

El espíritu del neoliberalismo y su (nueva) estetización. Una amenaza a la democracia contemporánea

Emiliano Gambarotta

(Universidad Nacional de San Martín - Universidad Nacional de La Plata)

Resumen:

Frente a la reciente aparición de fuerzas anti-democráticas que alcanzan el poder no sólo dentro del marco dado por las instituciones formales establecidas, sino incluso a través de vías "democráticas", surge el desafío de elaborar una teoría política y, especialmente, una concepción de la democracia, que no sirvan para los fines de dichas fuerzas. De forma análoga a los problemas que se planteaba Walter Benjamin para la teoría del arte en la década de 1930, considero aquí que es a través de la elaboración de dicha teoría política que podemos hacernos de las categorías con las que aprehender las amenazas actuales a la democracia, las cuales no resultan perceptibles con categorías utilizables para fines anti-democráticos. Con tal fin se propone en este artículo una problematización de la democracia desde un *registro estético*, en base a la articulación de categorías provenientes, principalmente, de las obras de Benjamin y de Jacques Rancière. En tanto, más allá de sus diferencias –que serán señaladas–, puede detectarse una serie de puntos de contacto, con eje en una aproximación estética a la configuración de lo político.

Palabras clave: Espíritu del neoliberalismo, estetización, democracia, Walter Benjamin, Jacques Rancière.

The spirit of neoliberalism and its (new) aesthetization. A threat to contemporary democracy

Abstract:

In the face of the recent emergence of anti-democratic forces that come to power not only within the framework given by established formal institutions, but even through "democratic" channels, the challenge arises of elaborating a political theory and, especially, a conception of democracy, that does not serve the purposes of such forces. Analogous to the problems that Walter Benjamin posed for art theory in the 1930s, I consider here that it is through the elaboration of such political theory that we can make ourselves the categories

Cómo citar este artículo:

MLA: Gambarotta, E., "El espíritu del neoliberalismo y su (nueva) estetización. Una amenaza a la democracia contemporánea", *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte* N°8 (2019): Pp. 126-163.

APA: Gambarotta, E., (2019) "El espíritu del neoliberalismo y su (nueva) estetización. Una amenaza a la democracia contemporánea", *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte* N°8 (2019): Pp. 126-163.

Chicago Gambarotta, Emiliano, (2019) "El espíritu del neoliberalismo y su (nueva) estetización. Una amenaza a la democracia contemporánea", *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte* N°8 (2019): Pp. 126-163.

with which to apprehend current threats to democracy, which are not perceptible with categories that can be used for anti-democratic purposes. To this end, this article proposes a problematization of democracy from an aesthetic register, based on the articulation of categories that come mainly from the works of Benjamin and Jacques Rancière. Meanwhile, beyond their differences -which will be pointed out-, a series of points of contact can be detected, with an axis in an aesthetic approach to the configuration of the political.

Keywords: Spirit of Neoliberalism, Aesthetization, Democracy, Walter Benjamin, Jacques Rancière.

En las décadas de 1960 y 1970, las fuerzas de tendencias totalitarias llegaban a los países de América del Sur a través de golpes de estado. En años recientes, fuerzas anti-democráticas lo alcanzan no sólo dentro del marco dado por las instituciones formales establecidas, sino incluso a través de vías "democráticas". En Brasil se conjugaron ambos fenómenos en pocos años, con el *impeachment* a Dilma Rousseff, primero, y el triunfo electoral de Jair Bolsonaro, años después. Esto marca cómo incluso la categoría de "democracia" puede ser apropiada y utilizada por fuerzas de corte anti-democrático. Es frente a ello que surge el desafío de elaborar una teoría política y, especialmente, una concepción de la democracia, que no sirvan para los fines de dichas fuerzas. Problema análogo al que se planteaba Walter Benjamin para la teoría del arte, en la década de 1930, cuando señalaba la necesidad de dejar de lado una serie de conceptos heredados, en tanto llevan a la elaboración del material en el sentido fascista. En este marco él propone unos conceptos que "se distinguen de los usuales en que resultan por completo inútiles para los fines del fascismo" (Benjamin, 1979, p.18). Considero que es a través de la elaboración de dicha teoría política que podemos hacernos de las categorías con las que aprehender las amenazas actuales a la democracia, las cuales no resultan perceptibles con categorías utilizables para fines anti-democráticos.

Amenazas que no sólo provienen de las nuevas fuerzas de corte claramente

autoritario, sino, sobre todo, de aquel modo de percepción que torna incluso a la libertad y la autonomía en instancias que minan las condiciones de posibilidad de una sociedad democrática. Me refiero al espíritu del neoliberalismo y a la subjetividad del emprendedor, que él configura. Con tal fin se propone aquí una problematización de la democracia desde un *registro estético*, en base a la articulación de categorías provenientes, principalmente, de las obras de Benjamin y de la de Jacques Rancière. En tanto, más allá de sus diferencias –que serán señaladas–, puede detectarse una serie de puntos de contacto, con eje en una aproximación estética a la configuración de lo político.¹ Articulación entre hilos conceptuales de diversa procedencia, cuya trama de conjunto es la propuesta de una teoría crítica reflexiva, marco más amplio en el que se inscribe el presente escrito.

La estética del disenso y la amenaza de su cancelación **Registro estético y estetización**

Es en el ya citado texto benjaminiano “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, donde puede hallarse un punto de partida para la problemática aquí abordada. En tanto allí se caracteriza un conjunto de tendencias que cabe considerar intrínsecas a la sociedad capitalista, pues están ligadas al fetichismo de la mercancía y sus consecuencias. Estas tendencias son interrogadas a partir de una problematización de la percepción sensorial,² es decir, se las aborda teniendo por eje “aquella teoría de la percepción que era la estética ya entre los griegos” (Benjamin, 2008, p.44). En este sentido es que hablo aquí de un registro

¹ He desarrollado extensamente dicha articulación en Gambarotta, 2015. Por lo que aquí me limitaré a resumir lo allí expuesto, para, sobre esa base, profundizar acerca de la cuestión de la democracia.

² En efecto, Benjamin problematiza al arte sobre el telón de fondo de una pregunta más amplia, acerca de cómo “dentro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de su percepción sensorial” (Benjamin, 1979, p.23).

estético, no en su moderna remisión a una teoría del arte, sino en su antigua acepción relativa a la percepción, la cual perdura, por lo menos, hasta Kant (y su "estética trascendental"). Punto no menor, en tanto es una de las referencias a las que Rancière apela al plantear su noción de "división de lo sensible", la cual puede ser entendida "en un sentido kantiano –eventualmente revisitado por Foucault– como el sistema de formas *a priori* que determinan lo que se da a sentir. Es un recorte de tiempos y de espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y la problemática de la política como forma de experiencia" (Rancière, 2007, p.10).

Esta común aproximación estética a lo político, de ambos autores, suele quedar invisibilizada por los cuestionamientos de Rancière al diagnóstico benjaminiano sobre la "estetización de lo político". Pues, como se desprende de las citas anteriores, la política es siempre una cuestión estética. Punto que, por supuesto, no contradice –sino todo lo contrario– la conceptualización que Benjamin elabora del modo de percepción sensorial. Es dentro de este último que cabe entender lo que él llama "estetización", es decir, como un particular y concreto modo de percepción o, si utilizamos las categorías rancièreas, como un específico régimen de identificación, es decir, una cristalización singular de la división de lo sensible, que "pone determinadas prácticas en relación con formas de visibilidad y modos de inteligibilidad específicos" (Rancière, 2005, p.22).³ Sin embargo, sí cabe diferenciar cómo la "estetización de la política" entraña un diagnóstico de las transformaciones culturales y sociales contemporáneas a Benjamin, mientras que las categorías rancièreas tienden a quedarse en un nivel

³ En este mismo sentido, no cabe confundir el carácter estético de la división de lo sensible con lo que el propio Rancière llama el "régimen estético del arte", en tanto éste alude a un particular régimen de identificación, que podría considerarse análogo a aquello que Benjamin propugna bajo la consigna de la "politización del arte". (Cf. Gambarotta, 2015).

formal, lo que las torna aplicables a distintos contextos (si no es que a cualquier contexto), sin verse modificadas por los procesos históricos y sociales que aborda. Quizás el caso más claro de esto sean sus nociones de "policía" y "política", las cuales mantienen sus características (formales) independientemente del momento socio-histórico al que remitan.

Ese diagnóstico, elaborado por Benjamin, tiene su punto de partida en el análisis de lo que cabe entender como una estetización del arte (un específico régimen de identificación del arte, diría Rancière). En lo que no debe verse una redundancia, sino el esfuerzo por aprehender la singularidad que entraña que el arte se haya tornado una esfera autónoma, cuya bandera es la consigna de "*l'art pour l'art*". Con ella expresa "su pretensión a la autorreferencialidad autotélica y absolutamente autónoma. Pues el anverso de esta pretensión implica excluir las consideraciones éticas, instrumentales, religiosas y de otro tipo de la esfera del arte" (Jay, 2003, p.146). Es esa pretensión a una absoluta autonomía la que subyace al proceso de estetización, en una lógica propiamente fetichista, por la cual el producto (la obra de arte) se autonomiza de su práctica productora, adquiriendo así una vida propia, que se extiende al conjunto de esa esfera social, lo cual se percibe como escindida de las prácticas sociales como un todo y de la sociedad que ellas producen. Así, estamos ante una autonomía generada por un proceso de abstracción, que permite que el arte se torne un fin en sí mismo, a la vez que disuelve su relación con otras esferas, como la religiosa (central en el arte cultural) o la política. Por eso la estetización del arte es, también, su despolitización, tal el reverso de esa "idea de un arte 'puro' que rechaza (...) cualquier función social" (Benjamin, 1979, p.26).

Subvertir dicha estetización es lo que Benjamin detecta como una potencialidad de la reproductibilidad técnica. Pues ella emancipa a la obra de arte

de su existencia parasitaria en un ritual: el secularizado culto a belleza, y así “trastorna la función íntegra del arte. En lugar de su fundamentación en un ritual aparece su fundamentación en una praxis distinta, a saber en la política” (Benjamin, 1979, p.28). Esta politización del arte es, entonces, una potencialidad de la reproductibilidad técnica, pero sólo una potencialidad, pues ella también puede agudizar la estetización (tal el sentido de la referencia a Marx con la que Benjamin abre su escrito). En efecto, puede generar un nuevo culto, con su despolitización, pero no ya del producto (la obra de arte) sino del individuo, de su *personality*, en el “culto a la estrella”, especialmente cinematográfica. Pero esta potencial agudización también se manifiesta en el ámbito de la política, en el culto a la personalidad del líder político. Pues, según Benjamin, la dirección de este cambio “es la misma en lo que respecta al actor de cine y al gobernante. (...) De lo cual resulta una nueva selección, una selección ante esos aparatos [de reproducción técnica], y de ella salen vencedores el dictador y la estrella de cine” (Benjamin, 1979, p.39).

Lo anterior nos indica ya cómo la estetización del arte es la vía a través de la cual Benjamin indaga la estetización de lo político. Esta última también entraña un proceso de autonomización (producto de su abstracción), pero no ya de una esfera social que se pretende plenamente escindida de las otras y de la sociedad como un todo, sino ahora de dicha sociedad. Ese producto de la totalidad de las prácticas sociales es percibido como una entidad con vida propia, frente a la cual –como en el caso de la obra de arte– sólo queda la contemplativa actitud intrínseca a la “recepción óptica”, la posición de espectador ante un espectáculo al que sólo cabe observar sin alterar. Es en este sentido que cabe leer las líneas finales de “La obra de arte en...”, según las cuales

(...) la humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético del primer orden. Éste es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte (Benjamin, 1979, p.57).

Es a tal autoalienación a la que remite una noción cara a Benjamin: la "segunda naturaleza", cuya lógica podemos contemplar e incluso conocer, a través de nuestra racionalidad, pero no por ello modificar. Sólo cabe adaptar nuestro comportamiento a la lógica así conocida y a la necesidad que ella impone, a lo cual Horkheimer (2000, p.64) calificaría de una "necesidad ciega".

Consenso, disenso y emancipación

Sobre el telón de fondo de esta estetización puede percibirse el sentido que tiene para Benjamin pugnar por una politización del arte, a lo cual se agrega la más amplia tarea de politizar lo político, frente a los procesos de despolitización que lo tornan una segunda naturaleza. Semejante despolitización de lo político late también en la concepción de la división policial de lo sensible, elaborada por Rancière. En efecto, la policía se funda en "la evidencia sensible del orden 'natural' que destina a los individuos y los grupos al comando o la obediencia, a la vida pública o la vida privada, asignándolos desde el principio a tal o cual tipo de espacio o de tiempo, a tal manera de ser, de ver, de decir" (Rancière, 2010, pp.61-62). No sólo se autonomiza el producto de las prácticas sociales, también produce una división por la que se fija a cada quien a un lugar, el cual se torna así "su" lugar "natural". Ya sea el del comando u obediencia, ya sea el del espectador de un espectáculo en el cual no participa, pues, a lo más, sólo intervienen en él los líderes, con sus grandes personalidades.

La división policial de lo sensible, entonces, reparte las partes y fija a cada

quien a la suya, en una "distribución de los lugares y funciones" (Rancière, 1996, p.:43), cuyo lema bien podría ser "zapatero a tus zapatos"... y a nada más, ni a la poesía, ni a la filosofía, etcétera. Esta lógica policial instituye una necesidad natural que cierra el tiempo, en tanto no hay posibilidad de que se produzca algo distinto a lo establecido por esa necesidad. En definitiva, se trata de "un tiempo continuo y homogéneo, exento de acontecimientos" (Rancière, 2011, p.44), cita en la que pueden escucharse los ecos del Benjamin de las "Tesis sobre el concepto de historia". Pero no sólo se hace del tiempo un *continuum*, también se cierra el espacio, al fijar cada parte a su parte y a las funciones que le tocan en parte.

De esto último proviene el interés de Rancière por aquellas instancias que, al entrañar una desclasificación, concretan una desubicación que interrumpe el reparto de partes, deshaciendo "la supuesta naturalidad de los órdenes para remplazarla por las figuras polémicas de la división" (Rancière, 2011, p.52). Eso es lo que encuentra, en acto, en el maestro ignorante o en los obreros que dedican sus noches a escribir sobre otros mundos, mostrando una capacidad no asignada a sus lugares, un zapatero que no se dedica tan sólo a sus zapatos. Fenómeno que ya interesaba a Benjamin, pues ¿qué otra cosa se expresa en ese "lector [que] está siempre dispuesto a convertirse en un escritor"? (Benjamin, 1998, p.122) Y ésta es otra potencialidad de la reproductibilidad técnica, que posibilita abrir la prensa a sus lectores, lo cual "somete a revisión incluso la distinción entre autor y lector" (Benjamin, 1998, p.122). Se trata de procesos que interrumpen la división (policial) de las partes y, al hacerlo, disrumpen el consenso establecido en torno a ese reparto. Consenso que alude a un específico *sensorium*, más profundo que el mero acuerdo entre partes, antes bien, es un específico régimen de lo sensible "en que se presupone que las partes ya están dadas" (Rancière, 1996, p.130), lo cual significa "que incluso los datos a partir de los cuales se deciden acuerdos y desacuerdos se

consideran objetivos e incuestionables. Acuerdos y desacuerdos significan entonces elecciones entre diferentes maneras de gestionar las posibilidades ofrecidas por ese estado de los lugares, que se impone de forma parecida a todos" (Rancière, 2005, p.58). Régimen que no implica la ausencia plena de diferencias o desacuerdos, sino el que éstos se dan dentro de una única modalidad de distribución de lo sensible (una suerte de "discurso único"), que sólo deja lugar a la elección entre distintas formas de gestionar lo mismo, en pos del único fin posible.

La desclasificación del lector que se torna autor, más aún, del proceso por el cual se somete a revisión la distinción misma, entraña, entonces, una desnaturalización de ese reparto de partes, una interrupción política de la división policial de lo sensible, la producción de un *disenso*. En efecto, éste "es, en sentido estricto, una diferencia en lo sensible, un desacuerdo sobre los datos mismos de la situación" (Rancière, 2005, p.55). El disenso, por tanto, reconfigura "el paisaje de lo perceptible y de lo pensable [que] es modificar el territorio de lo posible y la distribución de capacidades y las incapacidades" (Rancière, 2010, p.51-52). Por tanto, en la perspectiva de Rancière, la política es siempre disensual, pues según él "la actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar" (Rancière, 1996:45). Se interrumpe, así, el *continuum* de un tiempo "homogéneo y vacío", cambiándose un destino, lo cual es indisoluble del desplazamiento de las ubicaciones fijadas.

Y, para Rancière, es en esta reconfiguración de lo sensible en lo que consiste la emancipación, la cual no es entendida como una tierra futura a la que los ignorantes llegarán gracias a su ilustración (éste es el eje fundamental de su lectura de las enseñanzas de Jacotot), antes bien, se encuentra en acto en la desubicación que introduce una discontinuidad en la partición policial de lo sensible. Es "la reconfiguración aquí y ahora de la división del espacio y del tiempo, del trabajo y

del tiempo libre”, en efecto, “eso es lo que significa la palabra ‘emancipación’ el borramiento de la frontera entre aquellos que actúan y aquellos que miran, entre individuos y miembros de un cuerpo colectivo” (Rancière, 2010, p.25). Por eso, “la emancipación social ha sido a un mismo tiempo una emancipación estética, una ruptura con las maneras de sentir, de ver y de decir” (Rancière, 2010, p.39), que borra dicha frontera entre los que miran y los que actúan, ya sea en la esfera del arte (es del teatro de lo que Rancière se ocupa específicamente en este texto), ya sea en lo político, con esa humanidad que se ha vuelto un espectáculo para sí misma.

Volvemos así a la autoalienación propia de la estetización de lo político, frente a la cual la emancipación constituye una salida de la minoridad de edad y su estado de tutelaje, al que nos subordina no sólo un “maestro explicador”, sino también los dictados provenientes de la necesidad (ciega) de una sociedad percibida como segunda naturaleza. La emancipación se enlaza así con una necesidad con sentido, en la cual lo que los seres humanos quieren es también necesario. Y esto presupone la autonomía del no tutelado, de quien se da las propias reglas, en vez de verse “reglado” por la policía y sus evidencias naturales. Nos topamos, una vez más, con la noción de “autonomía”, pero ahora no como la base sobre la cual se asienta el proceso de estetización, sino justamente como la vía que lleva a hacerla saltar por los aires. Se manifiesta así la tensión interna a esta categoría, que está en la raíz de la pretensión emancipadora, a la vez que puede ser apropiada ideológicamente para la reproducción de la contemplativa minoridad, intrínseca a la estetización. Retomaré esto más adelante, por el momento cabe enfocarnos un poco más en esa reconfiguración, propia de la emancipación, “que va aboliendo incesantemente, junto con sus fronteras, toda fijeza y toda jerarquía de las posiciones” (Rancière, 2010, p.18). Pues ella da paso a

otra de las nociones claves del pensamiento de Rancière y central para los intereses de este escrito: la democracia.

La incerteza democrática

En la concepción rancièreana, la democracia interrumpe la posibilidad de establecer una clasificación fija entre gobernantes y gobernados. Es decir, al igual que la política, entraña una interrupción de la distribución policial de los cuerpos y capacidades, cuyo reverso es justamente la dificultad de distinguir, en esta teoría, a la política de la democracia, pues en última instancia “toda política es democrática” (Rancière, 1996, p.129). A la vez que, en tanto ambas nociones remiten a una interrupción de lo establecido, resulta al menos complejo para Rancière problematizar con ellas el producto de esa acción, la división de lo sensible que instituye. En definitiva, si “la palabra democracia no designa propiamente ni una forma de sociedad ni una forma de gobierno” (Rancière, 2007, p.76), entonces no hay posibilidad más que de concebirla como una acción que interrumpe una división de lo sensible, pero sin que ello nos brinde elementos para interrogar sus consecuencias (¿democratizantes?) sobre la división así instituida.⁴

Este es el punto en que Rancière más claramente se distancia de una de las influencias centrales en su concepción de la democracia: el pensamiento de Claude Lefort, para quien ella remite a una singular configuración histórica de la sociedad. Quizás sea por ello que en aquellas instancias en las que más se evidencia la deuda de Rancière con la concepción lefortiana, es donde pueden detectarse elementos en su obra que no se limitan a hacer de la democracia una acción, sino que también abren la posibilidad de interrogar a través de ella cómo se instituye un reparto de las partes al que quepa denominar democrático. En el cual ocupa un

⁴ Para un desarrollo de esta cuestión puede verse Gambarotta, 2017.

lugar clave ese incesante abolir toda fijeza y jerarquía, que ya he mencionado, pues con ello se borra también la frontera entre gobernante y gobernado, la clasificación que destina a algunos al comando y otros a la obediencia. De esta manera, se instituye un gobierno que no se funda en título alguno, ni en títulos nobiliarios, ni en escolares (un gobierno de los especialistas), ni de propiedad (un gobierno de los ricos). Antes bien, se asienta en “el poder propio de los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados” (Rancière, 2007, p.71), en ese título común a los que poseen riqueza y a quienes no la poseen, se trata del “título anárquico, el título propio de aquellos que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados” (Rancière, 2007, p.70). Por lo que, en esta concepción, la democracia es el gobierno “fundado nada más que en la inexistencia de título alguno para gobernar” (Rancière, 2007, p.63), lo cual conlleva interrogar la cuestión de “la competencia de los ‘incompetentes’, la capacidad de quienquiera para juzgar las relaciones entre los individuos y la colectividad, entre el presente y el futuro” (Rancière, 2007, p.120). Vuelve a detectarse aquí una desclasificación, que desubica las posiciones fijas, que introduce una discontinuidad en el tiempo vacío y homogéneo.

La democracia entraña fundar “el ‘buen’ gobierno en su propia ausencia de fundamento” (Rancière, 2007, p.59), esto es, en la imposibilidad de determinar *el* fundamento del gobierno y, más aún, de la sociedad como un todo. Se trata, entonces, del acogimiento de la indeterminación en los propios fundamentos o, para decirlo con Lefort, del acogimiento de la incerteza, frente a toda pretensión de instituir lo social sobre una certeza, sea ésta trascendente o inmanente. Tal el rasgo principal de la indagación lefortiana de la democracia, rasgo que él rescata de Tocqueville, de “su intuición de una sociedad enfrentada a la contradicción general que libera la desaparición de un fundamento del orden social” (Lefort, 2004, p.44).

Desaparición que, según Lefort, es un producto histórico –y no una característica ontológica–, específicamente, de esa mutación simbólica que tiene su cristalización máxima en la muerte de los dos cuerpos del rey y, con él, del fundamento teológico-trascendente del orden social.⁵

En esto se evidencia cómo en Lefort, a diferencia de la línea principal de la propuesta rancièreana, la democracia es una forma de sociedad, cuya especificidad reside no sólo en ser el producto de esa mutación simbólica propiamente moderna, sino también –y, quizás, sobre todo– en ser la “sociedad que en su forma acoge y preserva la indeterminación, en notable contraste con el totalitarismo, el cual (...) se organiza en realidad contra esta indeterminación, pretende detentar la ley de su organización y de su desarrollo, y se dibuja secretamente en el mundo moderno como *sociedad sin historia*” (Lefort, 2004, p.46). La especificidad de la democracia reside, entonces, en su acoger la indeterminación en los fundamentos de la sociedad y del conjunto de las relaciones sociales. Y eso es lo que la diferencia de la sociedad totalitaria, la cual ya no pretende asentarse en un fundamento trascendente –pues también es hija de la mutación simbólica moderna–, pero sí busca cancelar dicha indeterminación proveyendo un nuevo fundamento, capaz de reinstaurar la certeza, pero ahora sobre bases inmanentes: el conocimiento de la ley a partir de la cual se organiza la sociedad y, por tanto, se puede determinar cuál es la dirección de su desarrollo, la única posible de acuerdo con dicha ley. Una vez más estamos ante la lógica característica de la necesidad que rige a la segunda naturaleza, la cual cancela la posibilidad de un conflicto en torno al futuro, en tanto este queda obturado por el consenso, en el sentido de Rancière, por el “discurso único”.

⁵ Lo cual no es equivalente a decir que ha desaparecido por completo toda instancia teológico-política, antes bien, implica que ha perdido su lugar de fundamento incuestionado de lo social. Sobre la permanencia de lo teológico-político véase Plot, 2015.

Ahora bien, antes de continuar avanzando, cabe señalar que la manera en que Lefort elabora las categorías de "sociedad democrática" y "sociedad totalitaria", en una referencia al conjunto de la sociedad, que sólo permite señalar que ésta está, como un todo, configurada de una u otra forma, les resta potencia analítica. Pues dichas categorías tendrían que ser abandonadas a la hora de investigar tendencias que, dentro de una sociedad establecida, llevan en una u otra orientación, pero sin por ello llegar a tornarse el principio que determina su configuración de conjunto. Es decir, aun cuando sobre el telón de fondo de (una relectura) de la concepción lefortiana de la democracia se pueda señalar las tendencias que amenazan a esa forma de sociedad, se pierde la posibilidad de avanzar en el análisis si sólo puede indicarse "contra" qué se dirigen esas tendencias, sin poder caracterizar "hacia" dónde llevan, hacia cuál configuración. Pues tacharlas de totalitarias podría implicar una sobredimensionalización del fenómeno estudiado, en tanto éste no conduce a instituir una sociedad con esa forma, aun cuando amenace la institucionalidad democrática. Es por ello que aquí utilizaré las categorías lefortianas, por un lado, como si fuesen tipos ideales, por lo que no nos dicen si una sociedad es o no totalitaria, antes bien, nos permiten señalar cuánto se acerca o se aleja la sociedad estudiada a este tipo ideal. Por el otro, como un fondo sobre el cual captar las *tendencias* internas a un proceso social, su potencial llevar hacia una u otra dirección, sin que ello implique que, tan sólo por eso, se tornan el nuevo principio instituyente. Esto permite detectar y analizar tendencias en conflicto dentro de una misma sociedad, así como brindar elementos para concebir cómo un proceso determinado ha "democratizado" a la sociedad (es decir, la ha "acercado" al tipo ideal de democracia).⁶

⁶ Para un desarrollo de este uso de las categorías lefortianas véase Gambarotta, 2014, especialmente capítulo VI. Para una reelaboración de las mismas en una dirección similar a la aquí planteada, consúltese Plot, 2015.

Luego de esta necesaria aclaración, podemos retornar a la línea principal del argumento aquí planteado. La sociedad democrática, entonces, acoge el conflicto, pero no sólo enmarcado en un consenso que deja fuera todo disenso sobre los fundamentos de la sociedad. Por el contrario, es acerca de tales fundamentos que se mantiene el conflicto, por lo que –en la terminología de Rancière– no hay fundamentos fijos sobre los cuales establecer el gobierno; o bien –en la concepción lefortiana– tanto el poder, como el saber, como la ley se encuentran en una situación de “revisión permanente”, con “la interrogación sobre los fundamentos” (Lefort, 2004, p.48) de cada uno que ello entraña. No hay una *certeza* sobre la cual establecer un conocimiento último de lo social, ni de la parte que a cada parte le toca en parte, así como tampoco del desarrollo de la sociedad, de su futuro. Por eso, lo principal “es que la democracia se instituye y se mantiene por la *disolución de los referentes de la certeza*. Inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación del *uno* con el *otro* en todos los registros de la vida social” (Lefort, 2004, p.50). Se acoge, en definitiva, la incerteza y esto atraviesa al conjunto de las relaciones sociales que se tejen en esa sociedad, incluyendo, por supuesto, al lazo político. Es contra esta incerteza que atentan las fuerzas que amenazan a la democracia y a las que cabe entender como de tendencia totalitaria o, mejor aún, cabe interrogarnos por la potencial tendencia totalitaria allí contenida. Sin que ello implique que se agotan en ese rasgo, pues también pueden contener una potencialidad democratizante, en una tensión dialéctica como la que Benjamin detecta en la reproductibilidad técnica de la obra de arte.

Es esa cancelación de la incerteza la que Lefort –una vez más, a partir de su lectura de Tocqueville– vincula al liberalismo económico, diferenciándolo del

liberalismo político. En efecto, “el liberalismo político, tal y como es formulado por Tocqueville, no es de la misma esencia que el liberalismo económico. No duda en reconocer en este último un eventual aliado del despotismo” (Lefort, 2004, p.108). Alianza o, más específicamente, tendencia interna del liberalismo económico, que es indisociable de su pretensión de fijar un fundamento último para el saber de lo social, el cual, a su vez, brinda la base para el ejercicio del poder y de la ley. En definitiva, volviendo a las palabras ya citadas de Lefort, puede decirse que la percepción liberal (económica) pretende detentar la ley de la organización de lo social y de su desarrollo, dibujando en el mundo moderno una sociedad sin historia. Al instaurar una certeza, no ya trascendente, sino producto del conocimiento de la lógica immanente de la sociedad, pilar sobre el cual erige un poder social sin límites. Por eso, en esta concepción, “el proyecto de un poder absoluto se combina con un proyecto de conocimiento y de producción de los individuos y del conjunto de la sociedad” (Lefort, 2004, p.109).

Con la particularidad de que, a diferencia de la (re)incorporación del poder no ya en un rey sino en la figura del egócrata, en este caso estamos ante un poder impersonal, como el propio Tocqueville lo señalaba. Bajo esa “apariencia de impersonalidad se produce una escisión inédita entre ese ‘todos’ condensado en el órgano del poder y cada uno –cada individuo que, por ser definido como igual a cualquier otro, pierde su propia identidad–” (Lefort, 2004, p.110). Es a través de ese poder, que el liberalismo económico se propone transformar a la sociedad y a los individuos. Pero, aunque parezca paradójico, se trata de transformarlos en lo que en verdad son y que sólo una intervención externa les impide ser. Pues su saber, para el que la sociedad se ha tornado transparente, ilumina no uno entre múltiples caminos posibles, para concretar tal transformación, sino el único camino posible, para el cual no hay alternativas. Es un poder que se presenta como haciendo lo que

hay que hacer. Éste es el telón de fondo sobre el cual percibir hoy algunos aspectos claves del nuevo liberalismo económico, es decir, del neoliberalismo, y las tendencias totalitarias que éste contiene.

Sin embargo, cabe realizar antes un apretado resumen del recorrido realizado a lo largo de esta sección. El punto de partida lo dio el modo de interrogación estético, a través de cuya problematización de la percepción se abordó la estetización, generada sobre la base de una autonomía producto de un proceso de abstracción del arte y de las prácticas sociales como un todo. Su consecuencia es fijar a la humanidad –los y las productores de esas prácticas– en la posición de espectadores (recepción óptica) de una segunda naturaleza, a la que pueden conocer mas no transformar, tan sólo adaptarse a su ciega necesidad. Frente a ello, cabe entender la politización como una “desnaturalización”, al introducir lo social e histórico en lo que se pretende natural, tanto la distribución de ubicaciones en el espacio social, como le temporalidad de dicha necesidad. Se genera así lo que Rancière llama un “disenso” sobre el consenso establecido, introduciendo una discontinuidad y una desubicación que reconfiguran aquí y ahora lo sensible, y en ello consiste la emancipación, cuya salida de la minoridad conlleva la autonomía de los individuos frente a todo tutelaje. Dicha reconfiguración borra las fronteras y sus posiciones fijas, incluyendo aquellas que clasifican y dividen a los gobernantes de los gobernados, siendo éste un rasgo característico de la democracia, según Rancière. Esta última acoge, entonces, la indeterminación en sus propios fundamentos, punto en el cual se detecta la influencia de Lefort sobre la propuesta rancièreana. Al seguir esa influencia se avanzó hacia una concepción de la democracia no sólo como una acción, sino también como la configuración (estética) de una sociedad, producto de la moderna mutación simbólica de la que también es hija la sociedad totalitaria (ambas

entendidas como tipos ideales). Ésta se caracteriza por pretender detentar el conocimiento de las leyes que rigen a la sociedad, la cual se torna así transparente. Base sobre la cual determinar su desarrollo “necesario”, sin que haya lugar para el conflicto sobre esto, es decir, instaurando un consenso sobre la base de la certeza que provee dicho conocimiento de lo social. Tal el fundamento para un poder absoluto, que puede ser de carácter impersonal, tal y como acontece en el liberalismo económico, cuyo saber y el poder que en él se funda se pretenden sin exterior. No hay allí posibilidad de otros puntos de vista, pues estos serían errados, estarían desconociendo la lógica de lo social, sustentarían pretensiones ilógicas, anti-naturales. No hay lugar para el conflicto pues no hay alternativa, sólo cabe hacer lo que hay que hacer, en un consenso que es propio de un discurso único.

Mi hipótesis es que este trabajo sobre la noción de democracia no sólo puede permitir elaborar una concepción de ella que no sea utilizable para los fines de las fuerzas anti-democráticas, sino también fungir de telón de fondo sobre el cual percibir las amenazas a las que hoy se enfrenta. Las provenientes de gobiernos de carácter autoritario, como el de Bolsonaro, pero también, y sobre todo, las que acarrea el nuevo liberalismo económico. Interrogar a ese neoliberalismo, entendido como el espíritu del capitalismo preponderante en el presente, es la tarea de la próxima sección.

El espíritu del capitalismo neoliberal. El ethos neoliberal y la libertad en la incertidumbre

Eric Hobsbawm (1999) sostiene que el fin del “corto siglo XX” y, por ende, el inicio del siglo XXI se ve simbólicamente marcado por la caída del Muro de Berlín y el proceso de disolución de la URSS, lo cual puede conectarse con el ascenso de una concepción según la cual el capitalismo es la única alternativa viable para el

ordenamiento de lo social. Esto último es lo que Margaret Thatcher, en los '80, tornó un eslogan político con su *"there is not alternative"*, cuyo acrónimo TINA terminó de consolidarse con esa caída de "la otra alternativa", con la que se cierra el corto siglo XX. Y si durante la era del "derrumbamiento" –por mantener la caracterización de Hobsbawm– dicha concepción entraña todavía una ruptura para con otras percepciones sobre el ordenamiento de lo social –en especial, para con la que tendió a predominar en la Segunda Posguerra–, ya para inicios de este siglo XXI se consolida como la dominante. Capaz de instaurar un nuevo consenso que (al menos en su pretensión) no da lugar a disenso alguno, pues ya se dijo, no hay alternativa. Quizás no casualmente esto tenga una de sus cristalizaciones más claras en lo que dio en llamarse el "Consenso de Washington", al cual se llega cuando dicha concepción es sustentada no sólo por los Tories británicos o los Republicanos estadounidenses y, en general, por las agrupaciones que –un tanto simplifícadamente– pueden denominarse "de derecha", sino también por el Laborismo de Tony Blair o los Demócratas de Bill Clinton. Es decir, la "nueva derecha" alcanza su éxito cuando hace de su percepción un consenso que es aceptado por la "nueva izquierda" y su "tercera vía". Momento en el que, al no dejar ya lugar para el disenso, se vuelve un "discurso único", cuyo reverso es instaurar un "milenarismo de signo inverso" (Jameson, 1991, p.15), un fin de la historia propio de una "sociedad sin historia".

Pero ¿qué es lo que dice este "discurso único", cuyo ascenso y consolidación, junto con la disolución de la URSS, marcan el inicio de nuestro siglo XXI? Al indagarlo, aquí me enfocaré no tanto en las transformaciones económicas (en un sentido restringido del término) que se producen, sino en el *ethos* económico que propugna, aquello que, con Weber, puede llamarse un nuevo espíritu del capitalismo, al que cabe llamar "neoliberal". Éste es el tema investigado

por Boltanski y Chiapello (si bien ellos no lo denominan “neoliberal”), para quienes su “novedad” es indisociable de su cuestionamiento al “espíritu” del capitalismo de la Segunda Posguerra. Tal cuestionamiento tiene por eje la defensa de un nuevo lugar para el individuo, menos controlado por las grandes burocracias estatales o privadas, cuyo reverso es la mayor responsabilidad que se le atribuye, concomitantemente a la autonomía que gana frente a las organizaciones burocráticas. En este sentido, la innovación de este nuevo espíritu del capitalismo “consistirá principalmente en reconocer la validez de la exigencia de autonomía e, incluso, en hacer de ella un valor absolutamente central del nuevo orden industrial” (Boltanski y Chiapello, 2010, p.280). Frente a una lógica burocrática, cuya organización y administración de los diferentes aspectos de la vida garantizaban una cierta seguridad y estabilidad (con las limitaciones intrínsecas a una sociedad que sigue siendo capitalista), este nuevo espíritu objeta esas intervenciones en la vida del individuo, en nombre de su autonomía, de su libertad para emprender “proyectos” siempre nuevos. En una reinención constante de la propia vida, que requiere estar desligado de todo vínculo o posición estable; pues, aun cuando éstos nos prometan una carrera laboral, nos estancarían en la realización de un trabajo siempre-igual. De allí el desapego propio de esta “cultura del nuevo capitalismo” (como la llama Sennett), su no aferrarse a nada, pues es necesario “posicionarse en una red de posibilidades más que quedarse paralizado en un trabajo dado” (Sennett, 2012, p.64).

Ésta es la percepción por la cual “la autonomía ha sido intercambiada por la seguridad abriendo la vía a un nuevo espíritu del capitalismo que alaba las virtudes de la movilidad y de la adaptabilidad, mientras que el precedente se preocupaba, sin duda, más de la seguridad que de la libertad” (Boltanski y Chiapello, 2010, p.294). Un *ethos* que acepta y hasta valora el riesgo, en tanto enfrentarlo constituye

una marca de esa autonomía individual, que no requiere descansar sobre seguridades y garantías provenientes del exterior, de las organizaciones burocráticas que se despliegan en una sociedad administrada. Por el contrario, ellas atentan contra la "realización de uno mismo y de sus aspiraciones más personales" (Boltanski y Chiapello, 2010, p.296). No sólo contra los proyectos, siempre nuevos, que ese individuo construye, sino incluso contra su misma posibilidad de tornarse un individuo. En efecto, la sociedad administrada, con su lógica uniformante, hace de él "*another brick in the wall*", licuando la diferencia, reduciéndolo a lo siempre igual, a la pseudo-individualidad propia de la masa.

Como puede sospecharse, estos también son los motivos de la crítica que desde la izquierda se hacía, en los años '60, a ese mundo administrado. 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" (Sennett, 2013, p.9). Y no sólo los jóvenes, si se tiene en cuenta que categorías como "pseudo-individualidad" o "mundo administrado" son propias de una figura tan relevante de la tradición crítico dialéctica como lo es Theodor W. Adorno, para quien con dicha lógica administrada "conceptos como autonomía, espontaneidad, crítica, se cancelan" (Adorno, 2004, p.129). Paradójicamente, "la historia satisfizo de manera retorcida" (Sennett, 2013, p.10) tales críticas, pues lo hizo a través de la reorganización neoliberal de la sociedad. Ésta, por supuesto, se despliega en una multiplicidad de ámbitos, difícilmente sintetizables en un texto de esta extensión. Por eso concentraré el foco en uno de sus aspectos principales, que se conecta directamente con el nuevo *ethos* aquí interrogado: la "gran regresión" que concreta.

Los procesos a través de los que, a partir de la década de 1930, se comenzó

a limitar la autorregulación de los mercados, instituyendo diversos modos de regularlos socialmente, fueron clásicamente descritos por Karl Polany (2011) como una "gran transformación". Es frente a ello que cabe concebir al proceso desregulatorio, iniciado en la década de 1970 y profundizado con la consolidación de esa "alternativa", en los inicios del siglo XXI, como una "gran regresión", un regreso a la autorregulación del mercado. Se trata de la conquista de una nueva autonomía por parte de la economía de mercado frente a la política –la cual tiene, quizás, su caso más explícito en la búsqueda de una plena autonomía para los Bancos Centrales–, la cual presenta una homología con la autonomía propia de la estetización, es decir, con el proceso de abstracción que a ella le subyace. Esta concepción de la economía de mercado podría enarbolar la bandera de "la economía por la economía", por su equilibrio macroeconómico, independientemente de sus consecuencias sociales. En lo que, por supuesto, es "*una autonomía política políticamente construida*" (Streeck, 2017, p.190).

La desregulación es, entonces, una desarticulación de los mecanismos que habían limitado, al menos mínimamente, el avance del mercado, es decir, la mercantilización de todos los ámbitos de la vida. Dentro de estos últimos, y en relación con mi foco en el *ethos* neoliberal, es de particular relevancia el impacto que ella tiene en el mundo del trabajo, con su impacto en la percepción y cultura del trabajo. Allí la desregulación se expresa como una descolectivización o, mejor aún, una *reprivatización* de la relación salarial, de lo cual "un caso extremo es Uber" (Streeck, 2017, p.43), cuyo modelo de negocios se extiende al traslado de diversos bienes, con empresas como Glovo, Rappi, etc. Se trata de un movimiento contra la rigidez del capitalismo burocrático, en pos de dar un mayor espacio al individuo y a su libertad. Rigidez que, como nos recuerda Streeck, no era característica tan sólo del Estado y sus empresas públicas, sino también del ámbito privado, tal y como lo

señalaba Sombart en la década de 1920, cuando indicaba que

(...) 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 (Sombart, "Capitalism", citado en Streeck, 2017, p.19, nota 11).

Es, entonces, contra esa rigidez burocrática que se eleva el *ethos* neoliberal, cuestionando la burocratización en favor de la autonomía. Pues, aun cuando ella conlleve riesgos, la creatividad personal (en línea con lo que Boltanski y Chiapello llaman la "crítica artística") no se deja encorsetar en la rutina del tiempo burocrático. Sin embargo, al quebrarse la rutina se quiebra también el sentido del tiempo y de la propia vida que provenía de ese ordenamiento, su tornar legible la propia situación y su posible desenvolvimiento futuro (ya en Weber –1998:176– la burocracia promete una "carrera de ascensos"). Es decir, si en tiempos de la sociedad administrada los individuos "tenían una manera bastante legible de calcular la clase social" (Sennett, 2012, p.66), de leer su mundo y el lugar que ellos ocupaban en él, para los trabajadores actuales, en cambio, su situación les resulta "terriblemente ilegible" (Sennett, 2012, p.70), incluyendo la posibilidad de darle un sentido a su futuro, esto es, de tener proyectos.

Cuestión que también late en el caso de ese asalariado francés que Robert Castel imagina, en pos de ejemplificar el cambio de época: de la posibilidad de comprar un auto o una casa, en cuotas a varios años, sobre la base de su estabilidad actual (seguridad) y hasta del esperable crecimiento de su salario, ascensos por medio, a un futuro visto con pesimismo, en el que predomina la

inseguridad y la ausencia de garantías (Cf. Castel, 2012, pp.15-16). Se trata, en definitiva, del ascenso de las incertidumbres como consecuencia del ordenamiento instituido por la gran regresión, con su "dinámica de *descolectivización*, o de *reindividualización*, que lo anima de principio a fin" (Castel, 2012, p.24). En efecto, una sociedad en la que la reindividualización avanza

(...) 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. Por ese motivo, la referencia al riesgo se vuelve omnipresente y desemboca en una representación totalizadora de la sociedad contemporánea como una "sociedad del riesgo", lo cual es otra manera de decir que vivimos tiempos inciertos (Castel, 2012, pp.29-30).⁷

Una incertidumbre que no necesariamente es percibida negativamente, pues ella permite una emoción que la rutina niega: explorar autónomamente un terreno (y un tiempo) para el que no tenemos mapas. Sin grandes organizaciones trazando por nosotros el camino, que ahora podemos construir libremente, en uso de nuestra libertad como individuos. Tal la percepción que lleva a "la exaltación de la vida vivida en la incertidumbre como una vida vivida en libertad" (Streeck, 2017, p.64).

De certezas e incertidumbres

Ahora bien, antes de profundizar en esta línea resulta necesario realizar una distinción terminológica. La caracterización inicial del *ethos* neoliberal nos llevó a

⁷ En esto puede detectarse la influencia de Emile Durkheim sobre su análisis, especialmente de *La división del trabajo social*, en tanto la emergencia del individuo (ese proceso de individuación al que, justamente, viene a responder la "gran transformación" y que la desregulación vuelve a poner sobre el tapete con su reindividualización) acarrea una pérdida de legibilidad del mundo social, del lazo que nos une a él. Son tiempos inciertos o, para decirlo con Durkheim, *anómicos*.

percibirlo sobre el fondo de un contexto marcado por el ascenso de las "incertidumbres", mientras que en la primera sección retomamos la consideración lefortiana, según la cual la mutación histórica que está en la génesis de la modernidad entraña una disolución de los referentes de "certeza", contexto en el cual la sociedad democrática se caracteriza por acoger la "incerteza" en sus propios fundamentos. Sin embargo, a pesar de la proximidad semántica entre estos términos, que los torna prácticamente sinónimos, cabe distinguir el uso específico que aquí propongo de cada uno de ellos, pues remiten a niveles analíticos diferentes. En efecto, la (in)certeza remite al acogimiento o rechazo de la pluralidad, a la coexistencia de distintas percepciones sobre lo mismo, con la opacidad que ello entraña, todo lo cual se plasma en la indeterminación sobre la que se funda la sociedad y el conjunto de sus lazos sociales. El debate permanente sobre los fundamentos del poder, la ley y el saber, o bien su cancelación a partir del conocimiento de la ley interna que organiza a una sociedad, la cual se torna transparente, como pretende el totalitarismo. La (in)certidumbre, en cambio, no remite a los fundamentos del orden social, sino a la posibilidad de los agentes sociales de tornar legible o no a esa sociedad, de darle un sentido a su situación actual y futura en ella, en definitiva, de *narrarla*. Sentido que no necesariamente problematiza dicho fundamento y viceversa, no necesariamente la ilegibilidad de la sociedad implica el acogimiento de la incerteza en los fundamentos.

Por supuesto, esto no quiere decir que los distintos autores aquí trabajados utilicen sistemáticamente esta distinción, incluso podría intercambiarse el uso de los términos, sin mayores consecuencias, mientras se mantenga la diferencia analítica. Pues no se trata de una cuestión de "fetichismo nominalístico", sino de una distinción conceptual, cuya expresión es la diferenciación entre incerteza e incertidumbre. Una distinción, entonces, entre la interrogación de los fundamentos

de la configuración de lo social, en su carácter histórico (moderno), y la indagación de la posibilidad de los agentes sociales de orientarse (o no) dentro de la sociedad, de poder trazar mapas cognitivos a través de los cuales percibir dónde están parados, cómo llegaron hasta allí y hacia dónde pueden dirigirse.

Una vez aclarada esta distinción conceptual se pueden reunir dos de las líneas argumentales aquí trabajadas. Con Lefort vimos cómo el liberalismo económico pretende hacer de su conocimiento sobre lo social la base sobre la que erigir un poder absoluto, orientado a la producción de los individuos y del conjunto de la sociedad, siguiendo la única alternativa posible, es decir, haciendo lo que hay que hacer. En lo que puede detectarse aquello que según Rancière es propio de “la lógica policial del orden que afirma, en cualquier circunstancia, no hacer más que lo único que es posible hacer” (Rancière, 1996, p.164). Actitud ésta retomada por el nuevo liberalismo económico y su TINA, en el que –más allá del simple eslogan político– cristaliza el consenso que le permite erigirse como “discurso único”. No hay más alternativa que la de una economía de mercado autorregulada, que se da sus propias reglas (autónoma). En un trabajo político de despolitización, que genera una reindividualización al disolverse los marcos colectivos (sindicatos, derechos sociales, etcétera) que permitían orientar y dar un sentido a la propia vida, dentro de una sociedad administrada. El reverso de esa disolución es, entonces, el ascenso de las incertidumbres, producto de la pretensión de instaurar una certeza por parte del neoliberalismo, que nos introduce en una sociedad sin historia, cuyo tiempo se torna vacío y homogéneo.

La exaltación neoliberal de la incertidumbre es el complemento necesario de dicha reindividualización, todo intento por acotarla, regulando al mercado, será tachado de ser una irracionalidad que atenta contra el crecimiento económico (en tanto, contraría a lo determinado por el conocimiento de la lógica de lo social) y,

sobre todo, como una instancia de cercenación de la libertad del individuo. En efecto, como pioneramente señalara Foucault en su análisis del ordo y neoliberalismo, se trata de concepciones que concebirán toda pretensión de regulación social de la economía de mercado (sea en la desarrollada en la URSS o el keynesianismo de la Segunda Posguerra) como el inicio de una política que indefectiblemente llevará al autoritarismo (Foucault, 2016, p.139 y ss.). La actitud económica racional queda así soldada a la defensa de la libertad del individuo, y ambas sólo son asequibles en el contexto de una economía de mercado autorregulada. Por eso la figura que mejor encarna el *ethos* neoliberal es la de ese individuo que en la incertidumbre ve la oportunidad para el ejercicio de su libertad, que enfrenta autónomamente el riesgo y lo vence, expresando en ello su éxito económico. Se trata del emprendedor.

Él hace de la incertidumbre un *modus vivendi*, en tanto no sólo no sabe sino que no sería bueno que supiese dónde va a estar mañana, pues eso ya tornaría rígida su trayectoria laboral, en la cual se manifiesta el sueño de un trabajador que se mueve tan rápido como el capital financiero. Siempre dispuesto a emprender nuevos proyectos, sin apego alguno por los viejos, enfrentando autónomamente el riesgo como un buen empresario de sí mismo, capaz de tornar capital no sólo sus habilidades sino también sus contactos personales y hasta sus *hobbies*. En una fantasía neoliberal según la cual se hace del propio pasatiempo un emprendimiento, volviéndonos millonarios sin dejar de hacer aquello que nos entretiene. Tal la nueva encarnación del mito del *self made man*, que acompaña al capitalismo desde sus orígenes. Ésta es la redefinición del *homo oeconomicus* que, según Foucault, lleva adelante el neoliberalismo, situándonos así ante “un *homo oeconomicus* empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos” (Foucault, 2016, p.265).

La multiplicidad de proyectos que emprende contiene la promesa de no ocupar un lugar fijo en la división del trabajo, pues siempre permanece abierta la posibilidad de reinventarse en nuevos y desafiantes proyectos.⁸ Punto en el cual se acerca a esa vieja concepción que Marx y Engels esbozan de la sociedad comunista. En efecto, según ellos,

(...) a partir del momento en que empieza a dividirse, cada cual se mueve en un exclusivo círculo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tienen más remedio que seguir siéndolo si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene un acotado círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, (...) con lo que [se] hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos (Marx y Engels, 2017, p.27).

Se trata de una sociedad en la que la ubicación de cada quien no se encuentra fijada por la división del trabajo, de modo tal que el cazador puede dedicarse a criticar o apacentar el ganado, por lo que ya no es, en sentido estricto, un cazador. La desclasificación subvierte la clasificación –que hacía existir la identidad de cazador– y, con ella, el reparto de las partes. Punto en el cual puede detectarse como esta concepción de la sociedad comunista se encuentra entre las influencias que llevan a Rancière a interesarse por aquellas situaciones en las que los proletarios no acotan sus actividades a la venta de su fuerza de trabajo, sino que también se dedican a soñar otros mundos. Interés que Rancière, a su vez, a través de una apropiación de elementos lefortianos, torna en una vía para

⁸ Casi por definición, el emprendedor no puede dejar de emprender, es decir, no se trata de consolidar o darle estabilidad a los proyectos concretados, sino de mantener la movilidad intrínseca al emprender cosas nuevas. En ello se manifiesta la temporalidad propia de lo que Benjamin llama “la información”, que hace de la brevedad y la novedad sus características (Cf. Benjamin, 1986, p.92).

problematizar la democracia, según lo planteado en la primera sección.

En base a lo anterior, cabe realizarse una pregunta que puede resultar anti-intuitiva y es allí donde está su relevancia: si el *ethos* neoliberal y, en particular, su encarnación en la figura del emprendedor prometen una vida en la que no hay ubicaciones fijadas por la división del trabajo, pues la posibilidad de emprender proyectos siempre nuevos rompe con ello, así como, más en general, con la rigidez propia del capitalismo burocrático y la sociedad administrada, entonces ¿por qué la autonomía que ese espíritu del neoliberalismo propugna, de la mano de la flexibilización que abre la posibilidad de cambiar constantemente de ubicación, no sería un paso hacia una democratización de la división de lo sensible? En la respuesta a esta pregunta puede hallarse una senda por la cual avanzar hacia un diagnóstico de las fuerzas actuales que hoy amenazan a la democracia, que es también proveernos de elementos con los que pugnar por la democratización de la sociedad establecida.

Estetizaciones y democratización de lo político

Para responder a dicha pregunta cabe volver sobre el fragmento recién citado de *La ideología alemana*, más específicamente, enfocarnos en la línea que no cité de ese pasaje. Pues en ella que el individuo no tenga un acotado círculo exclusivo de actividades se vincula con que “la sociedad se encarga de regular la producción general” (Marx y Engels, 2017, p.27). Eso es lo que torna cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello. Es decir, esa autonomía para decidir a qué me dedico no se obtiene de espaldas a la sociedad, como consecuencia de su no intervención en la propia vida, en una escisión que me autonomiza, producto de una lógica homóloga a la autonomía del arte criticada por Benjamin, o a la política de desregulación política de la economía de

mercado que garantiza su autorregulación. Antes bien, se obtiene por la mediación de la intervención social, de sus regulaciones, en una dialéctica entre lo individual y lo social.

Subyace a esto uno de los temas clásicos del pensamiento de Marx y, en general, de la tradición del marxismo: la crítica a las "robinsonadas" de la economía política, expresión puntual del individualismo burgués. Ello nos pone en la pista del rasgo central de esa autonomía que el *ethos* neoliberal promete y propugna, cuyo límite no es que sea una autonomía "del individuo", pues ello no sólo es una pretensión que está en las raíces mismas de la ilustración, sino que también es parte de los cuestionamientos que en los '60 hacían "los jóvenes radicales más serios", así como la teoría crítica, a la sociedad administrada y su "pseudo-individualidad".⁹ El problema reside en que ese individuo es percibido como un Robinson Crusoe, que debe lidiar "autónomamente" con los desafíos que las fuerzas naturales de su isla le presentan, esa "segunda naturaleza" propia de la estetización de lo político. El *ethos* neoliberal actualiza esas robinsonadas, con un individuo que puede participar de proyectos, pero que no han de conformar un colectivo, sino tan sólo una agregación de individuos, que pueda desarmarse tan rápido y flexiblemente como fue armada.

Se trata de "la *exhortación a ser un individuo*" propugnada por el neoliberalismo, la cual "puede asumir significaciones diferentes y, en última instancia, opuestas" (Castel, 2012, p.25). Para los "ganadores" de las transformaciones concretadas en la "gran regresión", los exitosos Robinson Crusoe que sobreviven en la incertidumbre de la (segunda) naturaleza, "la liberación de los encastres colectivos puede efectivamente traducirse en una mayor eficiencia y una

⁹ Más aún, para Adorno (2008) la autonomía del individuo es uno de los presupuestos de una sociedad democrática.

ganancia en autonomía" (Castel, 2012, p.25). Siempre y cuando se la entienda como la autonomía de un individuo aislado, abstraído de toda mediación social. Pero esta encarnación actual del *self made man* no se agota en cumplir la función de presentar la versión "exitosa" de este *ethos*, aquello que todos podríamos tener (y ser) si tuviésemos la actitud del emprendedor, también contiene una promesa que lleva más allá del actual entramado de relaciones sociales: la de una autonomía que sorteja la necesidad ciega de la segunda naturaleza y abre la posibilidad de una "necesidad con sentido".

Sin embargo, muy otra es la significación para quienes son impotentes frente a dicha segunda naturaleza, quienes dependen de lo público y de instituciones colectivas para sobreponerse a ella. Pues cuentan cada vez con menos elementos a los que apelar. Para ellos la exhortación a ser un individuo es la expresión de la ruptura de los lazos que tal vez los ataban rígidamente, limitando su movimiento, pero también los enlazaban a la sociedad, integrándolos. El espíritu del neoliberalismo poco tiene para ofrecerles, como no sea el tornarse emprendedores (que sigue siendo el eje de las publicidades de Uber, invitándote a ser tu propio jefe), pues no hay alternativa. Tal la certeza que el nuevo liberalismo económico pretende instituir, gracias a su conocimiento absoluto, base para una poder igualmente absoluto, dando lugar a una tendencia totalitaria intrínseca al espíritu del neoliberalismo. Su percepción pretende instituir una sociedad sin historia –pues hemos llegado al final de la misma–, adherida a una sociedad sin conflictos, ya que el consenso contrario a la pluralidad de puntos de vista (a percepciones alternativas) reduce la política a la mera gestión. A lo cual se agrega que la misma figura del emprendedor se inscribe en un mercado exento de conflictos, siempre abierto a nuevas ideas que se tornen nuevos emprendimientos. Es su creatividad (en línea con la "crítica artística" de Boltanski y Chiapello) lo que le

garantiza un éxito sin conflictos.¹⁰

Sobre esta base se delinea una primera tarea para una teoría crítica que pugne por la democratización de lo establecido: combatir esa pretendida certeza, manifestando la posibilidad de alternativas a la economía de mercado y su autorregulación, su posibilidad futura pero también sus formas hoy ya institucionalizadas. Esto último conlleva la defensa y visibilización de aquellas lógicas que, en el presente, aún no se encuentran formateadas por la economía de mercado y que, incluso, en algunos casos, la regulan, limitando su injerencia en la vida social. Abrir un espacio para la manifestación de alternativas es, por supuesto, indisociable de la reintroducción del conflicto político, de un disenso sobre el consenso instaurado por el "discurso único". A la vez que tales alternativas entrañan una interrupción de la reconfiguración de la división de lo sensible llevada a cabo por la "gran regresión", poniendo en cuestión su reindividualización, pero sin por ello abandonar la promesa de una autonomía para el individuo, antes bien, exigiendo que esa promesa se concrete en el presente, a través de la mediación de las regulaciones sociales.

Esto a sabiendas de que toda alternativa a la "gran regresión" será tachada, por el consenso neoliberal, de entrañar tendencias autoritarias, cuya única consecuencia será arrebatarle su libertad a los individuos. Tal el rasgo que, como se señaló, Foucault detecta ya en el ordoliberalismo alemán, y que aún hoy subyace, por ejemplo, al debate estadounidense sobre el sistema de salud. En donde las propuestas orientadas a regular políticamente su avanzada mercantilización o, incluso, a tornarlo un sistema completamente público (no mercantil) son acusadas, una y otra vez, de querer sacarle a la ciudadanía su libertad de elegir su plan de salud, su médico, etcétera. El complemento de esto es tachar a tales alternativas de

¹⁰ Debo este argumento a Eduardo Soares Neves Silva.

ser simplemente irreales, de prometer demagógicamente un imposible (en tanto que impensable por las categorías del consenso expresado en TINA). Ésa es la línea del cuestionamiento que Hillary Clinton le realiza a Bernie Sanders, al sostener que ella perdió "porque Bernie le prometió a todo el mundo un poni". Siguiendo a Streeck podemos detectar como, en definitiva, se las desacredita por "populistas", en tanto se plantea como una oposición de "las grandes coaliciones de centroizquierda y centroderecha, formadas por los partidos del TINA (...), contra los llamados movimientos 'populistas'", haciendo de ellos una oposición "fácil de desacreditar como insuficientemente *responsable*, debido a que se muestran inadecuadamente o fantasiosamente *receptivos* respecto a quienes se sienten vapuleados por acontecimientos sobre los que nada se puede hacer en opinión de los partidos democráticos establecidos" (Streeck, 2017, p.223).¹¹

El disenso frente al consenso neoliberal tiene una de sus instancias claves, entonces, en la reconfiguración de lo perceptible que torna pensable a la autonomía como una capacidad sólo atribuible al individuo aislado. Nueva robinsonada del nuevo liberalismo económico, que apuntala al proceso de reindividualización de la "gran regresión". Alterar esa división de lo sensible implica no reducir la provisión de acceso a la salud a una relación entre dos individuos, a un contrato entre privados, es decir, implica una lucha por "desprivatizar" tal relación. Y esto es justamente lo que Rancière encuentra en el conflicto laboral del siglo XIX, en tanto

(...) fue primero una lucha por desprivatizar la relación salarial, por afirmar que ésta no era ni la relación de un amo con un doméstico ni un simple contrato establecido, caso por caso, entre dos individuos privados, sino un asunto público

¹¹ Por supuesto, no estoy introduciéndome aquí en el extenso y rico debate, dado en las ciencias sociales, sobre el populismo, apenas indico un uso político y despectivo de este término.

que concernía a una colectividad y que correspondía, en consecuencia, a formas de acción colectiva, de discusión pública y de regla legislativa (Rancière, 2007, p.82).

Al inscribirse esa relación como una cosa pública se altera el reparto de las partes, pues la desclasificación de la relación salarial, que deja de ser parte de la clase de lo privado para tornarse parte de lo público, entraña una ampliación de esta última parte. Ésa fue la orientación que, a rasgos generales, tomó la "gran transformación", contra la que se dirige la "gran regresión" neoliberal.

A partir de lo anterior puede detectarse como hoy ese disenso para con el consenso del "discurso único" toma la forma de una (re)publicitación o (re)publitzación de las relaciones sociales, que no disuelva la individualidad en una burocratizada sociedad administrada, sino estableciendo las condiciones sociales para que esa individualidad sea posible, en particular entre aquellos que de otra manera serían abandonados a la impotencia frente a una economía de mercado tornada segunda naturaleza. Permítaseme aquí una breve digresión para señalar cómo la ausencia de un término claro con el cual aludir a cómo algo se torna público (un equivalente, para este ámbito, a "privatizar") es quizás un síntoma de las dificultades de volver siquiera pensable esta cuestión. El término más próximo es "(re)estatizar", pero ello entraña identificar lo público con lo estatal, reduciendo el primero a la lógica del segundo.

Ahora bien, dicha ampliación de lo público se presenta como una tarea de primer orden si, con Rancière, consideramos que ello "significa luchar contra un reparto de lo público y lo privado que le asegura a la oligarquía una dominación doble: en el Estado y en la sociedad" (Rancière, 2007, p.81). Un reparto que ubica a sus zapateros en sus zapatos y otorga al proletariado la "libertad" de vender su fuerza de trabajo, cuyo complemento es ubicarlos como gobernados, divididos de los gobernantes. Sus cuerpos están destinados a la obediencia y no al comando, en

tanto no poseen los títulos para gobernar. Por esta vía volvemos a detectar la tendencia totalitaria del espíritu del neoliberalismo, el cual no sólo pretende instaurar una certeza en los fundamentos del saber, del poder y de la ley, sino también –volviendo al pasaje ya citado de Lefort– en el “fundamento de la relación del *uno* con el *otro* en todos los registros de la vida social”. Una vez más, el desafío es tornar perceptible que hay alternativas, tanto en el modo en que se configura lo social como en la manera en que se teje el lazo entre uno y otro, reintroduciendo allí un conflicto indisociable del acogimiento de la incerteza. Luchar por lo público, por la defensa de sus institucionalizaciones ya existentes, así como por su ampliación, puede ser una de tales alternativas, aquella por la que aquí se apuesta.

A su vez, en este punto se ve cómo ese acogimiento de la incerteza puede, aunque parezca paradójico, brindar certidumbre, al configurar un marco colectivo y, en última instancia, público, en el cual los agentes sociales pueden inscribir sus experiencias, lidiando así con la preocupación por el “propio e incierto destino bajo la égida del cambio” (Sennett, 2013, p.156) que el espíritu del neoliberalismo propugna. Cambio hacia una descolectivización y una flexibilización, contraria a toda rigidez, que tal vez haya inaugurado una nueva época en la que “el arte de narrar concluye”, en tanto la experiencia, al menos la posibilidad de su acumulación a lo largo del tiempo, “está en trance de desaparecer” (Benjamin, 1986b, p.189). En este punto el espíritu del neoliberalismo evidencia su conexión con el posmodernismo –como lógica cultural–, cuya organización temporal lleva a que el sujeto pierda su capacidad de “organizar su pasado y su futuro en forma de experiencia coherente, [por lo que] se hace muy difícil pensar que las producciones culturales de ese sujeto puedan ser otra cosa que ‘montones de fragmentos’” (Jameson, 1991, p.47). Contexto en el cual no hay “mapas cognitivos” que permitan cartografiar al conjunto de esos fragmentos y, así, indicar cuál es el propio lugar

allí. No se trata de volver a las "grandes narraciones" modernas, pero tampoco resignarnos a la posmodernista muerte de la narración. Se despliega así una segunda tarea, estrechamente enlazada con la anterior: construir marcos (públicos) que puedan brindar la certidumbre necesaria para narrar la propia vida.

Considero que es sobre este telón de fondo que puede detectarse uno de los múltiples elementos que explican el éxito de los nuevos autoritarismos, encarnados en figuras como Trump o Bolsonaro, así como su afinidad electiva si no con el *ethos* neoliberal, sí con la "gran regresión" que éste contribuyó a introducir en el mundo. Autoritarismos que proponen una narrativa a través de la cual es posible darle sentido a la propia situación. Por supuesto, puede considerarse que son narraciones simplistas y de un profundo carácter demagógico, pero no por ello dejan de dar sentido al por qué se está en la situación en la que se está, y cómo se puede salir de ella. Si el *ethos* neoliberal se dirige a un enunciatario "ganador", que en la incertidumbre del riesgo encuentra una "ganancia de autonomía", estas narrativas les hablan a aquellos para quienes es difícil sobrevivir en una segunda naturaleza autorregulada.

Éste es otro rasgo característico de la estetización de lo político, que se entrelaza con el culto a la personalidad del líder. En efecto, Benjamin detecta dicho rasgo en la relación que el fascismo tiene con las masas recién proletarizadas y que pareciera tener un eco en la relación de estos nuevos autoritarismos –que llegaron al gobierno democráticamente– con las masas recién reindividualizadas. Según él,

(...) 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 (Benjamin, 1979, pp.55-56).

Este contexto demanda la tarea de politizar no sólo el arte sino también lo político, contribuyendo a que las masas hagan valer sus derechos (que, en el reparto, son parte de lo público) hoy institucionalizados, así como a ampliarlos. Para lo cual hay que debatir los fundamentos de la ley, debate que tiene su lugar en el espacio público. La ampliación de lo público, que es una desprivatización de las relaciones (como aconteció con la relación salarial, según Rancière) puede ser también la vía a través de la cual elaborar marcos colectivos que permitan organizar la propia experiencia (en línea con los planteos de Castel y Sennett). Un acogimiento de la incerteza en los fundamentos, que se enlaza con la certidumbre producto del trazado de "mapas cognitivos", a partir de los cuales se pueda *narrar* la propia trayectoria vital. Tanto el espíritu del neoliberalismo como los nuevos autoritarismos propugnan una estetización de lo político y a ello cabe contestarle con la democratización de lo político.

Bibliografía

- Adorno, Th. W. (2004). *Escritos sociológicos I. Obra completa, 8*, Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2008). "Resumen sobre la industria cultural", en *Sin imagen directriz. Obra completa, 10/1*, Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (1979) [1935-1936]. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos*, Madrid: Taurus.
- Benjamin, W., (1986) [1938-1939]. "Sobre algunos motivos en Baudelaire", en *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- Benjamin, W. (1986b) [1936]. "El narrador", en *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- Benjamin, W. (1998) [1934]. "El autor como productor", en *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2008). "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" <Primera redacción>, en *Obras, Libro I, Vol. 2*, Madrid: Abada.

- Boltanski, C., y Chiapello, E. (2010) [1999]. *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal.
- Castel, R. (2012) [2009]. *El ascenso de las incertidumbres*, Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2016) [1978-1979]. *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: FCE.
- Gambarotta, E. (2014) *Hacia una teoría crítica reflexiva. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*, Buenos Aires: Prometeo.
- Gambarotta, E. (2015). "Estetización y democratización: Benjamin, Rancière y la dialéctica de lo político", en: Gambarotta, E., Plot, M. y Borovinsky, T. (orgs.), *Estética, política, dialéctica: el debate contemporáneo*, Buenos Aires: Prometeo.
- Gambarotta, E. (2017). "Jacques Rancière y el problema acerca de cuándo 'hay política'. La igualdad como fundamento y sus consecuencias (des)politizantes", en: *Astrolabio. Nueva Época*, UNC, N° 19, 2017, pp. 118-143.
- Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1999.
- Horkheimer, M. (2000) [1937]. "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona: Ediciones Paidós.
- Jameson, F. (1991) [1984]. *Ensayos sobre el posmodernismo*, Buenos Aires: Imago Mundi.
- Martín J. (2003). *Campos de fuerza*, Paidós: Buenos Aires.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática*, Barcelona: Anthropos.
- Marx, K. y Engels, F. (2017). *La ideología alemana*, Madrid: Akal.
- Plot, M. (2015). "¿Permanencia de lo estético-político? Coexistencia y conflicto de los regímenes políticos en Lefort, Rancière y Merleau-Ponty", en: Gambarotta, E., Plot, M. y Borovinsky, T. (orgs.), *Estética, política, dialéctica: el debate contemporáneo*, Buenos Aires: Prometeo.
- Polanyi, K. (2011) [1944]. *La gran transformación*, Buenos Aires: FCE.
- Rancière, J. (1996) [1995]. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2011) [1998]. *En los bordes de lo político*, Buenos Aires: La Cebra.
- Rancière, J. (2007) [2000]. *El odio a la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Rancière, J. (2009) [2000]. *El reparto de lo sensible*, Santiago de Chile: LOM.
- Rancière, J. (2005). *Sobre políticas estéticas*, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Rancière, J. (2010) [2008]. *El espectador emancipado*, Buenos Aires: Manantial.
- Sennett, R. (2012) [1998]. *La corrosión del carácter*, Barcelona: Anagrama.
- Sennett, R. (2013) [2006]. *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona: Anagrama.
- Streeck, W. (2017) [2016]. *¿Cómo terminará el capitalismo?*, Madrid: Traficantes de sueños.
- Weber, M. (1998) [1922]. *Economía y sociedad*, México: FCE.

Recibido: 30/09/2019

Aprobado: 30/11/2019