

Resumen del artículo


Sobre la libertad hoy. Neoautoritarismo y neoliberalismo a la luz de la pandemia

On freedom here and now. Neo-authoritarianism and neoliberalism in light of the pandemic

Emiliano Gambarotta

CONICET, IDAES-UNSAM, FaHCE-UNLP, Argentina

emilianogambarotta@yahoo.com.ar

 <http://orcid.org/0000-0002-8526-4819>

Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Recibido: 9 de noviembre de 2021

Aprobado: 14 de marzo de 2022

Resumen

La pandemia de la Covid-19 ha dado lugar a una crisis no solo sanitaria sino también de la cultura política. Es esta última la que se expresa, entre otras formas, en las manifestaciones que, en nombre de la libertad, se oponen a las diversas medidas sanitarias. A la luz de este fenómeno, el presente trabajo tiene uno de sus objetivos en estudiar la categoría de “libertad”, específicamente, su uso por parte tanto del *ethos* neoliberal (primera sección), como del neoautoritario (segunda sección). Pues, según aquí se sostiene, dicho uso subyace a esas manifestaciones, a la vez que adquiere una creciente centralidad en la actual cultura política. Frente a esto, el otro objetivo del presente trabajo (desarrollado en la tercera sección) consiste en proponer una percepción alternativa de la libertad, una que aspira a ser inútil para los fines de ambos *ethos* antidemocráticos.

Palabras clave: democracia, lazo político, constelación, libertad abstracta, libertad concreta.



Abstract

The COVID-19 pandemic has given rise to a crisis not only in health but also in political culture. It is the latter that is expressed, among other ways, in the demonstrations that, in the name of freedom, oppose to various health measures. In light of this phenomenon, one of the objectives of this paper is to study the category of “freedom”, specifically, its use by both the neoliberal ethos (first section), and the neo-authoritarian ethos (second section). The argument of the paper is that this use underlies those manifestations, while acquiring a growing protagonism in the current political culture. In this context, the other objective of the present work (developed in the third section) is to propose an alternative perception of freedom, one that aspires to be useless for the goals of both anti-democratic ethos.

Keywords: democracy, political relationship, constellation, abstract freedom, concrete freedom.

Emiliano Gambarotta
CONICET, IDAES-UNSAM, FaHCE-UNLP, Argentina.

*En la teoría crítica, el concepto de necesidad es él mismo un concepto crítico;
presupone el concepto de libertad, aunque no como concepto existente.*
Max Horkheimer

Nos sentiríamos felices si pudiésemos inspirar a algunos —o a muchos—, que soporten su libertad, que no la cambien con pérdida, pues no es solamente su cosa, su secreto, su salvación, sino porque interesa a todos los demás.
Maurice Merleau-Ponty.

Introducción

La Covid-19 ha generado una crisis de enormes consecuencias sanitarias, que ha tenido un amplio impacto socioeconómico, cultural, político, en definitiva, ha puesto en crisis a la sociedad toda. La dimensión política de este proceso, aun en su gravedad, puede ser aprehendida al modo en que la tradición del marxismo estudiaba las crisis económicas burguesas. Concepción para la cual “la estructura de la crisis resulta ser, si se la considera más detenidamente, una mera intensificación de la cantidad y la intensidad de la vida cotidiana de la sociedad burguesa”.¹ Por lo que se tornan más graves y preocupantes rasgos centrales de la sociedad actual, pero sin que ello entrañe un cambio cualitativo, pues tales rasgos ya se encontraban presentes antes de la crisis, aunque invisibilizados por su normalización. La crisis, entonces, al agravarlos los torna visibles para el análisis.

A la luz de esta interpretación de la crisis pandémica, el presente texto procura interrogar la constelación de factores que hoy se constituye en principal amenaza a la sociabilidad democrática: aquella que se configura a partir del entrelazamiento del “espíritu del neoliberalismo” con el “espíritu del neoautoritarismo”.² No se trata de un fenómeno nuevo, ni producido por la situación de pandemia, pero la crisis que esta ha generado tornó especialmente explícito uno de sus elementos principales: la apelación a la libertad como valor fundamental. Particular percepción de este valor que se constituye, según aquí sostengo, en una suerte de bisagra entre ambos “espíritus”.

- 1 George Lukács, *Historia y conciencia de clase* (Ciudad de México: Grijalbo, 1969), 109-110.
- 2 La noción de “espíritu” es aquí usada en el clásico sentido dado por Max Weber, es decir, como una manera de referirse a una “máxima de comportamiento con matices éticos” que configura el ethos característico de un específico punto de vista subjetivo (en su caso, el capitalista). Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Buenos Aires: Prometeo, 2011), 70-71.

- 3 Wendy Brown, *In the Ruins of Neoliberalism* (Nueva York: Columbia University, 2019), 23. La traducción de este y todos los textos no referenciados en español es mía.
- 4 Walter Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. En *Discursos interrumpidos* (Madrid: Taurus, 1979), 18. Con ello se expresa una línea de trabajo más amplia, en la que el presente texto se inscribe, en tanto su discusión de la categoría “libertad política” se entrelaza con la discusión de otras categorías, como “identidad política”, cfr. Emiliano Gambarotta, “Mimesis e identidad política. Una problematización adorniana de la democracia”, *Kritheron. Revista de filosofía* 146 (2020): 381-402; “pluralismo”, cfr. Emiliano Gambarotta, “Pluralismo y absolutismo en la crítica. Dialéctica reflexiva y política democrática a partir de M. Horkheimer y Th. W. Adorno”, *Transformação. Revista de filosofía* 43 (2020): 99-118; incluso, la categoría misma de democracia, cfr. Emiliano Gambarotta, “El espíritu del neoliberalismo y su (nueva) estetización. Una amenaza a la democracia contemporánea”, *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte* 8 (2019): 126-163.

Semejante tesis contiene ya una tarea política: disputar esa apropiación de la libertad por parte de las fuerzas antidemocráticas. Con tal objetivo, este trabajo pone en juego diferentes perspectivas teóricas, a fin de que su articulación permita tanto aprehender la constelación aquí estudiada, como contribuir a dicha tarea política. Pues no es permaneciendo dentro de un único marco conceptual, que analice al neoliberalismo, o bien al neoautoritarismo, o problematice la libertad, como se podrá avanzar en el camino que este texto procura recorrer. A su vez, es a través de esa articulación que se produce la específica conceptualización que singulariza a la propuesta de este texto, es allí donde reside su voz propia.

Ahora bien, semejante disputa no ha de ser confundida con el procedimiento de oponer a la libertad otro valor considerado más fundamental, como, por ejemplo, hace Wendy Brown al sostener que “la igualdad política es el fundamento de la democracia. Todo lo demás es opcional –desde las constituciones hasta la libertad personal, desde específicas formas económicas hasta específicas instituciones políticas–”.³ Sobre esta base, ella cuestionará la libertad neoliberal, por despreocuparse de la igualdad. Punto con el que coincido, pero que deja sin discutir esa percepción de la libertad, lo cual termina conduciendo –implícitamente– a reconocerla como un valor propiamente neoliberal. Sin embargo, si consideramos que la libertad política es también uno de los fundamentos de la democracia, entonces surge la tarea de recuperar ese valor para las fuerzas que apuestan por ella. Más aún, se presenta el desafío de elaborar una categoría de libertad –un específico modo de percibirla– que no sea apropiable por las fuerzas antidemocráticas del neoliberalismo y del neoautoritarismo. Tarea esta que procura contribuir a concretar en la teoría democrática algo análogo a lo que Benjamin se propuso realizar en la teoría del arte, cuando buscó dejar de lado una serie de conceptos heredados para, frente a ellos, introducir unos que “se distinguen de los usuales en que resultan por completo inútiles para los fines del fascismo. Por el contrario, son utilizables para la formación de exigencias revolucionarias en la política artística”.⁴ En suma, se busca introducir una categoría de libertad que sea inútil para los fines antidemocráticos, antes

bien, que sea utilizable para la formación de exigencias revolucionarias en la política democrática.

¡Libertad!, pero ¿cuál?

La “totalitaria” política sanitaria

En las manifestaciones que se realizaron contra medidas sanitarias como el uso de barbijos o la cuarentena, la apelación a la libertad ha jugado un papel central. Por supuesto, no es el único valor en que los manifestantes se apoyan, pero sí adquiere una nueva centralidad frente a un conjunto de medidas que son percibidas, por tales manifestantes, como “restricciones” a la propia libertad individual. Así, tomando a modo ilustrativo el caso de la Argentina, puede detectarse la fuerte presencia de la apelación a la libertad en las manifestaciones realizadas contra las medidas sanitarias implementadas por el Poder Ejecutivo Nacional (en especial contra el “Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio”, habitualmente denominado “cuarentena”). Estas tuvieron lugar, principalmente, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires –centro político del país–, si bien con ecos en otras grandes ciudades del país. Y fueron realizadas por un conjunto de individuos que no se movilizaron bajo un estandarte político partidario específico, aun cuando un sector del principal partido opositor al Gobierno se sumó y amplificó la convocatoria a dichas manifestaciones. En sus coberturas periodísticas, tanto diarios y portales de noticias de un perfil más opositor al gobierno, como aquellos más cercanos a este, señalaron que la manifestación realizada el 30 de mayo de 2020 –la primera, en la Argentina, que tuvo cierta envergadura– fue publicitada bajo el hashtag “CaravanaPorLaLibertad”.⁵ El diario *Página/12* apunta, además, que “la protesta fue convocada desde las redes sociales con la consigna ‘por una cuarentena inteligente, libertad para trabajar y movilizarse’ y en repudio al ‘estado totalitario’”.⁶ Los y las manifestantes “exigieron que se respeten las libertades individuales”, a la vez que enarbolaban su “No al Estado totalitario”.⁷ Esta concepción también alienta a la siguiente

- 5 Redacción, “Con eco en La Plata, una protesta ‘anticuarentena’ llegó a distintas ciudades”, *Diario El Día*, 31 de mayo de 2020, disponible en <https://www.eldia.com/nota/2020-5-31-1-58-5-con-eco-en-la-plata-una-protesta-anticuarentena-llego-a-distintas-ciudades-la-ciudad> (fecha de acceso: 8 de noviembre de 2021).
- 6 Redacción, “Los anticuarentena marcharon al obelisco”, *Diario Página/12*, 31 de mayo de 2020, disponible en <https://www.pagina12.com.ar/269259-los-anticuarentena-marcharon-al-obelisco> (fecha de acceso: 8 de noviembre de 2021).
- 7 Santiago Filipuzzi, “Caravana30M: marcharon por una ‘cuarentena inteligente’ en varias ciudades del país”, *Diario La Nación*, 31 de mayo de 2020, disponible en <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/caravana30m-convocan-marchar-cuarentena-nid2371612> (fecha de acceso: 8 de noviembre de 2021).

- 8 Redacción, “‘Argentinazo’: protestas contra la extensión de la cuarentena en el Obelisco”, *Portal de la señal TN*, 6 de junio de 2020, disponible en https://tn.com.ar/sociedad/argentinazo-protestas-contra-la-extension-de-la-cuarentena-en-el-obelisco_1079696/ (fecha de acceso: 8 de noviembre de 2021).
- 9 Redacción, “A solo ocho meses de asumir, multitudinaria protesta contra el Gobierno”, *Infobae*, 17 de agosto de 2020, disponible en <https://www.infobae.com/politica/2020/08/17/protesta-contra-el-gobierno-nacional-en-distintas-ciudades-del-pais/> (fecha de acceso: 8 de noviembre de 2021).
- 10 Redacción, “La marcha del #17A: masivo banderazo en todo el país contra el Gobierno”, *Portal de la señal TN*, 17 de agosto de 2020, disponible en https://tn.com.ar/sociedad/la-marcha-del-17a-con-criticas-del-oficialismo-habra-manifestaciones-para-protestar-contra-el_1105750/ (fecha de acceso: 8 de noviembre de 2021).
- 11 Redacción, “La marcha de los contagios: los anticuarentena en el Obelisco”, *Diario Página/12*, 18 de agosto de 2020, disponible en <https://www.pagina12.com.ar/285664-la-marcha-de-los-contagios-los-anti->

manifestación, por esta misma temática, realizada el 4 de junio del mismo año, en la cual “el reclamo que los unió [a los/las manifestantes] es que se termine el aislamiento obligatorio. ‘Por nuestra libertad y los derechos del pueblo’, expresaron”.⁸ Esto vuelve a hacerse presente en la manifestación del 17 de agosto de 2020, convocada bajo el hashtag “17ABanderazoporlaLibertad”.⁹ Según se reportó, uno de los asistentes planteó su queja: “Basta de confinamiento, necesitamos libertad y volver al trabajo”.¹⁰ Otro manifestante afirmó que “la gente no tiene miedo al virus porque siente que su libertad y su republicanismo está en juego”.¹¹ A su vez, el diario *La Nación* consigna que los y las asistentes “también vivaron ‘libertad, libertad, libertad’” y, en la misma nota se destaca el testimonio de “Helena, de 56 años y que no quiso dar su apellido, señaló: ‘Vine por mí libertad, por la libertad de mis hijos’”.¹²

Todo lo anterior permite aprehender cómo estas y estos manifestantes se autoperciben como defensores de la libertad, amenazada por un Estado que, con sus políticas sanitarias, viene a cercenarla, mostrando así su faz totalitaria. Se plantea, con ello, una concepción de la libertad que tiene su principal enemigo (no necesariamente el único) en el Estado. Sobre este telón de fondo puede percibirse el sentido que, para uno de los manifestantes, tiene afirmar que está allí “para que triunfen los patriotas y no el socialismo comunista, porque el virus lo están usando para cercenar las libertades”.¹³ La intervención del Estado que, para este punto de vista, se asocia indefectiblemente con el socialismo comunista, es ya percibida como un ataque a la libertad, propio de las lógicas totalitarias.

Cabe sostener, entonces, que en estas manifestaciones “anticuarentena” —ilustradas a partir del caso argentino— se expresa un modo de percepción de gran resonancia en el espacio público, y es este último el que aquí me interesa abordar. En tanto él entraña una preocupante amenaza para la cultura y sociabilidad democrática. Amenaza que tiene la particularidad de apropiarse del valor de la libertad, más aún, se presenta como una defensa de la democracia contra el totalitarismo. Este modo de percepción también da forma a las dos cartas que un conjunto de intelectuales argentinos¹⁴ redactó, en las cuales se llega al punto de calificar al gobierno como una “infecta-

dura”. La primera de estas cartas –publicada hacia fines de mayo– sostiene que “en nombre de la salud pública, una versión *aggiornada* de la ‘seguridad nacional’, el gobierno encontró en la infectadura un eficaz relato”.¹⁵ De esta manera se enlaza, cuando no directamente se identifica, a las medidas sanitarias con las dictaduras que la Argentina sufrió en las décadas de 1950 a 1980, las cuales hacían de la doctrina de la seguridad nacional uno de los fundamentos de su actuar represivo. Semejante concepción se ve incluso reforzada en la segunda de las cartas –publicada el 31 de agosto de 2020–, pues en ella se afirma que el Gobierno está haciendo uso “del terror sanitario como herramienta para someter a la población”, frente a lo cual las y los firmantes se autopresentan como impulsores de una “iniciativa contra el miedo y a favor de la libertad”.¹⁶

En suma, estamos ante un rechazo de políticas sanitarias, con las que el Estado interviene, regulando comportamientos colectivos y sus consecuencias social-objetivas en el ámbito de la salud. Rechazo que se asienta en el valor de la libertad, la cual se vería cercenada por tales regulaciones. En ello podría detectarse un rasgo definitorio de la “libertad negativa”, esto es, una percepción de la libertad política como la posibilidad del individuo de actuar sin ser obstaculizado o coaccionado por otros, según canónicamente ha establecido Isaiah Berlin. Desde este punto de vista, “la coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran”.¹⁷ Sin embargo, hay un elemento central, distintivo de la percepción de la libertad que alienta al rechazo de las políticas sanitarias, que no se encuentra presente en la libertad negativa: la percepción de la intervención estatal con una actitud propia del totalitarismo. Es en ese elemento donde reside, según Foucault, la diferencia clave entre la concepción de la libertad del liberalismo de los siglos XVIII-XIX y la del actual neoliberalismo.

- cuarentena-en-el-obelisco (fecha de acceso: 8 de noviembre de 2021).
- 12 Agustina López, “Marcha 17A. El Obelisco, el foco de la protesta contra el Gobierno por la cuarentena y la reforma judicial”, *Diario La Nación*, 17 de agosto de 2020, disponible en <https://www.lanacion.com.ar/politica/el-obelisco-foco-protesta-gobierno-cuarentena-reforma-nid2423741> (fecha de acceso: 8 de noviembre de 2021).
- 13 Redacción, “Los testimonios del #17A: ‘Contra la Reforma Judicial y la falta de libertades’”, *Portal de la señal TN*, 17 de agosto de 2020, disponible en https://tn.com.ar/politica/los-testimonios-del-17a-contra-la-reforma-judicial-y-la-falta-de-libertades_1105802/ (fecha de acceso: 8 de noviembre de 2021).
- 14 Los firmantes de dichas cartas se (auto)dividen en diversas categorías, a saber: “Investigadores del CONICET”, “Personalidades e Intelectuales”, “Profesores e Investigadores de Universidades”, “Periodistas”, “Profesionales” y, finalmente, “Más ciudadanos que adhieren a la carta”. Como es habitual en estos casos, sólo unos pocos son conocidos por el gran público (incluyendo a los y las firmantes de la

categoría “Periodistas”). Entre estos últimos tienden a preponderar figuras de explícito alineamiento con el principal partido opositor al gobierno nacional, tales como Sandra Pitta, primera en la lista de firmantes y quien luego, en 2021, sería precandidata a Diputada Nacional por dicho partido.

- 15 “Carta: La democracia está en peligro”, disponible en https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSc0vddQft-M4IpuPLPg6EGPKce_RX5Bx5uE2nvtxSNWgyXklw/viewform (fecha de acceso: 8 de noviembre de 2021).
- 16 Sandra Pitta, “Por la vigencia de la Constitución y de la democracia”, *Change.org*, disponible en <https://www.change.org/p/ciudadan%C3%ADa-por-la- vigencia-de-la-constituci%C3%B3n-y-la-democracia> (fecha de acceso: 8 de noviembre de 2021).
- 17 Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”. En *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Madrid: Alianza, 1988), 192.
- 18 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016), 44.
- 19 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 48.
- 20 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 154.
- 21 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 149.

La economización de la sociedad

Según Foucault, el liberalismo clásico se caracteriza por plantear “la razón del menor Estado dentro y como principio organizador de la propia razón de Estado”.¹⁸ Una delimitación de su capacidad de acción que puede expresarse casi en términos espaciales, en tanto conlleva el establecimiento de un ámbito en el cual el Estado no ha de intervenir (en consonancia con la “libertad negativa”), fundamentalmente –aunque no únicamente– el del mercado. Se procura establecer un territorio en el cual debe “dejar hacer” (*laissez faire*), sin pretender alterar los “mecanismos ‘naturales’, es decir, mecanismos espontáneos”¹⁹ del mercado. Pues son estos los que permitirán la coordinación espontánea de los distintos fines que los individuos persigan, en su ejercicio de la libertad (a través, por caso, de la “mano invisible” del mercado).

La concepción neoliberal, en cambio, ya no entraña la delimitación de un ámbito económico, en el que el Estado “deja hacer”, antes bien, plantea que es la lógica económica la que ha de regular el conjunto de la actividad estatal. No limita la razón de Estado, estableciéndole una frontera, sino que pretende configurarla, al “poner la regla que va a definir todas las acciones gubernamentales”.²⁰

En otras palabras, en lugar de aceptar una libertad de mercado definida por el Estado y mantenida de algún modo bajo vigilancia estatal –lo cual era, en cierta forma, la fórmula inicial del liberalismo [...]–, pues bien, dicen los ordoliberales, es necesario invertir por completo la fórmula y proponerse la libertad de mercado como principio organizador y regulador del Estado.²¹

Por esta vía se aseguraría, según los neoliberales,²² no solo la libertad de mercado, estrictamente económica, sino también la libertad del individuo y de su familia, a la que puede denominarse una libertad del *oikos* (en su oposición a la *polis*, entendida como la lógica de lo público) o, apelando a su raíz etimológica, como una libertad económica, en un sentido ampliado

del término. Ya no se trata de delimitar el ámbito de lo económico como el espacio en el cual el Estado “deja hacer”, sino que se concibe a la economía como la depositaria de la lógica que ha de configurar al Estado, a lo público y al conjunto de la sociedad. Si es que esta última siquiera existe, pues bien se sabe que “no hay tal cosa como la sociedad. Hay individuos hombres y mujeres y hay familias” (según afirmó Thatcher, brindando un potente eslogan al neoliberalismo), es decir, solo hay economía.

Desde este punto de vista, toda pretensión estatal de intervenir en la lógica de lo económico (en su sentido ampliado) entraña no ya una “invasión”, el cruce de una frontera, sino un atentado contra la fuente misma de la libertad, cuya lógica ha de informar al conjunto de la sociedad. El Estado, al pretender poner en juego una lógica otra (la del bien colectivo, la razón de Estado, etcétera), no haría más que evidenciar su faz totalitaria. Por lo que, desde el modo neoliberal de percepción de lo sensible, el régimen Nazi, la Unión Soviética y el *New Deal* estadounidense quedan homologados como estados cuya activa intervención no puede más que cercenar la libertad individual. Esto es lo que Foucault denomina la “invariante antiliberal”²³ que, en su rechazo a toda lógica otra a la neoliberal, torna equivalentes las negociaciones colectivas de trabajo con la política fascista, la cuarentena con la doctrina de seguridad nacional.

Es por esto que el neoliberalismo entraña “una política de economización de la totalidad del campo social”,²⁴ por la cual se hace de la forma mercado el principio de inteligibilidad de todas las relaciones sociales, que han de ser transformadas a su imagen y semejanza. Se persigue, en definitiva, la “generalización ilimitada de la forma del mercado”.²⁵ Aprender los avances de este proceso es uno de los intereses principales de las recientes investigaciones de Brown, sobre el neoliberalismo. Así, ella presenta a su *El pueblo sin atributos* como “una consideración teórica de las maneras en que el neoliberalismo, una forma particular de razón que configura todos los aspectos de la existencia en términos económicos, está anulando silenciosamente elementos básicos de la democracia”.²⁶ Si bien coincido con su argumento de fondo, acerca de la amenaza neoliberal para la democracia,

22 Foucault hace una distinción entre dos escuelas: por un lado, los ordoliberales alemanes, de mediados del siglo XX, por el otro, los neoliberales estadounidenses del último tercio de ese siglo. Si bien ello permite introducir matices e historizar esta específica percepción, para los fines de este trabajo se ha optado por englobar ambas escuelas bajo la común denominación de “neoliberales”.

23 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 142.

24 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 278.

25 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 280.

26 Wendy Brown, *El pueblo sin atributos* (Barcelona: Malpaso, 2017), 13.

27 La propia Brown cuestiona parcialmente su postura en Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*.

considero que no cabe entenderla como el avance de una razón economizante (en el sentido estricto del término).²⁷ Antes bien, cabe entenderla como la progresiva configuración y predominio de una particular visión del mundo. Es decir, de un *ethos* o un “espíritu del capitalismo neoliberal”, que tiene en esta nueva percepción de lo económico el prototipo de su modo de percibir todas las instancias sociales. Modo en el cual se ponen en juego categorías que tendemos a enclasar como “económicas” (tales como “flexibilidad” o “proyecto”), cuando son las productoras de esta específica visión de lo económico, siendo parte, por tanto, de la división que produce esa instancia objetiva que denominamos “lo económico”.

28 Cfr. Weber, *La ética protestante*.

Según Weber, la ética protestante entraña una particular percepción religiosa de los objetos de culto o de la institución de la confesión, pero también contiene una manera religiosa de configurar aquellos asuntos que, para otro punto de vista, no son propios a esa esfera, tales como el trabajo (que se torna un deber profesional) o, incluso, la relación con el tiempo.²⁸ Todas estas instancias se vuelven otras tantas maneras en que los protestantes adoran a [su] Dios. De modo semejante, el *ethos* neoliberal entraña una percepción del tiempo y (tendencialmente) de todos los aspectos de la vida social como una cuestión económica, si por esta última entendemos la particular di-visión neoliberal que la produce como tal y que remite al sentido ampliado del término economía. Esto incluye, por supuesto, a su percepción de la libertad que, por tanto, no puede ser más que una propiedad del individuo (y, como mucho, de su familia), la cual no se restringe a un carácter meramente “negativo”, puesto que indica cuál es la manera de hacer (“positiva”) que volverá libre a ese individuo y, si todavía existe, a la sociedad. En esa libertad reside la promesa del *ethos* neoliberal.

La doble libertad del individuo

La potencia de esta promesa, contenida en el *ethos* neoliberal, solo resulta plenamente perceptible sobre el telón de fondo de la configuración social con la que este último viene a romper: el capitalismo social, burocrática-

mente organizado, que termina de consolidarse en el periodo de posguerra. Configuración en la cual el Estado reconocía o hasta impulsaba una serie de regulaciones sobre el mercado (como los convenios colectivos de trabajo, por ejemplo), a la vez que generaba una desmercantilización de algunos ámbitos de la vida social (al hacer de la salud un derecho o asegurar la gratuidad de la educación, casos en los que esos “bienes” son retirados del mercado y su lógica). En definitiva, se trata del periodo culminante de –lo que con Karl Polanyi podemos llamar– la “gran transformación”²⁹ que instituyó una serie de regulaciones colectivas, las cuales, progresivamente, limitaron la autorregulación del mercado, esto es, su pretensión de constituir una esfera autónoma que, como tal, se da sus propias reglas.

En este contexto, el neoliberalismo se construye contra esas instituciones y en favor de un regreso a la autorregulación del mercado, más aún, enarbolaba la pretensión de que sea la lógica de este último la que ha de regular a las demás esferas sociales. Las regulaciones colectivas, por el contrario, limitaban el avance, cuando no impulsaban el retroceso de la forma mercado, es decir, de la mercantilización de todos los ámbitos de la vida. Esto último es lo que ya Wender Sombart planteaba, en la década de 1920, al afirmar que en el capitalismo de su tiempo.

[...] todo el sistema resulta más regulado que libre. [...] El estatus del trabajador asalariado se va pareciendo más al de un empleado del gobierno: su actividad está regulada por normas de carácter cuasi público, la forma de su trabajo se aproxima a la de un funcionario (supresión de las horas extraordinarias), su salario está determinado por factores extraeconómicos, no comerciales. [...] En general, la flexibilidad se ve sustituida por la rigidez.³⁰

Cita en la cual se pueden captar dos pares de oposiciones que serán centrales para el *ethos* neoliberal, en tanto él cuestiona al capitalismo social por generar regulaciones que aherrojan la libertad, tornando más rígido al sistema, en detrimento de su flexibilidad.

29 Karl Polanyi, *La gran transformación* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011).

30 Citado en Wolfgang Streeck, *¿Cómo terminará el capitalismo?* (Madrid: Traficantes de sueños, 2017), 19, nota 11.

Un conjunto de regulaciones coextensivo con la creciente burocratización de la vida que, en el extremo, encierra a los individuos en la “jaula de hierro”, sin por ello dejar de brindarles seguridad frente a los riesgos y crisis propias del capitalismo. Aun cuando esa seguridad sea limitada —en tanto se mantiene dentro de los márgenes del capitalismo—, no por ello deja de posibilitar una relativa certidumbre acerca de la propia situación social. Es decir, torna legible al mundo social, a la propia posición en él, junto con la posición de los otros y las mutuas relaciones. Certidumbre no solo acerca de la situación presente, sino también de la futura, gracias al marco dado por la “carrera laboral”. Sin embargo, la posibilidad de volver legible la propia trayectoria tiene su reverso en el tornar al individuo una suerte de engranaje de esa rígida máquina que es la sociedad burocratizada. En lo que constituye, en última instancia, una pérdida de su particularidad, de su individualidad, pues no es más que *another brick in the wall*.

Esta es, justamente, la crítica anticapitalista que se le realizaba a la sociedad de posguerra, especialmente durante la década de 1960, años en los que “los jóvenes radicales más serios lanzaron sus dardos contra las instituciones, en particular las grandes corporaciones y los grandes gobiernos, cuya magnitud, complejidad y rigidez parecían mantener aherrojados a los individuos”.³¹ Tales dardos también eran lanzados desde las ciencias sociales, por ejemplo, por Theodor W. Adorno —figura clave para la tradición crítica—, quien cuestionaba a la “sociedad administrada” del periodo por generar la percepción de una individualidad allí donde reproduce siempre-lo-mismo, es decir, por producir una “pseudoindividualidad”.³²

Estos reclamos, sin embargo, no son únicamente planteados por los críticos del capitalismo, pues son también movilizadas por el *ethos* neoliberal, en su cuestionamiento de las regulaciones colectivas que limitan la autorregulación del mercado. Se trata de una apropiación de las críticas al capitalismo (social) por parte del “nuevo espíritu del capitalismo” (neoliberal), por usar la terminología de Boltanski y Chiapello, quienes muestran cómo este último se nutre de —lo que ellos denominan— la “crítica artística” al capitalismo. Es decir, del rechazo que este genera por ser una fuente tanto de

31 Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo* (Barcelona: Anagrama, 2013), 9.

32 Las críticas de Adorno a la “sociedad administrada” recorren varios de los textos reunidos en Theodor W. Adorno, *Escritos sociológicos I. Obra completa*, 8 (Madrid: Akal, 2004).

inautenticidad, como de la pérdida de autonomía, libertad y creatividad por parte del individuo. En este sentido, el espíritu del neoliberalismo entraña una ruptura para con el capitalismo social que, por supuesto, no es una ruptura para con el capitalismo *in toto*, antes bien, “adhiriéndose a la crítica artística (autonomía y creatividad), el nuevo espíritu del capitalismo [...] emprende la tarea de revalorizar el capitalismo”.³³

El reverso de lo cual es tornar a esa autonomía y libertad del individuo la base sobre la cual justificar la “gran regresión”: el proceso de eliminación progresiva de las regulaciones colectivas, que no es otra cosa más que el regreso a una autorregulación del mercado, cuya forma procura extenderse a todas las esferas sociales. Ello entraña, a su vez, dar impulso a un proceso de reindividualización, contracara de la disolución de los marcos colectivos (desde organizaciones, como el sindicato, hasta la idea misma de “carrera profesional”), que eran también los que contribuían a dar sentido a la propia situación, dentro de la sociedad administrada. Por eso:

[...] una sociedad que se convierte cada vez más en una ‘sociedad de los individuos’ es también una sociedad en la cual la incertidumbre aumenta de una manera virtualmente exponencial porque las regulaciones colectivas para dominar todos los avatares de la existencia están ausentes.³⁴

Sin embargo, el ascenso de las incertidumbres no es visto, desde la perspectiva neoliberal, como un problema, al contrario, este *ethos* celebra el riesgo que desafía al individuo (en lugar de la rutinaria certidumbre burocrática), permitiéndole usar su creatividad para enfrentarlo autónomamente (sin apelar a marcos colectivos), en lo que es visto casi como la oportunidad para una aventura, que nos promete una experiencia auténtica (frente a la inautenticidad del capitalismo social). En suma, el *ethos* neoliberal entraña “la exaltación de la vida vivida en la incertidumbre como una vida vivida en libertad”.³⁵

Este nuevo *ethos* revaloriza al capitalismo con su celebración de “los des-
empeños del individuo ‘liberado’ de la pesadez de los reglamentos y de los

33 Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo* (Madrid: Akal, 2010), 296.

34 Robert Castel, *El ascenso de las incertidumbres* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012), 29-30.

35 Streeck, ¿Cómo terminará el capitalismo?, 64.

- 36 Castel, *El ascenso de las incertidumbres*, 25.
- 37 Castel, *El ascenso de las incertidumbres*, 204.
- 38 Castel, *El ascenso de las incertidumbres*, 27.
- 39 Cfr. Karl Marx, *El Capital* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000), 122.
- 40 Emile Durkheim, *La división del trabajo social* (Madrid: Akal, 1995).
- 41 Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo*, 157. Este es uno de los puntos en lo que el *ethos* neoliberal se entrelaza con el posmodernismo, entendido como una específica lógica cultural, pues la “muerte de las grandes narrativas modernas” es también la disolución de algunos de los marcos que ofrecían una orientación colectiva (por caso, la concepción del progreso social, dentro del cual se da el propio progreso individual). Pero, sobre todo, porque esta ilegibilidad y dificultad para orientarse es un componente constitutivo del posmodernismo, al que Jameson denominó “sublime posmoderno”, Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Barcelona: Paidós, 1995), 64. En tanto remite a la incapacidad de nuestro modo de percepción para aprehender y representar esta nueva configuración de la sociedad capitalista. De allí que el eje de la propuesta política de Jameson consista en avanzar

frenos que imponen los controles burocráticos, jurídicos o estatales”.³⁶ Más aún, “la exhortación a ser un individuo se ha convertido en nuestra sociedad en un imperativo categórico [...]: ser autónomo y responsable, demostrar iniciativa, asumir uno mismo los riesgos”.³⁷ Imperativo que se hace sentir también sobre aquellos que “carecen de los soportes necesarios para poder afirmar un mínimo de independencia social”, quienes “podrían ser calificados como individuos por defecto”.³⁸ Unos individuos doblemente liberados —de modo análogo a la caracterización que Marx hace del proletariado—,³⁹ tanto de los controles y regulaciones burocráticas, como de los medios de producción de su autonomía individual. La incertidumbre, producto de la desestructuración de los marcos colectivos —en una suerte de regresión a la problemática que, para fines del siglo XIX, estudió Emile Durkheim en *La división del trabajo social*⁴⁰ y cuya consecuencia social-objetiva fue la anomia—, la disolución de la legibilidad de la propia situación, entrañan, en definitiva, la pérdida “del sentido del movimiento narrativo, lo que, en términos más simples, significa la conexión de los acontecimientos y la acumulación de la experiencia a lo largo del tiempo”.⁴¹

Estas son las consecuencias social-objetivas del modo de percepción que el *ethos* neoliberal entraña, al propugnar la libertad y la autonomía del individuo o, a lo sumo, de un *oikos*, para el que la sociedad no existe. Modo de percepción de lo sensible que “permite el ataque sobre lo que sea que quede del tejido social en nombre de la libertad”.⁴² Pues todo lo que pretenda regular (colectivamente) esa libertad del individuo es ya un paso hacia el totalitarismo, sea que esa regulación atañe a lo estrictamente económico, o bien a uno de los múltiples aspectos de la vida del individuo y su familia. Por ello, para esta “libertad desregulada”,⁴³ la política sanitaria puede identificarse con la doctrina de seguridad nacional, la cuarentena con el totalitarismo. Es esta percepción neoliberal de la libertad la que en parte reverbera en las distintas manifestaciones “anticuarentena”, que fueron ilustradas a través del caso argentino. Y digo en parte porque hay algo que no termina de cerrar a esta altura de mi argumento: si se trata de una libertad individual, conquistada contra lo colectivo, en un proceso de reprivatización de las

relaciones sociales, ¿cómo es que se manifiesta colectivamente, ocupando (tan vehementemente) el espacio público?, ¿cuál es la lógica que subyace a ese colectivo, a su modo de percepción, que lo lleva a salir del oikos para expresarse en la polis?

La constelación entre neoautoritarismo y neoliberalismo

Una cuestión personal

El interrogante con que finaliza la sección anterior busca tornar problema la sorpresa que generó el que, especialmente en la última década, “la derecha ganara la calle” en el Brasil y en los Estados Unidos, pero también, en menor escala, en países de Europa y en la Argentina.⁴⁴ Manifestaciones en las cuales el reclamo por la libertad juega un importante papel, pero ya no es la misma libertad que propugna el *ethos* neoliberal. Se introducen nuevos factores, configurando una concreta constelación, que el estudio del neoliberalismo no agota. Esta tesis subyace, en cierto sentido, a lo que Brown denomina el “Frankenstein del neoliberalismo”, en el cual partes (¿muertas?) de la razón neoliberal se vinculan con una moral familiar y tradicional, conformando (¿y adquiriendo una nueva vida en?) el mentado monstruo. Con el fin de demostrar dicha vinculación, Brown propone una lectura de la obra de Friedrich Hayek, enfocada en su defensa de la “esfera protegida de lo personal”,⁴⁵ punto en el cual la apelación a valores tradicionales se entrelaza con los postulados estrictamente neoliberales.

Sin rechazar completamente el argumento de Brown, considero que su tesis no queda demostrada con la sola apelación a la obra de Hayek, como si por estar allí presente ese vínculo se tornarse inmediatamente en parte de la cultura neoliberal “realmente existente”. Camino que conduce a la confusión (intelectualista) de tomar a la historia de las ideas por la historia de la cultura política en su conjunto. Además, y sobre todo, su argumento no brinda elementos que expliquen la ocupación colectiva del espacio público por parte de una subjetividad que –según su propio planteo– el neoliberalismo

en “una estética de trazado de mapas cognitivos”, en pos de elaborar un modo de percepción de lo sensible capaz de narrar, de dar sentido, a las propias experiencias.

42 Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, 42.

43 Wendy Brown, “Neoliberalism’s Frankenstein”. En Wendy Brown, Peter Gordon y Max Pensky, *Authoritarianism* (Chicago: University of Chicago, 2018), 23.

44 Señalar esto no implica sostener que este actor se haya vuelto necesariamente protagónico –el “dueño” de la calle–, antes bien, es la novedad de este fenómeno, el que también salga a manifestarse en las calles, lo que requiere ser interrogado.

45 Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, 104.

46 Título del capítulo 2 en Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, 42.

47 Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, 169.

48 Richard Sennett, *El declive del hombre público* (Barcelona: Península, 1978), 420.

49 Sennett, *El declive del hombre público*, 13.

50 Sennett, *El declive del hombre público*, 12.

51 Sennett, *El declive del hombre público*, 274.

52 Sennett, *El declive del hombre público*, 275.

53 Sennett, *El declive del hombre público*, 277.

54 Sennett, *El declive del hombre público*, 14.

55 Sennett, *El declive del hombre público*, 192.

lismo ha descolectivizado. Si este último tiene por consigna que “la política ha de ser destronada”,⁴⁶ entonces ¿cuál es su relación con esta específica manera de hacer política, que cabe considerar antidemocrática e, incluso, antipolítica (en tanto rechaza una serie de aspectos de la vida política) pero que, a su vez, no deja de percibirse a sí misma como una manera de hacer política (influyendo, por diversas vías, en las decisiones del gobierno)? Por eso, antes que buscar en los escritos de Hayek las raíces de este fenómeno, considero que cabe indagarlo en el terreno de la cultura política, tomando como vía de entrada un fenómeno que Brown menciona, pero al que no da suficiente peso: el “resurgimiento del tribalismo”.⁴⁷ La específica relación que este entraña tanto para con la propia subjetividad (colectiva o individual), como para con las otras subjetividades (lazo político) y para con la sociedad en su conjunto. Se trata, entonces, de interrogar “la retribalización”,⁴⁸ su particular modo de percibir y de actuar en lo político, cuya contracara es “el declive del hombre público” y, más en general, de lo público como tal.

Este es el núcleo del planteo de Sennett, para quien estos fenómenos son la consecuencia del creciente dominio de “una visión íntima de la sociedad”,⁴⁹ entendiendo por “lo íntimo” aquel espacio en que podemos recluirnos “solos con nosotros mismos o con la familia y los amigos íntimos”,⁵⁰ suerte de oikos para el que “la sociedad no existe”. Dicho modo de visión y de división del mundo social tiene uno de los principios de su organización en la “Gemeinschaft destructiva”,⁵¹ noción con la que se alude al “vigoroso énfasis sobre la comunidad”⁵² característico de la sociedad íntima y su retribalización. Específicamente, se trata de “una comunidad que tiene una personalidad colectiva”,⁵³ por la que se impulsa una “personalización” de las relaciones sociales eminentemente impersonales del capitalismo, así como de la organización burocrática de la sociedad. Es decir, se percibe “en términos de sentimientos personales aquellas cuestiones públicas que solo pueden ser correctamente tratadas a través de códigos de significado impersonal”,⁵⁴ llegando al extremo de ver “a la sociedad misma como una colección de personalidades”.⁵⁵

Pero no solo se percibe de ese modo a la sociedad, pues este punto de vista entraña, además, una manera de autoperibirse, en tanto la personalidad colectiva “también es una identidad colectiva; es una manera de poder decir quiénes somos ‘nosotros’”.⁵⁶ De la mano con lo cual se marca “un lugar en el mapa”,⁵⁷ la ubicación de ese “nosotros” en relación con los “otros”, dentro de esa colección de personalidades que es la sociedad. Brindar un mapa es una manera de tornar legible la propia situación, a la vez que se ofrece una cierta imagen de conjunto, cuestiones especialmente relevantes en el contexto de ascenso de las incertidumbres, generado por la gran regresión. Allí donde se vuelve problemática –por decir lo menos– la autopercepción que se enraizaba en la propia posición (presente y futura), dentro del marco dado por el capitalismo social, no solo emerge la subjetividad flexible e individualista del *ethos* neoliberal, también cobra protagonismo la subjetividad colectiva, rígidamente comunitaria, de una personalidad que expresa de modo inmediato el ser de esa colectividad.

Es en base a esa percepción de sí que la personalidad colectiva elabora su di-visión para con el otro, quien no puede ser captado más que como otra personalidad colectiva, cuyo ser relativiza al propio, poniendo en entredicho la rigidez de la comunidad. Pues la relación hace del “nosotros” comunitario no la única percepción a través de la cual tornar legible al mundo, sino una entre varias. Por eso, el otro es la imagen de un enemigo a ser eliminado, en pos de la autoconservación de la rígida mismidad. En última instancia, el “camino para estabilizar la apariencia propia es destruir al enemigo. La purga es la lógica de una personalidad colectiva”.⁵⁸ Desde este punto de vista nada escapa a la lógica identificante, por la que todo acto se torna equivalente o bien de la propia personalidad, o bien de la del enemigo, que es tal porque amenaza a la mismidad comunitaria. En suma, “si cada acto es un símbolo de personalidad [...], entonces aquellos que no parecen llevar nuestros propios símbolos deben ser inauténticos, mentirosos, falsos y, por lo tanto, deberían ser destruidos”,⁵⁹ así como combatidos sus actos, en cualquier ámbito en que se produzcan, incluso en el sanitario.

56 Sennett, *El declive del hombre público*, 276.

57 Sennett, *El declive del hombre público*, 275.

58 Sennett, *El declive del hombre público*, 311. Las cursivas son propias.

59 Sennett, *El declive del hombre público*, 311. En esto se percibe como la personalidad colectiva, propia de la *Gemeinschaft* destructiva, es una manifestación extrema –pero no cualitativamente distinta– de aquella visión y división de lo político que se realiza a través de la categoría de identidad, con su tendencia intrínseca a reducir todo a la unidad, cuyo complemento es hacer de todo exterior la imagen de un enemigo a ser eliminado. Para un desarrollo de esta crítica a la categoría de “identidad política”, cfr. Gambarotta, “Mímesis e identidad política...”.

Finalmente, lo anterior manifiesta el carácter autoritario del *ethos* cimentado en la *Gemeinschaft* destructiva, en tanto acarrea una adhesión acrítica a la autoridad del grupo y de quienes la representen, sin que haya lugar para disenso alguno. Sea que este provenga de otro externo, necesariamente percibido como enemigo, a quien se responde con agresividad autoritaria; sea que provenga de un otro interno a la personalidad colectiva, al que ya no podrá considerárselo tal y, por tanto, habrá que “purgarlo”; sea que se obture el propio disenso a través de una sumisión autoritaria. Sin embargo, en este autoritarismo no hay nada de “nuevo”, más aún, el propio Sennett señala su desarrollo en el largo plazo, entonces ¿por qué llamarlo “neoautoritarismo”? Pues por las especificidades que adquiere al tornarse un factor de la constelación que conforma junto al neoliberalismo. Aun cuando sus rasgos estuviesen presentes en otros momentos históricos, ellos adquieren una “nueva” función en la configuración estética del presente. Una que, por ejemplo, no puede rechazar plenamente la libertad del individuo a elegir sus representantes a través de elecciones, aun cuando en no pocas ocasiones procure minar sus fundamentos (limitando la participación, o tachándolas de fraudulentas, por caso), no propone eliminarlas o suspenderlas indefinidamente. El neoautoritarismo “exitoso” se ve en situación de (re)validarse plebiscitariamente. Además, no propugna una organización corporativa de la sociedad, antes bien, en línea con la visión propia al *ethos* neoliberal, su discurso se erige contra las grandes corporaciones, entre las cuales incluye al propio Estado.

La libertad en el vacío

Lo anterior permite captar dos rasgos claves de la personalidad colectiva, manifestación extrema de la percepción de lo político erigida sobre la lógica identificante: en primer lugar, la manera en que teje el lazo sujeto-sujeto, la relación con ese otro que entraña una amenaza para la identidad, pues su sola existencia marca la relatividad de la propia manera de ver el mundo. Esto se conecta, en segundo lugar, con el modo en que aquí se produce la

relación del sujeto para consigo mismo, en tanto esa relativización tensiona justamente aquello que la personalidad colectiva promete: una estable apariencia propia, capaz de darnos una respuesta a la pregunta ¿quiénes somos?, tornando legible nuestra situación. En suma, el *ethos* neoautoritario contiene una suerte de inversión en espejo del modo de percepción neoliberal. Allí donde este celebra el riesgo y la incertidumbre, haciendo de la flexibilidad la herramienta para adaptarse y mantenerse en constante movimiento, aquel procura la estabilidad, con su certidumbre, a través de la institución de una rígida identidad personal, la cual conlleva un principio de visión que divide al mundo entre lo que forma parte de la (propia) unidad y lo que no se reduce a ella, percibido como una amenaza a ser eliminada.

Es aquí donde juega su papel la apelación a la libertad o, estrictamente, a una específica percepción de ese valor, que cabe denominar “libertad neoautoritaria”. Esta también puede ser entendida como una suerte de inversión en espejo de la libertad neoliberal, marcando así como ambas, en tanto no dejan de presentar la misma imagen, se complementan. La vía más sencilla –no exenta de alguna simplificación– para introducirnos en esta cuestión es a través de una metáfora, indicando como rasgo propio de estas libertades su carácter “inercial”. Desde el punto de vista neoliberal, la libertad es permanecer en un estado de movimiento, emprendiendo proyectos nuevos, sin detenerse en ningún punto, frente a lo cual toda intervención de una fuerza externa –principalmente de la fuerza estatal– aparece atentando contra la permanencia de ese movimiento, que obliga a que el individuo cambie su estado, cese su libertad. Sobre esta base, toda intervención es percibida como un paso hacia el totalitarismo, en línea con el planteo de Foucault. Desde el punto de vista neoautoritario, la libertad consiste en mantenerse en un estado de reposo, sin moverse del propio lugar, fijo en ese punto desde el que se ve al mundo. Frente a lo cual la existencia de una fuerza externa es ya la amenaza de un impulso que obligue a la personalidad colectiva a ponerse en movimiento, cambiando su estado, tornando al propia ser (estable) en un siendo. Se trata de la libertad de mantener dicho ser, sin que nada venga a modificarlo, incluyendo en ello el reconocimiento de un otro, que cambia

el estado de cosas, obligando al movimiento, cancelando la propia libertad. Sobre esta base, se puede agredir al otro en nombre de la libertad, atacar a un periodista —que venga a poner en cuestión la propia personalidad colectiva— en nombre de la libertad de expresión.

A partir de la caracterización de estos *ethos* y de su entrelazamiento pueden extraerse dos conclusiones: en primer lugar, la libertad funciona como una bisagra o punto de pivote para estos dos modos de percepción —que producen la misma imagen, pero en espejo—, contribuyendo a armar ese Frankenstein del que Brown habla o, mejor aún, entrelazando distintos factores, para configurar una particular constelación, de creciente protagonismo en la actualidad. En dicha constelación pueden adherirse las proclamas por la libertad individual y la defensa de la comunidad, dándose mutua consistencia, aun en sus tensiones. Configuración en la cual juega un relevante papel esta percepción “inercial” de la libertad o, para dejar la metáfora atrás, en la que toda otredad es vista como un atentado contra ella. Estamos lejos de la “libertad negativa”, pues en esta constelación el valor “libertad” se torna en el fundamento para el ataque de toda lógica distinta a la mía (sean las regulaciones colectivas o la existencia de otra personalidad, no reductible a mi identidad) y, en última instancia, de la totalidad social.

Por eso “lo social es el enemigo de la libertad”.⁶⁰ Ya sea de la libertad del individuo a no estar enlazado con lo social, a no ser parte de esa totalidad que, de todas formas, “no existe”, dando lugar a un sistema de Para Síes paralelos. Ya sea de la libertad de la personalidad colectiva a no tener que coexistir con otros que, en tanto tales, ponen en juego una manera distinta de acceder a lo mismo, tornando a la propia manera no un estable “nosotros” sino un “otro del otro”. El reverso de todo esto es que, si apostamos por combatir esta constelación, por llevar a cabo una lucha política contra esta percepción y su modo de producir una di-visión del mundo, entonces atacar esta manera de dotar de sentido a la libertad constituye una tarea de primer orden. No estoy propugnando un rechazo de ese valor, ni subordinándolo a otro más fundamental (como hace Brown al postular la igualdad como el fundamento de la democracia). Antes bien, de lo que se trata es de

60 Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, 44.

pugnar contra esa específica percepción, es decir, de elaborar una categoría de libertad que no sea apropiable por las fuerzas antidemocráticas.

En segundo lugar, aun cuando ambos *ethos* se enlacen, configurando una particular constelación, ello no los torna plenamente equivalentes entre sí. Pues incluso ofreciendo dos imágenes de lo mismo –de una subjetividad desconectada de la totalidad social–, no por ello dejan de hacerlo de maneras especularmente inversas. La personalidad colectiva, con su visión íntima de la sociedad, al señalar el propio lugar en el mapa, brinda también ese mapa, esto es, una visión del conjunto, que hace frente a la ilegibilidad generada por la gran regresión. En este punto, y no por casualidad, resulta sumamente iluminadora la observación que Walter Benjamin hace acerca de la relación que el fascismo establece con las masas recientemente proletarizadas, a partir de la cual se puede echar luz sobre la relación que el neautoritarismo tiene con las masas recientemente reindividualizadas, como consecuencia de su doble liberación. Según Benjamin:

el fascismo intenta organizar a las masas recién proletarizadas sin tocar las condiciones de la propiedad que dichas masas urgen por suprimir. El fascismo ve su salvación en que las masas lleguen a expresarse (pero que ni por asomo hagan valer sus derechos). Las masas tienen derecho a exigir que se modifiquen las condiciones de la propiedad; el fascismo procura que se expresen precisamente en la conservación de dichas condiciones. En consecuencia, desemboca en un esteticismo de la vida política.⁶¹

61 Benjamin, “La obra de arte en la época...”, 55-56.

Si bien podría argüirse que allí late la atribución de una falsa consciencia a las masas, ello no resta potencia a la observación benjaminiana, la cual podría reformularse para sostener que el neautoritarismo permite que las masas reindividualizadas se expresen contra algunas de las principales consecuencias de la gran regresión neoliberal –específicamente contra la disolución de marcos colectivos y la incertidumbre que eso acarrea–, sin por ello ir contra las transformaciones sociales que conforman esa gran regresión. En este sentido, el neautoritarismo puede aparecer (es decir, ser percibido en el espacio

público de aparición), para determinados sectores de la población, como una alternativa, en un contexto en el cual *there is not alternative* (TINA).

El *ethos* neautoritario encarna, así, una pseudoalternativa al consenso (de Washington) neoliberal. Especialmente cuando a este último se han integrado no solo los partidos habitualmente percibidos como “pro-mercado”, sino también aquellos que, durante el capitalismo social, representaron las políticas de regulación colectiva del mercado y, unas décadas después, se constituyeron en una suerte de “neoliberalismo progresista”.⁶² Expresiones de ello podemos encontrar en el peronismo de Menem, en los demócratas de Clinton o en los laboristas de Blair. Cabe resaltar la centralidad de este actor en el proceso por el cual la percepción que subyace al TINA deja de ser una consigna de lucha (regresiva), como lo fue en el discurso Thatcher, para volverse un hecho aceptado y consensuado. También por eso han sido centrales para que el neautoritarismo haya devenido en una pseudoalternativa plausible.

Sobre este telón de fondo puede percibirse la tarea política que nos desafía: construir una *alternativa democrática* al neoliberalismo, a sus políticas estrictamente económicas (la gran regresión), así como a la cultura política en que se sustenta, esto es, a su específico modo de percepción. Tal el marco más amplio en el que se inscribe la tarea de elaborar una categoría *alternativa* de libertad.

La libertad en sociedad

Libertad abstracta

He planteado que la libertad neautoritaria y la neoliberal presentan imágenes especulares de lo mismo, cuya consecuencia es que, desde estos puntos de vista, solo se puede ser libre en ausencia de lo social. Únicamente la subjetividad aislada es libre. La particularidad de este modo de percepción se destaca al contrastarlo tanto con la “libertad negativa” y sus fronteras, como con la otra concepción de la libertad preponderante en la modernidad, aquella que la entiende como una ruptura de la cadena causal y su necesidad

natural. Concepción que podemos encontrar en las primeras líneas del trabajo de Berlín, cuando señala que “si los hombres no hubieran estado en desacuerdo sobre la finalidad de la vida”⁶³ las interrogaciones sobre la libertad no hubieran existido, pues es solo en el conflicto entre una pluralidad de fines donde esta emerge como problema. Por eso la necesidad natural, que determina el fin o, más precisamente, anula la categoría misma de “fin” —en tanto todo se reduce a la cadena causal objetiva—, brinda el punto de partida para una problematización de la libertad como ruptura, en tanto centrada en el quiebre para con la determinación objetiva, cuyo pleno funcionamiento la anularía, junto con la capacidad de actuar o agencia subjetiva.

La referencia clásica puede hallarse en el pensamiento kantiano, pero esta discusión es aún actual, pues pervive en los recurrentes debates acerca de la relación entre la agencia de los agentes sociales, con su pluralidad de fines, y el “problema del orden” que ello acarrea.⁶⁴ El hilo que recorre tales discusiones puede resumirse en que “únicamente en cuanto uno obra como yo, no de manera meramente reactiva, puede su obrar llamarse libre en algún sentido”.⁶⁵ Obrar “como yo” que señala un rasgo clave de esta libertad: su carácter reflexivo, en tanto es puesta en práctica por una subjetividad (un yo) que se da su propia orientación —sus fines, en el sentido de Berlín—, por oposición a la mera reacción a los determinantes objetivos.

Como se vio con anterioridad, lo que particulariza a la libertad neoliberal, pero también a la neautoritaria, es que ya no se trata de una cuestión de fronteras (como sucede en la libertad negativa), pues no hay “lado de allá”, no hay intervención (fuerza externa) que sea aceptada. Solo puede practicarse en un espacio sin exterior. Por eso tampoco puede concebirse como la ruptura de una necesidad externa, pues implicaría acoger la existencia de ese exterior (objetivo) y su peso sobre la subjetividad (individual o colectiva). Esta libertad “inercial” únicamente puede practicarse en el vacío, en el aislamiento, es decir, se trata de una libertad abstracta, propia de una subjetividad abstraída de su relación tanto con otras subjetividades, como con la objetividad de la totalidad social. Pues, ya se sabe, “la sociedad no existe” y es a través del principio de abstracción que se produce

63 Berlín, “Dos conceptos de libertad”, 187.

64 Por ejemplo, en la perspectiva post(estructuralista, marxista, fundacionalista) elaborada por Ernesto Laclau, la libertad es concebida como ruptura para con la necesidad objetiva. En tanto, en su teoría, la dislocación de la estructura que impide su cierre y, consecuentemente, imposibilita que la lógica estructural adquiera el carácter de una necesidad, es condición de posibilidad de la libertad, más aún, “la dislocación es la forma misma de la libertad. Libertad es la ausencia de determinación”, Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000), 59.

65 Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, en *Obra completa*, 6 (Madrid: Akal, 2005), 209.

su no existencia, sustentando así la apariencia de una libertad económica (en el sentido ampliado) del individuo abstracto, o la de una libertad personal del colectivo abstracto. Imágenes en espejo de la misma negación de lo social, al cual hay que dismantelar o reducir a la unidad. Aprender el principio de abstracción que subyace a esta libertad, bisagra entre el neoliberalismo y el neautoritarismo, es también indicar el sendero por el cual puede transitar la lucha cultural que apuesta por la sociabilidad democrática, uno que conduzca a poner en práctica una percepción de la libertad para la cual la sociedad sí exista.

Libertad autorreflexiva

La tarea es, entonces, elaborar una categoría de libertad que dé cuenta de la ruptura de una subjetividad para con los determinantes social-objetivos, a la vez que la inscriba en esas condiciones objetivas, captando el impacto de estas sobre ella y viceversa. En suma, se trata de trabajar la categoría de libertad política del individuo en sociedad. Esta deja atrás la pura determinación objetiva (*intentio recta*), al introducir el gesto reflexivo (*intentio obliqua*) de una subjetividad que se da su propia orientación, contra la necesidad natural, proveniente de la cadena causal (Kant), pero también contra la “necesidad ciega”⁶⁶ que proviene de la “segunda naturaleza”. Al mismo tiempo que esa subjetividad no es abstraída del impacto que la instancia objetiva tiene sobre su modo y manera de percibir lo sensible, es decir, se pone en práctica una reflexión acerca del impacto de lo objetivo sobre la reflexión subjetiva, dando lugar así a un movimiento autorreflexivo (o sobrerreflexivo). Movimiento que es “la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* redivida, es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de una participación subjetiva”.⁶⁷ A través de esa corrección se puede aprehender la libertad política del individuo en su contexto concreto.

Sobre esta base se torna posible captar el momento de ruptura que esta percepción de la libertad entraña, pues como tal ha de ser una ruptura “de algo”, no acontece en el vacío de la abstracción, sino en condi-

66 Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica* (Barcelona: Paidós, 2000), 64.

67 Theodor W. Adorno, *Consignas* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 148. Para un desarrollo de esta concepción autorreflexiva (o sobrerreflexiva) de la dialéctica véase: Emiliano Gambarotta, *Hacia una teoría crítica reflexiva* (Buenos Aires: Prometeo, 2014), especialmente la segunda parte.

ciones social-objetivas concretas, cuya necesidad (ciega) disrumpe. Por eso, solo volviendo reflexivamente sobre cómo está esa práctica dentro de sus condiciones sociales, puede efectivamente señalarse que ella entraña dicha ruptura, produce algo distinto a la reproducción de siempre-lo-mismo. Sin embargo, lo anterior no ha de confundirse con la percepción para la cual todo en lo social tiende a limitar la propia libertad, adoptando así el punto de vista de la constelación que el neoliberalismo y el neautoritarismo conforman. Antes bien, en lo social están instituidas también las conquistas del pasado, que brindan los cimientos sobre los que hoy se practica la libertad.

Por eso interrogar la presente libertad del individuo, en su concreitud, requiere problematizar las condiciones sociales que la tornan posible. Entre las cuales se destaca —sin agotarlas, de más está decirlo— la existencia misma de ese individuo. No es una novedad plantear el carácter sociohistórico de esa categoría y del modo de experiencia a ella asociado, pues el que esa particularidad sea la nuestra no la torna automáticamente en una instancia universal, lo cual implicaría eternizar las condiciones del presente. Sobre este telón de fondo puede verse a la producción de individuos, esto es, al proceso de individuación —tema, por caso, del clásico estudio de Emile Durkheim acerca de *La división del trabajo social*—, como una de las condiciones de posibilidad de la libertad política del individuo en la sociedad actual.

Lo anterior, por un lado, evidencia el sinsentido de postular una “libertad incondicionada”, ya que, mientras se trate de una libertad del individuo, será tan condicionada como esta específica figura histórica. Por el otro, señala a la defensa y ampliación de las condiciones de acceso a la individualidad como una de las vías a través de las cuales defender y ampliar la posibilidad de practicar la libertad y, con ella, la democracia. Esto último tiene su reverso en la lucha contra los mecanismos que, en la actualidad, impulsan la disolución de ese individuo en la masa, sea a través de su absorción comunitaria en la tribu, sea a partir de la conformación de subjetividades siempre iguales, pseudoindividualidades masificadas en una única manera de ver el mundo (en un “discurso único”), con la consecuente pérdida de la particularidad individualizante. Una lucha que procura generar nuevas condi-

ciones para el acceso a la individualidad, cuestión no menor si se tiene en cuenta que una de las consecuencias social-objetivas de la gran regresión es la producción de esos “individuos por defecto” de los que Castel habla. Ellos carecen de los soportes sobre los que afirmar su propia individualidad, ya que “les faltan los recursos para poder llevar a cabo sus proyectos y ser dueños de sus elecciones”⁶⁸ (esto es, para poder obrar “como yo”). Recursos que sería erróneo limitar a lo estrictamente económico, como si la conformación de un *ethos*, con su específica manera de ver y dividir el mundo, no jugase allí ningún papel.

Por supuesto, aquí no se están añorando los tiempos de la “jaula de hierro” —no se trata de alcanzar “de nuevo” esa “grandeza”—, los cuales ya contenían un proceso de masificación, que torna al individuo *another brick in the wall*. Antes bien, cabe retomar la negación neoliberal de esa sociedad, su clamor por la libertad del individuo frente a las rígidas estructuras burocratizadas, a la vez que se niega el carácter abstracto del individuo así postulado y, consecuentemente, de su libertad. Defender las condiciones socio-históricas de posibilidad de la libertad hoy instituida, así como ampliar la posibilidad de acceder a esa libertad individual —que presupone acceder a la individualidad—, son, entonces, las primeras tareas de toda lucha política en pos de la libertad.

Reflexiones finales: extrayendo las consecuencias

La apuesta que contiene esta lucha política por la libertad no solo implica tematizar las condiciones de posibilidad de una práctica libre, las conquistas hoy instituidas sobre las que ella hace pie. También abre el interrogante sobre las consecuencias social-objetivas de esa práctica, sobre su impacto en la totalidad social, incluyendo las condiciones que posibilitan la práctica de la libertad. Abre, en definitiva, la pregunta por ¿cómo está esa práctica y lo que ella produce en su particular contexto sociohistórico? Pregunta que apunta a la función que ella y su producto tienen dentro de las condiciones sociales de un tiempo.

Problemática que no resulta perceptible —en tanto queda por fuera de lo visible desde ese punto— para las dos vertientes que conforman la constelación que hoy postula una libertad abstracta. Pues, si “la sociedad no existe”, entonces ¿cuál podría ser el sentido de indagar las consecuencias sociales de mi práctica? El *ethos* neoliberal abandona las consecuencias al espontáneo mecanismo disciplinador de la competencia, según apunta Foucault. El *ethos* neoautoritario se plantea siempre la misma pregunta, frente a todo acontecimiento: ¿cuál es la consecuencia de esto para mí?, para mi personalidad colectiva —y no para la sociedad—, en suma, ¿cómo me afecta? Mirada egocéntrica que no puede percibir la práctica de ningún actor (sobre todo del Estado) por fuera de la dicotomía: ¿defiende a mi tribu o defiende a otra tribu, lo cual es equivalente a atacar la mía? Es esta lógica identificante la que impide que el uso de barbijo sea percibido por sus consecuencias social-objetivas —que “no existen”—, pues solo importa establecer a cuál personalidad colectiva beneficia.

Por eso, introducir la reflexión acerca de las consecuencias que una práctica acarrea para el ordenamiento y desordenamiento de lo social es tanto una disrupción de la constelación que ambos *ethos* conforman, como un rasgo constitutivo de toda política concreta en pos de la libertad. Ello se expresa en el juicio acerca de mi propia práctica, de sus consecuencias posibles —en la medida en que estas sean aprehensibles—, así como de las que efectivamente tuvo, una vez concretada, incluyendo las “consecuencias no buscadas”. Pues no subyace a esta concepción la apelación a una filosofía de la consciencia, que haría del individuo el autor pleno de sus actos (el peso de lo objetivo atenta contra ello), ni de sus consecuencias social-objetivas. Antes bien, se apela a su capacidad de juzgar (autorreflexivamente) tales consecuencias, juicio que puede constituirse en el fundamento para cambiar la manera en que se está actuando, lo cual es también un modo de practicar la libertad. En este sentido específico, la libertad abstracta, aquí estudiada, revela su carácter eminentemente “indiferente”,⁶⁹ en tanto su juicio no establece diferencias entre consecuencias que, de todas maneras, quedan por fuera de lo perceptible desde ese punto de vista. En este marco puede izarse

69 Para un desarrollo de este uso de la noción de “indiferencia”, cfr. Emiliano Gambarotta, *Bourdieu y lo político* (Buenos Aires: Prometeo, 2016).

como bandera la libertad de no usar barbijos, de reunirse y, en última instancia, la libertad de contagiarse y de contagiar la Covid-19.

Más aún, la sola institución de medidas sanitarias puede ser percibida, por el *ethos* neoautoritario, como un rasgo que caracteriza a otra personalidad colectiva. Por lo que el combate de tales medidas se torna parte del enfrentamiento con otra “tribu”, cuya sola existencia es ya una amenaza a la propia identidad. En suma, la crisis pandémica ha puesto en escena, no como algo completamente nuevo, pero sí especialmente visible, que la libertad hoy puede ser un estandarte bajo el cual se ataca y, en última instancia, se procura eliminar al otro. A la vez que los usos de la misma que son “indiferentes” a sus condiciones de posibilidad y, sobre todo, a sus consecuencias, no pueden (en su abstracción) dar una respuesta social a un problema social. El cuidado de la salud, así como el de la economía, la cultura, etcétera, queda abandonado al mero azar, sin que sea pensable, desde el punto de vista de esta constelación, que el colectivo proteja al colectivo.

Sin embargo, no por eso las manifestaciones contrarias a las medidas sanitarias dejan de entrañar una movilización de la libertad ya instituida. Aun cuando ellas tengan por consecuencia atentar contra las condiciones de posibilidad de la libertad, porque potencialmente atentan contra la vida del otro, así como porque atentan contra la individualidad autónoma, al retribalizar el espacio público. Es decir, no se trata de una falsa libertad o de una libertad irracional, caracterización que torna al problema político en uno cognoscitivo. Antes bien, se trata de una libertad que atenta contra sus propias condiciones sociohistóricas de posibilidad, esto es, que tiene por consecuencia contribuir a producir una sociedad no-libre. Por el contrario, la posibilidad misma de juzgar la propia práctica de la libertad —el que sus consecuencias sociales no me sean indiferentes— entraña un específico modo de percepción que descentra la mirada, sin que ello implique perder de vista al individuo, sino verlo *en sociedad*. Esta ruptura del egocentrismo, intrínseco a la constelación entre neoliberalismo y neoautoritarismo, pone en juego una di-visión que percibe al individuo en su particularidad, la cual lo diferencia de otro, para quien ese individuo es otro, semejante en su diferencia.⁷⁰

70 Cfr. Gambarotta, “Mímesis e identidad política...”.

Es por ello que la concreta libertad política del individuo en sociedad no puede más que ser autorreflexiva, al apelar a un punto de vista descentrado, que percibe la particularidad del punto desde el cual produce su (di)visión del mundo. Modo de percepción de lo sensible que demanda no un paso hacia la “toma de consciencia”, sino una lucha político estética orientada a destruir la abstracta mirada egocéntrica, la cual no tiene nada de natural o, mejor aún, si lo tiene es porque forma parte de un *ethos* que se nos ha tornado segunda naturaleza. De allí la importancia de luchar contra esta manera de ver el mundo, atentando contra sus categorías, así como contra las consecuencias social-objetivas que ella acarrea, si es que se apuesta por una libertad democrática.

Arribamos, así, a una categoría de libertad que no abandona al individuo en su particularidad (subordinándolo a alguna voluntad general), pero tampoco lo abstrae, aislándolo y, consecuentemente, haciendo de ella una propiedad individual, en lugar de aprehenderla en su mediación con la sociedad, en la cual están instituidas las condiciones que la posibilitan. Particular percepción autorreflexiva de la libertad que la torna por completo inútil para los fines de la constelación que hoy conforman el neautoritarismo y el neoliberalismo.

Uno de los epígrafes de este texto recoge las últimas líneas de *Las aventuras de la dialéctica*, en las que Merleau-Ponty apuesta por una libertad que teme sea “cambiada con pérdida” a manos de una burocracia partidaria y de toda expresión de un Uno para el que no hay exterior, solo un disciplinado interior. Frente a ello, llama a algunos —o a muchos— a que soporten su libertad, porque “no es solamente su cosa”. Hoy luchamos contra un problema que es el mismo y es otro. Otro porque ya no se sacrifica la libertad en nombre de la disciplina, sino que se sacrifica al semejante —en su diferencia— y a la totalidad social en el altar de la libertad. Pero aún hemos de decirle, a los individuos y a las tribus, que esa libertad no es solamente su cosa, su placer, pues se concreta en el entrelazo con los otros, porque, todavía hoy, “interesa a todos los demás”.