

Wendy Brown

En las ruinas del neoliberalismo

El ascenso de las políticas
antidemocráticas en Occidente

Traducción

Cecilia Palmeiro



traficantes de sueños

Brown, Wendy

En las ruinas del neoliberalismo: el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente / Wendy Brown. - 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2020.

224 p.; 20 x 14 cm. - (Nociones comunes)

Traducción de: Cecilia Palmeiro.

ISBN 978-987-3687-71-6

1. Política. 2. Filosofía Política. 3. Sociedades. I. Palmeiro, Cecilia, trad. II. Título.

CDD 320.513

Titulo original: *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, Columbia University Press, New York, 2019

Traducción: Cecilia Palmeiro

Corrección: Graciela Daleo

Diseño de cubierta: Juan Pablo Fernández

Imagen de tapa: *Apocalipsis 7: 18 de octubre, Chile*, ISTUBALZ (Instituto de Estudios Balzanicos), 2020

Diseño de Colección Nociones Comunes: Juan Pablo Fernández

© de los textos, Wendy Brown

© 2020, de la edición, Tinta Limón, Futuro Anterior
y Traficantes de Sueños

www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Palabras previas. Arruinar el neoliberalismo por Verónica Gago y Cecilia Palmeiro	9
Agradecimientos	15
Introducción	17
1. La sociedad debe ser desmantelada	39
2. La política debe ser destronada	71
3. La esfera personal protegida debe ser extendida	109
4. Tortas de casamiento que hablan y centros de salud reproductiva que rezan: libertad religiosa y libertad de expresión en la jurisprudencia neoliberal	145
5. No hay futuro para los hombres blancos: nihilismo, fatalismo y resentimiento	187

1. La sociedad debe ser desmantelada

Democracia, igualdad, y lo social

La palabra (inglesa y castellana) “democracia” deriva de las palabras en griego antiguo *demos* (el pueblo) y *kratos* (poder o gobierno). En contraste con oligarquía, monarquía, aristocracia, plutocracia, tiranía y gobierno colonial, democracia significa los acuerdos políticos a través de los cuales el pueblo mismo gobierna.¹

La igualdad política es la base de la democracia. Todo el resto es opcional –de las constituciones a las libertades individuales, de las formas económicas específicas a las instituciones políticas específicas–. La igualdad política sola asegura que la composición y ejercicio del poder político esté autorizado por la totalidad y deba rendirle cuentas a la totalidad. Cuando la igualdad política está ausente, sea por exclusiones políticas específicas o por privilegios, por las disparidades sociales o económicas extremas, por el acceso al conocimiento desigual o administrado, o por la manipulación del sistema electoral, el poder político inevitablemente será ejercido por y para una parte, más que por el todo. El *demos* deja de gobernar.

La importancia de la igualdad política para la democracia es la razón por la cual Rousseau insistía en que las diferencias de poder dentro de un pueblo democrático deben “no ser tan grandes como para que puedan ser ejercidas como violencia”, y también que nadie

1 Lo que los antiguos atenienses entendían por *demos* está disputado por académicos contemporáneos. Ver, por ejemplo, Josiah Ober, “The Original Meaning of Democracy” [El significado original de democracia] <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8675.2008.00471.x> y la crítica de Daniela Cammack a Ober en “The *Dēmos* in *Dēmokratia*” [El *dēmos* en *dēmokratia*] https://scholar.harvard.edu/files/dlcammack/files/cammack_2019.pdf

“sea tan rico como para que pueda comprar a otro y que nadie sea tan pobre como para verse forzado a venderse”.² El punto de Rousseau era que más que un problema de injusticia o de sufrimiento, la sistematización de la violencia de grupo o la destitución ponen fin a la democracia. La importancia de la igualdad política para la democracia es la razón por la cual Alexis de Tocqueville identificaba la emergencia moderna de la democracia con “una revolución en el material de la sociedad” —una transformación social que destruía los rangos, o lo que él llamó “desigualdad de condiciones”—.³ La importancia de la igualdad política para la democracia es también la razón por la cual los antiguos demócratas atenienses, más astutos respecto del poder que los modernos, identificaban los tres pilares de la democracia como *isēgoría*, el derecho igualitario de todo ciudadano de hablar y ser escuchado por la asamblea en materia de políticas públicas; *isonomía*, la igualdad ante la ley; e *isopoliteía*, votos de igual peso e igual oportunidad de asumir cargos de administración política. Los atenienses pueden haber apreciado la libertad, pero entendieron que la democracia está anclada a la igualdad.

Si se las mide por la igualdad política, las democracias llamadas, según el caso, liberal, burguesa o capitalista nunca han estado completas, y las provisiones democráticas que contienen han sido incesantemente debilitadas en las últimas décadas. De hecho, ¿cómo es posible asegurar la igualdad política en grandes Estados-naciones con economías capitalistas? Sheldon Wolin afirma que para cultivar la democracia en esos escenarios es necesario hacer una demanda específica al Estado, es decir, que actúe deliberadamente para reducir las desigualdades de poder entre lxs ciudadanxs. Solo entonces se puede aproximar a la igualdad política; solo entonces la vida política podría estar al servicio de la totalidad y no solo de una élite.⁴ Para enfatizar su argumento sobre el requerimiento democrático paradójico de que los Estados construyan igualdad política, Wolin

2 Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

3 Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, Introducción, p. 35.

4 Sheldon Wolin, *Fugitive Democracy and other essays*, op. cit.

cita con aprobación la crítica de Marx a la *Filosofía del derecho* de Hegel: “Es evidente que todas las formas” del Estado moderno “tienen a la democracia como su verdad, y por esa razón son falsas al punto de que no son democracia”.⁵ Wolin entiende que Marx reconoce que la democracia es “un tipo distinto de asociación que apunta al bien de todos” que “depende de las contribuciones, los sacrificios y las lealtades de todos”.⁶

Al mismo tiempo, Wolin caracteriza el requerimiento de que el Estado emplee su propio poder para crear a la ciudadanía democrática como un movimiento en contra del curso natural del poder político.⁷ Ese curso natural, que Tocqueville mostró vívido al discutir este tema, va hacia la concentración y la centralización; el poder político y especialmente el poder del Estado no se diluyen naturalmente a través de la diseminación, aunque el gobierno efectivo pueda operar por esos mismos medios.

La democracia, entonces, es el más débil de los trillizos en disputa nacidos de la modernidad europea temprana, junto con los Estados-nación y el capitalismo.⁸ Según Wolin, no existe tal cosa como un Estado democrático, ya que los Estados abducen, institucionalizan y ejercen un “plus de poder” generado por el pueblo; la democracia siempre está en otra parte distinta del Estado, incluso en las democracias.⁹ El término capitalismo democratizado es también un oxímoron, y los demócratas radicales tienen buenas razones para promover formas económicas alternativas. Dicho esto,

5 Wolin, “Democracy and the Political” [La democracia y lo político], en *Fugitive Democracy*, 247. Wolin toma a Marx para decir que la legitimidad del Estado moderno descansa en la afirmación de gobernar para el bien de la sociedad entera, de brindar el bien común, antes que ser instrumentos de las élites. De Hegel, Marx acepta la aspiración o el engaño del Estado moderno de ser “universal” y entonces revela la famosa “revolución en la vida material” que debe ocurrir para que esa aspiración sea realizada.

6 Wolin, “Democracy and the Political”, en *Fugitive Democracy*, 247, op. cit.

7 Ídem.

8 Sobre nuestros tiempos, Wolin dice: “la contención de la democracia política está... íntimamente conectada con la animosidad contra la socialdemocracia”. Prefacio a *Fugitive Democracy*, p. X.

9 Wolin, prefacio a *Fugitive Democracy*, p. IX.

el capitalismo puede ser modulado en direcciones más o menos democráticas, y los Estados pueden hacer más o menos para nutrir o aplastar la igualdad política de la que depende la democracia.

¿Qué cosas, por fuera de los elogios, hacen avanzar y protegen la igualdad política en este contexto? Leyes antidiscriminatorias que garanticen las condiciones adecuadas de existencia (ingreso, vivienda, salud) son cruciales para prevenir la privación de derechos a través de la desesperación. También es vital el apoyo del Estado para el acceso a una educación cívica de calidad, al voto, y el acceso a cargos públicos para quienes de otra manera estarían impedidxs de participar del poder político. La democracia también requiere constante vigilancia para evitar que la riqueza concentrada tome la palanca del poder político. La riqueza –corporativa, consolidada, o individual– nunca dejará de intentar agarrar esas palancas, y una vez que las tiene con fuerza, no hay límites para su autobeneficio, que pueden incluir esfuerzos por impedir que lxs pobres y lxs históricamente marginadxs realicen demandas políticas o incluso que voten.¹⁰ En resumen, una orientación hacia la democracia en el contexto de los Estados-nación y el capitalismo requiere el financiamiento y apoyo del Estado a los bienes públicos desde la salud hasta la educación

10 Aunque muchas veces sean reflexivos, estos intentos suelen tomar la forma de proyectos meticulosamente armados, desarrollados por James Buchanan, los hermanos Koch y el Instituto Cato, en los que el objetivo deliberado es reemplazar la democracia por el gobierno de los ricos blancos y capturar instituciones y discursos políticos para este fin. Ver Nancy MacLean, *Democracy in Chains: The Deep History of the Radical Right's Stealth Plan for America* [La democracia encadenada: la historia profunda del plan secreto de la extrema derecha para Estados Unidos], (Nueva York, Viking, 2017). El fraude electoral y la supresión de votantes se han convertido en tácticas evidentes y directas del Partido Republicano en años recientes y fueron vívidamente desplegadas en las elecciones parlamentarias de 2018. Sascha Meinrath, “Two Big Problems with American Voting That Have Nothing to Do with Russian Hacking” [Dos grandes problemas con la votación estadounidense que no tienen nada que ver con el hackeo ruso], *The Conversation*, 6 de noviembre de 2017, <https://theconversation.com/two-big-problems-with-american-voting-that-have-nothing-to-do-with-russian-hacking-86889>; Germán López, “Voter Suppression Really May Have Made the Difference for Republicans in Georgia” [La supresión de votantes realmente puede haber hecho la diferencia en Georgia], *Vox*, 7 de noviembre de 2018, <https://www.vox.com/policy-and-politics/2018/11/7/18071438/midterm-election-results-voting-rights-georgia-florida>

de calidad, las redistribuciones económicas, y una fuerte profilaxis contra la corrupción de la riqueza. Ni los mercados ni los que ganan con ellos pueden ser autorizados a gobernar por el bien de la democracia; ambos deben ser contenidos en interés de la igualdad política, base de la democracia.

Para clarificar, la idea no es que las democracias tengan que manejar lo que desde el siglo XIX se llama “la cuestión social”, que se ocupa de cómo aliviar el empobrecimiento de las mayorías en el capitalismo mientras genera riqueza sin precedentes para algunos pocos. “La cuestión social” tiende a ser encuadrada en términos de compasión por lxs pobres, honestidad, o preocupación por los estallidos sociales. El punto aquí es otro: que la democracia requiere esfuerzos explícitos para crear un pueblo capaz de comprometerse con un autogobierno mesurado, esfuerzos que se dirigen hacia los modos en que las desigualdades sociales y económicas ponen en peligro la igualdad política.

La democracia también requiere un fuerte cultivo de la sociedad como el lugar donde experimentamos un destino común incluso en las diferencias y otredades. Situado conceptualmente y prácticamente entre el Estado y la vida personal, lo social es donde ciudadanxs de extracciones y recursos enormemente desiguales se pueden juntar y pensarse. Es donde se nos conceden derechos de ciudadanía y donde estamos reunidxs (y somos no meramente ciudadxs) por la provisión de bienes públicos y donde las desigualdades históricamente producidas se vuelven manifiestas como accesos, voces y tratamientos diferenciados, así como el espacio donde esas desigualdades pueden ser parcialmente compensadas. La justicia social es el antídoto esencial contra las estratificaciones, las exclusiones, las abyecciones y las desigualdades, de otra manera despolitizadas, concurrentes en el privatismo liberal de los órdenes capitalistas; y es en sí misma una sencilla refutación de la imposibilidad de la democracia directa en Estados-nación grandes o en sus sucesores posnacionales, como la Unión Europea. Más que una persuasión ideológica, la justicia social –la modulación de los poderes del capitalismo, del colonialismo, de la raza, del género y otros– es todo lo que hay entre el sostenimiento de la promesa (siempre incumplida)

de la democracia y el abandono total de esa promesa. Lo social es donde somos más que individuos o familias, más que productores económicos, consumidores o inversores, y más que merxs miembros de una nación.

Efectivamente, la existencia de la sociedad y la idea de lo social –su inteligibilidad, su acogida de los poderes estratificantes y, sobre todo, su pertinencia como espacio de justicia y de bien común– es precisamente lo que el neoliberalismo se dispone a destruir conceptualmente, normativamente y prácticamente. Denunciada como una palabra sin sentido por Hayek y célebremente declarada como no existente por Margaret Thatcher (“No existe tal cosa...”), la “sociedad” es un término peyorativo para la derecha hoy en día, que acusa a los militantes políticos y activistas (en inglés “social justice warriors”, SJWs) de socavar la libertad con una agenda tiránica de igualdad social, derechos civiles, leyes antidiscriminación, y hasta educación pública. El neoliberalismo directamente intentó dismantlar el Estado social, ya fuera privatizándolo (la revolución Reagan-Thatcher), tercerizando sus tareas (a través de la “Big Society” del Reino Unido y los “Points of Light” de Bush), eliminando los restos del Estado de bienestar, o “deconstruyendo el Estado administrativo” (el objetivo de Steve Bannon para la presidencia de Trump). En cada caso, no es solo la regulación social y la redistribución lo que se rechaza como interferencias inapropiadas en los mercados o ataques contra la libertad. También se descarta la dependencia de la democracia respecto de la igualdad política.¹¹

El ataque neoliberal a lo social, que estamos por examinar detenidamente, es clave para generar una *cultura antidemocrática desde abajo* al mismo tiempo que para construir y legitimar *formas antidemocráticas de poder estatal desde arriba*. La sinergia entre las dos es profunda: una ciudadanía cada vez menos democrática y cada vez más antidemocrática está mucho más dispuesta a autorizar un Estado cada vez más antidemocrático. Mientras el ataque a lo social vence al entendimiento democrático de la sociedad sostenido

¹¹ Wolfgang Streeck se refiere a esto como deseconomizar la democracia. Ver Streeck, *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*, op. cit.

por un pueblo diverso igualmente acreditado para participar del autogobierno, la política se vuelve un campo de posicionamientos extremos y autoritarios, y la libertad se convierte en un derecho de apropiación, de disrupción, e incluso de destrucción de lo social –su enemigo manifiesto–.

El ataque a la sociedad y a la justicia social en las décadas neoliberales es muy típico del proyecto de desmantelamiento y del desprecio del Estado social en nombre de individuos libres responsabilizados. Llegó a un *crescendo* institucionalizado en el régimen de Trump, en el que agencias gubernamentales diseñadas para acompañar el bienestar social en las áreas de salud, servicios, educación, vivienda, trabajo, desarrollo urbano y medio ambiente están dirigidas por quienes se comprometieron a mercantilizar o eliminar esos bienes, en vez de protegerlos o administrarlos.¹² También tenemos la recientemente fundada Oficina para la Innovación Americana, liderada por el yerno de Trump, Jared Kushner. La presentación realizada por la Casa Blanca de esta oficina como un “equipo SWAT dedicado a organizar el gobierno con ideas empresariales” capta en una frase el desplazamiento del gobierno democrático por el policiamiento y la administración, junto con la desintegración de la sociedad en unidades de producción y de consumo.¹³

Al asumir el nuevo cargo, Kushner dijo: “El gobierno debería funcionar como una gran compañía estadounidense. Nuestra esperanza es que podamos alcanzar éxito y eficiencia para nuestros clientes, que son los ciudadanos”.¹⁴ Pero son las compañías, y no los clientes, las que buscan “éxito y eficiencia” –los clientes están en el extremo receptor de su marketing y estrategias de relaciones

¹² Así Trump explicó afablemente a sus seguidores por qué pone a “una persona rica a cargo de la economía” y llena su gabinete con los megamillonarios, volviendo la plutocracia algo del sentido común en vez de una forma política subversiva.

¹³ Ashley Parker y Philip Rucker, “Trump Taps Kushner to Lead a SWAT Team to Fix Government with Business Ideas” [Trump nombra a Kushner para liderar equipo Swat para arreglar el gobierno con ideas empresariales], *Washington Post*, 26 de marzo, 2017, https://www.washingtonpost.com/politics/trump-taps-kushner-to-lead-a-swat-team-to-fix-government-with-business-ideas/2017/03/26/9714a8b6-1254-11e7-ada0-1489b735b3a3_story.html

¹⁴ *Ibíd.*

públicas—. De esta forma, más que simplemente revelar su falta de conocimiento y experiencia políticos y su fracaso para entender la democracia, Kushner tal vez inconscientemente haya confesado que cuando el gobierno funciona como un negocio, especialmente el tipo de negocios de su padre y de su suegro, los ciudadanos-clientes se volverían sus objetos de ganancia, desprotegidos, explotables y manipulables.

La sociedad debe ser desmantelada

De todos los intelectuales neoliberales, Friedrich Hayek fue el que más sistemáticamente criticó la noción de lo social y la sociedad, y ofreció la crítica más sostenida a la socialdemocracia. La hostilidad de Hayek hacia lo social está sobredeterminada, podría decirse que demasiado, al buscar bases epistemológicas, ontológicas, políticas, económicas e incluso morales. La misma noción de lo social le parece falsa y peligrosa, insignificante y vacía, destructiva y deshonestas, un “fraude semántico”. La preocupación por lo social es la marca de todos los intentos descabellados de controlar la existencia colectiva, la prueba de la tiranía. Hayek considera a la “sociedad” una “expresión burda”, la “nueva deidad frente a la que nos quejamos... si no cumple con las expectativas que ha creado”.¹⁵ En el mejor de los casos, dice, la palabra tiene nostalgia de mundos antiguos de asociaciones pequeñas e íntimas y presupone falsamente “una búsqueda en común de propósitos compartidos”. En el peor de los casos, es una pantalla para el poder coercitivo del gobierno.¹⁶ La justicia social es un “espe-

15 Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 2: The Mirage of Social Justice*, Chicago, Chicago University Press, 1973, p. 69. Citaremos de ahora en adelante la edición en inglés con traducción nuestra. La edición en castellano es: *Derecho, legislación y libertad. Volumen 2. El espejismo de la justicia social*. Trad. Kuis Reig Albiol. Madrid, Unión Editorial, 1988.

16 Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, pp. 112, 113. Citaremos de ahora en adelante la edición en inglés con traducción nuestra. La edición castellana es *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*. Trad. Luis Reig Albiol. Madrid, Unión Editorial, 2010.

jismo”, y la atracción hacia ella es “la amenaza más grave para la mayoría de los valores de una civilización libre”.¹⁷

¿Cómo es posible que la sociedad y la justicia social sean todas estas cosas? ¿Y cuál es la raíz de la animosidad de Hayek contra la sociedad y la justicia social? La primera pista se encuentra en la frustración de Hayek respecto de la ambigüedad del significado moderno de “sociedad”. El hecho de que denota tantos tipos diferentes de conexión humana “sugiere falsamente que todos esos sistemas son del mismo tipo”, y Hayek ve algo más que imprecisión en el pasaje semántico de pequeños grupos electivos a Estados-nación.¹⁸ Teniendo en cuenta que el origen latino del término (*societas*, de *soctus*) implica a un prójimo conocido o compañero, Hayek detecta un romance peligroso con un pasado perdido en su uso contemporáneo, en el que “sociedad” es usado inapropiadamente para denotar cooperación humana impersonal, inintencional y sin diseño previo a escala masiva. La compleja interdependencia en la modernidad, dice Hayek, no surge del sentimiento de compañerismo o de una búsqueda común organizada, sino de individuos siguiendo reglas de conducta que emanan de los mercados y las tradiciones morales.¹⁹ Llamar a esto “sociedad” combina equívocamente “formaciones tan completamente diferentes como la compañía de individuos en contacto personal constante y estructuras formadas por millones que están conectados solo por signos resultantes de cadenas de intercambio largas e infinitamente ramificadas”.²⁰ Sin embargo, esta combinación, más que ser meramente equívoca, revela el “deseo oculto” por parte de la justicia social o por sus defensores de modelar los órdenes modernos sobre la base de nociones intencionales y organizadas del bien —la sustancia del totalitarismo—.

Hayek vislumbra una segunda ilusión peligrosa en la idea y la idealización de la sociedad. El concepto, dice Hayek, se basa en una

17 Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 2: The Mirage of Social Justice*, op. cit., pp. 66-68.

18 Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, op. cit., p. 112.

19 Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 2: The Mirage of Social Justice*, op. cit., p. 67.

20 Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, op. cit., p. 113.

falsa personificación de un conjunto de individuos y un falso animismo en el cual “lo que ha sido traído por procesos impersonales y espontáneos del orden extendido” es imaginado como “el resultado de la creación humana deliberada”.²¹ Tanto la personificación como el animismo generan la ilusión de que ciertas cosas son “de valor para la sociedad” y deberían ser apoyadas por el Estado (legitimando su amplio alcance y poder coercitivo), cosas que pueden ser valoradas solo por individuos o grupos.²² La personificación y el animismo también llevan a la creencia de que la sociedad es más que los efectos de procesos espontáneos y por lo tanto pueden ser manipulados o movilizadas como una totalidad; esta es la base del totalitarismo.²³ Y llevan a la creencia de que la sociedad es el producto de un diseño –improbable para un diseño más racional– que pondría trabas a las tradiciones y libertades evolucionadas que son la verdadera base del orden, la innovación y el progreso.²⁴

Por sobre todo, la falsa personificación y el animismo erróneamente pintan a la sociedad como un cuadro de la justicia. Si se imagina que la sociedad existe aparte de los individuos, y si su orden se piensa como el efecto de una construcción deliberada, se sigue que debería ser diseñada por diseñadores con una mentalidad orientada hacia la justicia. Esto abre la puerta para la intervención estatal ilimitada tanto en los mercados como en los códigos morales, lo cual, sostiene Hayek, tiene “una tendencia peculiar de autoaceleración”:

Mientras más dependiente sea la posición de individuos o grupos de las acciones del gobierno, más van a insistir en que los gobiernos apunten a algún esquema reconocible de justicia distributiva; y mientras los gobiernos más traten de alcanzar algún patrón de distribución deseable, más deberán sujetar bajo su control la posición de diferentes individuos y grupos. Mientras la creencia en la “justicia social” go-

21 Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 3: The Mirage of Social Justice*, op. cit., p. 75-76 y *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, op. cit., p. 116.

22 Ídem, pp. 76-78.

23 Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, op. cit., p. 113.

24 Hayek atribuye esas creencias a Marx, lo cual es una lectura equívoca de la propia teoría de Marx del poder social, de la historia y hasta de las posibilidades del comunismo.

bierno la acción política, este proceso debe acercarse progresivamente cada vez más a un sistema totalitario.²⁵

La alternativa de Hayek a la planificación o la justicia administrada por el Estado no es, como suele decirse, el capitalismo de libre mercado. En vez de eso, como se elaborará con más detalle en el capítulo 3, la moral y los mercados juntos generan la conducta evolucionada y disciplinada para “crear y sostener el orden ampliado”. La conducta evolucionada “se encuentra entre el instinto y la razón” y no puede ser sometida a una justificación racional, aunque pueda ser reconstruida racionalmente.²⁶ Aunque podamos retrospectivamente articular la función tanto de los mercados como de la moral, no son producto de un diseño funcionalista; de hecho, su emergencia revolucionaria y su operación imperfecta son fundamentales para Hayek: “Si dejáramos de hacer todo aquello cuyas razones no conocemos, o por lo cual no podemos dar una justificación (...) probablemente moriríamos muy pronto”.²⁷

Los mercados y la moral, entonces, no son mensurables ni opuestos a la razón, ni racionales ni irracionales. Más bien, estos perduran y son válidos porque surgen “espontáneamente”, evolucionan y se adaptan “orgánicamente”, vinculan a los seres humanos independientemente de las intenciones, y establecen reglas de conducta sin depender de la coerción o el castigo estatal. Tanto los mercados como la tradición moral generan un orden dinámico, en vez de estático, y crean nuevos “poderes humanos que de otra forma no existirían”.²⁸ Ambos propagan una conducta adecuada en grandes poblaciones sin depender de la intención humana extralimitada o de las falacias de la razón y sin emplear los poderes del Estado.

25 Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 2: The Mirage of Social Justice*, op. cit., p. 68.

26 De hecho, ningún código moral puede ser sometido a justificación racional, porque este evoluciona y acarrea significados y valor que están más allá del alcance de la intencionalidad y la comprensión. Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 2: The Mirage of Social Justice*, pp. 68-70.

27 Ídem., p. 68.

28 Ídem., p. 79.

Los mercados y la moral, para Hayek, también revelan la verdadera naturaleza de la justicia —su preocupación exclusiva por la conducta, más que por los efectos o resultados—. La justicia trata solo sobre los principios correctos, universalmente aplicados, y no sobre las condiciones o los asuntos del Estado.²⁹ La justicia tampoco tiene nada que ver con el esfuerzo compensatorio. Hayek incluso considera que el utilitarismo se equivoca en este punto, especialmente John Stuart Mill, a quien critica por haber escrito que una “sociedad justa debería tratar igual de bien a todos los que lo hayan merecido”.³⁰ Más significativamente, ataca a Horatio Alger por popularizar la idea de que la mejor defensa del capitalismo es la recompensa para los que trabajan duro.³¹ De hecho, Hayek declara en repetidas oportunidades que los mercados recompensan las contribuciones, nada más.³² Tales contribuciones, como la riqueza o la innovación, pueden o no ser el fruto de grandes esfuerzos e, inversamente, largos e intensos trabajos pueden dar muy poco.³³ Hayek sabe que esto puede ser decepcionante, pero sostiene que no es injusto —la confusión de lo primero y lo segundo es el gran error de los socialdemócratas—.

Los sistemas de la moral tradicional son paralelos a los mercados en muchos sentidos, agrega Hayek, especialmente en su provisión de un orden sin diseño y su colocación de la justicia en el ámbito de las reglas, más que en resultados. Las tradiciones morales generan un “sistema de valor heredado”, que es “un dispositivo para superar nuestra ignorancia constitucional”, una ignorancia que se refiere tanto a la vasta incognoscibilidad del mundo como a todas las consecuencias de nuestras acciones.³⁴ Si lo supiéramos todo, si

29 Ídem, pp. 31-36

30 Ídem, p. 63.

31 Ídem, p. 74.

32 La disparidad entre contribuciones y recompensas para ellos es inevitable e inevitablemente decepcionante, pero no injusta. Hayek, *La fatal arrogancia*, p. 118.

33 Hayek reconoce que la envidia y la frustración resultantes pueden criar actitudes anticapitalistas, pero esas actitudes malinterpretan cómo funciona el capitalismo y qué es la justicia. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, p. 199.

34 Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 2: The Mirage of Social Justice*, op. cit., p. 5, 8.

pudiéramos anticipar todos los efectos de la acción, y pudiéramos acordar en “la importancia relativa de (...) los fines”, dice Hayek, “no habría necesidad de reglas”, incluyendo aquellas de la conducta moral.³⁵ Las reglas morales son valores últimos, entonces, no porque resuelvan el problema de los hechos incognoscibles y fines no compartidos, sino porque proveen de códigos para la acción a pesar de este problema –son un tipo peculiar de deferencia a la incognoscibilidad–. Como tales, sin embargo, estas reglas solo pueden guiar la conducta moral; no pueden por sí solas generar un orden moral. En el mismo sentido en que el esfuerzo puede ser inconmensurable con la recompensa en el terreno económico, “la conducta moral no necesariamente gratifica los deseos morales” de resultados particulares.³⁶ Esto puede parecer desgraciadamente injusto e incluso poco razonable, como lo es perder repetidamente en un juego de azar.

“Claramente no nos gustan los resultados moralmente ciegos” –escribe Hayek sobre los arreglos morales-económicos generados por un orden espontáneo y protegidos contra la interferencia política–, pero son la dura verdad de la historia humana libre y progresiva en un mundo donde somos demasiado ignorantes para tramar resultados colectivos predecibles o concordar en valores comunes. Asimismo, “el intento vano por representar como justa una situación cuyos resultados, por su propia naturaleza, no pueden ser determinados por lo que alguien hace o puede saber, solo daña el funcionamiento del proceso mismo”.³⁷ Y entonces, Hayek pasa de la afirmación de que los moralmente correctos o los que trabajan duro pueden no ser recompensados por su virtud, a declarar que “la desigualdad es esencial para el desarrollo” y que “la evolución no puede ser justa” en el sentido popular de la palabra.³⁸ La verdadera justicia requiere que las reglas del juego sean universalmente conocidas y aplicadas, pero cada juego tiene ganadores y perdedores, y la civilización no puede evolucionar sin dejar atrás los efectos tanto

35 Ídem, p. 8.

36 Ídem, p. 74.

37 Ídem, p. 34.

38 Ídem, pp. 74, 118.

de la debilidad y del fracaso como del azar. Así, describe “el juego” que hará avanzar la civilización, satisfará deseos, difundirá información, ofrecerá libertad, y será totalmente “sin diseñar” a la vez que aun será capaz de ser mejorada:

Funciona, como todos los juegos, según reglas que guíen las acciones de los participantes individuales cuyos objetivos, habilidades y conocimientos son diferentes, con la consecuencia de que el resultado será impredecible y que habrá regularmente ganadores y perdedores. Y mientras, como en un juego, hacemos bien en insistir en que sea justo y que nadie haga trampa, no tendría sentido demandar que los resultados para los diferentes jugadores sean justos. Estos serán por necesidad determinados en parte por la habilidad y en parte por la suerte.³⁹

Ahora estamos en posición de entender lo que Hayek considera tan peligroso en los militantes de la justicia social que reharian el mundo según un plan racional o grandes cálculos morales. Se nutren de la “fatal arrogancia” de la sociedad y de los mal orientados principios de igualdad para atacar los dos pilares gemelos de la civilización: la moralidad tradicional y los mercados competitivos. Están motivados por una forma de primitivismo social e intelectual que imagina a un director detrás de “todo proceso autoordenado” y no tienen la madurez para desentrañar la evolución histórica y la cooperación social que exceden el diseño intencional.⁴⁰ Son infantiles también al demandar igualdad de resultados. Inapropiadamente someten la moralidad a estándares racionales y confunden mercado y justicia moral con resultados, en vez de reglas. Intervienen en los mercados de maneras que dañan la innovación, el desarrollo y el orden espontáneo.⁴¹ Más que estar meramente desorientada, la justicia social ataca la justicia, la libertad, y el desarrollo civilizatorio asegurado por los mercados y la moral. Si la creencia en lo social y en la administración política de la sociedad

39 Ídem, p. 71

40 Ídem, pp. 62-63

41 “La curiosa tarea de la economía es demostrarles a los hombres lo poco que saben realmente sobre aquello que imaginan que pueden diseñar”. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, op. cit., p. 76.

es lo que nos lleva por este camino, entonces la sociedad debe ser desmantelada.

En el neoliberalismo que existe actualmente, este desmantelamiento tiene lugar en muchos frentes. Epistemológicamente, desmantelar la sociedad implica negar su existencia, como lo hizo Thatcher en la década de 1980, o descartar las preocupaciones por la desigualdad como “la política de la envidia”, línea que el candidato presidencial Mitt Romney usó treinta años después y que hoy es un contraargumento para las propuestas de cobrar impuestos a la riqueza.⁴² Políticamente, implica hacer uso de los reclamos de libertad para desafiar la igualdad y el laicismo junto con la protección del medio ambiente, de la salud, de la seguridad, del trabajo y de los consumidores. Éticamente, implica desafiar a la justicia social con la autoridad natural de los valores tradicionales. Culturalmente, conlleva una versión de aquello que los ordoliberales llamaron “desmasificación”, apuntalando a los individuos y a las familias contra las fuerzas del capitalismo que los amenazan.

Este último giro, desconocido particularmente para lxs estadounidenses, requiere una breve elaboración. El ordoliberalismo, conocido por sus raíces en la Escuela de Friburgo, presentó un constructivismo más abierto –en cuanto al Estado, la economía y el sujeto– que cualquier otra variante del neoliberalismo. La desmasificación estuvo entre estos proyectos: el objetivo era desafiar el proceso, que los ordoliberales creían inherente al capitalismo, a través del cual se genera una población que cada vez más piensa y actúa como masa. Llamando a este proceso “proletarización” (aceptando gran parte de la explicación histórica de Marx pero oponiéndose a sus valores políticos y esperanzas), ellos veían que el capitalismo generaba una fuerza social desindividualizada e incluso desterritorializada factible de rebelarse contra él con demandas de un Estado social o de una revolución socialista. La desmasificación ordoliberal apuntaba a contrarrestar la proletarización al empresarializar (y por lo

42 Michael White, “Nick Clegg’s ‘Politics of Envy’: A Brief History” [La política de la envidia de Nick Clegg: una breve historia], en *The Guardian*, 29 de agosto de 2012, <https://www.theguardian.com/politics/shortcuts/2012/aug/29/nick-clegg-politics-of-envy>

tanto reindividualizar) a lxs trabajadorxs, por un lado, y reinstalando a lxs trabajadorxs en prácticas de autoaprovechamiento familiar por el otro. Reenraizamiento y autoaprovechamiento, como Wilhelm Röpke se refirió a estas prácticas y a las medidas que las facilitaron, desarrollarían un nuevo “marco antropológico” para volver a lxs trabajadorxs “más resilientes de cara a recesiones económicas”.⁴³ “Anclados en la comunidad y la familia”, serían capaces de aguantar lo que el colega de Röpke, Alexander Rustow, denominó la “sociedad fría” del precio económico y la competitividad de factores.⁴⁴ Este anclaje también impide que lxs trabajadores “sean presa de la locura proletaria que pide ‘la manzana podrida del estado de bienestar’”.⁴⁵

En el final del siglo XX, la “desmasificación” fue reemplazada por la “empresarialización” neoliberal y la “capitalización humana” de los sujetos, ya que las reformas políticas apuntaban a transferir casi todo aquello provisto por el Estado social a individuos y familias, fortaleciéndolos de paso.⁴⁶ Tres cosas importantes ocurren por medio de estas estrategias. Primero, la empresarialización, o lo que los franceses y británicos llamaron “responsabilización”, produce un sujeto que Foucault denominó “una multitud de empresas” o lo que, en su forma financierizada,

43 Wilhelm Röpke, *The Moral Foundation of Civil Society* [La base moral de la sociedad civil] (New Brunswick, NJ, Transaction Books, 2002, p. 32), citado de Werner Bonefeld, “Human Economy and Social Policy: On Ordo-Liberalism and Political Authority” [Economía humana y política social: sobre el Ordoliberalismo y la autoridad política] en *History of the Human Sciences* 26, no. 2, 2013, p. 114.

44 Alexander Rustow, *Die Religion der Marktwirtschaft* [La religión de la economía de mercado], (Berlín, LIT, 2009, p. 65), y Rustow, *Freiheit und Herrschaft: Eine Kritik der Zivilisation* [Libertad y poder: una crítica a la civilización] (Münster, LIT, 2005, p. 365), citado en Bonefeld, “Human Economy and Social Policy” [Economía humana y política social], p. 114. Ver también Rustow, “Social Policy or Vitalpolitik” [Política social o Vitalpolitik] en *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism* [El nacimiento de la austeridad: ordoliberalismo alemán y neoliberalismo contemporáneo], ed. Thomas Biebricher y Frieder Vogelmann, Londres, Rowman and Littlefield, 2017, pp. 163-75.

45 Bonefeld, “Human Economy and Social Policy”, p. 114.

46 Melinda Cooper lo denomina el retorno de las leyes británicas para pobres. Ver *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism* [Valores familiares: entre el neoliberalismo y el nuevo conservadurismo social], New York, Zone Books, 2017, capítulo 3.

Michel Feher llama “un portfolio de autoinversiones” designado para mantener o acrecentar el valor del capital humano.⁴⁷ (Este portfolio incluye cuidado infantil, educación, salud, apariencia, y jubilaciones). Segundo, en lugar de las estrategias pastoriles de Röpke para construir resiliencia, según las cuales en los hogares urbanos se deben plantar huertas y criar pollos, lxs trabajadores de hoy desproletarizadxs y desindicalizadxs entran a la economía colaborativa y del contrato, donde transforman sus posesiones, su tiempo, sus conexiones, y a sí mismxs en fuentes de capitalización. Alquilar cuartos en Airbnb, manejar para Lyft o Uber, hacer trabajo *freelance* para Task Rabbit, compartir una bicicleta, una herramienta o un auto, o simplemente al administrar una variedad de fuentes de ingresos de medio tiempo o corto plazo, los individuos o los hogares intentan sobrevivir a los recortes económicos y recesiones. Tercero, mientras las inversiones sociales en educación, vivienda, salud, cuidado infantil y seguridad social decrecen, se le reasigna a la familia la responsabilidad de proveer para todo tipo de dependiente –jóvenes, adultxs mayores, enfermxs, desempleadxs, estudiantes endeudadxs, adultxs deprimidxs o adictxs—.⁴⁸

Por estas tres vías, el neoliberalismo no solo rescata al capitalismo que estaba en crisis desde la década de 1970, sino también rescata al sujeto y a la familia de las fuerzas desintegradoras de la modernidad tardía. De hecho, el desmantelamiento epistemológico, político, económico y cultural de la sociedad de masas en términos de capital humano y unidades familiares morales-económicas, junto con la resultante recuperación del individuo y de la familia en el momento exacto de su aparente extinción, están entre los logros

47 Michel Feher, *Rated Agency*, New York, Zone Books, 2018, pp. 180-81. Ver también Michel Feher, “Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital” [Autoapreciación, o las aspiraciones del capital humano] en *Public Culture* 21, 1, 2009, pp. 27-28.

48 Cooper, *Family Values*, op. cit. Ver también Janet Halley y Libby Adler, “You Play, You Pay: Feminists and Child Support Enforcement in the U.S”. [El que juega, paga: las feministas y la ejecución de la pensión alimenticia en los Estados Unidos] en *Governance Feminism: Notes from the Field* [Feminismo de la Gobernanza: notas desde la práctica], ed. Janet Halley, et al., Minneapolis, University of Minnesota Press, 2019.

más impresionantes del neoliberalismo. Desnaturalizadas hasta la médula, las versiones neoliberales de las unidades individuales y familiares pueden volverse más fuertes que cualquiera de sus iteraciones previas

Hayek hoy: la libertad y lo social

Si la crítica de Hayek a la justicia social fue iconoclasta en las décadas de posguerra, hoy se ha vuelto sentido común de un robusto conservadurismo. En abril de 2018, el secretario de Vivienda y Desarrollo Urbano Ben Carson se negó a aplicar el acta de Vivienda Justa de 1968, condenándola como “ingeniería social”. En su diseño original, el acta, de hecho, buscaba remediar décadas de prácticas discriminatorias contra inquilinxs, así como otras formas de discriminación racial y segregación en la venta y alquiler de casas, y en el financiamiento público y privado.⁴⁹ En esa misma primavera, el primer ministro canadiense Justin Trudeau también fue cuestionado por su “ingeniería social”, en este caso por disponer el requisito de que la policía y los militares eliminaran los obstáculos para el acceso de las mujeres en los altos rangos y que lxs funcionarios de gobierno usaran lenguaje inclusivo al dirigirse a sus representadxs.⁵⁰ Los ataques a lxs militantes y activistas de la justicia social –es decir, cualquiera que cuestione las normas exclusivas y las distribuciones estratificantes– que son ubicuas en la derecha de hoy sirven para respaldar las reivindicaciones nativistas, supre-

49 Aparentemente, parte de lo que calificó a Carson para el puesto de secretario de Vivienda y Desarrollo Urbano fue su diatriba de 2015 contra la regulación de la era de Obama que requería que una determinada parte de las viviendas sociales subsidiadas federalmente se construyeran en barrios con acceso a transporte público, puestos de trabajo y escuelas. Esto también fue criticado como “ingeniería social”. “Ben Carson’s Warped View of Housing” [La retorcida visión de la vivienda según Ben Carson], editorial, *New York Times*, 19 de diciembre de 2016, <https://www.nytimes.com/2016/12/19/opinion/ben-carsons-warped-view-of-housing.html>

50 Christie Blatchford, “Trudeau Government’s Needless Obsession with Gender Is Exhausting” [La obsesión del gobierno de Trudeau con el género es agotadora], *National Post*, 21 de marzo, 2018, <https://nationalpost.com/news/christie-blatchford-trudeau-governments-needless-obsession-with-gender-is-exhausting>

macistas y nacionalistas sobre “quién construyó el Occidente” y a quién pertenece.⁵¹

El asalto neoliberal a lo social, junto con su exclusiva identificación del poder con la coerción, ejecutó un consecuente reformato del liberalismo. Al saturar el Estado y el discurso popular, el ataque neoliberal a la justicia social, la reforma social, y la previsión social desafió la igualdad, relanzó las guerras culturales y produjo una desorientación masiva a la izquierda. Si no hay tal cosa como la sociedad, sino solo individuos y familias regidos por los mercados y la moral, entonces no hay tal cosa como el poder social generando jerarquías, exclusión y violencia, y ni hablar de subjetividad en la clase, el género o la raza. Fuera del marco neoliberal, por supuesto, el lenguaje de lo social es lo que hace manifiestas las desigualdades; el terreno de lo social es donde las sujeciones, las abyecciones y las exclusiones son vividas, identificadas, protestadas y potencialmente rectificadas. Fuera del marco neoliberal, el poder social se basa en lo que Marx identificó como relaciones de explotación y dominación, lo que Foucault identificó como fuerzas de subjetivación y construcción social, o lo que la teoría crítica de raza, feminista y queer identificó como gramáticas de subordinación y de abyección. Como cualquier estudiosx serix de la desigualdad sabe, lo social es el terreno vital de la justicia porque es donde las historias y las jerarquías en conserva de una región, nación o civilización particular son reproducidas. La apreciación de los poderes sociales es la única manera de entender la protesta de arrodillarse durante el himno o la afirmación de que las vidas negras importan (#BlackLivesMatter), el alto índice de suicidio entre adolescentes queer o mujeres trabajando más por menos. Asimismo, lo social es lo que nos vincula de maneras que exceden los lazos personales, el intercambio de mercado, o la ciudadanía abstracta. Es donde nosotrxs, como individuxs o como nación, practicamos o no la justicia, la decencia, la civilidad y el cuidado más allá de los códigos de instrumentalismo de mercado

51 Michael Taube, “No Boys Allowed, and No Girls Either” [No se permiten chicos, ni chicas], *Wall Street Journal*, 30 de mayo de 2018, <https://www.wsj.com/articles/no-boys-allowed-and-no-girls-either-1527717077>

y del familiarismo. Y es donde la igualdad política, esencial para la democracia, se hace o se deshace.

Cuando la racionalidad neoliberal logra hacer desaparecer los poderes sociales, los reclamos críticos basados en ellos no son nada más que lloriqueos inofensivos sin fundamento. Al mismo tiempo, la reducción neoliberal de la falta de libertad a la coerción muestra los principios (y las leyes basadas en ellos) de igualdad e inclusión como corrección política tiránica. Así, hoy tenemos un liberalismo que niega los poderes estructurales de dominación –“si las mujeres quieren ser ingenieras y lxs latinxs quieren ser filósofxs, nadie lxs detiene”– y exhibe como distorsiones de los funcionamientos espontáneos de los mercados y la moral todos los esfuerzos por generar ambientes equitativos e inclusivos. La consistencia lógica se basa en el supuesto de que el poder se limita a la coerción y que la libertad es equivalente a la ausencia de la ley y sus dictados.

En resumen, con el ascenso de la razón neoliberal, el ataque a lo social –en su propia existencia y en su pertinencia como campo de la justicia– ha sido tan consecuente como las más conocidas facetas del neoliberalismo (por ejemplo, el antiestatismo) para construir poder corporativo, legitimar la desigualdad, y lanzar un nuevo ataque frontal contra lxs integrantes más vulnerables de la sociedad. Por un lado, deslegitimar la preocupación por la igualdad por fuera de la igualdad formal legal y la preocupación por el poder por fuera de la coerción explícita, le dio a este nuevo significado y práctica de la libertad el exclusivo manto del derecho. Esta libertad no solo sobrepasa otros principios políticos: es todo lo que hay. Por otro lado, la libertad arrancada de lo social no solo se vuelve ilimitada, sino ejercitada legítimamente sin preocupación por el contexto social o las consecuencias, sin límites, civilidad o cuidado por la sociedad como un todo o los individuos dentro de ella. Cuando la consigna “la sociedad no existe” se vuelve sentido común, hace visible las normas sociales y las desigualdades generadas por los legados de la esclavitud, el colonialismo y el patriarcado. Permite la efectiva privación de derechos (y no solo el sufrimiento) producido por la falta de vivienda, de sistema de salud, y de educación. Y también permite los ataques a cualquier remanente del tejido social en nombre de la libertad.

Este es el razonamiento neoliberal que enmarca el ataque contemporáneo de la derecha contra las universidades estadounidenses en lo que respecta a conferencistas, códigos de vestimenta, programas, contrataciones y admisiones, códigos de conducta, y más. Mientras la izquierda lucha por articular los distintos poderes que generan sujetos sociales diferencialmente contruidos y posicionados, la derecha agobia esta lucha con un discurso que reduce la libertad a la censura y la coerción. Mientras la izquierda trata de visibilizar la complejidad de historias y fuerzas sociales que reproducen la superioridad y la hegemonía masculina, la derecha se burla de la ingeniería social, el pensamiento colectivo y la inyección de justicia social al interior de un espacio debidamente organizado por la selección (supuestamente sin normas) de la excelencia, por un lado, y la “diversidad de puntos de vista”, por el otro.⁵²

La universidad está lejos de ser el único lugar donde la derecha gana un filo estratégico a través de la deslegitimación permanente por parte de la razón neoliberal de los conceptos de lo social y de la sociedad. Consideremos la controversia que estalló en el semestre de otoño de 2017 luego de que un ingeniero de software de Google, James Damore, circulara un memo argumentando que las “diferencias de personalidad” explican por qué tan pocas mujeres tienen puestos de ingeniería y liderazgo dentro de la empresa.⁵³ Dadas las diferencias inmutables que emanan del sexo biológico “en todas partes del mundo”, escribió Damore, los esfuerzos de Google por

52 Toni Airaksinen, “‘Social Justice Warriors’ Are Ruining Engineering, Prof Warns” [Los activistas de la justicia social están arruinando la carrera de Ingeniería, advierte un profesor], *Campus Reform*, 4 de agosto de 2017, <https://www.campusreform.org/?ID=9543>; George Leef, “Social Justice Has Invaded Engineering” [La justicia social ha invadido Ingeniería], *National Review*, 2 de agosto de 2017, <https://www.nationalreview.com/corner/social-justice-engineering-higher-education-martin-center-article/>

53 Daisuke Wakabayashi, “Contentious Memo Strikes Nerve Inside Google and Out” [Polémico memo toca fibra sensible dentro y fuera de Google], *New York Times*, 8 de Agosto de 2017; <https://www.nytimes.com/2017/08/08/technology/google-engineer-fired-gender-memo.html>; Paul Lewis, “‘I See Things Differently’: James Damore on His Autism and the Google Memo” [Yo veo las cosas de otra manera: James Damore sobre su autismo y el memo de Google], *The Guardian*, 17 de noviembre de 2017, <https://www.theguardian.com/technology/2017/nov/16/james-damore-google-memo-interview-autism-regrets>

reclutar y promover a más mujeres en esos campos estuvieron mal orientados –“injustos, divisores, y malos para los negocios”.⁵⁴ Inmediatamente despedido por Google por violar reglas de la compañía sobre “promover estereotipos de género”, Damore les hizo juicio y también se convirtió en una *cause célèbre* de la derecha –pero no solo por lo que escribió o por el precio que pagó por eso–. Por el contrario, el reclamo de haber sido primero avergonzado públicamente y luego despedido por sus perspectivas lo volvió un ícono de la libertad en una “cultura construida para suprimirla”.⁵⁵ La derecha aplaudió su rechazo a la explicación social de la desigualdad, celebró su insistencia en que la preponderancia de los hombres en el sector de tecnología y en los escalones superiores de las empresas se basa en la naturaleza y está confirmada por el mercado, promovió su creencia de que las políticas igualitarias ponen trabas a la justicia, la cohesión social y el desarrollo económico, y amplificó su testimonio vivo de que una izquierda supuestamente totalitaria impone perspectivas y políticas conformistas y censuradoras.

En resumen, la crítica neoliberal de la sociedad y la justicia social en nombre de la libertad y las normas morales tradicionales se ha convertido hoy en día en el sentido común de una fuerte cultura neoliberal. En un extremo, está la “píldora roja” de la ideología de la llamada “derecha alternativa” (*Alt-Right*); en su forma más moderada, está la convicción de que la vida está determinada por la genética, la responsabilidad personal y la competencia de mercado. Dentro de este sentido común, lo social es el enemigo de la libertad, y los activistas de la justicia social son los enemigos del pueblo libre. Sin embargo, como hemos visto, el ataque a lo social –su existencia y su pertinencia como espacio de justicia– también desinhibe la

54 Kate Conger, “Exclusive: Here’s the Full 10-Page Anti-Diversity Screed Circulating Internally at Google” [Exclusivo: la diatriba antidiversidad de diez páginas que circuló dentro de Google], *Gizmodo*, 5 de agosto de 2017, <https://gizmodo.com/exclusive-heres-the-full-10-page-anti-diversity-screed-1797564320>

55 Aja Romano, “Google’s Fired ‘Politically Incorrect’ Engineer Has Sparked a Broad Ideological Debate” [El ingeniero ‘políticamente incorrecto’ despedido de Google ha generado un gran debate ideológico], *Vox*, 9 de agosto de 2017; <https://www.vox.com/culture/2017/8/9/16112050/google-fired-engineer-james-damore-alt-right-free-speech>

libertad identificada con el neoliberalismo, transformándola de un mero libertarismo moral a un agresivo ataque contra la democracia. Permite el ejercicio de la libertad sin preocupaciones por el contexto social o sus consecuencias, sin cuidado por la sociedad, la civilidad, los lazos sociales, y por sobre todas las cosas, sin preocupación por el cultivo político del bien común. De esta manera, la consigna “no existe tal cosa como la sociedad” hace mucho más que cuestionar la socialdemocracia y el estado de bienestar como formas de interferencias del mercado que crean “dependencia” y un equívoco “derecho”. Hace más que propagar la noción de que los impuestos son un robo, en vez de ser el material con el cual se mantienen la vida común y las cosas públicas.⁵⁶ Hace más que culpar a lxs pobres por su condición o a la “naturaleza” de las minorías y las mujeres de todas las razas por sus mínimos números en profesiones y posiciones de élite. La libertad sin la sociedad destruye el léxico por el cual la libertad se hace democrática, unida a la conciencia social, y anidada en la igualdad política. La libertad sin la sociedad es un puro instrumento de poder, desprovisto de las preocupaciones por lxs otrxs, el mundo o el futuro.

Reducir la libertad a las licencias desreguladas personales en el contexto del rechazo de lo social y del desmantelamiento de la sociedad hace algo más. Consagra como libre expresión todo sentimiento histórica y políticamente generado de derecho a los privilegios (perdidos) basados en la blanquitud, la masculinidad o el nativismo, a la vez que los niega en tanto socialmente producidos, liberándolos de toda conexión con la conciencia social, el compromiso o sus consecuencias. El derecho a privilegio perdido por blanquitud, masculinidad y nativismo se convierte fácilmente en una justa rabia contra la inclusión social y la igualdad política de lxs excludxs históricamente. Esta rabia a su vez se convierte en la expresión consumada de la libertad y de la norteamericanidad, o la libertad y la europeidad, o la libertad y el Occidente. Con la igualdad y la solidaridad social desacreditadas y la existencia de poderes reproduciendo

56 Bonnie Honig, *Public Things: Democracy in Disrepair* [Cosas públicas: la democracia en mal estado], New York, Fordham University Press, 2017.

do las desigualdades históricas, las abyecciones y las exclusiones negadas, el supremacismo blanco masculino gana así nueva voz y legitimidad en el siglo XXI.

Ahora estamos en posición de captar cómo los nazis, los del KuKluxKlan y otros nacionalistas blancos se juntan públicamente en “actos de libertad de expresión”, por qué un autoritario supremacista blanco en la Casa Blanca es identificado con la libertad por sus votantes por su “incorrección política”, y cómo décadas de políticas y principios de inclusión social llegan a ser estigmatizadas como normas y reglas tiránicas impuestas por mafias de izquierda. ¿Qué pasa cuando la libertad se reduce a aseveraciones desnudas de poder y de derecho a privilegio, cuando la idea misma de la sociedad es rechazada, cuando la igualdad es desestimada y la democracia adelgazada a privatismo liberal? No es solamente que la justicia social sea menospreciada. Expresiones crudas y provocadoras del supremacismo se convierten en expresiones de libertad que la Primera Enmienda fue ostensiblemente escrita para proteger. Salvo que no fue así. La Primera Enmienda fue una promesa a ciudadanxs democráticxs de que el Estado no intervendría en su conciencia individual, su fe y su voz política. No fue una promesa de proteger ataques feroces a otros seres o grupos humanos, como tampoco fue una promesa de someter a la nación a una corporocracia o a una teocracia cristiana. Pero, como se argumentará con más detalle en los capítulos 4 y 5, una cultura neoliberal de la libertad asocial prepara el camino para ambas.

Hannah Arendt no sirvió

Críticas al concepto de sociedad y de lo social se han alzado desde otros cuarteles además del de Hayek y los neoliberales: ninguna más notoria en la teoría política que la de Hannah Arendt. No nos demoraremos mucho acá, porque nuestro interés por este problema no es por la teoría política, sino por las coordenadas de los poderes y el discurso político contemporáneos. Vivimos en tiempos neo-hayekianos y nunca hemos vivido en tiempos arendtianos. Igualmente, una breve nota sobre Arendt vale la pena tanto por su peculiarmente amplia influencia sobre lxs filósofxs políticxs de iz-

quierda, como porque la antipatía de Arendt hacia lo social coincide con la de Hayek en intensidad, aun si no en contenido.

Para Hayek, lo social no existe; para Arendt, su inflado desarrollo moderno ha destruido la quintaesencia de las capacidades humanas para la libertad y la acción en la esfera pública.

La invectiva de Arendt contra lo social en *La condición humana* es muy conocida: ni privado ni público, argumenta, el alza y la valorización de lo social en la modernidad reduce la política a cuestiones de bienestar y genera formas de lo político según el modelo de un hogar gigante que provee a las necesidades humanas. En democracias sociales y socialismos, lxs humanxs son reducidos a trabajadores y consumidores, creaturas de necesidad más que de libertad. Esta reducción no es solo una forma más noble de vida política y una esfera protegida de lo privado, sino que es lo distintivo de nuestra propia especie en cuanto seres de acción y de intelecto. En *La condición humana*, casi no hay nada de malo en la modernidad que Arendt no atribuya a la usurpación del todo por lo social: la falta de autenticidad así como el conformismo; la acción reemplazada por la conducta y la narrativa épica reemplazada por la estadística; la desaparición de un reino cuyas coordenadas eran el riesgo y la distinción a favor de un reino donde imperan la igualdad y la mediocridad; el gobierno político como única forma de logro humano obstaculizado por el ascenso del “gobierno de nadie” en mercados y burocracias; la vida pública como el dominio de *arête* y *virtu* reemplazada por la sociedad centrada en el trabajo, “la única actividad humana necesaria para mantener la vida” que antes estaba escondida en el hogar como algo vergonzoso; y la ciudadanía asignada solo a lxs libres y orientada enteramente a la autodisciplina desapareciendo en multitudes serviles cargadas de “un irresistible instinto de despotismo”.⁵⁷

A pesar de todo su oprobio dirigido contra lo social en *La condición humana*, la condena más fuerte de Arendt contra los rasgos de lo social destructores de la libertad y la política aparece en *Sobre la revolución*. Entre las revoluciones políticas derivadas de la modernidad, sostiene, solo la Revolución Americana concretó su

⁵⁷ Hannah Arendt. *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós, 2016.

promesa emancipatoria. ¿Por qué? Solo la Revolución Americana evitó “la cuestión social, en su expresión más terrorífica de la pobreza de las masas”.⁵⁸ La Revolución Francesa, en contraste, fue destruida cuando el grito de la libertad fue reemplazado por las demandas de los pobres por el pan, demandas que desbordaron la esfera de lo político con cuerpos y sus necesidades y provocaron el terror.

Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y la que llevó a su tumba a la Revolución... Mientras tanto, la Revolución había cambiado de dirección; ya no apuntaba a la libertad; su objetivo se había transformado en la felicidad del pueblo.⁵⁹

¿Por qué la lucha contra el querer cosas es contraria al deseo revolucionario de emancipación? ¿Por qué las necesidades cancelan la libertad? Arendt escribe:

La pobreza es algo más que carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad, según la conocen todos los hombres a través de sus experiencias más íntimas y al margen de toda especulación. Bajo el imperio de esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución Francesa, la inspiró, la llevó adelante, y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte, debido a que se trataba de la multitud de los pobres. Cuando estos se presentaron en la escena de la política, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad y la necesidad a las urgencias del propio proceso vital.⁶⁰

58 Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2008, p. 30.

59 Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 79-80.

60 Arendt, *Sobre la revolución*, p. 79. Ver también Sheyla Benhabib, “The Personal Is Not the Political” [Lo personal no es lo político], *Boston Review*, 1 de octubre, 1999, <http://bostonreview.net/books-ideas/seyla-benhabib-personal-not-political>

La crítica de Arendt de lo social difiere significativamente de la de Hayek. El legado de la modernidad más dañino para la vida política, la sociedad, es el teatro para la producción, el bienestar social, las necesidades y las satisfacciones, más que para la acción, los hechos y la inmortalidad. Para Hayek, la sociedad es el producto de arrogantes hacedores del bien, racionalistas y déspotas, aquellos con ambiciones de diseñar y dirigir la sociedad, antes que honrar la libertad y la tradición que permite su orden y su evolución espontáneos. Arendt quiere salvar la vida política de la intrusión de cuerpos y necesidades, de la economía y el conductismo, lo cual está a años luz del deseo de Hayek de salvar los mercados y la moral de los esquemas de la justicia social. Arendt idealiza la acción deliberada en la esfera pública; Hayek idealiza a los individuos moralmente disciplinados tendientes a sus propios intereses. Arendt se preocupa porque la libertad se haya perdido por la conducta; Hayek se preocupa por su restricción por el poder del Estado y su disolución en culturas políticas de la dependencia. Para Hayek, lo social es una ficción tóxica que anima el monstruo destructor de la libertad de un Estado invasivo. Para Arendt, lo social es en sí mismo una fuerza devoradora, que Hanna Pitkin compara con la figura de “el intento de un monstruo del mal (...) de debilitarnos, absorbernos, y finalmente destruirnos, tragándose nuestra individualidad distintiva y convirtiéndonos en robots que mecánicamente sirven a sus propósitos”.⁶¹

Aun a pesar de todas sus diferencias, algo conecta el odio a lo social compartido por Arendt y Hayek, algo más allá de su estado de alerta ante la emergencia del fascismo, desde proyectos de nacional-socialismo y regímenes de Estado represivos hasta revoluciones proletarias. Arendt y Hayek denostan a los Estados dedicados a proveer a las necesidades humanas y denostan la vida política, incluyendo la democracia, dirigida al bienestar humano. Ambos temen la conquista o la ocupación de lo político por las demandas de las masas desbordantes, demandas que les parece que ponen en riesgo la libertad

61 Hanna Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social* [El ataque de la mancha: el concepto de lo social de Hannah Arendt], Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 4.

e incluso la civilización. Sobre todo, ambxs rechazan el entendimiento crítico de la izquierda de lo social como el espacio moderno esencial de la emancipación, la justicia y la democracia. Para ambxs, la libertad muere con el ascenso de lo social. La socialdemocracia y el comunismo de Estado son, de esta manera, puntos en un espectro de lo que Tocqueville denominó la “servidumbre regulada, suave y pacífica” resultante de un estatismo administrativo que prepara las necesidades y esculpe los objetivos de un pueblo. Aunque Hayek afirme un individualismo ontológico y un privatismo liberal y Arendt sueñe con ciudadanxs “actuando de común acuerdo” para hacer un mundo en común, ambxs comparten una convicción de que la cuestión social ha superado la vida política moderna y la sociedad ha superado al individuo. La libertad se basa en demonizar y finalmente derrotar a lo social. La sociedad debe ser desmantelada.

Perder el imaginario político de lo social

Este capítulo empezó reflexionando sobre lo social como la base de la democracia, la centralidad de la igualdad para todo concepto y práctica de la política democrática, y por qué la justicia social es por lo tanto importante para generar y proteger prácticas e instituciones democráticas. Concluye reflexionando sobre por qué lo social importa para generar y proteger un imaginario democrático.

En *Tierra y mar*, Carl Schmitt escribe que cada orden de los asuntos humanos también se materializa como un ordenamiento del espacio. Consecuentemente, las revoluciones de las sociedades humanas siempre involucran una alteración en nuestras concepciones del espacio.⁶²

Schmitt desarrolla este punto de manera diferente en *El Nomos de la Tierra*, donde dice: “cada nuevo período y cada nueva época de la coexistencia de pueblos, imperios y países, de potentados y poten-

62 Un ensayo fascinante de Alexander Somek, “The Social Question in a Transnational Context” [La cuestión social en un contexto transnacional], me llevó a prestar atención a este argumento de Schmitt. LEQS Paper No. 39/2011, junio de 2011, disponible en: <http://eprints.lse.ac.uk/53215/1/LEQSPaper39.pdf>. Ver pp. 47-48.

cias de todo tipo, se basa sobre nuevas divisiones del espacio, nuevas delimitaciones y nuevas ordenaciones espaciales de la tierra”.⁶³

En ambos textos Schmitt vincula al espacio físico, geopolítico –anexiones, subdivisiones, la pérdida de salidas al mar, o incluso la disolución de naciones o las invenciones de nuevas– con los tipos de reorganización que a menudo precipitan y siguen a las guerras. Sin embargo, este punto se refiere a una espacialización no literal e incluso desterritorializada, como el desmantelamiento y la desintegración neoliberal de lo social.

Schmitt nos recuerda que el espacio no es solo una arquitectura del poder, sino el escenario de la imaginación política y los imaginarios. Los ordenamientos humanos del espacio y los significados que se les atribuyen dan forma a nuestras conceptualizaciones de quién y qué somos, especialmente en la vida con otrxs. Esos ordenamientos pueden poner en primer plano locaciones hemisféricas o rasgos topográficos: una nación pierde su mar en acuerdos de posguerra, una represa transforma un río en un lago, un barrio se parte por la construcción de una autopista o de un muro. Pero también presentan designaciones de espacios públicos o privados, espacios de género, espacios racializados, y más. Sabemos esto por todo tipo de protestas desde Little Rock al parque Gezi, de la privatización de tierras fiscales a las luchas contra la gentrificación y por los baños de género neutro. No solamente vivimos en territorios marcados, sino que también desarrollamos imaginarios políticos de lo común (o no) por semiótica espacial.

Alexander Somek saca una segunda idea de *Tierra y mar* de Schmitt. Es el vínculo que Schmitt establece entre órdenes espaciales y visión escatológica. Somek escribe: “Schmitt nos hace dar cuenta (...) que las alteraciones del orden del espacio también involucran (...) la dimensión espacial con la cual imaginamos el surgimiento de mundos mejores en el futuro”.⁶⁴ Dicho simplemente,

63 Carl Schmitt, *El Nomos de la Tierra. En el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*. Trad. Dora Schilling Thon. Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía, 2005, p. 62.

64 Somek, op. cit., p. 48 (traducción mía).

visualizamos futuros posibles desde y en términos de órdenes espaciales de nuestro presente, especialmente en términos de sus divisiones y coordenadas.⁶⁵ Esta idea es significativa al considerar las implicaciones del desmantelamiento de la sociedad y su reemplazo por una esfera hinchada de moralidad tradicional y una operación expandida de los mercados. Mientras lo social desaparece de nuestras ideas, nuestro discurso y nuestra experiencia, desaparece de nuestras visiones del futuro, utópicas y distópicas. Imaginamos futuros nacionalistas autoritarios, futuros de redes virtuales, futuros tecnocráticos, futuros anarquistas, futuros cosmopolitas transnacionales y futuros fascistas. Hablamos en términos vagos sobre la “multitud”, o “lo común”, en ausencia de la democratización concreta de los poderes que albergan y por los cuales serían acompañados. Ninguno de ellos apunta a inventar las posibilidades de un gobierno democrático del siglo XXI alcanzado por y basado en parte en la democratización del poder social. Ninguno trabaja en el espacio del poder social, incluso si ese poder continúa generando dominación, estratificación, explotación, exclusión y abyección. Y ninguno nos junta en tanto sociedad para deliberar sobre la sociedad y gobernar en común. El lenguaje preciso es intercambiable –“lo social” y “la sociedad” son los únicos términos que apenas pueden captar esos poderes y este encuentro–. Sin embargo, algo debe aproximarse a ellos para construir la igualdad política requerida por las aspiraciones democráticas. Es un signo del triunfo de la razón neoliberal el hecho de que, en décadas recientes, la gramática de lo social, incluyendo su importancia para la democracia, desapareció en gran medida de las visiones del futuro de la izquierda (y no solo de la derecha). En Estados Unidos, Occupy Wall Street puede ser reconocido por haber vuelto a introducir lo social en el discurso público. Más

65 Sabemos esto por su inverso, en lo que Baudrillard llamó “el espejo de la producción” en la visión de Marx de la sociedad, en la que (no obstante su apreciación casual de la libertad que toma forma más allá de la producción) él basó la vida y la libertad en la gigante organización de las masas trabajadoras que poblaron su propio mundo. Ver Jean Baudrillard, *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 1996.

recientemente, nuevas nociones de socialismo y proyectos como el Green New Deal se han movilizado para convocar al acompañamiento político del bienestar social, en sentido amplio. Pero la relación de lo social con el gobierno democrático sigue estando rota y ausente de estos importantes discursos de rebelión contra el intento del neoliberalismo de vencer a la sociedad y lo social.