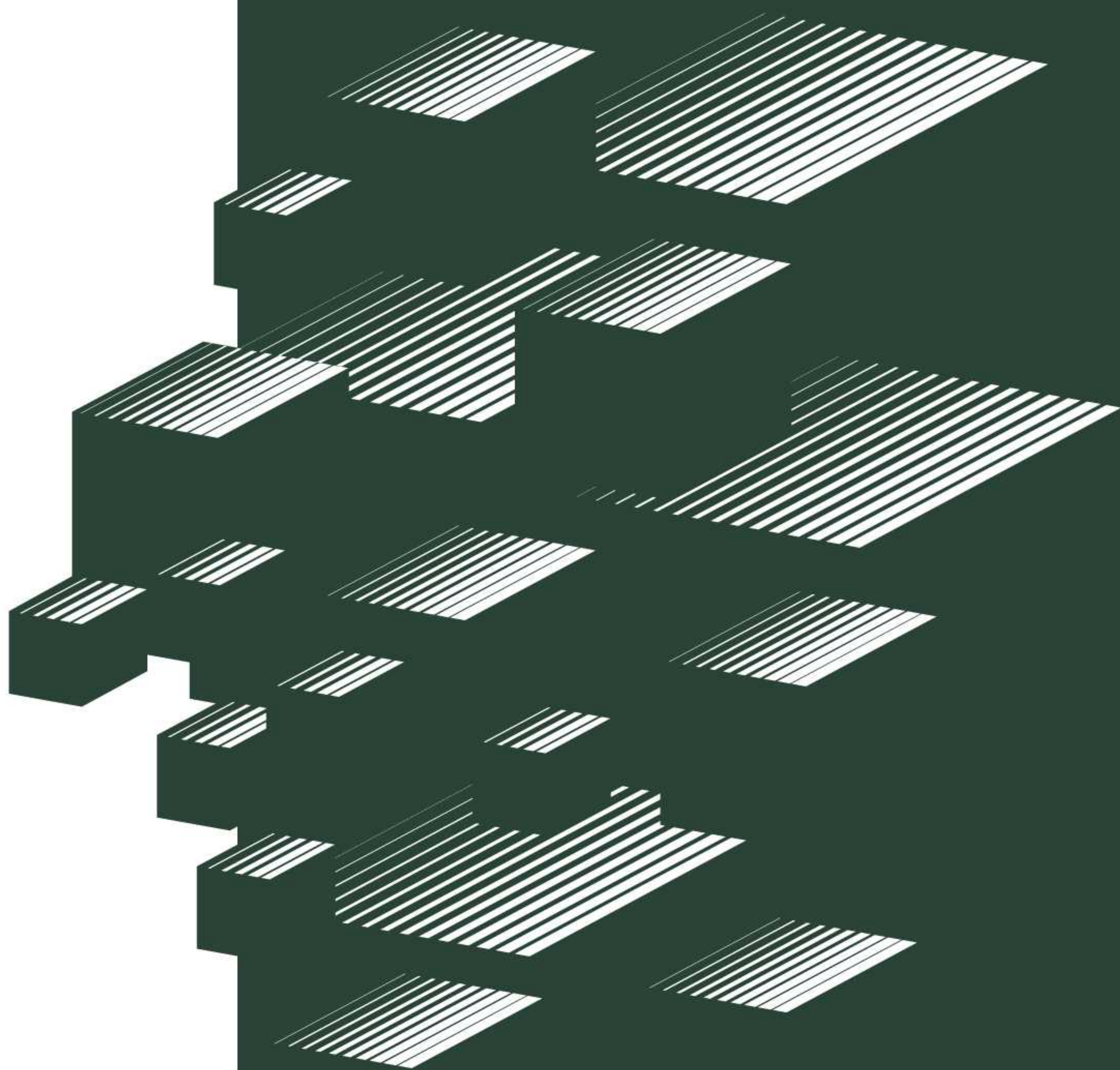


DIEGO SZTULWARK

LA OFENSIVA SENSIBLE

Neoliberalismo, populismo
y el reverso de lo político



Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Queda prohibida la reproducción total o parcial de
esta obra sin la autorización por escrito del editor.
Impreso en Argentina / Printed in Argentina

Sztulwark, Diego
La ofensiva sensible: neoliberalismo, populismo
y el reverso de lo político
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
192 p.; 20 x 13 cm. - (Futuros próximos, 28)

ISBN 978-987-1622-81-8

1. Ensayo Sociológico. 2. Ensayo Político. 3. Filosofía.
I. Título.
CDD 301

© Diego Sztulwark, 2019
© Caja Negra Editora, 2019

Foto de solapa: Ivo Aichenbaum y Gabriela Leoni

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Diseño de Colección: Consuelo Parga
Diseño de tapa: Emmanuel Prado
Maquetación: Julián Fernández Mouján
Corrección: Renata Prati y Sofía Stel

ÍNDICE

<u>13</u>	0. Introducción
<u>43</u>	1. Contra la política del síntoma. Del neoliberalismo al neofascismo
<u>91</u>	2. Voluntad de inclusión
<u>133</u>	3. El reverso de lo político

luchas en torno a la reproducción, a las formas de reapropiación de las tecnologías para que no queden del lado de la soberanía y de la acumulación, a la defensa del *welfare*, a la resistencia frente al racismo, el sexismo, el clasismo, en suma, las luchas en torno a la invención de la infraestructura y de los derechos necesarios para disfrutar de lo común, deberán ocupar la centralidad de los procesos de producción hegemónica.

Lo cierto es que el mando neoliberal supone una politización de las finanzas. Y el gobierno de las finanzas refuerza la conexión entre propiedad privada y explotación, a la vez que instrumenta los dispositivos de captura y extracción sobre la base de la cooperación social extendida. Esta politización de las finanzas expresa el esfuerzo del capital por mantener el monopolio de la representación del valor socialmente producido en un contexto de autonomización de la cooperación colectiva. De allí que, como suele decir Pedro Biscay (miembro del directorio del Banco Central de la República Argentina entre los años 2014 y 2017), las finanzas se conviertan en un espacio conflictivo, un escenario más de la lucha de clases, y que las llamadas "crisis financieras" puedan ser leídas como una expresión de la tendencia a la autonomización de las formas de producción y de vida. Como explica Christian Marazzi en su libro *Capital y lenguaje*, el gobierno de las finanzas consiste en semiotizar y protocolizar la racionalidad de millones de agentes detentadores de dinero, en hacer compatibles el deseo y la vida con la producción de capital.

DE LA CIUDADANÍA AL CONSUMO

En contextos tan diversos como la Europa del Este de los años noventa y la América Latina de los ochenta, el neoliberalismo funcionó como articulador entre los mercados y las democracias nacientes, con sus promesas de consumo

y elecciones libres. En el caso de la Argentina, su primera instauración vino de la mano de la violencia terrorista del Estado, y su consolidación ocurrió en tiempos de parlamentarismos. Fue el gobierno peronista de Carlos Menem el que implementó con mayor coherencia las recetas promovidas por el Consenso de Washington: ajuste del gasto público, endeudamiento externo, destrucción de leyes de protección al salario, privatización de empresas, apertura a las importaciones, y una orientación general a la valorización de tipo financiera. De modo que el período constitucional de 1983-2001 puede ser leído como el corolario de una remodelación del lazo social que, en pocas palabras, produjo el pasaje de la figura del ciudadano (definido por el salario) a la del consumidor (definido por los ingresos). Ese pasaje subjetivo y fuertemente micropolítico (que se plasma en la generalización de la tarjeta de crédito y, luego, en los retiros voluntarios) fue reconocido –y sancionado– por la reforma de la Constitución Nacional de 1994, como lo analizó en su momento el historiador Ignacio Lewkowicz. En efecto, en el artículo 42 de la Constitución Nacional, bajo la sección sobre “nuevos derechos y garantías”, por primera vez se otorga rango constitucional a los derechos del *consumidor*: “En el fundamento de nuestro contrato no hay solo ciudadanos; también hay consumidores”, dice Lewkowicz.³

Pero antes de su constitucionalización, la figura del consumidor se origina en el mercado, tal como la del ciudadano se constituía en la esfera jurídica del Estado y la del trabajador en la producción. Si el partido neoliberal mistifica al consumidor como una nueva síntesis de derecho y economía, lo cierto es que al interior de la experiencia del consumo se hacen presentes dinámicas y conflictos que nos reenvían al ámbito de la producción y de los derechos, haciendo estallar esta idealización. Del ciudadano al

3. Ignacio Lewkowicz, *Pensar sin Estado*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

consumidor, la instauración del neoliberalismo puede rastrearse en una genealogía de la proliferación de los modos de vida que desemboca en la *vecinocracia*: la Cultura es el consumo de estos modos de vida en cuanto norma de integración, y por tanto la aceptación de la violencia implicada en el establecimiento y sostén de estos procesos de normalización. Una vez impuestos sus términos –las exigencias de la valorización del capital por medio de la subsunción de la vida–, la Cultura se presenta como inclusiva y plural: en un mismo movimiento de inclusión y control abarca toda diferencia posible, mientras intensifica una vigilancia sobre todo aquello que no cuaja.

Una escena entre otras lo muestra. En la ciudad de Buenos Aires, a fines de 2010, se produjo una serie de ocupaciones de tierras como consecuencia de una altísima demanda insatisfecha de viviendas. Entre esas ocupaciones, la que atrajo más atención, tanto por parte de los medios como de las fuerzas represivas, fue la del Parque Indoamericano. El gobierno municipal, a cargo en aquel entonces de Mauricio Macri, reaccionó ante las ocupaciones denunciando una “inmigración descontrolada” y llamando a los vecinos a resistir la “usurpación”. La violencia de esas palabras autorizó la violencia vecinal contra los ocupantes, acompañada luego por una violenta represión de la Policía Federal y de la ciudad. El dispositivo de inclusión-control que se puso en funcionamiento distinguía, en un primer momento, entre vecinos (llamados a defender sus derechos) y migrantes de países limítrofes (puestos, por su condición, al borde de la ilegalidad); y, en un segundo momento, discriminaba entre migrantes trabajadores (“migración controlada”) y “usurpadores” (aquellos que llevaban adelante acciones de protesta en demanda de derechos). La exasperación de la Cultura frente a lo que no cuaja, frente al síntoma, desemboca en violencia fascista, una violencia que queda rápidamente desplazada y recubierta por los buenos modales culturales. Pocos meses después, durante la campaña electoral

de la ciudad, Macri logró la reelección con el eslogan “vos también sos bienvenido”: la imagen de una ciudad con las puertas abiertas a lxs diferentes.

Vecinocracia y populismo son avatares de la Cultura del consumidor. Al menos eso es lo que se desprende de la crítica que Slavoj Žižek hace en *Contra la tentación populista* a la teoría del populismo de Ernesto Laclau, según la cual la diferencia entre un populista y un marxista (o un freudiano) es que mientras que el primero –sea de izquierda o de derecha– tiende a identificar los problemas con una “pseudoconcreción” que personifica una falla (que puede ser el papel de las finanzas o bien una personificación en los inmigrantes), el segundo lee el síntoma como signo de aquello que no funciona en la estructura misma: no un elemento a corregir, sino una lógica sistémica a transformar. El síntoma, para el marxista o el freudiano, refiere a la norma misma y a su modo de producir lo patológico.

Seis años más tarde, Macri asume la presidencia de la nación. Tras la crisis de 2001 y los años de gobiernos progresistas, una mayoría electoral consagra en el poder al partido neoliberal puro. En un trabajo colectivo, que desarrollamos por aquellos años entre la editorial Tinta Limón, el Colectivo Juguetes Perdidos, la revista *Crisis* y el blog *Lobo Suelto*, y que se plasmó en una publicación llamada *Macri es la cultura*, arriesgamos unas primeras hipótesis: las condiciones de posibilidad de este triunfo electoral había que buscarlas en los puntos ciegos del modelo de acumulación económica y del correspondiente sistema de toma de decisiones políticas sobre los que se sostuvo el llamado gobierno progresista. En particular, habría que buscarlas en dos de esos puntos ciegos: en la precariedad de las mediaciones sociales (mediaciones sociales de y en la precariedad) y en la propagación, durante aquellos años, de las micropolíticas neoliberales (producción de modos de vida). Si las mediaciones precarias son una respuesta a la ausencia de formas políticas propias, desarrolladas desde

un contrapoder, el crecimiento de las micropolíticas neoliberales demuestra hasta qué punto lo neoliberal pervive y se despliega a nivel de la constitución de hábitos y estrategias, aun cuando su partido resulta derrotado. En ambos casos, el balance neoliberal de las frustraciones colectivas enfatiza el fracaso de las sensibilidades de tipo igualitarias.

Estos puntos ciegos favorecieron el avance del proyecto neoliberal, que por primera vez se organizaba como partido y ganaba elecciones. Su mayor mérito fue ofrecer un candidato que actuaba como un holograma, como una figura que por sí misma proyectaba los valores predominantes de la figura del consumidor. La sofisticada comunicación política del equipo de campaña se limitó a identificar al futuro presidente con la emanación más o menos espontánea de los imaginarios expandidos de las prácticas comunicativas, del mundo de la empresa, de los voluntariados (ONGs, fundaciones, iglesias) y de las redes sociales. La Cultura lo precedía. Macri fue presentado como un símbolo adecuado al estado de cosas, como un complemento de la neutralización cultural de lo político.

Luego de la crisis de 2001, se impuso el deseo por “un país normal”. Mientras que el progresismo lo entendía como voluntad de inclusión a través del consumo y de la mediación precaria, con el consiguiente roce político con la crisis, para el macrismo se trató lisa y llanamente de la integración –también precaria– al mercado, pero ya sin concesiones populistas. “Normal”, entonces, quiso decir “dócil” a las líneas de desarrollo y equilibrio que se deducen de la dinámica del mercado mundial. El macrismo, esa revancha de los patrones o gobierno de los CEOs, es un fiel intérprete del cúmulo de contradicciones y opacidades acumuladas en la fase 2003-2015. Supo articular las mutaciones operadas en ese período reconociendo fenómenos que la pereza progresista desdeñaba.

La fase optimista-voluntarista, que caracterizó al gobierno neoliberal durante sus primeros dos años, chocó

muy pronto con dos obstáculos imprevistos: la capacidad de diversos colectivos sociales para resistir políticas antipopulares, incluso a pesar de no contar con una conducción política unificada, y los vaivenes del propio mercado mundial, que frustraron el apoyo financiero con el que el gobierno aspiraba absorber todo resto de indocilidad colectiva. El fin de la etapa voluntarista⁴ dejó inconclusa la pedagogía regenerativa del partido neoliberal que lo conectaba con un proyecto disciplinador histórico, de vasto alcance, antes ejecutado a través de golpes de Estado militares o de la colonización de partidos políticos populares. Esta continuidad histórica del deseo de intervención quirúrgica sobre la sociedad en favor de las dinámicas de la valorización del capital fue expresada cabalmente por el llamado, por parte del entonces Ministro de Educación Esteban Bullrich, a regenerar a las clases populares mediante una “nueva Campaña del Desierto”.⁵ Con todo, la novedad del macrismo, en esta línea, fue la organización exitosa de una fuerza

4. El punto de inflexión puede establecerse en diciembre de 2017, a unas semanas del triunfo oficialista en las elecciones parlamentarias. En ocasión del tratamiento legislativo de un proyecto de recorte de los fondos previsionales, se desató en las calles una fuerte resistencia que, si bien no bloqueó la aprobación de la ley, quebró la iniciativa reformista del gobierno. Menos de un año después, el gobierno terminó por entregarle todo el poder de decisión al Fondo Monetario Internacional.

5. La Campaña del Desierto remite a un conjunto de expediciones militares lideradas por el general Julio Argentino Roca entre 1878 y 1885, a través de las cuales se conquistaron grandes extensiones de territorio hasta el momento habitadas por numerosos pueblos originarios. En la actualidad hay suficiente consenso para afirmar que la Campaña del Desierto constituyó un genocidio, debido a su declarado objetivo de “exterminar a los indios salvajes y bárbaros de Pampa y Patagonia”. En una visita a la ciudad patagónica de Choele Choel el Ministro de Educación Esteban Bullrich declaró: “Esta es la nueva Campaña del Desierto, pero no con la espada sino con la educación”. Cabe destacar que el tatarabuelo de Bullrich, además de ser intendente de la ciudad de Buenos Aires durante la presidencia de Roca, fue dueño de una renombrada casa de remates en la que se vendieron muchos de los terrenos ganados durante la conquista de la Patagonia.

política capaz de ganar elecciones y gobernar dentro del marco del Estado de derecho, convocando a cuadros empresariales y a redes de voluntariados a la ocupación de los cargos públicos.

El declive de la euforia globalizadora dejó lugar a la paranoia y al pánico. La obsesión por la seguridad sustituye a la confianza en el progreso, y las élites neoliberales se reconvierten a la retórica del orden para intentar ganar elecciones. El cambio de humores es ostensible al mismo tiempo en los Estados Unidos, Europa y América Latina, y de modo muy obvio en Brasil. La apelación a la xenofobia, al sexismo y al clasismo surge en respuesta y como sustituto de los valores del multiculturalismo liberal propios de una fase del capitalismo que soñaba con un mundo sin fronteras, a la vez que las administraba con crueldad. De Trump a Bolsonaro, el neofascismo contemporáneo actúa como sostén último de un programa neoliberal que, no obstante la crisis de sus premisas globales, no es abandonado como fundamento.

FORMA DE VIDA

Volvamos ahora a un concepto clave de este capítulo. En sus libros, el filósofo francés Pierre Hadot piensa la filosofía como forma de vida. En el inicio de su reflexión hay una crisis: luego de haber sido educado dentro de la Iglesia católica francesa, su vínculo con esta se quiebra, ya que no puede tolerar el modo en que la institución religiosa abordaba los casos de pedofilia. La Iglesia se mostraba menos preocupada por el daño comunitario que por la crisis de fe de sus sacerdotes, y el filósofo advirtió en esa preocupación por sus funcionarios un vínculo negativo con la vida. Su ruptura con el catolicismo fue de índole moral, pero también de carácter metafísico. Lo que Hadot reprocha al catolicismo es su "sobrenaturalismo", es decir, su concepción trascendente de la salvación, dependiente

de un lazo con el “más allá”. Esta fe puesta en lo celestial revela una notable desconfianza en la vida y una considerable devaluación de la naturaleza.

La crisis de Hadot terminó siendo de lo más productiva. Su rechazo de la concepción sobrenaturalista de la salvación lo empujó a investigar la existencia de prácticas de acceso a una vida virtuosa en las filosofías antiguas, prácticas que no apuntaran al más allá, sino al vínculo con el cosmos, la comunidad y con uno mismo. Los maestros de la antigüedad griega, descubre Hadot, no estaban interesados en la filosofía como un sistema conceptual coherente, ni pretendían alcanzar con ella la perfección de una arquitectura meramente intelectual. El discurso filosófico se orientaba a desarrollar lo que Hadot llama “ejercicios espirituales”, es decir, buscaba articularse con disposiciones vitales no discursivas (por ejemplo, cómo tratar con el miedo y la angustia, con los placeres o con la muerte propia y ajena). El redescubrimiento griego de la filosofía como ejercitación y acceso a formas de vida lleva a Hadot a una conclusión cuya validez trasciende a los griegos: solo mediante prácticas de transformación los sujetos acceden a una verdad subjetiva, es decir, a una forma de vida.

Pero Hadot no se detiene aquí; además, plantea una polémica con el neoliberalismo, en cuanto producción de modos de vida adaptativos, incapaces de indagar en su propia transformación. Vale la pena recordar que cuando hablamos de neoliberalismo, nos referimos a una forma de capitalismo particularmente totalitario, en el sentido de que su interés está puesto en los detalles mismos de los modos de vivir. Lo neoliberal no designa, según esta definición, un poder meramente exterior, sino la voluntad de organizar la intimidad de los afectos y de gobernar las estrategias existenciales. Llamamos neoliberalismo, entonces, al devenir micropolítico del capitalismo, a sus maneras de hacer vivir. En este contexto, la filosofía entendida como forma de vida adquiere relevancia política: la cuestión es,

en última instancia, la pregunta por la capacidad de inventar un vivir no-neoliberal.

Esto quiere decir que para hablar de una política no-neoliberal es necesario hacer un rodeo por las micropolíticas no-neoliberales, que aquí pretendemos vincular a lo que Hadot llamó “ejercicios espirituales”. Hadot explica que no es fácil asumir una forma de vida: se trata de un aprendizaje, requiere una ejercitación. Si la filosofía puede ser una forma de vida, es porque la vida no nace de modo espontáneo a la verdad, sino que accede a ella a través de transformaciones y ejercicios. La forma de vida, o la vida virtuosa, es el objeto de una búsqueda persistente. Para Spinoza, la “vida virtuosa” resulta inseparable de las instituciones colectivas: el “mejor Estado” (es decir, la vida común que ofrece seguridad y libertad) y la vida virtuosa resultan indisociables. No hay abismo alguno entre micro y macropolítica.

Este énfasis en la dimensión colectiva de los ejercicios espirituales fue un punto de conflicto entre Pierre Hadot y Michel Foucault, quien escribió sobre la existencia como estética de uno mismo. El reproche que Hadot formula al modo en que Foucault procede en su lectura de los griegos (influida por el propio Hadot) tiene que ver con el énfasis individualista que surge de expresiones como “tarea del yo sobre yo”, “arte de vivir” o “cuidado de sí”; en la pérdida del sentido moral y en la reducción de la búsqueda a la belleza como bien supremo. En lugar de referirse al “cultivo del yo”, Hadot sostiene que convendría hablar de transformación o incluso de superación del yo. Dado que Foucault comprende la importancia de la filosofía como terapéutica, es una pena –piensa Hadot– que se haya inclinado por una imagen excesivamente individualista de esta estética de la existencia, demasiado desconectada de la preocupación espiritual de lidiar con “la angustia provocada por las preocupaciones vitales y por los misterios de la existencia humana”. La traducción foucaultiana de las prácticas del yo en los antiguos estoicos y, en general, en las escuelas

grecolatinas de los ejercicios espirituales en términos de “técnicas del yo”, acentúan en exceso, según Hadot, una ética del mundo grecolatino como si se tratara de una ética hedonista. En esta tentativa foucaultiana de fundar un modelo de existencia para la sociedad contemporánea, Hadot ve una reducción de la ética a la estética que da como resultado “una nueva forma de dandismo versión finales del siglo XX”.⁶

Más allá de esta imagen de un Foucault neoliberal, que podríamos discutir, es interesante la defensa que hace Hadot de un uso virtuoso de los “ejercicios espirituales”, tergiversados en el pasado por la trascendencia religiosa y manipulados en el presente por las técnicas de autoayuda y de individualización neoliberales. Su insistencia en presentar a la filosofía como forma de vida permite comprender, con mayor claridad aún, hasta qué punto sus dos componentes principales –la experiencia de transformación como condición de acceso a una verdad del sujeto y el carácter no separado del individuo respecto de la naturaleza y del colectivo o la comunidad– fundan, incluso hoy, la base de una micropolítica no-neoliberal.

Así lo entiende también el psicoanalista Jean Allouch, para quien existe una continuidad entre los ejercicios espirituales que describe Hadot, el cuidado de sí de Foucault y el psicoanálisis de Jacques Lacan. Según Allouch, las prácticas de los antiguos griegos son una genuina y sugerente genealogía para un psicoanálisis que se perciba menos como ciencia (o como religión) y más como una dinámica de subjetivación o una práctica de transformación capaz de producir en el sujeto un acceso a una verdad. Para Allouch, esto supone una “ética de sí”, un punto de resistencia al poder político, a partir de la instauración de una relación consigo mismo. En su libro *El psicoanálisis ¿es un ejercicio*

6. Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006.

espiritual? Respuesta a Michel Foucault, Allouch concibe este encuentro entre ejercicios espirituales y práctica psicoanalítica como un dispositivo apto para combatir lo que llama “la función psi”, que según Foucault se encuentra presente “en todas partes donde sea necesario hacer que funcione la realidad como poder”.⁷

Iniciar un análisis, dice Allouch, es ya procurar el cuidado de uno mismo, de un modo similar –debemos suponer– al ciudadano griego que se iniciaba en los ejercicios de alguna de las antiguas escuelas griegas. Ya sea que hablemos de Freud o de Epicuro, en ambos casos se trata de someterse a la experiencia como condición para poder invitar a otros a la experiencia. Foucault destaca, a propósito de las antiguas prácticas de dirección de la conciencia (uno de los ejercicios espirituales), el cariz que asume el “entre dos” (la relación entre director y dirigido) como una “intensa relación afectiva, una relación de amistad”, una “manera de decir”, una franqueza o “apertura del corazón”. Si esta “dependencia necesaria”, presente en los antiguos ejercicios tanto como en el psicoanálisis, se distingue esencialmente del arte del *coaching* ontológico, es en virtud de la noción misma de un “pasaje de un estado del sujeto a otro estado del sujeto” asociado a la producción de una verdad. En definitiva, sostiene Foucault (y Allouch lo cita), “uno no puede tener acceso a la verdad si no cambia su modo de ser”. Y estas transformaciones implican muchas veces prácticas de pasaje por el otro.

¡ASESINA TU SÍNTOMA!

La oposición entre modo y forma de vida se intensifica mediante la politización del síntoma. En su momento optimis-

7. Jean Allouch, *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007.

ta-voluntarista, las técnicas neoliberales de la existencia ofrecen al individuo toda clase de procedimientos facilitadores para la vida. El acceso al goce no requiere mutación subjetiva. Los “ejercicios espirituales” son sustituidos por prácticas de *coaching* que entrenan al individuo con vistas a su mejor adaptación a los dispositivos de valorización mediados por los mercados. La vida deja de ser investigación política y pasa a ser esfuerzo de actualización y renovación de los dispositivos de disfrute. Una utopía laica y un régimen de lo sensible fundado en los valores de la transparencia imponen la ecuación “visibilidad = seguridad”. Toda opacidad queda bajo sospecha, todo anonimato resulta criminalizado, todo signo disruptivo es rechazado como obstáculo a los ideales de fluidez y comunicabilidad. Una máquina de guerra mundial asegura la paz absoluta del orden global y brega por la funcionalidad de los ajustes necesarios al proceso de la acumulación de capital.

El imperativo de transparencia responde a un régimen óptico soberano que idealiza los actos de intercambio –del mercado y de la comunicación– como despojados de todo residuo (de allí que sus bestias negras sean el “terrorismo”, la “corrupción” o la “mafia”). Como explica Franco “Bifo” Berardi en su libro *Fenomenología del fin*, el semio-capitalismo es intolerante respecto de cualquier pliegue o barroquismo. Esta intolerancia frente a todo aquello que produce interferencia u obstáculo caracteriza al idealismo del mundo neoliberal. Su supuesto materialismo, su preocupación por la producción, el consumo y los modos de vida, su énfasis en los afectos y las emociones se revela castrado, inconsistente ante la presencia del *síntoma*. La naturaleza sectaria y represiva del neoliberalismo radica en esto: su rechazo visceral a ver en lo que no cuaja –esto es, en el síntoma– un potencial cognitivo, un proceso de singularización por desplegar, un discurso sumergido en lo no dicho, algo a *escuchar*, una pieza heterogénea que denuncia la pretendida funcionalidad no conflictiva del todo.

Marx y Freud fueron los fundadores de una política del síntoma. Trabajo vivo y deseo no eran para ellos meros términos entre otros dentro de un sistema coherente, sino fuente subjetiva y productiva de toda objetividad. Escuchar al síntoma, aliarse con él, pensar con y a partir de él es la base de toda crítica materialista. Pero la crítica misma es aniquilada por el afectivismo neoliberal. Asistimos hoy no a una alianza con el síntoma, sino más bien a su patologización. Más que escucha de lo que no cuaja, se insiste en su culpabilización. Una vez que la vida se ve sujeta a su condición natural, orgánica y creada, fijada según criterios moralistas a una estabilidad no perturbada, de lo que se trata es de ofrecer mecanismos de goce que compensen o satisfagan una vida sin paciencia con lo vulnerable.

Este discurso del disfrute estaba ausente en la retórica católica y conservadora de las viejas derechas. El campo de la obediencia se extiende hoy bajo la forma de una cierta libertad: "somos libres de hacer lo que queremos" es la proclama del discurso emprendedor. Se trata de una libertad que obedece a una suerte de orden que viene del propio tejido social: nos parece imposible eludir el mandato de ser productivos en el espacio del mercado. La voz del orden ha sido inmanentizada y actúa como compulsión a desarrollar estrategias de valorización sobre nosotros mismos, a participar activa y voluntariamente de los dispositivos de valorización mercantil.

La convocatoria a la "libre" realización personal y el entusiasmo con los nuevos medios de adhesión a la vida sin sufrimientos, ambos característicos este *vitalismo* neoliberal, funcionan sobre la base de la expulsión de toda conciencia de muerte. El principio de la conectividad alcanza y sobra para equiparar en un mismo acto consumos felices y sometimientos humillantes. El sensualismo del capital es despótico, y no cuajar, persistir en el malestar, es riesgoso.

Politizar el malestar, sin embargo, de ninguna manera implica rechazar el disfrute. Pero sí implica afirmar todo

aquello que en nosotros aparece como incapacidad de acatar a la voz de mando que nos ordena gozar, consumir, ser productivos. ¿Qué sucede hoy con aquello que no cuaja con los dispositivos de la felicidad? ¿Qué hacer con las anomalías (con las enfermedades, las angustias, los ataques de pánico), qué hacer con las disidencias y los impulsos igualitaristas? Estas preguntas ponen de relieve todo aquello que en la vida es fragilidad y que no admite ser resuelto en una mera adecuación. Aquí llegamos a una cuestión de vital importancia: el síntoma y la fragilidad, la anomalía deseante y, en general, los fenómenos de autonomización de las maneras de cooperación, pueden ser también vías para la politización de las formas de vida, en la medida en que padecen la agresiva intolerancia del mando neoliberal, que no es sino el esfuerzo por evitar que se abra una brecha entre la realización de mercancías y el deseo. El mando neoliberal es –y su devenir fascista lo vuelve obvio– una tentativa autoritaria que busca impedir su propia crisis. Crisis por la imposibilidad de subjetivar neoliberalmente a una parte de la sociedad. Crisis en el sentido de no poder producir aquellos mundos deseantes en los cuales el consumo de sus mercancías sea realización. ¿Es posible sostener acaso que hay una correlación práctica entre la impotencia capitalista para gobernar la vida (y los deseos) y la crisis de rentabilidad empresarial? ¿Es la autonomización de las formas de vida un factor potencial influyente en las crisis de reproducción del neoliberalismo?

Es muy evidente que en la Argentina, al menos desde la última dictadura, la política emancipatoria debió sus grandes momentos a estas formas de escucha del síntoma: de los organismos de derechos humanos, las organizaciones piqueteras o los movimientos feministas. Nuestra época neoliberal plantea una relación directa entre la trama sensible de la vida y el orden social y político; y, dado que las formas de vida replantean el problema de la igualdad y de la libertad en términos de transformación, en términos

de la capacidad de atravesar las crisis e innovar en las formas colectivas, es en el terreno de lo sensible donde debemos inventar y multiplicar los ejercicios espirituales de nuestro tiempo: en torno a los consumos, a los usos del tiempo, a los modos de habitar los territorios, a las formas de concebir el amor. Se trata de ejercicios que trabajan sobre las posibilidades de desligarnos del poder de mando, que habilitan la pregunta sobre quiénes somos, quién es cada uno, partiendo de nuestros malestares. Mapear desde el malestar puede llevarnos a desplazamientos significativos, puede ayudarnos a dar a luz a nuevas formas de vida, a bosquejar posibles que nos resulten deseables.

Mientras que el discurso neoliberal ha recurrido a la potencia del vitalismo emprendedor, las formas de vida se reconocen en una especie de impotencia que antecede a cualquier potencia. Se trata de una especie de imposibilidad –o de “estupidez”, dirá también Deleuze– que es propia de los comienzos de cualquier nuevo poder-hacer. Quizás esta impotencia sea la que nos conduzca a las modalidades más ricas de lo que es un ejercicio espiritual. Descubrir que lo que realmente importa, a veces, es algo de lo que estamos todavía muy lejos. Es un deseo de algo, o el presentimiento de algo que uno puede hacer, pero también es la experiencia de no saber cómo hacerlo. Tal vez la conciencia de la impotencia que conllevan los procesos de creación, esa detección de una cierta vulnerabilidad, sea exactamente lo que el neoliberalismo odia de la vida. La escucha del síntoma como punto de partida: situarnos en esos lugares donde, para hacer lo que queremos hacer, pasamos primero por no entender. Por no saber cómo. Por sentir que somos los únicos que no entendemos. Como escribe Ricardo Piglia en *Los diarios de Emilio Renzi*: “Soy el único en esta ciudad que no sabe escribir”,⁸ el único

8. Ricardo Piglia, *Los diarios de Emilio Renzi*, Barcelona, Anagrama, 2015.

que no puede resolver estos problemas del amor, de la angustia, los problemas de la vida. Ese no-poder, trocado en una escucha, es ya signo de la elaboración procesual de una potencia.

La politización del malestar (que no hay que entender como un asunto meramente clínico, sino también como irreverencia plebeya y gesto igualitarista) remite entonces al síntoma y a la fragilidad y, en general, a cualquier anomalía deseante capaz de autonomizar vías de cooperación y de armado de mundos, que no pueden ser comprendidas por la intolerancia del mando neoliberal. La fobia al síntoma –a la diferencia sexual, racial, clasista– expresa el horror neoliberal ante la amenaza de colapso que representa la tendencia a la autonomización de las formas de vida. Horror ante a las subjetividades de la crisis. Esta es la raíz de su odio al síntoma –odio existencial y político–, y la base del devenir neofascista del neoliberalismo. Por la vía de este descubrimiento es que lo sensible se nos presenta como objeto de todo tipo de ofensivas y contraofensivas. El neoliberalismo no es contrarrevolucionario porque se enfrente a una revolución, sino que lo es en la medida en que su odio es por naturaleza contrainsurgente, un rencor preventivo ante toda potencial insolvencia. El neoliberalismo es “contrasintomático”.

El fin de la fase optimista-voluntarista del neoliberalismo y la exacerbación de sus rasgos contrasintomáticos señalan con toda claridad un cambio en la coyuntura, cuya principal consecuencia es la crisis de la democracia como espacio en el que se dirimen los conflictos. La creciente hostilidad con la que se pretende conservar la estabilidad social puede leerse como una declaración de enemistad respecto a las micropolíticas no-neoliberales, como se hace evidente en el desprecio por lo sintomático y por las pulsiones igualitaristas que se manifiesta tanto en la versión liberal-conservadora del gobierno de Macri (desprecio por las políticas de derechos humanos, deportación de migrantes,

infantilización de organizaciones sociales) como, de modo escandaloso, en el neofascismo de Bolsonaro en Brasil. El programa de este último, que incluye la destrucción del Amazonas, la reforma laboral, la privatización, el racismo, la persecución de las mujeres y de las diferencias sexuales, además del recurso a una prótesis militarista y fundamentalista, expresa la fuerza de la crisis del neoliberalismo y el intento de cerrar la brecha mediante el odio al síntoma. Cuando se piensa en este escenario, en el cual no solo se desatiende el síntoma, sino que se lo ataca de manera violenta, organizada e institucional, se hace evidente aquello que retomábamos de Spinoza: que no es posible pensar la virtud de la vida sin la vida en común. Del mismo modo, no es posible aislar los ejercicios espirituales de la dimensión colectiva y de la lucha social.

Este aspecto represivo del neoliberalismo quizás haya sido subestimado por los análisis foucaultianos de la obediencia a través de la libertad. En el contexto sudamericano, es posible identificar una cierta continuidad entre la actual intolerancia hacia el síntoma y los espectros de la represión contrarrevolucionaria de los años setenta. Esa continuidad se vuelve mucho más clara cuando se identifica el proyecto común de subordinación de la vida a la ley del valor, en torno al cual se evocan arcaísmos de la Guerra Fría.

Sin ninguna revolución a la vista que pueda justificar la agresiva paranoia reaccionaria de las élites, lo cierto es que la creciente tensión que se vive en Sudamérica permanecerá incomprendida si no reconstruimos en términos históricos la pugna por la constitución de la *forma humana* que recorre la región desde los tiempos de la Revolución cubana. En cierto sentido, la utopía neoliberal actúa como una recuperación invertida de cada una de las cuestiones planteadas por esa revolución. Mientras que para el Che Guevara el socialismo fracasaba si no creaba formas de vida —él hablaba de “hombre nuevo”—, el neoliberalismo fracasa

si no instituye un modo de vida. La diferencia obvia es que mientras la humanidad nueva guevariana se proponía, si no suprimir, sí al menos morigerar considerablemente el poder subjetivador de la ley del valor, los modos de vida del individuo neoliberal se constituyen por entero como amor al valor.

Durante los años sesenta, en el contexto del debate socialista sobre la construcción de una sociedad nueva, Guevara sostenía que la revolución debía acelerar la transformación de las estructuras económicas y las relaciones sociales de explotación no solo para redistribuir la riqueza y el poder, sino sobre todo porque allí donde persista la ley del valor seguirá reproduciéndose la subjetividad del individualismo mercantil. Para Guevara, la creación de formas de vida venía ligada a la posibilidad de imponer nuevas modalidades a la relación entre producción y conciencia, entre economía y subjetividad. También los neoliberales actuales sostienen que el futuro deseable proviene de una relación particular entre economía y subjetividad, pero la relación que plantean es exactamente la opuesta: el entusiasmo que cierto neoliberalismo manifiesta por el futuro descansa por entero en la nueva alianza que se establece entre economía de mercado, psicologías positivas y nuevas tecnologías.

El proyecto revolucionario no se acotó nunca a los límites de la isla. La forma nacional que adopta el socialismo en Cuba es resultado de la derrota de las organizaciones revolucionarias del continente en sus intentos por extenderlo. Este aspecto geopolítico es relevante porque, si algo tenía en mente Guevara en los años en que teorizaba la potencia subjetivante del valor capitalista en la nueva sociedad, era, precisamente, el desborde de los equilibrios globales que dinamizaban los procesos insurrectos. Este desborde de los límites pactados entre los grandes protagonistas de la Guerra Fría y la tentativa de cuestionar el poder de las relaciones de mercado para crear modos de

vida son las principales premisas de un proyecto revolucionario de escala regional que fue derrotado durante la segunda mitad de los años setenta.

A cuatro décadas de aquella derrota y ante la ausencia de proyectos revolucionarios globales que lo sustituyan, hablar de contrarrevolución resulta absurdo. Y sin embargo, los futurismos del capital, el sueño de adecuar lo humano a las exigencias de la valorización, se mantienen más vigentes que nunca. Lo que no ha cesado es el esfuerzo por imponer los términos de esa adecuación, es decir, por imponerle una forma a lo humano. Es en este sentido que puede decirse que, aun en crisis, el neoliberalismo es la política de la verdad de nuestro tiempo.

UN ÚLTIMO SECUESTRO DEL ÁNIMO

La producción de modos de vida es poshegemónica, en el sentido que Jon Beasley-Murray da al término. En su libro *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Beasley-Murray señala que nuestras sociedades funcionan sobre un extendido cinismo colectivo que tiene por función asegurar el orden, apelando no tanto la cultura como espacio simbólico argumental, sino más bien a un poder de apropiación o integración de hábitos y afectos. La Cultura, según Beasley-Murray, no puede entenderse como el campo de confrontación de justificaciones y razones. Refiere, más bien, al conjunto de operaciones por medio de las cuales se apropia y asimila la capacidad productiva de la cooperación social, provocando un efecto ilusorio de trascendencia y de soberanía.

Esa ilusión y ese cinismo se materializaron, durante la breve fase optimista del macrismo, en la figura de Alejandro Rozitchner (hijo del filósofo León Rozitchner), quien llegó a ser un influyente coordinador de áreas de comunicación y *coaching* en el gobierno de Macri. Si la