

## DEMOCRACIA SIN PUEBLO: PROBLEMAS DE LEGITIMACIÓN EN EL NEOLIBERALISMO TARDÍO

Enrique DEL PERCIO  
*Universidad de Buenos Aires*  
enriquedelpercio@yahoo.com.ar

### RESUMEN:

No existe nexo causal entre neoliberalismo y capitalismo de consumo, pero sí una suerte de *afinidad electiva* en virtud de la cual, en ese contexto, la racionalidad neoliberal se impone como hegemónica. Sin embargo, esta racionalidad plantea problemas de legitimación estructurales, tales como pensar al individuo como un empresario de sí mismo totalmente aislado o como concebir a la democracia sin pueblo, y otros problemas de aplicación, tal como la falta de inclusión de grandes sectores al goce de los beneficios de la vida en común, a los que se les exige un sacrificio sin un sentido claro. Ante esta situación, o se radicaliza la democracia, incluyendo la democratización del sistema financiero, otorgando así una nueva legitimidad al sistema o, por el contrario, la legalidad sin legitimidad se habrá de sostener sobre el mero poder, emergiendo nuevas formas de autoritarismo y perdiéndose incluso las ventajas de una democracia formal y de baja intensidad como la propia del neoliberalismo.

### PALABRAS CLAVE:

Democracia, neoliberalismo, legitimación.

### ABSTRACT:

There is no causal link between neoliberalism and consumer capitalism, but a sort of *elective affinity* which, in this context, poses the neoliberal rationality as hegemonic. However, this rationality raises structural problems related to legitimacy, such as the conception of the individual as an entrepreneur of himself/herself completely isolated from others, or an approach of democracy without the people; as well as other implementation problems such as the lack of inclusion of major sectors to the access of the benefits of common life to whom a sacrifice

without a clear meaning is demanded. Against this background, democracy is radicalised including the democratization of the financial system that would give a new legitimacy to the system or, on the contrary, legality without legitimacy is reaffirmed based on the mere power, coming up new forms of authoritarianism and even missing the advantages of a formal and low intensity democracy characteristic of neoliberalism.

KEY WORDS:

Democracy, neoliberalism, legitimation.

## LAS AFINIDADES ELECTIVAS

A veces acontece que hay ideas que calzan como un guante con ciertas realidades sociales, políticas o económicas, sin que ello implique una relación de causalidad: ni las ideas determinan esas realidades, ni son esas realidades las que producen tales ideas. Weber, tomando el título de la novela de Goethe, que a su vez la toma de los clásicos de la alquimia<sup>1</sup>, habla de *afinidades electivas* para referirse al vínculo entre el protestantismo calvinista y el capitalismo de acumulación. Afinidad que existe, por ejemplo, entre el agua y la miel a pesar de ser sustancias distintas, pero no existe entre el agua y el aceite a pesar de su semejanza.

Algo similar acontece con el neoliberalismo y el capitalismo de consumo: si no se hubiesen dado una serie de profundos cambios a partir de fines de la década del sesenta del siglo pasado, las ideas surgidas en Mont Pelerin y en Chicago no hubieran pasado de ser una más de las reformulaciones teóricas del liberalismo surgidas a mediados del siglo XX a partir de los desafíos impuestos por los totalitarismos.

En efecto, razones políticas y económicas (cuyo análisis excede los límites del presente texto) llevan a las potencias occidentales y a Japón a realizar una fuerte apuesta a favor de las nuevas tecnologías informáticas y comunicacionales, así como a la expansión del crédito para el consumo. Esto va a conllevar profundas consecuencias en todos los órdenes de la vida. Cabe mencionar tres de los que tienen mayor impacto en la constitución de un nuevo tipo de subjetividad:

a) En el ámbito laboral, ya nadie trabaja toda su vida en el mismo lugar y, si lo hace, sus colegas cambian con frecuencia. Por lo tanto, no conoce en profundidad a sus compañeros de trabajo ni es conocido por ellos.

---

<sup>1</sup> J. M. González García 1992, 67.

b) En el ámbito residencial, la persona está obligada (por razones laborales o de status) a mudarse varias veces a lo largo de su vida y, como en el caso anterior, si ella no se muda, sus vecinos sí lo hacen. Por ende, tampoco puede conocer ni ser conocido por sus vecinos como acontecía en la vieja vida barrial o de aldea.

c) En el ámbito doméstico, la mujer debe salir a trabajar para permitir un mayor ingreso de dinero en el hogar, que posibilite la adquisición de más bienes con alto valor agregado. Una familia con diez o doce hijos era funcional cuando las guerras demandaban mucha carne de cañón y la fábrica mucha mano de obra. Pero el impacto de las nuevas tecnologías modificó eso rotundamente. Ahora el ideal es la pareja DINKS (*Double Income No Kids*) que puede cambiar la TV cada cuatro años, el automóvil cada dos e ir al cine todos los fines de semana. La mujer deja de ser exclusivamente madre y el varón deja de ser el padre-proveedor. En el modelo anterior, si uno de los miembros de la pareja no estaba a gusto con el otro, no tenía más remedio que soportarlo. Podría ser infiel, pero no encontraba con quién iniciar una nueva relación estable: una mujer que pasaba todo el día atendiendo las necesidades de sus once hijos y de su marido, difícilmente encontraría un hombre dispuesto a hacerse cargo de esa familia y, concomitantemente, el hombre tampoco tenía dónde encontrar una mujer ya que, a partir de cierta edad, todas estaban ocupadas en cuidar su prole. Ergo, el matrimonio duraba hasta que la muerte los separase. En cambio, los actuales modelos familiares son altamente inestables, tan inestables como las relaciones que se dan en la oficina o en el barrio.

Todo esto facilita la emergencia de un nuevo tipo de subjetividad: la del individuo que, a la vez que está hiperconectado, no puede mantener relaciones duraderas. Tipo humano que predomina en las grandes ciudades, que son las que imponen las pautas culturales y los modos de pensar al resto. Esto genera la aparente paradoja que autores como Sloterdijk<sup>2</sup> han denominado el *individualismo de masas*. Como no hay tiempo para conocer al otro ni para ser conocido por el otro, sólo se conoce lo que el otro muestra: cada uno muestra lo que consume y es valorado en función de eso. Más aún: el individuo del capitalismo de consumo, no sólo muestra lo que consume, sino que se muestra para ser consumido. Es en sí mismo una empresa: se produce para ser consumido. Es, como bien señaló tempranamente Foucault<sup>3</sup>, un *empresario de sí mismo*. Estamos lejos del buen burgués, austero y preocupado por la cosa pública, tipo humano propio del liberalismo clásico. El tipo humano del capitalismo de consumo requiere otra racionalidad, otro modo de entender y ordenar el mundo. Para eso, resultarán hartamente adecuadas las ideas que fueron desarrollando dos grupos de pensadores, reunidos desde mediados del siglo XX en torno a la Sociedad Mont Pelerin y a la Escuela

---

<sup>2</sup> Sloterdijk 2002.

<sup>3</sup> M. Foucault 2009, 260.

de Economía de la Universidad de Chicago, tales como Friederich Hayek, Milton Friedman y sus discípulos.

## DEMOCRACIA, SUBJETIVIDAD Y LEGITIMACIÓN

Desde los inicios del pensamiento político occidental, ya en la Grecia clásica, se sostuvo la primacía de la política como actividad capaz de proveer al bien de la comunidad. Toda la reflexión sobre la vida en común giraba en torno al gobierno, al príncipe, a la república, al soberano. Mas con Adam Smith se produce un giro copernicano, merced al cual la economía habrá de disputarle ese lugar a la política: el mercado pasa a ser el verdadero regulador de la sociedad<sup>4</sup>. Este giro radical que se inicia en el siglo XVIII se habrá de consumir a fines del XX merced a dos variaciones fundamentales en la concepción antropológica. Por un lado, el *homo economicus* del liberalismo clásico, que era concebido como sujeto de los intercambios, pasa a ser un *homo economicus* concebido como sujeto de la competencia<sup>5</sup>. Para los intercambios se requiere una cierta razón de igualdad y en esa actividad se pueden beneficiar todos los participantes. En cambio, la competencia de suyo conlleva diferencias, ganadores y perdedores. Incluso la promesa de igualdad de oportunidades de la democracia liberal deja de tener sentido en el marco de la subjetividad del capitalismo de consumo. En segundo lugar, el *homo economicus* del liberalismo clásico dejaba espacio para el ciudadano, el *homo politicus*<sup>6</sup>. En cambio, en el individualismo de masas, al empresario de sí mismo no le importa la cosa pública; ya no hay diversas dimensiones de la existencia, cada una con su propia racionalidad, sino sólo una, la económica, que, además, pasa de ser económica-productiva a económica-financiera.

En rigor de verdad, la historia no muestra a muchas sociedades masivamente interesadas por la cosa pública. Lo excepcional fue el mundo de los siglos XIX y XX. Por cierto, como todas las cuestiones que tienen que ver con el ser humano, las causas de esos intereses y desintereses son múltiples y complejas. Acá veremos tan solo algunas, entendiendo que la comprensión de las causas permite efectuar un diagnóstico más certero.

Antes de la aparición de la estructura de dominación moderna, consolidada con las revoluciones inglesa de 1688, norteamericana, industrial, francesa y la emancipación de América Latina, la estratificación social dominante en Europa y América era de tipo estamental<sup>7</sup>. Es decir que la cuna determinaba la situación

---

<sup>4</sup> Cfr. P. Rosanvallon 1998, 61-75.

<sup>5</sup> M. Foucault 2009 265.

<sup>6</sup> Wendy Brown 2017, 34.

<sup>7</sup> Para un desarrollo amplio de esta temática, ver Del Percio 2010, 81-133.

social: el hijo del zapatero no tenía otra expectativa más que la de ser zapatero; el del campesino, campesino y el del conde, conde. Si se trataba de una hija mujer, su expectativa era contraer matrimonio con quien sus padres decidieran. Es decir que cada cual sabía desde el momento mismo de su nacimiento qué se esperaba de él o de ella. En cambio, a partir de esas revoluciones las cosas cambian y mucho. Las familias son numerosas pues la prole sobrevive más, ya que los estados se encargan de promover la producción de soldados para la guerra y operarios para la industria. En ese contexto, los chicos, apenas comienzan a tener uso de razón, ya se preguntan: ¿quién soy yo para papá y mamá? ¿qué esperan papá y mamá de mí? ¿me quieren más que a mis hermanos? ¿querrán que yo sea albañil, médico, arquitecto? Esta última pregunta se la va a formular el varón. La niña sabe que se espera que sepa elegir bien con quién casarse. Cuando ese chico crece, le va a hacer esa misma pregunta a la sociedad, pues su ámbito es el «afuera»: ¿quién soy yo para la sociedad? ¿qué espera la sociedad de mí? En cambio, la chica, cuyo ámbito es el «adentro» (pues ese es el lugar que le asigna el sistema) le va a hacer esas mismas preguntas al joven con el que pretende convivir: ¿quién soy yo para usted? ¿qué espera usted de mí? Pero volviendo al varón, su actitud hacia la sociedad será bien distinta de la de aquel que crece en un ambiente donde ya sabe qué va a ser de su vida desde el momento mismo del nacimiento. A este chico, en líneas generales, el bien común le tendrá sin cuidado. Sólo se preocupará en situaciones de crisis, como acontecía, por ejemplo, en las revueltas campesinas del medioevo europeo. En cambio, el burgués del siglo XIX y del XX se involucrará en la cosa pública, pues se siente interpelado. Kennedy lo sintetizó en su célebre frase: «no preguntes lo que la patria puede hacer por ti, sino lo que tú puedes hacer por la patria». Frase que hoy ya no conmueve a ningún joven, pues los tiempos han cambiado.

En efecto, en razón de las transformaciones apuntadas, siendo inconveniente para el sistema que las parejas tengan muchos hijos, cada vez que nace un niño no sólo es hijo único, sino único sobrino, nieto, etc. Toda la familia vive en torno a la criatura. Por ende, cuando este crece, en lugar de preguntarse qué quieren los demás de él o ella, lo que hace es mirarse a sí mismo: se saca una *selfie* y la sube a las redes sociales, compitiendo con sus pares para ver quién obtiene más *likes*. Se inicia así su carrera como empresario de sí mismo. No es la felicidad o la realización personal en el marco de una comunidad que también se realiza lo que le va a importar. Ni siquiera el mundo le interesa demasiado: cuando se saca la *selfie* no mira al paisaje, mira a la cámara. Sabe que de eso depende el incremento o la disminución de su capital social.

Indudablemente el neoliberalismo propone un corpus teórico ideal para esta subjetividad, reforzando la tendencia egoísta narcisista propia del capitalismo de consumo, al par que propone una racionalidad adecuada a las nuevas circunstancias. Si cada cual es empresario de sí mismo, cada cual debe hacerse cargo de sí.

Se «responsabiliza» a cada uno al par que se le quita toda responsabilidad sobre el cuidado de la comunidad. Desaparecen las solidaridades de clase, de grupo o de posición ideológica. El gobierno deviene gobernanza y la acción política se reduce a una guía de mejores prácticas. Lo político se desvanece y su lugar es ocupado por las políticas públicas. Junto con lo político se desvanece el conflicto en nombre de un consenso negador de cualquier demanda de justicia. En palabras de Wendy Brown, la responsabilización es «la asignación del peso moral a la entidad que se encuentra al final de la cadena (...) asigna al trabajador, al estudiante, al consumidor o al indigente la tarea de discernir o tomar las estrategias correctas de autoinversión y espíritu emprendedor para prosperar y sobrevivir; en este sentido, se trata de una manifestación de la capitalización humana<sup>8</sup>». A diferencia de las distopías basadas en los peligros de la burocracia advertidos por Weber, en que las estructuras burocráticas se hacían cargo de las necesidades del individuo al precio de negarle cualquier resto de libertad, ahora el problema es exactamente el inverso: nadie se hace cargo de las necesidades del individuo, salvo él mismo. A diferencia del gobierno, que conlleva aquel riesgo, «la gobernanza –con su énfasis en el consenso, la antipolítica y la integración de esfuerzos en fines armonizados– facilita tanto la práctica como la legitimidad de la responsabilización<sup>9</sup>».

De este modo, por vía de la responsabilización de los individuos, se legitima que el Estado deje de atender cuestiones relativas a la salud, la educación, el transporte o el empleo.

No se trata de que la sociedad del riesgo sea una consecuencia indeseada o un efecto colateral del capitalismo de consumo. Por el contrario, se requiere del riesgo y de la incertidumbre para estimular la competencia y, al par, para disuadir de elaborar respuestas colectivas desde el espacio de la política. La producción constante del riesgo «aparece entonces como uno de los objetivos centrales de la racionalidad neoliberal propuesta por la Escuela de Chicago. La sociedad del riesgo (...) es efecto de una racionalidad de gobierno. Una racionalidad que busca producir un ambiente de riesgo en el que las personas se vean obligadas a vérselas por sí mismas, pues la inseguridad es el mejor ambiente para estimular la competitividad y el autogobierno.<sup>10</sup>» De este modo, cuando las estadísticas muestran el deterioro del empleo formal y el incremento del cuentapropismo, esta precarización laboral es celebrada como un incremento de la autonomía del individuo. Este discurso entrelaza con la promoción del «capital humano»: ya que cada cual es empresario de sí mismo (y como buen empresario debe ser capaz de asumir riesgos) lo primero que debe hacer es asumirse como capital, no sólo ni principal-

<sup>8</sup> W. Brown 2016, 89.

<sup>9</sup> Idem. Sobre el concepto de «gubernamentalidad», en muchos casos empleado como sinónimo de gobernanza, cfr. S. Castro Gómez 2010.

<sup>10</sup> S. Castro Gómez 2010, 209.

mente para sí mismo, sino para el mercado. Los grandes bancos no pueden quebrar, pero, como se vio en la crisis del 2008, lo que se hace es derivar el riesgo: los responsables de las inversiones no asumen ningún riesgo. Siguen cobrando sus fastuosos dividendos y sus *bonus* de fin de año. El riesgo no lo asumen las corporaciones sino los individuos; para eso ahora son responsables. «Si se nos asigna la tarea de ser responsables de nosotros mismos en un mundo competitivo conformado por otros capitales humanos, no tenemos garantía alguna de seguridad, protección o siquiera supervivencia en la medida en que somos capital humano para empresas y Estados que se preocupan por su posicionamiento competitivo<sup>11</sup>». Ese individuo «está en riesgo constante de fallar, de volverse redundante y de ser abandonado sin que haya hecho nada para merecerlo, sin importar cuán diestro y responsable sea». Riesgo que atraviesa todos los órdenes de la vida, llegando incluso hasta las necesidades más elementales, dado que en nombre de la eficacia y de la responsabilización de los sujetos, el neoliberalismo tiende a dismantlar todos los programas de seguridad social.

Concomitantemente, las lógicas inherentes a la gubernamentalidad y a la gobernanza, ponen el acento en la gestión y eliminan la discusión en torno a los fines. Ya Weber advirtió el peligro que entraña la expansión de la racionalidad con arreglo a fines o, como dirán con mayor precisión los frankfurtianos, la racionalidad instrumental. La racionalidad instrumental elimina la discusión en torno a los valores, asumiendo la eficiencia como un fin en sí misma. Ahí radica su potencia: mientras que en la racionalidad con arreglo a valores estos determinan los medios, en la racionalidad instrumental no hay límite ni restricción alguna. Como sabemos, para Weber, tanto el capitalismo como la burocracia surgen como medios para conseguir un fin beneficioso para la sociedad: incrementar riquezas, administrar adecuadamente, etc. Sin embargo, capitalismo y burocracia se transforman en una jaula de hierro, en un «caparazón duro como el acero» y dejan de ser medios para transformarse en fines en sí mismos. Estas ideas han de ser retomadas por la Escuela de Frankfurt, sólo que esta –fiel a su origen marxista– pondrá el acento en los factores económicos más que en los culturales. Esta racionalidad instrumental, ya liberada de toda referencia a valores como la justicia, la libertad, la igualdad o la fraternidad, está en la base del triunfo de la dupla capitalismo de consumo y neoliberalismo. Lo que es bueno para el crecimiento de la empresa es bueno para el Estado. Un jefe de gobierno es una suerte de CEO y sus ministros y colaboradores deben ser buenos gerentes. Como señaló un ministro de educación argentino hablando a un grupo de empresarios: «no me dirijo a ustedes como ministro, sino como su gerente de recursos humanos<sup>12</sup>». Cada vez

---

<sup>11</sup> W. Brown 2016, 24.

<sup>12</sup> Discurso del ministro Esteban Bullrich ante la Unión Industrial Argentina. Entre otras fuentes: Página 12 del 23/11/16.

es más frecuente que los gobiernos contraten expertos en gestión de negocios para formar y capacitar a sus cuadros. De este modo, sólo se habla de resolver problemas, pero no se debate en el espacio público cuáles deben ser las prioridades ni quiénes deben afrontar los costes. Siguiendo con el ejemplo, se da por sentado que la educación debe formar recursos humanos: no se debate acerca de qué significa educar ni de qué tipo de educación queremos. Ni, por supuesto, cómo se financiará a esa educación: se financiará del modo más racional. Y punto.

Llegados a este punto, conviene hacer una distinción crucial: hemos visto y analizado el surgimiento y las características del tipo de subjetividad predominante en nuestros tiempos. Debemos ahora diferenciar subjetividad de sujeto<sup>13</sup>. Si no cupiera esta distinción, no habría salida al triunfo de la racionalidad instrumental en su variante tardocapitalista o neoliberal. La subjetividad es una construcción histórica, en cuya constitución confluyen la política, la economía y la cultura y, por ende, varía en el tiempo y el espacio. El sujeto, en cambio, es una estructura invariable, y no varía porque no se asienta sobre nada que es, sino —en aparente paradoja— sobre algo que no es: se asienta sobre la falta que nos constituye como seres humanos, es decir, sobre la carencia, la finitud, la mortalidad, la imposibilidad de vivir sin los demás. Este es un tema de una enorme complejidad y las exigencias académicas me obligarían a acudir a citas de Lacan, Miller, Alemán y algún otro psicoanalista de renombre. Sin embargo, prefiero explicarlo sin citas ni razonamientos silogísticos, recordando de memoria un poema oriental del siglo XII, en tiempos en que las ventanas eran meros huecos en la pared y que dice algo así como:

*La ventana es algo que falta en la pared,  
pero sin eso que falta en la pared no veríamos qué hay fuera de la casa.  
La ventana es algo que falta en la pared,  
pero sin eso que falta en la pared no entraría la luz del sol en la casa.  
La ventana es algo que falta en la pared,  
pero sin eso que falta en la pared no habría aire dentro la casa.  
La ventana es algo que falta en la pared,  
pero sin eso que falta en la pared no habría vida dentro de la casa.*

Esta carencia constitutiva es tramitada de modo diverso por cada persona y por cada cultura, pero siempre está. En mayor o menor medida, siempre está. En las culturas menos consumistas, como por ejemplo entre los pueblos recolectores, esa falta es casi inexistente, pues las gentes tienen todo lo que necesitan para vivir. En cambio, en el capitalismo de consumo, esa falta es mayúscula. Desde el momento en que el chico del barrio carenciado se compra el calzado deportivo

---

<sup>13</sup> Me baso para esta distinción en Jorge Alemán 2016, pero le doy un contenido distinto.



de moda o la CEO de la compañía multinacional adquiere el automóvil último modelo, saben que en poco tiempo el calzado y el auto serán obsoletos y que vendrá alguien con otro más nuevo y más caro. Pero más grande o más chica (si es posible expresarse en esos términos) la falta siempre está. Al ser una falta, o sea, algo que en cierto modo no es, es insusceptible de ser colonizada por el sistema. Ahí es donde radica el núcleo de resistencia a la estructura de dominación contemporánea: por un lado, porque el individuo al no estar nunca completo, necesita de los demás, necesita vivir en común y el modo de relacionarse merced a la competencia no siempre lo satisface. Aparecen la familia y el pueblo como factores a tener en cuenta. Asimismo, el deseo (y a la vez la exigencia) de acceder al goce del consumo pleno es de cumplimiento imposible, requiriendo cada vez mayores sacrificios sin sentido.

## LOS PROBLEMAS DE LEGITIMACIÓN

Conviene pues analizar brevemente qué pasa con la familia, el pueblo y el deseo en el corpus teórico neoliberal:

*La familia:* No deja de llamar la atención que Margaret Thatcher afirmase que «no existe tal cosa como la sociedad, hay hombres y mujeres... y hay familias<sup>14</sup>». En idéntico sentido, Milton Friedman habrá de afirmar que «la unidad funcional última en la sociedad no es el individuo sino la familia<sup>15</sup>». Por otra parte, tanto Thatcher como Friedman, en consonancia con todo el pensamiento neoliberal, se proclaman individualistas y exaltan al individuo como fundamento de la política y la economía. La incoherencia salta a la vista. Como dice Wendy Brown «si la familia es la unidad operativa definitiva, el sitio de la libertad y la perspectiva desde la que se juzgan los acuerdos sociales, no puede serlo el individuo y viceversa<sup>16</sup>». Podemos atribuir esa incoherencia al carácter conservador en lo cultural de estos pensadores. Sin embargo, ese carácter cuadra a Thatcher, pero no a Friedman. Por lo demás, pareciera que hay algo más profundo. No estamos hablando de gente tan obvia o superficial como para no advertir que esto es un serio problema que afecta la base misma de toda la argumentación: si la unidad es la familia, el individuo existe porque es en relación con los demás, y a su vez, la familia sólo puede existir junto a otras familias en un sistema de intercambios no sólo económicos, sino culturales y de toda índole.

Una explicación más plausible la brinda la misma Wendy Brown al abordar la cuestión desde una perspectiva de género: el Estado mínimo se retira de la pro-

---

<sup>14</sup> Entrevista en *Woman's Own* del 23 de septiembre de 1987.

<sup>15</sup> M. Friedman 2012, 44.

<sup>16</sup> W. Brown 2016, 79.

tección de la salud, de los cuidados, la educación, el transporte y el esparcimiento de niños y ancianos, y en general procede a «la privatización y al desmantelamiento de la infraestructura pública que apoya a las familias, los hijos y los retirados. (...) Cuando estas provisiones públicas se eliminan o se privatizan, el trabajo y el costo de proveerlas regresa a los individuos y de modo desproporcionadamente mayor a las mujeres (...) A este respecto, el familiarismo es un requerimiento esencial, más que una característica incidental de la privatización neoliberal de los bienes y servicios públicos»<sup>17</sup>. Ahora bien, sin menoscabo alguno de este aporte, también cabe tener en consideración que las personas tienden a dejar de lado su propio beneficio en función de las familias. ¿Cómo explicar, por ejemplo, el esfuerzo de tantos migrantes que ahorran a base de ingentes sacrificios para enviar las remesas a los parientes que quedaron en los países de origen? Comparto el criterio extendido en el sentido de que no alcanzan los argumentos de economistas como Gary Becker acerca de que el sacrificio que hace, por ejemplo, una madre que se queda cuidando a su hijo enfermo aún sabiendo que no tiene cura, es un «ingreso psíquico» perfectamente explicable desde la racionalidad costo-beneficio<sup>18</sup>. Surge entonces otra razón: los propios destinatarios del discurso neoliberal encuentran allí un punto de quiebre. Ese individuo que está dispuesto a realizar un esfuerzo sin compensación alguna por su pareja, su descendiente, su progenitor, su abuela o su tío, se ve a sí mismo como parte de una familia y se siente más identificado con las palabras de Thatcher o de Friedman, más allá de la inconsistencia teórica que ello plantea, que con el discurso más coherente que plantea la sola existencia del individuo. Es decir que la apelación a la familia se explica mejor a partir de la necesidad de conseguir adhesiones políticas que desde la coherencia teórica. Sin embargo, no deja de ser una inconsistencia: ya aparece una apertura del individuo hacia los demás.

*El pueblo:* Desde que en 1826 Lamennais distinguiera entre la legalidad y la legitimidad de un régimen o de una norma, queda claro que ya no estamos en los tiempos en que una vez que el Rey rubricaba la ley, esta era a la vez legal y legítima. Sin el Rey reinando, la ley, para ser legítima, requerirá guardar conformidad con la constitución<sup>19</sup>. Pero: ¿quién o qué legitima a la constitución? Pues bien, no hay prácticamente constitución alguna que no apele al «pueblo» como fuente de legitimidad. Desde el célebre «*We the people...*» de la Constitución Norteamericana, ya sea en el preámbulo o en uno de sus primeros artículos, todo plexo constitucional invoca al pueblo como el soberano capaz de otorgar la necesaria legitimidad. Sin entrar aquí a discernir la consistencia teórica del concepto «pue-

<sup>17</sup> W. Brown 2016, 81..

<sup>18</sup> G. Becker 1991, 78. Para una crítica de esta obra de Becker, además de la citada W. Brown, desde una perspectiva situada cfr. Anzorena 2009.

<sup>19</sup> C. Schmitt 2012, 51-61.

blo», lo cierto es que tanto en el ámbito de la ciencia política como en el de la economía y la filosofía, este significante genera más resistencias y desconfianzas que adhesiones. El problema radica en que, sin la apelación última al pueblo, las constituciones se vacían de legitimidad, quedando entonces la legalidad sustentada en su propia eficacia. Es obvio que la subjetividad contemporánea con su carga de individualismo es refractaria a asumir la idea de colectividad como una entidad existente en la realidad, no como una mera idea.

Por cierto, esto no es completamente nuevo. La historia del pensamiento político moderno, desde Hobbes en adelante, es la historia de la desconfianza hacia la *communitas* en favor de la *immunitas*<sup>20</sup>, cuyos fracasos llevaron a Europa desde los absolutismos a los totalitarismos y hoy la ponen ante desafíos como el Brexit o los avances de candidatos y partidos que basan su fuerza electoral en la apelación al pueblo y a la nación. La modernidad pone en contacto entre sí a gentes que no se conocían (la sociedad en reemplazo de la comunidad, según la célebre distinción toenniesiana). No obstante, la persistencia de ambas nociones, tanto de pueblo como de nación, nos obliga a repensar la cuestión desde otras perspectivas. En primer lugar, es evidente que la idea de nación ha sido una construcción exitosa, sobre todo por habérsela dotado de una fuerte carga libidinal. La pasión que se genera en torno a los campeonatos mundiales de fútbol muestran algo más que una mera rémora de cierto atavismo tribal: nos habla de la potencia libidinal que aún tiene la idea de nación. Cuando cayó el Muro de Berlín, la entonces República Federal de Alemania hizo un esfuerzo fiscal ciclópeo para incorporar de inmediato a la RDA. Todo el pueblo alemán estuvo de acuerdo. Sin embargo, ante la crisis griega, casi ningún europeo parece dispuesto a hacer el menor esfuerzo para mantener a Grecia dentro de Europa, a pesar de que se trata de la cuna de la civilización europea, no de cualquier país. Ocurre que Europa no es ni un pueblo ni una nación. Por eso, no hay ni puede haber una constitución europea legítima, pues no puede haber un preámbulo que diga algo así como: «Nos, el Pueblo de Europa...» ni siquiera algo más indirecto del estilo de: «En representación del pueblo soberano de Europa...». No vamos a analizar acá las distintas posturas frente al vínculo entre pueblo y nación, sino que nos limitaremos a señalar que, si los europeos se sintieran un pueblo, podrían tener una constitución como la de Bolivia, que habla del carácter plural de su pueblo soberano, así como del carácter plurinacional del Estado. Es que, si bien es cierto que el pueblo es una construcción discursiva, de hecho, esa construcción sólo resulta viable sobre una base histórica. Como queda dicho, cuando la legalidad no descansa sobre la legitimidad, sólo puede descansar sobre el mero poder o – en el marco de la razón instrumental – sobre la propia eficacia, la que resulta seriamente cuestionada.

---

<sup>20</sup> R. Esposito 2005.

Estos son sólo algunos ejemplos tomados al azar para señalar que quizá se haya entonado anticipadamente el requiem por los pueblos y las naciones, y se haya dejado esas ideas-fuerza en manos poco responsables.

*El deseo y el goce:* Dado que los individuos sólo quieren consumir, si todos pudiesen consumir lo que desean, en principio no deberían surgir mayores problemas para legitimar un sistema que, de tal suerte, se asentaría en su propia eficacia. Se trataría de una racionalidad instrumental que no requiere validación ulterior. Pero el problema es que el deseo de consumo es de suyo inagotable, pues el deseo humano es siempre el deseo del otro. Esto que vale para todo período histórico<sup>21</sup>, pues hace a esa falta estructural del ser humano, se ve exacerbado en el actual sistema, puesto que, como hemos visto, el *homo economicus* del capitalismo tardío se relaciona con los demás a partir de la competencia más que del intercambio. Y compite sobre todo por lo que consume. No le importa tener una casa: tiene que ser más grande y estar en un barrio más caro (no necesariamente más elegante) que la de su cuñado. Tiene que tener la televisión con más aplicaciones e ir de vacaciones a los lugares más exóticos. No sólo se trata de desear algo, sino de que ese algo sea también deseado por otro. Por eso, si bien es posible afirmar que nunca tanta gente ha accedido a tantos bienes y servicios como en la actualidad (principal argumento a favor de mantener al sistema tal como está) por cierto tampoco hubo nunca tanta desigualdad. La disminución de la pobreza absoluta obedeció a las mismas causas del aumento de la pobreza relativa o, lo que es lo mismo, a la mayor concentración de riqueza de la historia.

---

<sup>21</sup> En efecto, casi todas las culturas han procurado mantener el deseo a buen recaudo: para los griegos, si alguien quería ser como los dioses, es decir, si alguien deseaba más de lo que cabe desear a un ser humano, Némesis se encargaba de volver a ponerlo en su lugar. Heródoto, en el Libro VIII, expresa este modo de comprender las cosas en un pasaje por demás significativo: «Puedes observar cómo la divinidad fulmina con sus rayos a los seres que sobresalen demasiado, sin permitir que se jacten de su condición; en cambio, los pequeños no despiertan sus iras. Puedes observar también cómo siempre lanza sus dardos desde el cielo contra los mayores edificios y los árboles más altos, pues la divinidad tiende a abatir todo lo que descuella en demasía». Para el budismo, el deseo está en la base del sufrimiento, por lo que la sabiduría consiste precisamente en poder liberarse del deseo. Las cuatro grandes verdades enseñadas por Buda apuntan a enseñar esa sabiduría. Lo mismo acontece con las creencias de los primeros pobladores de América. Por ejemplo, para las filosofías andinas, no se le puede pedir a la Pachamama (término que podríamos traducir, aunque impropriamente, por *ecosistema*) más de lo que se le puede brindar, en función de los principios de reciprocidad y complementariedad. Pero el cristianismo, por el contrario, libera al deseo al proponer a Dios mismo como su objetivo: solo Dios basta. Frente a semejante promesa, qué importa tener riquezas o imperios. Se trata de la unión con lo absoluto trascendente. El problema es que, una vez que deja de ser Dios el fin de toda existencia, queda el deseo sin límite alguno. Por eso, no es cierto que la publicidad crea falsas necesidades. Por el contrario, la publicidad apunta a la más profunda de las necesidades humanas, una vez que el deseo ha sido desatado: todo puede ser producido, todo debe ser consumido, con las graves consecuencias que esto acarrea en términos de sustentabilidad ecológica.

El neoliberalismo inicial, el de los tiempos de Pinochet, Thatcher o Reagan, prometía que la concentración de riquezas iba a provocar un derrame del que todo el mundo se beneficiaría. Hoy se advierte que el derrame no fue tan abundante como se esperaba, pero además crece constantemente la brecha entre quienes más tienen y quienes poco o nada tienen. Como la estructura de la subjetividad contemporánea se basa en la competencia, es necesario que lo que yo tenga sea deseado por otro, pero que ese otro no pueda acceder a lo que yo tengo. El deseo del capitalismo tardío es profundamente antidemocrático: si todos pudieran acceder a los mismos bienes y servicios, el capitalista ya no encontraría incentivos para hacer nada. Por eso, el neoliberal abomina más del llamado «populismo de izquierda» que del comunismo: con éste, al menos podría sentirse víctima de una cruel dictadura que le expropió sus bienes y ahora no tiene ni para comer; en cambio, ese «populismo» le deja sus bienes, pero le permite al pobre comer en el mismo salón del mismo hotel en vacaciones. La democratización del goce es lo insoportable, pues no deja ni siquiera lugar para la autocompasión.

Algunos de los perdedores del modelo, que son amplia mayoría, podrán culparse a sí mismos por un tiempo. Pero no todos durante todo el tiempo. El neoliberalismo exige un tipo de sacrificio muy particular: se exige a los perdedores que acepten su sacrificio para que otros vivan mejor. Se le pide a la población un «sacrificio compartido» para sanear la economía. Pero ese sacrificio no alcanza a los CEOs que siguen cobrando sus bonus a fin de año. «Cuando se nos ordena sacrificar a la economía como el poder supremo y sacrificar para su «recuperación» o para obtener presupuestos balanceados (...) la devastación del bienestar humano que conllevan los recortes de trabajo, de paga, de prestaciones y servicios no genera rendimientos inmediatos a quienes se sacrifican. Por el contrario la meta es la restauración de la “salud” económica y fiscal del Estado<sup>22</sup>». Se explica que la salud de la economía es condición necesaria para mejorar el nivel de vida. Sin embargo, como quedó demostrado palmariamente en la crisis de las hipotecas apalancadas de 2008, fueron las clases medias y bajas las que pagaron por lo que se llevaron los CEOs de los bancos de inversión... que siguieron cobrando sus bonus a fin de año. Y ese ejemplo no es exclusivo de Estados Unidos.

En general las lógicas sacrificales implican o bien el sacrificio de alguno o de otros para la salvación de la comunidad o bien de muchos para el bien de todos: la guerra es el mejor ejemplo de esto último. Pero la novedad en la lógica sacrificial neoliberal es la apelación al sacrificio de muchos para mejorar la calificación de riesgo del país, lo que permitirá que los pocos que ya disfrutaban puedan disfrutar aún más.

Esto marca un punto de inflexión en el decurso del neoliberalismo, ya que la exigencia sacrificial no condice con los presupuestos antropológicos del *homo*

---

<sup>22</sup> W. Brown 2016, 245.

*economicus* que siempre busca su propio beneficio. Por supuesto, cabe sacrificarse aún en el marco del neoliberalismo, pero *para* algo (el padre que sacrifica su carrera universitaria *para* su familia que necesita sus ingresos), no *a* algo, como en el caso del sacrificio religioso en el que se ofrenda la víctima *a* los dioses. «En el sacrificio compartido para la restauración económica, sacrificamos *a*, no *para*, y hacemos una ofrenda a un poder supremo del que dependemos tan radicalmente pero que no nos debe nada. Se nos pide que ofrendemos vida para propiciar y regenerar sus capacidades dadoras de vida...<sup>23</sup>»

## PELIGROS Y ALTERNATIVAS

Recapitulando: los fracasos del neoliberalismo frente a las demandas de distinta índole motivan conductas reactivas que dan lugar a los fascismos del siglo XXI<sup>24</sup>, esas patéticas pretensiones de respuesta en nombre del pueblo o de la nación. Ante esto, la primera tentación del intelectual es condenar estas respuestas y deconstruir los conceptos de pueblo y nación, explicitando los peligros que ambos conllevan. No se trata de discutir qué se entiende por democracia o qué se entiende por pueblo. Pocos conceptos han sido más debatidos y no caemos en la ingenuidad de pensar que una definición es resultado de una argumentación ajustada a las reglas de la lógica. Sabemos que la principal función del lenguaje, al menos cuando se habla del poder y sus consecuencias, no es la de ser un instrumento de comunicación sino de persuasión. Pero de cualquier modo, cabe ponerse de acuerdo en que el concepto de democracia tiene que ver no tanto con el modo en que el pueblo se gobierne sino con la negativa a que sea otra la fuente de legitimidad del gobierno: ya se trate de Dios, del dinero, del apellido o de lo que fuere. A esta altura ya nadie duda de que la democracia no es en sí misma una poción mágica ni un seguro de salvación contra poderes nefastos. Puede haber xenofobia, machismo y otras aberraciones dentro de la democracia. Más aún: nunca se debe plebiscitar una ley antidiscriminación pues, si hace falta una ley, es porque la mayoría discrimina. «Sin embargo, la democracia representa la idea que el pueblo, y no algo más, decidirá los elementos fundamentales y las coordenadas de su existencia común, la economización neoliberal de este principio es lo que

---

<sup>23</sup> W. Brown 2016, 246.

<sup>24</sup> Prefiero emplear esta denominación y no la más extendida de «populismo» pues la polisemia de este concepto es tal que deja de tener sentido su empleo: se pretende usar para adjetivar experiencias tan distantes y distintas como las del peronismo, Le Pen o Evo Morales. En cambio, parece más lógico hablar de Socialismo del Siglo XXI para algunos movimientos latinoamericanos y de Fascismo del Siglo XXI para algunos europeos, aunque entre Orbán y Mussolini exista una proporción similar a la de Maduro con Stalin.

finalmente puede acabar con ella.<sup>25</sup>» Seguramente no habremos tampoco de concordar en lo que se entienda por pueblo. Ahora bien: si la democracia no cuenta con el pueblo, entonces no hay salida. Si así fuera, habría que aceptar que tenía razón Margareth Thatcher al plantear que no hay alternativa<sup>26</sup>. A diferencia del liberalismo o del socialismo, herederos de la tradición judeocristiana que ve a la historia como un camino hacia un mundo mejor, escatología secularizada en la idea de progreso, el neoliberalismo realiza una combinación imposible: a la vez mantiene la idea de progreso, pero en una noción de historia cíclica, al modo grecorromano u oriental, de la que no hay salida. Es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo de consumo. En cambio, una de las promesas de la democracia, en cualquiera de sus acepciones, es que se puede vivir mejor.

Dadas las condiciones económicas y financieras imperantes, no parece que dentro del actual estado de cosas la mayoría de las personas pueda vivir mejor, al menos en un futuro próximo. La apelación al sacrificio compartido tiene un límite. La legitimidad del sistema puede entrar en crisis. Las respuestas pueden venir por el Fascismo del Siglo XXI y el empleo de tecnología de punta para generar una estructura de control social como no lo imaginó el propio Orwell, con una constante invención de enemigos responsables de la situación: los políticos, los migrantes, los musulmanes, etc.

O bien, cabe mantener la esperanza basándose en algunos datos relevantes. El primero, es reiterar que la subjetividad no es el sujeto. Que este se estructura en función de la falta, y si bien el sacrificio históricamente tiene por fin ocluir la falta (el mártir que se sacrifica por su dios o su ideal, se siente más «pleno» que su verdugo) eso sólo acontece cuando el sacrificio tiene sentido. No cuando la ofrenda se hace en el altar de los treinta grandes bancos que no pueden quebrar: frente a esto la subjetividad neoliberal no se sostiene. Entra acá en juego el segundo factor: las nuevas generaciones no buscan un padre al salir de su casa. Antes, un niño con diez hermanos, acostumbrado a obedecer sin chistar al padre-varón-proveedor, necesitaba tener siempre un padre que le dijera qué hacer, qué está bien y qué está mal. Y lo encontraba en la maestra, el sacerdote, el uniformado... o el gobernante. Por las razones ya apuntadas al inicio de este trabajo, hoy el chico sale de su casa buscándose a sí mismo. Ese joven narcisista es capaz de involucrarse en la cosa pública en defensa de causas que considere justas. Obviamente no lo hará por los canales institucionales propios del capitalismo de acumulación, pero encuentra o construye otros. Teniendo en cuenta que las películas para adolescentes más taquilleras son las que mejor pueden expresar el ideal del yo de ese público, vale la pena recordar la escena de *Rogue One* en el que la joven heroína

<sup>25</sup> W. Brown 2016, 231.

<sup>26</sup> Una de sus frases favoritas de campaña era *there is no alternative* (tina), por eso también fue llamada Mrs. Tina.

debe ir a buscar unos planos al cuartel central de los malos, misión de la que no iba a ser posible regresar con vida. Al advertir que un grupo estaba dispuesta a acompañarla, le pregunta al joven líder por qué lo harían, a lo que este responde: «porque si no, no podríamos mirarnos nunca más al espejo». Obviamente no estamos frente a un razonamiento del estilo de la frase de Kennedy sobre las demandas de la Patria. Ahora la respuesta es narcisista. Pero en uno u otro caso, estamos hablando de valores y de sacrificios con sentido. Estamos hablando de política.

Claro que para poder hablar de política en el sentido más necesario en las actuales circunstancias, es decir como la acción colectiva que permite construir un destino mejor, es necesario perder el miedo a ciertos conceptos. Es muy razonable que Mises o Hayek temieran al concepto de pueblo, pues les remitía al *volk* hitleriano o al *popolo* fascista. Así como es lógico que temieran al Estado o que creyeran que el poder es lo contrario a la libertad. Pero a esta altura, ya debemos dar por saldada la pesada hipoteca que contrajo Europa con estos conceptos; debemos asumir que sin pueblo es difícil pensar en términos de política democrática y que el poder no es lo contrario a la libertad, sino a la impotencia.

En última instancia, se trata de superar la antinomia fundante del neoliberalismo: individuo o sociedad. Como es sabido, para el credo neoliberal, cualquier acción colectiva en temas tales como la salud, el empleo, el transporte o la educación, es en principio peligrosa, pues puede ser el inicio de un proceso en que el Estado tome para sí responsabilidades de las personas que deberían satisfacerlas a través del buen funcionamiento del mercado. Con estas acciones pretendidamente altruistas o solidarias, en realidad se iniciaría el camino de servidumbre<sup>27</sup> que tendría como inevitable destino final algún tipo de fascismo. Mejor que decir «donde hay una necesidad hay un derecho» es proclamar que «donde hay una necesidad hay un mercado».

El problema teórico de esta argumentación, entre otros aspectos, radica en considerar al individuo o a la colectividad como sustancias, partiendo de la concepción tan cara al pensamiento europeo, de que la sustancia tiene una entidad, un tipo de existencia, más «fuerte» que la relación. Entonces, resultan mutuamente excluyentes individuo y sociedad: o el sujeto de la historia es el individuo o es el proletariado, el pueblo o la nación<sup>28</sup>. De hecho, los socialismos realmente existentes concibieron a la colectividad como una sustancia, así como los fascismos lo hicieron con el pueblo. Por eso es psicológicamente comprensible la reacción pendular del neoliberalismo.

Pero si se sale de la metafísica de la sustancia y se asume que los seres humanos somos entes relacionales, puesto que lo que nos constituye es lo que nos falta,

<sup>27</sup> F. Hayek 2007.

<sup>28</sup> Para un desarrollo crítico de esta postura desde las filosofías latinoamericanas, cfr. Del Percio 2018.



advertimos que sólo podemos realizarnos en el marco de una comunidad que también se realiza. No podemos no preocuparnos por el bien de los demás, so pena de vivir una vida mezquina y sin sentido. Seguramente el lector atento habrá percibido en estas ideas alguna resonancia aristotélica, y efectivamente, algo de eso hay. No voy a abundar acá acerca de las diferencias entre la concepción que estamos exponiendo (más tributaria de las filosofías andinas que de las europeas) con las ideas del estagirita, sino que, a fines didácticos, cabe emplear sus enseñanzas. Para Aristóteles, cuando alguien tiene que tomar una decisión, lo que tiene en cuenta es su bien. Es decir, buscamos la felicidad, la llamemos *eudaimonia*, *sumak kawsay*, o como se quiera llamar. Y para lograr esa meta hace falta seguir un camino, se *debe* hacer algo que no siempre es fácil ni cómodo: de eso se trata la *virtud*. Ahora bien: a lo largo de la Edad Media europea la Iglesia fué sustituyendo la idea de bien por la de Dios. La virtud pasó a ser sinónimo del cumplimiento de las acciones necesarias para ser amados por un Dios varón, soberano, etc. Entonces, la modernidad, para poder liberarse de esa atadura, tiró al bebé por la ventana junto con el agua sucia: para sacar a Dios como fin de toda decisión ética, lo que hizo fue directamente eliminar la felicidad como objetivo de esa decisión, poniendo el acento sobre el deber. El deber por el deber, no por la felicidad buscada, pasa a ser el imperativo ético por excelencia<sup>29</sup>. Como reacción, la Iglesia, al no poder seguir poniendo a Dios como fin en una sociedad secular y religiosamente plural, sustituye a Dios por la Naturaleza, siendo ahora el fin de la ética respetar un supuesto orden natural, mas no el orden de una naturaleza entendida como *physis*, es decir como algo que permanece con cierta identidad pero nunca igual (después del otoño siempre viene el invierno, pero nunca un invierno es igual a otro; de cada perra preñada nacen siempre cachorros, pero nunca un cachorro es igual a otro) sino como *natura* en el sentido romano<sup>30</sup>, exacerbado por la invención del derecho romano a principios del siglo XIX<sup>31</sup> como piedra firme donde sostenerse en medio de las revoluciones, es decir, como *semper idem*. Como siempre igual. Por ejemplo, no es lo mismo decir que es natural que el ser humano viva en familia, que decir que la naturaleza de la familia nunca cambia. En el primer caso, se incluyen los distintos tipos de familia que se encuentran presentes a lo largo de la historia. En el segundo, se piensa en la familia de la época en que la Naturaleza es sinónimo de Dios: la familia burguesa, siendo cualquier otra forma de familia «antinatural»<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Interpretación basada en Ch. Taylor 1996.

<sup>30</sup> A. Schiavone 2009, 340-355.

<sup>31</sup> A. Schiavone 2009, 35.

<sup>32</sup> Esta concepción, que no tiene ningún fundamento bíblico y cuyas bases teológicas son endebles, es sin embargo el ariete de los sectores ultraconservadores de las distintas denominaciones cristianas para oponerse a la legalización del divorcio, del matrimonio entre personas de un mismo sexo o a la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo.

Ahora bien: ni el deber por el deber, ni la naturaleza como *semper idem*, pueden ser guías de la acción humana. Son posturas válidas para generar interesantes debates académicos o inflamadas homilias desde el púlpito, pero no para que una persona de carne y hueso las constituya en su norte al momento de tomar una decisión ética. Entonces, en la práctica, y dado que desde los orígenes de la revolución industrial el *homo economicus* tiene primacía, su lógica será la que determine la conducta a seguir: la *utilidad* pasa a ser la guía de la acción. En la época del liberalismo clásico, la utilidad tenía que ver con el intercambio, en la actualidad, con la competencia. Lo útil es lo que me permite ganar. O sea, posicionarme más arriba que los demás, ya se trate de la cantidad de dinero que gane, de *likes* que reciba o de citas de mis artículos en publicaciones ISI.

Vale reiterar que si no distinguimos *sujeto* de *subjetividad*, el crimen estaría consumado y no habría salida posible<sup>33</sup>. Pero el carácter relacional del sujeto nos permite alumbrar una tenue esperanza. Es posible pensar que esa gente que sabe que fuera de casa no hay padre ni madre, asuma por ende el carácter fraterno de la condición humana: la apertura al otro, aún a riesgo de ser herido. Los hermanos tienden a pelearse, como Rómulo y Remo, Caín y Abel, Tupí y Guaraní y tantos otros, pues las relaciones horizontales estimulan el conflicto. Pero también hay otra dimensión de la relación fraterna, que tiene que ver con el afecto, como en el caso de las amigas que se quieren tanto que dicen «somos como hermanas». Una vez que se asume que no hay padre ni madre fuera de casa, una vez que se asume que no hay nadie que pueda decirnos lo que está bien ni lo que está mal, cabe entonces la posibilidad de que pensemos en la construcción de una vida en común que merezca la pena ser vivida.

En otras palabras, cabe pensar en el rescate de la vieja idea de felicidad, entendida, a partir de la falta constitutiva del sujeto, como la necesaria relación con nosotros mismos, con los demás y con el cosmos. La felicidad nos habla de un tipo de relación en la que no importa estar arriba o abajo, sino sentirse bien o, mejor aún, *estar* bien. Si se le pide a un empresario o a un político que obre conforme al deber o a la naturaleza, lo más probable es que si cumple con las pautas dadas, pierda frente al empresario o al político inescrupuloso, pues este, al no tener ataduras de ninguna índole ya que su única guía es la utilidad, compite empleando todos los recursos disponibles. Pero si ese empresario o ese político desea ser feliz, para llevarse bien consigo mismo y con los demás, querrá tener una conducta responsable. Mas, si sólo él o ella se comportan responsablemente, pero no sus competidores, perderá. Ergo, deberá exigir la existencia de un tercero imparcial que imponga y haga cumplir reglas de juego. Como no hay padre que cree las normas, esa creación debe ser fruto de una construcción colectiva. Y de

---

<sup>33</sup> J. Alemán 2016, 56.

eso se trata la política democrática: de la construcción colectiva de las normas que regulen a la propia sociedad. De que el pueblo se gobierne a sí mismo. Claro que se trata de un concepto de pueblo relacional, no sustancial, en el cual el resultado de la participación de todos en el bien común es entendido como un producto, no como una suma<sup>34</sup>.

Como señalaba Dahrendorf, si se plantea un sistema cómo único, sin alternativa posible (recordemos la frase de campaña de Thatcher), en ese caso «el capitalismo debe ser combatido con la misma intensidad con que tuvo que ser combatido el comunismo» pues «todos los sistemas significan servidumbre, incluso el sistema “natural” de “una total primacía del mercado”, en el caso nadie intenta hacer otra cosa que seguir las reglas de juego descubierto por una misteriosa secta de consejeros económicos»<sup>35</sup>. Por eso, el liberal Dahrendorf le recuerda al neoliberal Hayek que «el camino de la libertad no es el camino que lleva de un sistema a otro, sino el que conduce hacia los espacios abiertos de infinitos futuros posibles».

## BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Buenos Aires: Grama.
- ANZORENA, C. (2009). «El ¿retorno? del “Tratado sobre la familia” de Gary Becker» *Kairós. Revista de Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de San Luis. Año 13. Nro. 24.
- BECKER, G. (1991). *A treatise on the family* (edición expandida) Cambridge: Harvard University Press
- BROWN, W. (2016). *El pueblo sin atributos*. Barcelona: Malpaso (1ra. ed. 2015, *Undoing the demos*)
- CASTRO GÓMEZ, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- DAHRENDORF, R. (1991). *Reflexiones sobre la revolución en Europa*. Barcelona: Emecé.
- DEL PERCIO, E. (2018). «Motivaciones políticas y sociales del renovado interés por la filosofía de la liberación y otras concepciones afines» *Tendencias. Revista de Ciencias Políticas y Sociología*. UNED. Madrid. Vol. I: 119-142
- ESPOSITO, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu (1ra ed. 2002, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*)
- FRIEDMAN, M. (2012). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Fundación ICO (1ra. ed. 1962, *Capitalism and freedom*)

<sup>34</sup> En la suma  $2+2+0=4$ , pero en el producto  $2x2x0=0$ . Si el bien común se entiende como multiplicación, si un solo miembro de la comunidad deja de percibir un mínimo de beneficios, todo el conjunto fracasa.

<sup>35</sup> R. Dahrendorf 1991, 51.

- GONZALEZ GARCÍA, J.M. (1992). *Tras las huellas de Fausto*. Madrid: Tecnos.
- HAYEK, F. (2007). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial.
- ROSANVALLON, P. (2006). *El capitalismo utópico*. Buenos Aires: Nueva Visión (1ra. ed. 1979, *Le capitalisme utopique*)
- SCHIAVONE, A. (2009). *Ius. La invención del derecho en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo
- SCHMITT, C. (2012). *La revolución legal mundial*. Buenos Aires: Hydra (1ra. ed. 2005, *Die legale Weltrevolution*)
- SLOTEDIJK, P. (2002). *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Valencia: Pretextos.
- TAYLOR, Ch. (1996). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós (1ra. ed. 1989, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*)
- ZAMAGNI, S. (2013). *Por una economía del bien común*, Buenos Aires: Ciudad Nueva.