eran, ni son, un mero instrumento de opresión, sino una fuente más de comprensión en pos de esa apertura del deseo en la que el otro es siempre un prójimo.

Las luchas contra el orden establecido fueron también teóricas. Así, frente a la psicología del yo, en el campo del psicoanálisis, las Ciencias Sociales y la filosofía, entre otras disciplinas, surgieron cuestionamientos radicales. En el psicoanálisis emergieron entre otros, aunque con posiciones diversas, Jean Laplanche y Jacques Lacan. Ambos contribuyeron a la consolidación de la revolución iniciada por Freud, respecto del descentramiento radical del sujeto humano, su carácter social y cuestionaron el criterio adaptacionista con el cual se leía y utilizaba su obra. Lacan, ya desde su artículo *La Familia*, rompía, en 1938, con lecturas positivistas y naturalistas de Freud. En 1948, en *La agresividad en Psicoanálisis*, se enfrentaba a lecturas biológicas y adaptacionistas del psicoanálisis estadounidense, que permitieron comprender que esa psicología del yo es parte de una estrategia político-cultural cuyo objetivo es construir sujetos obedientes. En ese tiempo Lacan construyó una conceptualización acerca del proceso de hominización del sujeto en cuyo transcurso al principio el humano no es un yo unificado sino un conjunto de sensaciones diversas que denominó “cuerpo fragmentado”. Paulatinamente la madurez biológica, pero fundamentalmente la presencia constante de otros humanos significativos, posibilitan una primera formación del yo que denominó “especular” pues remite a una imagen ilusoria del cuerpo propio unificado. Desde esa imagen especular emerge una agresión ciega que proviene del retorno de lo que llamó “las imágenes del propio cuerpo fragmentado” (Lacan, 2003: 110). Esas imágenes inconscientes de cuerpo fragmentado están ligadas a las primeras experiencias del propio cuerpo, sensaciones de dolor, frío, hambre, que emergen en un cuerpo infantil que aún no tiene conciencia de sí; y retornan a lo largo de la vida en sueños, fantasías. Pero también “la agresividad intencional roe, mina, disgrega, castra; conduce a la muerte” (Lacan, 2003: 109).

Siguiendo estos conceptos de Lacan y en especial las enseñanzas de Althusser, quien articuló el psicoanálisis y el marxismo en una batalla teórica, proponemos que éste no es un proceso meramente individual, y que no se agota en una inocente psicología de la infancia, sino, como afirma Lacan, “que se manifiesta igualmente en la generalidad de una serie de prácticas sociales” (2003, p. 110)



El proyecto neoliberal: la liberación de pulsiones violentas

Frente a la conflictividad social, teórica y política, los grupos hegemónicos ya desde el fin de la Segunda guerra, pero en particular en la década de 1970, comenzaron a reconfigurar estrategias para fragmentar el lazo social haciendo centro en transformar los derechos colectivos en derechos individuales, ligados a la propiedad privada, a través de estrategias de modulación del deseo humano –tal como con toda claridad había propuesto Lippmann ya en 1913-.

La hipótesis que sostenemos es que sobre esa agresividad constitutiva de los humanos, trabaja la estrategia neoliberal (Murillo, 2022a). No porque en otros períodos no se la haya intentado domeñar, sino porque el proyecto neoliberal *la estimula* de manera calculada, a través de “rituales ideológicos” (Althusser, 1988a) ligados a la primera forma del yo: el yo ideal, narcisista, al tiempo que se dificultan los procesos que conducen al ideal del yo o superyó en el que el humano se constituye en sujeto de la cultura y puede respetar al otro como prójimo, no como mero enemigo, sospechoso u objeto de cálculo para sus propios intereses. De modo que el sujeto, en el neoliberalismo, es empujado a constituirse de un modo crecientemente narcisista, en quien esas *imágenes* del propio cuerpo fragmentado se tornan en violencia sobre los otros.

En esa clave, las corrientes neoliberales como la austriaca, ligada a la de Chicago, retomaron conceptos ya planteados desde comienzos de



siglo XX, pero no con el objetivo de lograr la integración, sino la fragmentación del lazo social. Ello implicaba desplegar, formas de *violencia y seducción* (Murillo, 2023) en una paulatina revolución cultural tendiente a gestar la centralidad del mercado, proceso que fue y es impulsada por poderosos tanques de ideas que pusieron en marcha una serie de dispositivos tendientes a controlar la imprevisibilidad del deseo humano.

En esa clave se expanden estrategias cuyo objetivo es la producción de sentidos que impulsen al individuo a desplegar precisamente sus pulsiones violentas, pero conducidas bajo el concepto ilusorio de una libertad individual de no coacción. Este proceso ficcional intenta gestar sentidos, también ficcionales, que presentan a la sociedad como un conjunto de individuos que compiten entre sí regidos sólo por su parcial conocimiento de los precios, de modo que

el todo actúa como un mercado, no porque alguno de sus miembros tenga una visión de todo el campo, sino porque sus limitados campos individuales de visión se traslapan suficientemente de manera que la información pertinente es comunicada a todos a través de muchos intermediarios (Hayek, 1945: 165).

Se trata, en la perspectiva de la corriente austriaca, de una sociedad entendida como un mercado en el que se despliega la competencia entre individuos, algunos de los cuales por suerte, herencia o habilidad serán exitosos y, al decir de Hayek (1989), serán los que impongan las reglas de ese juego que es la sociedad mercado. En esa clave la corriente austriaca liderada por Hayek comenzó a desplegar la estrategia de conducir el deseo, tal como había planteado Lippmann en 1913, a través de tácticas médicas, educativas, psicológicas, empresariales, y de entretenimiento.⁵

Concepto, que, por otro lado, volvía al viejo darwinismo que sustenta

⁵ Véase en ese sentido la nueva versión de del canal infantil *PakaPaka*, en él por medio de ficciones extranjeras, bajo una presunta “ausencia de ideología” se intenta, a través de la renovación de Zamba, un querido personaje infantil en Argentina, una profunda transformación de valores en niñas y niños (*Página 12*, 24 de mayo 2025).

la eugenesia, aun cuando ese nombre haya sido borrado tras los genocidios del nazismo (Murillo, 2022b). En relación a ello comenzaron a gestarse dispositivos que hacen hincapié en desplegar estrategias de modulación de las emociones humanas a fin de reducir a los sujetos de-seantes, al centramiento en un yo especular. En esa perspectiva, ya en 1952 Hayek planteaba en *El orden sensorial* la irracionalidad de los seres humanos entendidos como individuos en quienes el orden *fenoménico* (el de cada cerebro) no remite a la apertura hacia los procesos sociales, sino a *cómo tales procesos se constituyen para cada individuo* –en base a la *herencia* de la especie que al momento de nacer hace que tengamos una red nerviosa determinada, que gesta, a partir de hábitos, ciertos patrones conductuales que podrían ser conocidos y modelados-.

Con ello se negaba la alteridad constitutiva de los humanos, tal como el marxismo y figuras del psicoanálisis habían planteado y se habilitaba la construcción de “modelos” (Hayek, 1964) que posibiliten elaborar experimentos sociales que permitan operar sobre esa irracionalidad de las poblaciones, que puede obstaculizar los movimientos de los mercados. Ésta fue una de las posturas epistemológicas que, desde la década del 1970, comenzaron a legitimar una serie de experimentos sociales en Nuestra América, en los que las dictaduras a través de la violencia reformulaban el modelo de acumulación y para ello intentaban encauzar la imprevisibilidad del deseo humano.

En 1973 el Grupo Bilderberg nacido en 1954, avalado por la fundación Rockefeller, fundaba la Comisión Trilateral, que en 1975, frente a la creciente conflictividad social, produjo el documento *The Crisis of Democracy*, donde se generaba el concepto de “gobernabilidad”, que proponía la necesidad de construir democracias de baja intensidad. Ello implicaba romper con los valores centrados en las disciplinas y el altruismo y colocar en el centro aquellos que mueven las emociones hacia el yo individual. El documento implica un verdadero “acontecimiento” que estaba indicando una profunda transformación en el ejercicio del poder –tomamos aquí el sentido dado por Foucault a “acontecimiento” (1971)-.





El proyecto tendía a construir una estrategia atravesada por el absurdo, pues se sustenta en una contradicción que consiste en perseguir la felicidad a partir de la egoísta competencia con otros. El absurdo a nivel subjetivo implica la búsqueda de la felicidad centrada en el propio egoísmo, posición que sólo lleva a la soledad del sujeto humano que desde antes de nacer es un ser social, cuya constitución es imposible sin la alteridad. Absurdo que a nivel social se liga a un razonamiento circular⁶ expresado por Hayek (1945; 1989), cuando proponía una sociedad como sinónimo de un mercado donde todos compiten en un juego regido por reglas formales en pos del éxito egoísta. Ahora bien, las reglas formales de ese juego serían impuestas, a su vez, por los egoístas ganadores del juego. Este razonamiento circular, como toda falacia lógica, desplegado en “rituales materiales”, tiene un objetivo político: naturalizar, a través de la violencia sobre los cuerpos, ciertas ideas de manera acrítica e irracional o, en otras palabras, “ideológica” (Althusser, 1988a; 1988b).

La corriente anarco libertaria

En ese proceso, se difundieron los trabajos de ficción de Ayn Rand, escritora rusa nacionalizada estadounidense admirada por Elon Musk, como *El manantial* (1943) –luego filmada en 1949-, o *La Virtud del Egoísmo*, escrita en 1961, que hoy tienen una enorme demanda. En 1971, Murray Rothbard⁷, discípulo de Ludwig von Mises, tematizó las ideas de Rand y fundó el partido anarco libertario ligado al supremasismo blanco. En 1982, en *La Ética de la Libertad*, desplegaba una retórica en la que articula a Aristóteles, Tomas de Aquino y John Locke⁸. La escritura

⁶ El razonamiento circular es una falacia lógica que consiste en que la conclusión reitera lo dicho en la premisa

⁷ Por una extraña pírueta del lenguaje, el mago malvado del bello ballet de Piotr Ilich Tchaikovsky *El lago de los cisnes*, se llama Rothbard.

⁸ No es posible aquí por razones de espacio mostrar las falacias implicadas en relacionar al empirista y liberal inglés John Locke del siglo XVII con Aristóteles y Tomás, aunque éste último si

de su trabajo se sustenta en una construcción consistente en que *cada argumentación parte de un ejemplo imaginario y a partir de él, se deducen una serie de conclusiones, que se dan por probadas.*

Desde la tradición aristotélico- tomista postuló el axioma, considerado irrefutable, de una *recta razón* sustentada en una presunta *ley natural* que debe conocerse para proporcionar al hombre la “ciencia de la felicidad”. Rothbard (1995) afirma que “son leyes naturales, tanto las físicas como las éticas. Y el instrumento con que el hombre descubre estas leyes es la razón” (p. 29). “En el caso de los seres humanos, la ética de la ley natural establece que puede determinarse lo que es bueno o malo para el hombre según que le permita o le impida realizar lo que es mejor para la naturaleza humana” (p. 36). De donde concluía que “en un sentido profundo, la ley natural proporciona al hombre una ‘ciencia de la felicidad’ y le muestra los caminos que llevan a la dicha real” (p. 37).

Frente a estos principios, afirma Rothbard, la reacción del Estado moderno “fue el horror” (1995: 45), pues el establecimiento de una ley natural universal abarcable por la razón se opone a los intereses grupales o personales y posibilita una crítica de instituciones concretas. De modo que, según Rothbard a partir de Hume, el liberalismo confundió Estado con sociedad, y desplazó la recta razón, desde el individuo al Estado y con ello se le dio a éste, el lugar de realización de las “acciones virtuosas” desalojando la libertad individual. A esta perspectiva, sostiene, se enfrentaron los niveladores

en especial John Locke, en el siglo XVII inglés, transformaron la ley natural clásica en una teoría basada en el individualismo metodológico y, por ende, político. Del énfasis lockiano en el individuo como unidad de acción, como ente que piensa, siente, elige y actúa, se derivó su concepción de la ley natural como poder dotado de capacidad para implantar, en el ámbito político, los *derechos* naturales de cada individuo. Esta tradición individualista lockiana ejerció una

efectivamente retomó aspectos de las obras de Aristóteles para sustentar la fe cristiana en el siglo XIII, legitimando el uso de la recta razón acorde a una ley natural gestada por la razón divina.





profunda influencia en los posteriores revolucionarios norteamericanos y en la tradición predominante en el pensamiento político liberal de la nueva nación revolucionaria (Rothbard, 1995: 48-49).

De modo que se articulan, de manera muy discutible, las bases del realismo aristotélico- tomista que sustentan una ley universal y una recta razón capaz de comprenderla, con el marco empirista inglés entendido en el sentido de que éste también establece una ley universal de la naturaleza esencial sustentada en los derechos individuales tanto a nivel ontológico como metodológico, todo ello partiendo del ejemplo imaginario de Robinson Crusoe. En esa perspectiva, los derechos humanos son reducidos a la libertad individual negativa y la propiedad privada, pues

los únicos hechos críticos y singulares sobre el hombre y sobre su género de vida para sobrevivir son *su conciencia, su libre voluntad y su libertad de elección, su capacidad de raciocinio, su necesidad de descubrir las leyes naturales del mundo exterior y de sí mismo, su autoposesión*, la precisión en que se halla de tener que producir mediante la transformación de la materia dada por la naturaleza en formas aptas para el consumo. Todos estos hechos se construyen a partir de la naturaleza humana y así es como el hombre puede sobrevivir y prosperar (Rothbard, 1995: 63) (Énfasis propio).

En esa clave, cada ser humano es libre en cuanto a los valores que desee adoptar, pero no tiene poder para realizar cualquier acción, no sólo porque las leyes de la naturaleza se lo impiden, sino porque el trabajo que transforma a esa naturaleza se realiza en relaciones que denomina “interpersonales”. Esas relaciones implican no sólo producción sino intercambio, dado que no todos tienen las mismas habilidades ni aspiraciones. De modo que en

los mercados libres de intercambio voluntario, el “fuerte” no devora ni aplasta al “débil”, en contra de una muy difundida opinión sobre la naturaleza de la economía libre de mercado. Ocurre justamente lo contrario, que es precisamente en el mercado libre donde los dé-

biles cosechan las ventajas de la productividad, porque a los fuertes les resulta beneficioso hacer intercambios con ellos (Rothbard, 1995: 69-70).

Ahora bien, en los mercados libres “no se intercambian las mercancías, sino los *títulos o derechos de propiedad* sobre ellas” (Rothbard, 1995: 70). De modo que cuando alguien paga con dinero a otro por un trabajo sólo ha pagado por intercambiar el título de propiedad que el segundo tiene sobre el trabajo que su cuerpo ha producido.

Se ha objetado a menudo que esta economía de mercado se apoya en la perversa doctrina de que el trabajo es una mercancía más. Pero la auténtica realidad es que los servicios laborales *son*, en efecto, una mercancía y que, al igual que en el caso de las propiedades tangibles, el servicio laboral del que una persona es dueño puede ser enajenado e intercambiado por otros bienes y servicios. Puede enajenarse el trabajo de una persona, pero no su *voluntad*. Y es una suerte para el género humano que las cosas sean así (Rothbard, 1995: 75-76).

Así, en una sociedad avanzada, el capitalista es alguien que ha trabajado y ahorrado y puede dar dinero a los trabajadores a cambio del derecho de propiedad sobre el producto del trabajo que su cuerpo ha realizado. De modo que la función del “capitalista de la economía de mercado (...) consiste en que evita a los trabajadores la necesidad de reducir sus niveles de consumo para acumular el capital por sí mismos” (Rothbard, 1995: 73), al tiempo que favorece a los trabajadores pues adelanta el pago de lo que el trabajador le vendió, antes de que se haya gestado el beneficio.

Por tanto, el capitalista, muy lejos de privar a los trabajadores de su legítima propiedad sobre el producto, les posibilita el cobro de su trabajo con una considerable antelación a su venta. Además, el capitalista, gracias a su capacidad de previsión, de empresario, libra a los trabajadores del riesgo de que no puedan vender el producto con beneficios o de sufrir incluso pérdidas (Rothbard, 1995: 73).





Se ha suprimido ¿o se ha elidido?, tal como sostenía a principios de siglo XX Lippmann (1913), la lucha de clases y con ello la cuestión social. Todos los humanos somos seres individuales, propietarios de nuestro cuerpo y de nuestra conciencia y acciones, de modo que en la sociedad de mercado intercambiamos derechos sobre nuestras propiedades. En tal intercambio algunos son más previsores o perspicaces que *el resto* y, por ende, están en los niveles más altos de esa sociedad- mercado, otros, en los más bajos. Pero todo ello es producto de cómo cada uno ha utilizado con total libertad individual sus capacidades innatas, su suerte o su herencia.

De modo que según Rothbard, de modo análogo a Hayek, es menester asumir que la pobreza y la indigencia son efectos del azar o de una decisión individual, no del esfuerzo o el mérito. Por el contrario, en una versión vecina de la visión calvinista, tal como fue analizada por Weber (2010), cada individuo debe esforzarse sin esperar o estar seguro de que será recompensado. En la visión neoliberal austríaca (Hayek, 1989) y en su deriva libertaria *no existe el concepto de mérito* como recompensa al esfuerzo, sí el de “resiliencia” que no es sino la aceptación de la propia suerte, independientemente de cuánta voluntad se haya desplegado. Esto implica, en la corriente austríaca, la eliminación de cualquier intervención del Estado para limitar cualquier necesidad, al tiempo que la pobreza y la indigencia son necesarias e inevitables en la sociedad. Concepto reiterado en documentos del Banco Mundial (1978; 2004; 2015) respecto de la pobreza. De modo que esa argumentación posibilita a la corriente austríaca y a su derivación anarco libertaria elaborar una epistemología que legitime sus propuestas a nivel global, coincidentes con la anterior propuesta citada de la Comisión Trilateral (June, 2022), acorde a los antiguos conceptos de Lippmann (1913).

En otras palabras, a pesar de las diversas consideraciones acerca de la razón y lo irracional, los anarcolibertarios y los austríacos concluyen en una teoría sustentada, en un individualismo ontológico y metodológico que concibe al humano de modo abstracto, universal, intentando así legi-

timar epistemológicamente el proyecto de una gobernanza global por parte de las grandes corporaciones, cuyos únicos principios son la presunta libertad individual en sentido negativo y la propiedad privada, como base de una “ética social de la libertad” (Rothbard, 1995: 54) entendida como un aspecto de la “ley natural” que debe aplicarse a nivel político. En esa clave, la función del Estado es sólo proteger esos dos derechos, al tiempo que todo acto que atente contra ellos debe ser coaccionado. De todo lo anterior se deduce que

no es lícito interpretar el término ‘derecho a la vida’ en el sentido de que alguien tenga derecho a exigir de otros acciones que sustenten su vida (...) semejante exigencia sería una intolerable violación del derecho de otra persona a la posesión de sí (Rothbard, 1995: 149).

De modo que la ley no puede forzar a un padre a alimentar al hijo para que pueda vivir. Esto incluye el derecho a dejar morir a lo que se denomina, “un hijo deforme” (Rothbard, 1995: 153). La propuesta incluye la existencia de un mercado libre de niños y de fetos extrauterinos. Pues un padre

puede dar al niño en adopción, o puede *vender* sus derechos sobre él en virtud de un contrato voluntario. En (...) una sociedad absolutamente libre puede haber un floreciente mercado libre de niños. Esto suena a primera vista a cosa monstruosa e inhumana. Pero (,,,) este mercado posee un humanismo más elevado. Debemos empezar por reconocer que (...) el mercado de niños existe, sólo que el gobierno ejerce un control máximo de los precios hasta reducirlos a cero y que restringe, además, las operaciones mercantiles a unas pocas agencias privilegiadas y, por tanto, monopolistas. El resultado ha sido un mercado típico, en el que al rebajar el gobierno los precios del artículo muy por debajo de los del mercado libre, se produce una gran “escasez” de bienes. La demanda de bebés y niños es de ordinario muy superior a la oferta (Rothbard, 1995: 155).

También se violarían derechos individuales a través de la normativa de la asistencia obligatoria a la escuela y por medio de las leyes sobre el





trabajo infantil que impiden la entrada de los niños en el mercado laboral, de modo que

dado que las leyes prohíben que los niños trabajen y se ganen la vida y les fuerzan a asistir a centros escolares que con frecuencia no les gustan o que no se adaptan a su situación, muchos adolescentes se convierten a menudo en “holgazanes”, acusación utilizada por el Estado para acorralarlos en instituciones penales llamadas “reformatorios”, donde están de hecho encarcelados por acciones u omisiones que nunca se consideran delictivas cuando son cometidas por adultos (Rothbard, 1995:156).

Ahora bien, la concepción anarco libertaria da un paso más y deduce también del concepto de que sólo existe el derecho al propio cuerpo y a la propiedad privada, que toda apropiación de lo que no se ha producido por sí mismo ni se ha intercambiado legítimamente, es “parasitismo” o “delincuencia” y este carácter delincuencial es el que ejerce el Estado pues cobra impuestos a los ricos para sostener a los pobres. En este punto coincide, otra vez con la idea de Hayek (1989) acerca de que la justicia distributiva es sólo una ilusión semántica violatoria de los derechos individuales.

En esa perspectiva, sostiene que los EEUU han desplegado ese orden de libre mercado que les ha permitido desarrollarse económica y humanamente. A diferencia de ello, los países de América Latina y el Caribe se sustentan, según Rothbard, en formas feudales, primitivas y predatorias del campesinado. Por ende, a menudo estos “países atrasados” requieren de inversiones del país del norte a fin de aumentar la producción de sus tierras, pues sus empresas por haber desarrollado el método más avanzado han aumentado la productividad, de modo que a ellas

Le (s) asiste un justo derecho de propiedad privada en virtud del principio de “colonización” y es injusto que el gobierno del país subdesarrollado imponga tributos o controles a la compañía. Y si el gobierno insiste en reclamar la propiedad del terreno mismo (...), esta

pretensión gubernamental es (...) ilegítima e inválida, porque en virtud de su función colonizadora la compañía es la dueña auténtica (Rothbard, 1995: 114-115).

De lo anterior desprende la legitimidad del colonialismo y la ilicitud de cualquier reforma agraria, pues ella encubre una ilícita agresión del Estado delincuente contra quienes, por haber desplegado mejor sus habilidades se han transformado en los legítimos propietarios de la tierra.

De la centralidad de la propiedad privada también se deduce la propuesta de que en “una sociedad libertaria las calles serían de propiedad privada” (Rothbard, 1995: 174), de modo que su propietarios podrían decidir el tránsito en ellas, en particular la realización de asambleas o marchas. La propiedad privada también resolvería el problema de los migrantes, pues “en una sociedad libre sólo tendrían, en un primer momento, derecho a recorrer las calles cuyos propietarios se lo permitieran y a alojarse en casas cuyos dueños les quisieran vender o arrendar.” (Rothbard, 1995: 175). En esa misma perspectiva los piquetes masivos, las “sentadas” de los huelguistas en propiedad ajena son considerados hechos delictivos realizados con violencia, aun cuando las manifestaciones sean pacíficas, pues obturan los espacios y acciones privadas.

En síntesis, afirma Rothbard: “En nuestra construcción de una teoría de la libertad y de la propiedad, es decir, de una ética “política”, no entra el problema de los principios *morales* personales” (1995: 218). Nada se antepone al derecho de propiedad privada y las derivaciones expuestas más arriba. De modo que la corriente libertaria propone un arte de gobierno que intenta legitimar paulatinamente desde la venta de niños y fetos intrauterinos, la negación del derecho a la educación y a la salud, hasta la privatización de calles, el derecho a no admitir migrantes, prohibición de manifestaciones populares o libertad de expresión que obstaculicen o cuestionen la propiedad privada. Todo ello configura una compleja estrategia discursiva que se ha ido desplegando en diversas poblaciones paulatinamente, legitimando de ese modo la materialidad de la





“acumulación por desposesión” (Harvey, 2005) en todas sus dimensiones, incluido el nuevo colonialismo propio de la hegemonía del capital financiero y sus vínculos ligados al tráfico de personas, armas y drogas, así como a los paraísos fiscales (Shaxson, 2014).

La construcción de un nuevo orden mundial

Ahora bien, estos planteos configuran una estrategia que tiende a conformar “un nuevo orden mundial”, como vimos que anunciaba la Comisión Trilateral en 2022. ¿Cómo construir este orden tomando en cuenta las diversidades territoriales y subjetivas?

Según Candice Vacle, en *Infosperger*, una plataforma suiza de periodistas independientes, ya en la década de 1970 la propuesta de Zbigniew Brzezinski –polaco nacionalizado estadounidense, geoestratega de la Comisión Trilateral- radicaba en *tratar de* desestabilizar la percepción del orden público para desplegar un orden político más seguro. Por ello sostenía que no es posible arribar a un consenso internacional sin la percepción de una amenaza exterior, directa y masiva. Para generar este caos puede usarse la amenaza de terrorismo, la hiperinflación, cualquier intimidación que genere incertidumbre, desestructure los sentidos construidos e induzca a la emergencia de pulsiones violentas que obstaculicen reflexionar acerca procesos e interrogarse por las estrategias del poder. Este programa puede sintetizarse en las palabras de Samuel Huntington, miembro de la *Société du Mont Pèlerin*, quien sostenía en 1975 que hay demasiada democracia y que para que los dirigentes puedan dirigir, es necesario instalar la *apatía política* (Vacle, 2019). Concepto desplegado en la islamofobia e hispanofobia sustentada por Huntington, que legitima persecuciones a migrantes latinos y el genocidio de pueblos como el palestino. Procesos apuntalados hoy desde la nueva oligarquía de *Silicon Valley* –a cuya cabeza está ElonMusk-, dueña de nuestros *neurodatos*, y

que se plantea gobernar de modo digital y sin intermediarios a la humanidad.

La construcción de la apatía política y lo ominoso del poder

Ahora bien, el problema que se les planteaba a los trilateralistas era cómo instalar la apatía política a fin de construir ese nuevo orden mundial. Es plausible afirmar que la apatía se ha constituido deliberadamente a través de un *poder* que intenta, como se afirmó más arriba, reducir al sujeto social a un yo narcisista y con ello fragmentar los colectivos sociales resistentes y creativos.

En esa clave, “*governabilidad*”, como democracia de baja intensidad; “*gubernamentalidad*” –término proveniente del arsenal foucaultiano, que pone el acento en el autogobierno de sí a través de ideales que, aun cuando hayan sido plasmados en dispositivos públicos y privados, se hacen carne en la subjetividad y operan desde el ideal del yo-, y “*gobernanza mundial*” son tres aspectos del mismo trípode que bajo la amenaza de crisis constante intenta conducir a la quinta etapa del capitalismo o “capitalismo global”. Según vimos ha sostenido la Comisión Trilateral en 2022, siguiendo la propuesta de Huntington respecto de la construcción de “nuevo orden mundial”, merced a la articulación entre violencia y seducción ligadas a crisis constantes, se genera apatía política en las poblaciones.

La apatía, como punto axial de ese trípode ha sido silenciosa y paulatinamente construida a través de décadas centradas de modo calculado en *el poder de lo ominoso*, tal como Freud lo caracterizó. Se trata de un terror ante algo peligroso, una nada que se abate no se sabe desde dónde, ni cómo ni cuándo, pero que a la vez produce la sensación de ser algo cotidiano, hogareño. Lo ominoso en los años ‘70 en Argentina se difundió a través del susurro que emanaba de manera aparentemente in-





esperada desde los campos de exterminio. De modo que el terror se ocultaba mostrándose, y con ello inducía a parte de la población a la regresión a formas primarias del aparato psíquico y a la identificación irreflexiva con modelos del libre mercado que seducen al yo en tanto ofrecen la ilusión de una completud que salva de la muerte.

Ahora bien, el poder ominoso sigue ejerciéndose hasta el presente en formas de violencia sembradas a partir de los años '70 en lo que Harvey ha caracterizado como “acumulación por desposesión” (2005), proceso sintetizado en 1989 por Williamson (1990) tras la caída de la URSS, en la Primera Ola de reformas del Consenso de Washington. Un proceso corregido con la valoración de la presunta intervención de la sociedad civil en la denominada “Segunda Ola” de reformas (Williamson, 2004), producida como efecto de diversos levantamientos como el de Chiapas en 1994 o el de Argentina en 2001. Todo el proceso ha aumentado la población excedentaria y con ello la pobreza, la indigencia y la sensación de desamparo.

Estos procesos en los que el poder ominoso se despliega, generan terror ante la propia incertidumbre, produce angustia, un temple de ánimo que si no se elabora en formas creativas donde el amor asoma, tiene diversos destinos: se transforma en violencia contra sí (por ejemplo, el hecho de que el suicidio, según UNICEF es la segunda causa de muertes de niños y adolescentes, así como la ludopatía los encierra en cárceles psíquicas y dinerarias), o violencia contra otros (en esta clave es necesario pensar la violencia cotidiana entre pares o familiares o vecinos y en el denominado *bullying* entre adolescentes hacia quienes son considerados “perdedores” o “perdedoras”, como indicadores de profundos procesos de sufrimiento psíquico que se trocan en violencia).

Lo ominoso en la violencia simbólica: el discurso del absurdo

Pero lo ominoso se despliega también en una violencia simbólica plasmada en un discurso propalado por personajes mediáticos, cuyo núcleo es el absurdo, lo irracional, contradictorio, centrado en detalles que obturan la comprensión de los hechos y la historia. En él están ausentes los principios lógicos de no contradicción, tercero excluido, y duda. Discurso en el que sólo hay certezas, no existen dudas o preguntas, predomina lo gestual sobre lo verbal. El insulto, sobre la argumentación. En este tipo de discurso, por la instancia de delimitación y la posición de sujeto de quien lo emite, no importa si hay o no fundamento de lo que se articula, sino la ficción de que es posible destruir cualquier imagen en la que se encarne *eso ominoso* que genera angustia. En ese sentido, en el absurdo emerge la lógica del inconsciente que reemplaza al proceso lógico de la conciencia y obtura la reflexión y el diálogo, pues coloca al emisor del discurso en el lugar de la certeza, la verdad y la ley, al tiempo que intenta sumergir al receptor en el lugar de la abyección donde toda ley se suspende. En esa clave es plausible sostener que *el discurso del absurdo es también un juego político de producción de verdades evidencia, cuyo basamento es el horror a lo ominoso que emerge en la conciencia como un horizonte sin sentido*.

El sinsentido, afirmaba Ionesco respecto del antiteatro, produce la identificación con cierta imagen, a partir de factores audiovisuales, antes que por lo lingüístico; el efecto no radica en el desarrollo, sino en la repetición, en los gestos, los ruidos, las imágenes que producen *impacto*. Por ende en el discurso del absurdo no hay nexo lógico, ni correlación entre lo que se emite y lo que acontece en la realidad. En síntesis no hay una historia, sino un conjunto que situaciones de impacto que gestan la caída en la inmediatez, donde no hay duda, ni pasado ni futuro, solo el segundo efímero que ficciona completud frente a la carencia que resignifica las *imágenes* del cuerpo desgarrado.

La pregunta es porqué, sin embargo, este sinsentido es leído e in-





terpretado por los espectadores. Según lo planteó Ionesco, se trata de ciertos elementos o rasgos que se mantienen en toda la escenificación, pueden ser palabras, gestos o el cuerpo del actor, rasgos que impactan a en cada espectador. En esta clave es plausible afirmar, siguiendo a Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, que cuando los humanos nos hallamos en situaciones de indefensión a veces nos identificamos con *ciertos rasgos* que ofrecen una imaginaria promesa de completud; pero la identificación con cierta figura no es nunca con la totalidad de la misma, sino con rasgos que, en esa imagen, remiten a profundos procesos inconscientes de carácter subjetivo.

En ese sentido, el discurso del absurdo es proferido por figuras diversas, con rasgos también disimiles que encarnan las diversas razones imaginarias del sufrimiento de diversos sectores de las poblaciones, al tiempo que obturan la percepción y reflexión sobre los procesos efectivos. Así, en la actualidad, el conocimiento de los neurodatos provisto por diversos dispositivos tecnológicos, posibilitan construir imágenes cuyos rasgos puedan interpelar ideológicamente a diversos segmentos poblacionales. Lo común a todas ellas es la denegación de lo que ocurre, la destitución de la razón y el impulso a configurar fetiches cuyos rasgos puedan seducir a segmentos diversos de población.

En ese sentido proponemos que el discurso del absurdo es un espectáculo en el que la violencia y el sinsentido interpelan a sujetos atravesados por una profunda crisis que los ha llevado a sentir que “la vida es una herida absurda”. De modo que tales teatralizaciones producen la identificación con rasgos del fetiche, pues cada espectador, como en el antiteatro, le da a ciertos rasgos un sentido subjetivo que produce la ficción de una libertad individual que acepta la propia situación y posibilita proyectar la violencia que se padece en otros que se presentan como enemigos del fetiche imaginario. Este discurso muestra deliberadamente el objetivo de eliminar la trascendencia de la ley de la cultura y con ello la reducción de los sujetos a yo es especulares. Pues ese discurso absurdo es propalado a una población en creciente estado de indefensión como

efecto de una contradicción trágica que consiste en que los sujetos son interpelados constantemente a ser exitosos, al tiempo que son sometidos a carencias concretas e incertidumbre hacia el futuro. Tal contradicción genera la sensación de fracaso, de sin salida o sin proyecto, lo cual posibilita en diversos sectores el efecto de identificación imaginaria con quien propala el discurso absurdo, pues él le posibilita centrarse imaginariamente en su propia imagen ideal que obtura las propias carencias, al tiempo que proyectarlas en quien el emisor construye como enemigo.

Desde la década de 1980 este discurso se alimenta del conocimiento de las emociones humanas. Se trata no sólo de algunas corrientes del psicoanálisis, sino en particular del programa fuerte de las neurociencias difundido a nivel popular global, desde los años 90 (Ehremberg, 2004) en el periodo denominado por el Congreso de EEUU “la década del cerebro”. Entonces, al tiempo que el capital financiero se introducía y modificaba radicalmente los paradigmas de salud en todas sus áreas y transformaba al paciente en consumidor/cliente, comenzaba a difundirse la denominada “inteligencia emocional” de enorme influencia en todas las áreas de la sociedad, en particular a nivel educativo y empresarial (Goleman, 2022; Kandel, 2021). Las tácticas de inteligencia emocional se sostienen en la idea libertaria de la centralidad de la voluntad individual que promete una vida mejor, ello se lograría a través de dos movimientos: el sujeto debe auto observarse a fin de conocer qué situaciones pueden provocarle reacciones inadecuadas, al mismo tiempo debe observar a quienes se vinculan con él a fin de saber qué puede molestarle o agradarle. La inteligencia emocional consiste en auto controlarse a fin de desplegar siempre las acciones más adecuadas para ser exitoso en las relaciones sociales (Murillo, 2018; 2022a). Las investigaciones sobre inteligencia emocional condujeron al estudio acerca de cómo condicionar el miedo a partir de los trabajos de John Ledoux desde 1996 y puso de moda en el sentido común, presuntos consejos de la filosofía estoica que, como forma de vida, pretende reducir al sujeto a un yo que debe esforzarse en el autogobierno y ser exitoso o aceptar de modo “resiliente” la propia suerte.





No obstante, más allá de la pretensión de paz mental auspiciada por esta corriente, el constante autocontrol incluso en situaciones de incertidumbre y crisis, finalmente gesta padecimiento psíquico por la ruptura de lazos auténticos en la vida cotidiana. Proceso de cuyas razones a menudo no se es consciente y que es atribuido a motivos subjetivos, ocultando sus condiciones político- empresariales.

Para finalizar

De modo que el discurso del absurdo portador de violencia simbólica se ejerce sobre sujetos en los cuales la angustia ante el desamparo material concreto es potenciada por las tácticas de las neurociencias, la inteligencia emocional y el condicionamiento del miedo, que ligadas a redes sociales, proveen neurodatos que posibilitan conocer rasgos emocionales de diversos segmentos de población. De manera que la estrategia del absurdo opera en un mundo donde lo ominoso encuentra a muchos sujetos ya atravesados por el desamparo, al tiempo que la estrategia del absurdo legitima socialmente la identificación con rasgos del fetiche que posibilitan la ficción de un yo especular que troca el desamparo en violencia hacia quienes encarnan las propias carencias denegadas. El otro rostro de ese yo ficcional es simplemente la profunda soledad hija del despedazamiento del lazo social construido en el amor.

En qué medida esta estrategia logrará disolver o sólo elidir la cuestión social es una cuestión abierta, pues las luchas en las que la vida insiste persisten, aunque desarticuladas. Frente a esta pregunta aún sin respuesta parece necesario tratar de aunar esas luchas sosteniendo la potencia de la vida enfrentando al absurdo. Actitud que exige teórica y políticamente seguir defendiendo desde cada lugar que nos toca ocupar, el altruismo, la reflexión, la investigación, el diálogo, el valor de lo colectivo en la defensa de la vida, bajo la convicción de que su creatividad es una errancia que ningún sistema podrá subyugar.

Bibliografía

Althusser, L. (1988 a /1964). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (1988 b /1964). *Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (2004/1962). Contradicción y sobredeterminación. Notas para una investigación. En Althusser, L. *La Revolución teórica de Marx* (pp. 71-95). México: Siglo XXI.

Bloch, M. (2001/1993). *Apología para la Historia o el Oficio del Historiador*. Edición anotada por Etienne Bloch. México: FCE.

Canguilhem, G. (1942). *La connaissance de la vie*, Paris, Hachette.

Crozier, M., Hungtinton, S. y Watanuki, J. (1975). *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Comisión*. New York: University Press.

Donzelot, J. (2007/1984). *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Argentina: Nueva Visión.

Elías, N. (1993/1977). *El Proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires: FCE.

Ehremberg, A. (2004). Le sujet cérébral. *Sprit*, Noviembre de 2004.

Foucault, M. (1969/1979). *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI.

_____ (1980/1971). Nietzsche, la Genealogía, la Historia. En *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta.

_____ (2002/1975). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2007/2004). *El nacimiento de la Biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE.

Freud, S. (1992/1919). *Lo ominoso*. En *Obras Completas*, Volumen XVII. Bs. As., Amorrortu.





_____ (1997 /1924). *Psicología de las masas y análisis del yo*. En Obras Completas, Volumen XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

Goleman, D. (2022-1995). *La inteligencia emocional. Porqué es más importante que el Cociente Intelectual*. Consultado el 6 de julio de 2024 <https://iuymca.edu.ar/wp-content/uploads/2022/01/La-Inteligencia-Emocional-Daniel-Goleman-1.pdf> <http://LeLibros.org/>

Grupo Banco Mundial (2015). Washington DC: Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento/Banco Mundial.

Harvey, D. (2005). *El “Nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.

Hartmann, H. (1937/1987). *La psicología del yo y el problema de la adaptación*. Buenos Aires, Paidós.

_____ (1950/1969). Comentarios sobre la teoría psicoanalítica del yo. En: Hartmann, H. (Ed.). *Ensayos sobre la psicología del yo*. México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1953). *Essays on Ego-Psychology: Selected Problems in Psychoanalytic Theory*, New York, International University Press.

Hayek, F. (1945). “El uso del conocimiento en la sociedad”. Traducido con la debida autorización de la *American Economic Review*, XXV, 4, septiembre de 1945: 519-530. Disponible en <https://jeffersonamericas.org/wp-content/uploads/2020/08/Hayek03.pdf>

_____ (1952). *The sensory order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*. The University of Chicago Press. Chicago Illinois.

_____ (1964). The Theory of Complex Phenomena. En *The Critical Approach to Science and Philosophy. Essays in Honor of K. R. Popper*, editado por M. Bunge. Londres: Mac Millan Publishing Co., Inc.

_____ (1989/1979). El Atavismo de la justicia social. *Centro de Estudios Públicos*, Santiago de Chile, 1989, 36: 181-193.

Ionesco, E. (1964). *La cantante calva*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.

Kandel, E. (2021-2013). *La era del inconsciente. Desde la Viena de 1900 hasta nuestros días. La exploración del inconsciente en el arte, la mente y el cerebro*. Planeta.

Lacan, J. (1977/1938). *La Familia*. Buenos Aires: Homo Sapiens.

_____ (2003/1948). La agresividad en psicoanálisis. Informe teórico presentado en el XI congreso de los psicoanalistas de lengua francesa, reunido en Bruselas a mediados de mayo de 1948. En *Escritos I*. Tomo I, Dos. Buenos Aires: SIGLO XXI.

Ledoux, J. (1999/1996). *El cerebro emocional*. Buenos Aires: Ariel-Planeta.

Lippmann, W. (1913/2006). *Un Prefacio a la Política*. Mitchell Kernerley. Nueva York y Londres, 1914. Texto electrónico preparado por Matt Whittaker, Juliet Sutherland y el equipo de corrección distribuida en línea del Proyecto Gutenberg. Disponible en <http://www.pgdp.net/>

_____ (1938/2017). *The good society*. New York: Routledge.

Murillo, S. (2018). Neoliberalismo: Estado y procesos de subjetivación. En *Entramados y perspectivas, Revista de la Carrera de Sociología de la UBA*, vol. 8 núm. 8, pp. 392 – 426.

_____ (2022a). Reflexiones desde Louis Althusser sobre la violencia social en el proyecto civilizatorio neoliberal. Disponible en: <http://el-mecs.fahce.unlp.edu.ar/iv-coloquio-althusser/actas/ponencia-230414165231310704/@@display-file/file/Murillo.pdf>

_____ (2022b). Notas sobre darwinismo y eugenesia en el proyecto neoliberal. En G. Vallejo, M. Miranda, A. Álvarez, A. Carbonetti y M. Di Liscia (editores). *La historia de la salud y la enfermedad interpelada. Latinoamérica y España (siglos XIX-XXI)*. Lanús: UNLA, EDUNLA, Secretaría de Investigación y Posgrado). Colección Cuadernos ICSO.

_____ (2023). La potencia de la vida frente al "poder inteligente" en Nuestra América.. *El Banquete de los Dioses. Colonialidad, Poscolonialidad y decolonialidad*, Buenos Aires, Número 13 – Julio - diciembre de 2023.





Página 12. El nuevo Paka Paka: Dragon Ball, valores "neutrales" y la promesa libertaria de "arreglar" a Zamba. 24 de mayo de 2025. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/828064-el-nuevo-paka-paka-dragon-ball-valores-neutrales-y-la-promes>

Rand, A. (1975/1943). *El Manantial*. Barcelona: PLlaneta.

_____ (2021/1961). *La virtud del egoísmo. Un nuevo y desafiante concepto del egoísmo*. Barcelona: Planeta.

Rapaport, D. (1951/1978). La autonomía del ego. En: Rapaport, D. (Ed.). *El modelo psicoanalítico, la teoría del pensamiento y las técnicas proyectivas*. Buenos Aires, Hormé.

Rothbard, M. (1995/1982). *La Ética de la Libertad*. Madrid: Unión Editorial.

Santoró, A. (2004). *Eugene Ionesco y el Teatro del Absurdo en La Cantante Calva y Las Sillas*. UNNE. Facultad de Humanidades. Instituto de letras. <https://repositorio.unne.edu.ar/handle/123456789/33753>

Shaxson, N. (2014/2011). *Las islas del Tesoro. Los paraísos fiscales y los hombres que se robaron el mundo*. Buenos Aires: FCE

Tarelho, L. C. /Junio, 2012). Homenaje a Jean Laplanche (1924-2012).La teoría de la seducción generalizada y el descentramiento del ser humano. Madrid: *Revista ALTER* N°7. Disponible en: <https://revista-alter.bthematic.com/files/2014/11/6.-La-teor%C3%ADa-de-la-seduci%C3%B3n-generalizada-y-el-descentramiento-del-ser-humano-v.-ALTER.pdf>

The Trilateral Comission (June 2022). Report of the task force on global capitalism in transition. Executive Summary. June 2022, Cambridge. Disponible en <https://www.trilateral.org/task-force-on-global-capitalism-in-transition/>

_____ (2022). *A New Spirit of Capitalism: Toward More Sustainable and Inclusive Economies*. London: Hurst Publishers.

Vacle, C. (2019). Die geheime Macht der Bilderberg-Gruppe. En *Infosperger* 30/8. Disponible en <https://www.infosperber.ch/politik/welt/die-geheime-macht-der-bilderberg-gruppe/>

Weber, M. (2010/1904-5). *La Ética Protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Williamson, J. (1990). "Lo que Washington quiere decir cuando se refiere a reformas de las políticas económicas. En Williamson, John, *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?* Washington, DC: Institute for International Economics.

_____ (2004). "The Washington Consensus as Policy Prescription for Development." A lecture in the series "Practitioners of Development" delivered at the World Bank on January 13, 2004. The author is indebted to colleagues at the Institute for International Economics.

World Bank (1978). *World Development Report 1978*. World Bank. Washington DC.

_____ (2004). *La desigualdad en América Latina. ¿Rompiendo con la historia?* The World Bank, Washington D.C.

