

Para una libertad democrática: crítica de la constelación entre neoliberalismo y neoautoritarismo

Emiliano Gambarotta

CONICET, IDAES-UNSAM, FaHCE-UNLP

Resumen

El presente trabajo plantea a la noción de libertad, a una específica concepción de este valor, como el elemento que funge de bisagra entre el *ethos* neoliberal y el neoautoritario, contribuyendo a que conformen la concreta constelación presente en nuestra actualidad. Frente a esto, no se plantea aquí un abandono de semejante valor –ni siquiera en su acepción de “libertad individual”–, así como tampoco se promueve su subordinación a un valor considerado más fundamental –como el de igualdad–, antes bien, se busca elaborar una concepción de la libertad del individuo que –en línea con el planteo de Benjamin– resulte “por completo inútil para los fines” del neoautoritarismo y del neoliberalismo. Con este objetivo, y luego de realizar una caracterización crítica de dicha constelación, se apela a elementos de la dialéctica adorniana, con vistas a plantear una percepción autorreflexiva de la libertad.

Palabras clave: libertad, democracia, *ethos*, dialéctica autorreflexiva, crítica

1. Introducción: una libertad apropiada

Este trabajo parte de una cita del clásico texto acerca de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, de Walter Benjamin, quien allí se propone elaborar una teoría del arte que deje de lado una serie de conceptos heredados, por la carga política que ellos contienen. Para, en cambio, introducir unos que “se distinguen de los usuales en que resultan por completo inútiles para los fines del fascismo. Por el contrario, son utilizables para la formación de exigencias revolucionarias en la política artística” (Benjamin, 1979, p. 18). Considero que uno de los desafíos a los que hoy se enfrenta la teoría política, especialmente en su interrogación de la cuestión de la democracia, es introducir en la discusión categorías que no sean apropiables para los fines de las fuerzas anti-democráticas hoy existentes. Antes bien, que puedan ser utilizadas para una radicalización de las exigencias democráticas en lo político. Avanzar en esta dirección es el objetivo más amplio que orienta a este trabajo, el cual toma, entonces, a la democracia como su objeto problemático, lo cual ha de incluir –en línea con la cita benjaminiana– la interrogación de los conceptos a través de los cuales se produce dicha problematización. Es decir, se trata de elaborar una teoría de la democracia que aborde reflexivamente su propia estructura conceptual, esa materialidad de la teoría, preguntándose por cómo democratizarla.

Éste es el marco dentro del cual se indagará aquí la categoría de libertad, específicamente, la libertad individual. En tanto ésta se presenta como el valor central a partir del cual, en la actualidad, el *ethos* neoliberal justifica su específico modo de percibir el mundo social, más aún, presenta como justas el conjunto de transformaciones a las que cabe denominar como la “gran regresión”. En efecto, si el período posterior a la Segunda Guerra Mundial puede ser considerado como el punto cúlmine de la “gran transformación”,

según el clásico planteo de Polanyi (2011), cabe entonces caracterizar como una “gran regresión” –hacia lógicas no idénticas pero sí similares a las del liberalismo del “largo siglo XIX” (Hobsbawm, 1999)– al conjunto de transformaciones político-económicas que han configurado el modelo de acumulación flexible, desnacionalizado y financiarizado al que denominamos “neoliberalismo” (Castel, 2012). El cambio político-económico se asocia a un cambio en el modo y la manera de la percepción, a un cambio en el *ethos* –más aún, la distinción entre ambas instancias sólo puede realizarse analíticamente–, desde cuyo punto de vista tales transformaciones son justas, en tanto contribuyen a la libertad y autonomía del individuo.¹ Nuevo ascenso del individualismo, a través del cual se propugna el vaciamiento del espacio público, junto con la disolución de la pertenencia a asociaciones colectivas (como los sindicatos), en definitiva, que propugna un abandono de la *polis* en favor del retorno a un moderno *oikos*, en nombre de la propia libertad y autonomía.

Por otra parte, es también ese valor de la libertad el que es izado como bandera en manifestaciones de carácter racista, xenófobo y discriminatorio. Así, en los Estados Unidos, en nombre de la libertad de expresión, se cuestiona el “cancelamiento cultural” que implicaría oponerse (y dejar de publicar) expresiones abiertamente discriminatorias. Este fenómeno tiene su expresión más reciente en cómo la libertad ha sido el emblema de los cuestionamientos a toda forma de aislamiento sanitario (o “cuarentena”) frente al avance de la COVID-19, así como al uso de barbijos y demás prácticas *políticas* de prevención. Una mirada rápida podría juzgar que, en tales manifestaciones, se apela a una concepción de la libertad individual de raíz neoliberal, sin embargo, hay algo en ese juicio que no termina de cerrar: si se trata de una libertad individual conquistada contra lo colectivo, en un (nuevo) ascenso del individualismo, ¿cómo es que se manifiesta colectivamente, ocupando (tan vehementemente) el espacio público?, ¿cuál es la lógica que subyace a ese colectivo, a su modo de percepción, que lo lleva a salir del *oikos* para expresarse en la *polis*?

2. Una cuestión de personalidad

El interrogante anterior busca tornar problema la sorpresa que generó el que, especialmente en la última década, “la derecha ganara la calle” en el Brasil y en los Estados Unidos, pero también, en menor escala, en países de Europa y en la Argentina. Manifestaciones en las cuales el reclamo por la libertad juega un importante papel, pero ya no es la misma libertad que propugna el *ethos* neoliberal. Se introducen nuevos factores, configurando una concreta constelación, que el estudio del neoliberalismo no agota.

Esto subyace, en parte, a lo que Wendy Brown (2018) denomina el “Frankenstein del neoliberalismo”, en el cual partes (¿muertas?) de la razón neoliberal se vinculan con una

¹ Tal el argumento de Boltanski y Chiapello (2010); para un desarrollo propio de esta concepción de la libertad véase Gambarotta, 2019.

moral familiar y tradicional, conformando (¿y adquiriendo una nueva vida en?) el mentado monstruo. Con el fin de demostrar dicha vinculación, Brown realiza una lectura de la obra de Friedrich Hayek, enfocándose en su defensa de la “esfera protegida de lo personal” (2019, p. 104), punto en el cual la apelación a valores tradicionales se entrelaza con los postulados estrictamente neoliberales.

Sin rechazar completamente el argumento de Brown, considero que su tesis no queda demostrada con la sola apelación a la obra de Hayek, como si por estar allí presente ese vínculo se tornase inmediatamente en parte de la cultura neoliberal “realmente existente”. En lo que entraña la confusión (intelectualista) de tomar a la historia de las ideas por la historia de la cultura política en su conjunto. Además, y sobre todo, su argumento no brinda elementos que expliquen la ocupación colectiva del espacio público, por parte de una subjetividad que –según su propio planteo– el neoliberalismo ha descolectivizado. Si éste sostiene que “la política ha de ser destronada” (tal el título del capítulo 2 de Brown, 2019), entonces ¿cuál es su relación con esta específica manera de hacer política, que cabe considerar antidemocrática e, incluso, antipolítica (en tanto rechaza una serie de aspectos de la vida política y, sobre todo, a la “clase política”) pero que no deja de percibirse a sí misma como una manera de hacer política (influyendo, por diversas vías, en las decisiones del gobierno)? Por eso, antes que buscar en los escritos de Hayek las raíces de este fenómeno, considero que cabe indagarlo en el terreno de la cultura política, tomando como vía de entrada un fenómeno que Brown menciona, pero al que no da suficiente peso: el “resurgimiento del tribalismo” (20149, p. 169).

Se trata, entonces, de interrogar “la retribalización” (Sennett, 1978, p. 420), su particular modo de percibir a y de actuar en lo político, cuya contracara es “el declive del hombre público” y, más en general, de lo público como tal. Ese es el planteo de Sennett, para quien estos fenómenos son la consecuencia del creciente dominio de una visión íntima de la sociedad, entendiendo por “lo íntimo” aquel espacio en que podemos recluirnos solos con nosotros mismos, con la familia y con los amigos, suerte de *oikos* para el que “la sociedad no existe”. Dicho modo de visión y de división del mundo social se organiza en base a una “*Gemeinschaft* destructiva” (Sennett, 1978, p. 274), noción con la que se alude a un nuevo y fortalecido énfasis en lo comunitario, que da lugar a la producción de una “personalidad colectiva”. Su relevancia no proviene sólo de su aspecto colectivo, pues resulta clave cómo ella impulsa una “personalización” de las eminentemente impersonales relaciones sociales capitalistas, así como de las burocráticas. Es decir, se percibe “en términos de sentimientos personales aquellas cuestiones públicas que sólo pueden ser correctamente tratadas a través de códigos de significado impersonal” (Sennett, 1978, p. 14), cuya consecuencia es que el conjunto de la sociedad es percibido como un agregado de personalidades.

Sobre esta base, este modo de percepción define la propia posición frente a ese agregado, es decir, genera una autopercepción, una manera de entender quienes somos “nosotros”, de la mano con lo cual viene una manera de ubicar ese “nosotros” en relación al conjunto de la sociedad, indicando “nuestro” lugar en el mapa. Brindar un mapa es una manera de tornar legible la propia situación, a la vez que se ofrece una cierta imagen de conjunto, cuestiones especialmente relevantes en el contexto de ascenso de las incertidumbres (en el sentido de Castel, 2012), generado por la gran regresión. Allí donde se vuelve problemática –por decir lo menos– la autopercepción que se enraizaba en la propia posición (presente y futura), dentro del marco dado por el capitalismo social de la Posguerra, no sólo emerge la subjetividad flexible e individualista del *ethos* neoliberal, también cobra protagonismo la subjetividad colectiva, rígidamente comunitaria, de una personalidad que expresa de modo inmediato el ser de esa colectividad.

Finalmente, es en base a esa percepción de sí misma que la personalidad colectiva elabora su di-visión del otro, quien no puede ser captado más que como otra personalidad colectiva, cuyo ser relativiza al propio, poniendo en entredicho la rigidez de la comunidad, al hacer de su “nosotros” un “otro” entre varios y no el eje a través del cual se torna legible el mundo. Por eso, el otro es la imagen de un enemigo a ser eliminado, en pos de la autoconservación de la propia mismidad comunitaria. En efecto, desde este punto de vista, nada escapa a la lógica identificante, por la que todo acto se torna equivalente o bien de la propia personalidad, o bien de la del enemigo, que es tal porque amenaza a la mismidad comunitaria. Por eso, “uno puede creer en sí mismo únicamente si destruye a sus enemigos. [...] Si cada acto es un símbolo de personalidad [...], entonces aquellos que no parecen llevar nuestros propios símbolos deben ser inauténticos, mentirosos, falsos y, por lo tanto, deberían ser destruidos” (Sennett, 1978, p. 311), así como combatidos sus actos, en cualquier ámbito en que se produzcan.

3. Libertad(es)

Puede, entonces, señalarse dos características principales de la personalidad colectiva, manifestación extrema de la percepción de lo política a través de la lógica identificante: en primer lugar, la manera en que teje el lazo sujeto-sujeto, la relación con ese otro que entraña una amenaza para la identidad, pues su sola existencia marca la relatividad de la propia manera de ver el mundo. Esto se conecta, en segundo lugar, con el modo en que aquí se produce la relación del sujeto (colectivo e individual) para consigo mismo, en tanto esa relativización tensiona justamente aquello que la personalidad colectiva promete: una estable apariencia propia, capaz de darnos una respuesta a la pregunta ¿quiénes somos?

Así, puede sostenerse que el *ethos* neautoritario contiene una suerte de inversión en espejo del modo de percepción neoliberal. Pues allí donde éste celebra el riesgo y la incertidumbre a él ligada, haciendo de la flexibilidad la herramienta para adaptarse y mantenerse en constante movimiento, aquél procura la estabilidad, con su certidumbre, a través de la institución de una rígida identidad personal. Esta última conlleva, entonces, un principio de visión que divide al mundo entre lo que forma parte de la (propia) unidad y lo que no se reduce a ella, percibido como una amenaza a ser eliminada.

Es aquí que juega su papel la apelación a la libertad o, estrictamente, a una específica percepción de ese valor, que cabe denominar “libertad neautoritaria”. Ésta también puede ser entendida como una suerte de inversión en espejo de la libertad neoliberal, marcando así como ambas, en tanto no dejan de presentar la misma imagen, se complementan. La vía más sencilla –no exenta de alguna simplificación– para introducirnos en esta cuestión es a través de una metáfora, indicando como rasgo propio de estas libertades su carácter “inercial”. Desde el punto de vista neoliberal, la libertad es permanecer en un estado de movimiento, emprendiendo proyectos nuevos, sin detenerse en ningún punto, frente a lo cual toda intervención de una fuerza externa –principalmente de la fuerza estatal– es ya un atentado contra la permanencia de ese movimiento, que obliga a que el individuo cambie su estado, cese su libertad. Sobre esta base, toda intervención es percibida como un paso hacia el totalitarismo, en línea con el planteo de Foucault (2016). Desde el punto de vista neautoritario, la libertad consiste en mantenerse en un estado de reposo, sin moverse del propio lugar, fijo en ese punto desde el que se ve al mundo. Frente a lo cual la existencia de una fuerza externa es ya la amenaza de un impulso que obligue a la personalidad colectiva a ponerse en movimiento, cambiando su estado, tornando al propia ser (estable) en un siendo. Se trata de la libertad de mantener dicho ser, sin que nada venga a modificarlo, incluyendo en ello el reconocimiento de un otro, que cambia el estado de cosas, obligando al movimiento, cancelando la propia libertad. Sobre esta base, se puede agredir al otro en nombre de la libertad, atacar a un periodista –que venga a poner en cuestión la propia personalidad colectiva– en nombre de la libertad de expresión.²

A partir del diagnóstico del presente, que surge de la caracterización de estos *ethos* y de su entrelazamiento, pueden extraerse dos conclusiones: en primer lugar, la libertad funciona como una bisagra o punto de pivote para estos dos modos de percepción –que producen la misma imagen, pero en espejo–, contribuyendo a armar ese Frankenstein del que Brown habla o, mejor aún, entrelazando distintos factores, para configurar una particular constelación, de creciente protagonismo en la actualidad. En dicha constelación pueden

² Esto quizás también explique esa llamativa yuxtaposición, frecuente en el *ethos* neautoritario, de una agresiva actitud de prepotencia para con los otros y una autovictimización, en tanto la propia apariencia no deja de ser atacada (para un punto de vista que hace de toda otredad una amenaza).

adherirse las proclamas por la libertad individual y la defensa de la comunidad, dándose mutua consistencia, aun en sus tensiones. Configuración en la cual juega un relevante papel esta percepción “inercial” de la libertad o, para dejar la metáfora atrás, en la que toda otredad es también un atentado contra la libertad. Estamos lejos de la “libertad negativa”, pues ya no se trata de “dejar hacer” y que “me dejen hacer”, antes bien, aquí este valor se torna en el fundamento del ataque a toda lógica distinta a la mía (sean las regulaciones colectivas o la existencia de otra personalidad, no reductible a mi identidad) y, en última instancia, a la totalidad social.

En este sentido, “lo social es el enemigo de la libertad” (Brown, 2019, p. 44). Ya sea de la libertad del individuo a no estar enlazado con lo social, a no ser parte de esa totalidad que, de todas formas, “no existe”, dando lugar a un sistema de Para Síes paralelos. Ya sea la libertad de la personalidad colectiva a no tener que coexistir con otros que, en tanto tales, ponen en juego una manera distinta de acceder a lo mismo, tornando a la propia manera no un estable “nosotros” sino un “otro del otro”. El reverso de todo esto es que, si apostamos por combatir esta constelación, por llevar a cabo una lucha político estética (Gambrotta, 2015) contra esta percepción y su modo de producir una di-visión del mundo, entonces atacar esta manera de dotar de sentido a la libertad constituye una tarea de primer orden. No estoy propugnando un rechazo de ese valor, ni siquiera se trata de subordinarlo a otro valor, considerado más fundamental. Esta última parece ser la concepción de Brown, en tanto sostiene que “la igualdad política es el fundamento de la democracia. Todo lo demás es opcional –desde las constituciones hasta la libertad personal, desde específicas formas económicas hasta específicas instituciones políticas–” (2019, p. 23). Es decir, ella plantea una concepción que puede concebir una democracia sin libertad personal, en tanto ésta es “opcional”, subordinándola así a la igualdad. Por el contrario, aquí planteo una concepción que apuesta por el valor libertad, sin subordinaciones, pero por una *libertad democrática*, para lo cual es imprescindible entablar una lucha (político estética) en torno a cómo se la percibe, en definitiva, se trata de elaborar una categoría de libertad que no sea apropiable por las fuerzas antidemocráticas.

En segundo lugar, aun cuando ambos *ethos* se enlacen, configurando una particular constelación, ello no los torna plenamente equivalentes entre sí, pues incluso ofreciendo dos imágenes de lo mismo –de una subjetividad desconectada de la totalidad social– no por ello dejan de hacerlo de maneras especularmente inversas. La personalidad colectiva, con su visión íntima de la sociedad, al señalar el propio lugar en el mapa, brinda también ese mapa, esto es, una visión del conjunto, que hace frente a la ilegibilidad generada por la gran regresión. Este punto, no casualmente, es iluminado por la observación que Walter Benjamin hace acerca de la relación que el fascismo establece con las masas recientemente

proletarizadas, la cual echa luz sobre la relación que el neautoritarismo tiene con las masas recientemente reindividualizadas, doblemente liberadas. Según Benjamin,

el fascismo intenta organizar a las masas recién proletarizadas sin tocar las condiciones de la propiedad que dichas masas urgen por suprimir. El fascismo ve su salvación en que las masas lleguen a expresarse (pero que ni por asomo hagan valer sus derechos). Las masas tienen derecho a exigir que se modifiquen las condiciones de la propiedad; el fascismo procura que se expresen precisamente en la conservación de dichas condiciones. En consecuencia, desemboca en un esteticismo de la vida política (1979, pp. 55-56).

Si bien podría argüirse que allí late la atribución de una falsa consciencia a las masas, ello no resta potencia a la observación benjaminiana, la cual podría reformularse para iluminar cómo el neautoritarismo permite que las masas reindividualizadas se expresen contra algunas de las principales consecuencias de la gran regresión neoliberal –específicamente contra la disolución de marcos colectivos y la incertidumbre que eso acarrea–, sin por ello ir contra las transformaciones sociales que conforman esa gran regresión. En este sentido, para determinados sectores de la población, el neautoritarismo puede aparecer (es decir, ser percibido en el espacio público de aparición) como una *alternativa*, en un contexto en el cual “*there is not alternative*” (TINA).

El *ethos* neautoritario encarna, entonces, una pseudoalternativa al consenso (de Washington) neoliberal, el cual se encuentra integrado no sólo por los partidos habitualmente percibidos como de derecha, sino también por aquellos que, en la Posguerra, encarnaron las políticas de la “gran transformación” y, unas décadas después, contribuyeron a su demolición. Al avance de la gran regresión, constituyéndose así en representantes de un “neoliberalismo progresista” (Brown, 2019, p. 13), cuyas expresiones podemos encontrar en el peronismo de Menem, los demócratas de Clinton o los laboristas de Blair. Cabe resaltar la centralidad de este actor en el proceso por el cual la percepción que subyace al TINA deja de ser un estandarte de batalla (como lo fue para Thatcher), para volverse un hecho aceptado y consensuado. Es por ello que también han sido centrales para que el neautoritarismo haya devenido en una pseudoalternativa plausible.

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

4. Libertades en el vacío, libertad en contexto

He planteado que la libertad neautoritaria y la neoliberal presentan imágenes especulares de lo mismo, cuya consecuencia es que, para estos puntos de vista, sólo se

puede ser libre en ausencia de lo social, únicamente la subjetividad aislada es libre. La particularidad de este modo de percepción se destaca al contrastarlo tanto con la “libertad negativa” y sus fronteras, como con la otra concepción de la libertad preponderante en la Modernidad, la cual la entiende como una ruptura de la cadena causal y su necesidad natural. Esta última es la que aún hoy pervive en la discusión acerca de la determinación objetiva (social), en tanto su preponderancia anularía la libertad subjetiva y su capacidad de actuar o agencia. Así, es en el problema de la agencia y del peso de lo social sobre los actores –cuyas postulaciones extremas, en el culturalismo postfenomenológico (Gambarotta, 2016) pueden llevar a una disolución de lo social, afín al *ethos* neoliberal–, que se mantiene actual esta clásica problemática. A modo de ejemplo, incluso en una perspectiva de tendencia objetivista, como en el postestructuralismo de Ernesto Laclau, la libertad es concebida como ruptura para con la necesidad objetiva. Así, según él, la dislocación de la estructura, que impide su pleno cierre y, consecuentemente, que su lógica adquiera el carácter de una necesidad, es condición de posibilidad de la libertad, más aún, “la dislocación es la forma misma de la libertad. Libertad es la ausencia de determinación” (Laclau, 2000, p. 59).

Cabe resumir a las discusiones en torno a esta concepción de la libertad en que “únicamente en cuanto uno obra como yo, no de manera meramente reactiva, puede su obrar llamarse libre en algún sentido” (Adorno, 2005, p. 209). Obrar “como yo” que señala un rasgo clave de esta libertad: su carácter reflexivo, en tanto es puesta en práctica por una subjetividad (un yo) que se da su propia orientación, sus fines, por oposición a la mera reacción a los determinantes objetivos. Se manifiesta así la diferencia que esta problematización presenta frente a la “libertad negativa”, cuya “negatividad” refiere a una ruptura no para con lo objetivo –si bien esto puede considerarse un presupuesto no tematizado por esta perspectiva–, sino para con los otros, cuya intervención en mi actuar introduciría la coacción limitante de mi libertad. De aquí se sigue la necesidad de trazar una frontera entre el ámbito en el que puedo practicar esa libertad sin limitaciones (en tanto se me “deja hacer”) y aquél en que es aceptada la intervención de otros y, en última instancia, del Estado (donde él hace).

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

objetividad de la totalidad social. Pues, ya se sabe, “la sociedad no existe” y es a través del principio de abstracción que se produce su no existencia, sustentando así la apariencia de una libertad económica (o del *oikos*) del individuo abstracto, o la de una libertad personal del colectivo abstracto. Imágenes en espejo de la misma negación de lo social, al cual hay que dismantelar o reducir a la unidad, purgándolo de toda otredad. Al aprehender el principio de abstracción que subyace a esta libertad, bisagra entre el neoliberalismo y el neoautoritarismo, se está indicando también el sendero por el cual puede transitar una lucha política estética: poner en práctica una percepción de la libertad para la cual la sociedad sí exista.

La tarea es, entonces, elaborar una categoría de libertad que dé cuenta de la ruptura de una subjetividad para con los determinantes social-objetivos, a la vez que la inscriba en esas condiciones objetivas, captando el impacto de éstas sobre ella y viceversa. En suma, se trata de trabajar la categoría de *libertad política del individuo en sociedad*. Ésta deja atrás la pura determinación objetiva (*intentio recta*), al introducir el gesto reflexivo (*intentio obliqua*) de una subjetividad que se da su propia orientación, contra la necesidad natural, proveniente de la cadena causal (Kant), pero también contra la “necesidad ciega” (Horkheimer, 2000, p. 64) que proviene de la “segunda naturaleza”. Al mismo tiempo que esa subjetividad no es abstraída del impacto que la instancia objetiva tiene sobre su modo y manera de percibir lo sensible, es decir, se pone en práctica una reflexión acerca del impacto de lo objetivo sobre la reflexión subjetiva, dando lugar así a un movimiento autorreflexivo (o sobrerreflexivo). Movimiento que es “la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* redivida, es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de una participación subjetiva” (Adorno, 2003, p. 148). A través de esa corrección se puede aprehender la libertad política del individuo en su contexto *concreto*.

A su vez, esto posibilita dar cuenta del momento de ruptura que esta percepción de la libertad entraña, pues como tal ha de ser una ruptura “de algo”, lo cual requiere inscribirla en la relación con ese “algo”, pues sólo así puede, efectivamente, sostenerse que implica una ruptura. En definitiva, sólo volviendo reflexivamente sobre cómo está una práctica dentro de sus condiciones sociales, puede efectivamente señalarse que ella entraña dicha ruptura, produce algo distinto a la reproducción de siempre-lo-mismo. Sin embargo, lo anterior no equivale a sostener que todo en ese contexto social tiende a limitar dicha libertad, pues eso conduciría, directamente, a la percepción según la cual “lo social es enemigo de la libertad”, en tanto fuerza que atentaría contra el estado inercial de la propia libertad. Es decir, conduciría a la concepción que funciona como bisagra entre el *ethos* neoliberal y el neoautoritario, enlazando estos modos de percepción en una específica constelación.

En cambio, el movimiento reflexivo, aquí planteado, entraña interrogar la objetividad de lo social, tanto para indagar la ruptura (o continuidad) que allí produce una práctica a la que cabe calificar de (no) libre, como para interrogar por las condiciones sociales de posibilidad de tal práctica. En efecto, el reverso y complemento de la consideración según la cual lo social es percibido como atentando contra la libertad individual es obturar la posibilidad de interrogar cómo lo social, algunas de sus particulares institucionalizaciones, la hacen posible. Por lo que, desde el punto de vista de dicha constelación, la libertad es un productor (de prácticas, decisiones, etcétera) improducido, un rasgo esencial del ser humano, al que como tal hay que defender –pues es defender la propia humanidad–, sin que ello implique defender específicos productos humanos –ya que esa libertad es improducida–, antes bien, lo que hay que defender es aquello que se da *espontáneamente*, contra toda pretensión de intervención “planificada”.

5. Condiciones y consecuencias

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

Lo anterior, por un lado, evidencia el sinsentido de postular una “libertad incondicionada”, ya que, mientras se trate de una libertad del individuo, será tan condicionada como esta específica figura histórica. Por el otro, señala a la defensa y ampliación de las condiciones de acceso a la individualidad como una de las vías a través de las cuales defender y ampliar la posibilidad de la práctica de la libertad y, con ella, de la democracia. Esto último tiene su reverso en la lucha contra los mecanismos que, en la actualidad, impulsan la disolución de ese individuo en la masa, sea a través de su absorción comunitaria en la tribu, sea a partir de la conformación de subjetividades siempre iguales, pseudoindividualidades masificadas en una única manera de ver el mundo (en un “discurso único”), con la consecuente pérdida de la particularidad individualizante. Sobre este telón de fondo puede percibirse cómo las críticas de Adorno a la pseudoindividualidad que la industria cultural produce es la otra faz de su planteo en pos de que “Auschwitz no se repita”, que nunca más se instaure una sociedad totalitaria. Por lo que puede verse a este

planteo, junto con dicha crítica a la industria cultural, como instancias de una apuesta por la democracia, que se preocupa por sus concretas condiciones de posibilidad, por los procesos sociales que las amenazan. En efecto, “la industria cultural impide la formación de individuos autónomos, que juzguen y decidan conscientemente. Estos individuos serían el presupuesto de una sociedad democrática, que sólo se puede mantener y desplegar con personas mayores de edad. Si injustamente las masas son difamadas desde arriba como masas, es la industria cultural quien las convierte en masas y a continuación las desprecia” (Adorno, 2008, p. 302).

No se trata de diluir la instancia individual a manos de una preeminencia de lo colectivo (como tampoco se trataba de subordinar la libertad individual a la igual del conjunto), pero tampoco de diluir la instancia colectiva, el entrelazamiento que nos vincula, a manos de un individuo que queda, así, aislado de su contexto, es decir, a manos del individualismo neoliberal. Con esta doble negación atrás, se puede iniciar una lucha que procure generar nuevas condiciones para el acceso a la individualidad, cuestión no menor si se tiene en cuenta que una de las consecuencias social-objetivas de la gran regresión es la producción de esos “individuos por defecto” de los que Castel habla, los cuales carecen de los soportes sobre los que afirmar su propia individualidad, ya que “les faltan los recursos para poder llevar a cabo sus proyectos y ser dueños de sus elecciones” (Castel, 2012, p. 27) —esto es, para poder obrar “como yo”—. Recursos que sería erróneo limitar a lo estrictamente económico, como si la conformación de un *ethos*, con su específica manera de ver y dividir el mundo, no jugase allí ningún papel. Por esta vía se pueden defender las condiciones sociohistóricas de posibilidad de la libertad hoy instituida, así como ampliar la posibilidad de acceder a esa libertad individual —que presupone acceder a la individualidad—, instancias ambas de una *Realpolitik* de la libertad.

La apuesta por esta *Realpolitik* de la libertad no sólo implica tematizar las condiciones de posibilidad de una práctica libre, las conquistas hoy instituidas sobre las que ella hace pie, también abre el interrogante sobre las consecuencias social-objetivas de esa práctica, sobre su impacto en la totalidad social, incluyendo las condiciones que posibilitan la práctica de la libertad. Abre, en definitiva, la pregunta por ¿cómo está esa práctica y lo que ella produce en su particular contexto sociohistórico? Pregunta que apunta a la función que tiene dicha práctica y su producto dentro de las condiciones sociales de un tiempo. Con otras palabras, apunta a su *técnica* política. Problemática ésta que no resulta perceptible —en tanto queda por fuera de lo visible desde ese punto— para las dos vertientes que conforman la constelación que hoy postula una libertad abstracta. Pues, si “la sociedad no existe”, entonces ¿cuál podría ser el sentido de indagar las consecuencias sociales de mi práctica? El *ethos* neoliberal abandona las consecuencias al espontáneo mecanismo disciplinador de la competencia. El *ethos* neoautoritario, por su parte, se plantea la misma

pregunta frente a todo acontecimiento: ¿cuál es la consecuencia de esto para mí?, para mi personalidad colectiva –y no para la sociedad–, en suma, ¿cómo me afecta? Mirada egocéntrica que no puede percibir la práctica de ningún actor (sobre todo del Estado) por fuera de la dicotomía: ¿defiende a mi tribu o defiende a otra tribu, lo cual equivale a atacar la mía? Es esta lógica identificante la que impide que el uso de barbijo sea percibido por sus consecuencias social-objetivas –que “no existen”–, pues sólo importa establecer a cuál personalidad colectiva beneficia.

Por eso introducir la reflexión acerca de las consecuencias que una práctica acarrea, para el ordenamiento y desordenamiento de lo social, es tanto una disrupción de la constelación que ambos *ethos* conforman, como un rasgo constitutivo de toda *Realpolitik*. Con tal interés, cabe apelar –no casualmente– al pensamiento de Max Weber, específicamente, a su tematización de la responsabilidad, la cual es señalada como uno de los rasgos que hacen a todo buen político profesional. Pero cabe extenderlo a los “políticos ocasionales”, a aquellos que no hacen de la política su vocación/profesión, sin por eso dejar de participar en ella, incluso cuando deciden usar (o no) un barbijo. En lo que implica percibir la propia práctica desde un punto de vista político.

La responsabilidad es la categoría a través de la cual se pone en juego una relación entre el juicio (autónomo, remarcaría Adorno) y la práctica puntual, específicamente, sobre las consecuencias que pueda tener –en la medida en que éstas sean aprehensibles–, así como sobre las que efectivamente tuvo, una vez concretada, incluyendo las “consecuencias no buscadas”. Pues no subyace a esta concepción la apelación a una filosofía de la consciencia, que haría del individuo el autor pleno de sus actos (el peso de lo objetivo atenta contra ello), ni de sus consecuencias social-objetivas. Antes bien, se apela a su capacidad de juzgar (autorreflexivamente) tales consecuencias, juicio que puede constituirse en el fundamento para cambiar la manera en que se está actuando, lo cual es también un modo de practicar la libertad. En este sentido específico, la libertad abstracta, aquí estudiada, revela su carácter eminentemente irresponsable, su indiferencia para unas consecuencias que, de todas maneras, quedan por fuera de lo perceptible desde ese punto de vista.³

6. Técnica y estética de la libertad

Es en un marco como el recién descrito que puede izarse la bandera de la libertad de no usar barbijos, de reunirse y, en última instancia, la libertad de contagiarse y de contagiar

³ Aquí se evidencia, una vez más, la afinidad entre esta constelación y uno de los enfoques predominantes en la actualidad de la sociología: el culturalismo postfenomenológico. La sociología sin sociedad, que caracteriza a este último, se muestra afín al ataque epistemológico a la sociedad que, según Brown, el neoliberalismo entraña, lo cual redundando en la imposibilidad de (por no contarse con las categorías para) indagar el peso de los muertos sobre los vivos, así como de tornar un problema de investigación a las consecuencias social-objetivas de las acciones de los actores. Todo lo cual disuelve la pregunta por lo político (Gambarotta, 2016, capítulo 3). En este sentido, el enfoque culturalista expresa dentro de la sociología –no de manera buscada, pero no por ello menos concretamente– el *Zeitgeist* para el cual la sociedad se ha tornado ilegible, si es que ella aún existe.

la COVID-19. En especial si la prevención es impulsada por quienes son vistos como integrantes de otra personalidad colectiva. Todas estas manifestaciones entrañan una movilización de la libertad ya instituida, a la vez que tienen por consecuencia atentar contra las condiciones de posibilidad de la libertad, no sólo porque potencialmente atentan contra la vida del otro, también porque atentan contra la individualidad autónoma al retribalizar el espacio público. No por ello se trata de una falsa libertad o de una libertad irracional, caracterización que torna al problema político en uno cognoscitivo, que vuelve a introducir la vieja discusión acerca de la “falsa consciencia” y del punto de vista que puede determinar tal falsedad. Antes bien, se trata de una libertad que atenta contra sus propias condiciones sociohistóricas de posibilidad, esto es, que tiene por consecuencia contribuir a producir una sociedad no-libre. Pregunta por la técnica, por cómo está esa práctica dentro de los procesos sociales, adherida a la cual hay una interrogación estética. En tanto la posibilidad misma de la responsabilidad, en la práctica de la libertad, el que no me sean indiferentes sus consecuencias sociales, entraña un específico modo de percepción, que descentra la mirada, sin que ello implique perder de vista al *individuo*, sino verlo *en sociedad*. Esta ruptura del egocentrismo, característico de la constelación entre neoliberalismo y neoautoritarismo, pone en juego una di-visión que percibe al individuo en su particularidad, la cual lo diferencia de otro, para quien ese individuo es otro, semejante en su diferencia.

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

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

Bibliografía

Adorno, Th. W. (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.

- Adorno, Th. W. (2003). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Adorno, Th. W. (2008). "Resumen sobre la industria cultural", en *Sin imagen directriz. Obra completa, 10/1*, Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (1979). "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos*, Madrid: Taurus.
- Boltanski, C., y Chiapello, E. (2010). *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal.
- Castel, R. (2012). *El ascenso de las incertidumbres*, Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2016). *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: FCE.
- Brown, W. (2018). "Neoliberalism's Frankenstein", en Brown, W., Gordon, P. y Pensky, M., *Authoritarianism*, Chicago: The University of Chicago press.
- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism*, New York: Columbia University Press.
- 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. (2016). *Bourdieu y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- 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.
- Hobsbawm, E. (1999). *Historia del siglo XX*, Buenos Aires: Crítica.
- Horkheimer, M. (2000). "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona: Ediciones Paidós.
- Laclau, E. (2000), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Polanyi, K. (2011). *La gran transformación*, Buenos Aires: FCE.
- Sennet, R. (1978). *El declive del hombre público*, Península: Barcelona.